

La collection « Recherches » à La Découverte

UN NOUVEL ESPACE POUR LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Depuis le début des années quatre-vingt, on a assisté à un redéploiement considérable de la recherche en sciences humaines et sociales : la remise en cause des grands systèmes théoriques qui dominaient jusqu'alors a conduit à un éclatement des recherches en de multiples champs disciplinaires indépendants, mais elle a aussi permis d'ouvrir de nouveaux chantiers théoriques. Quinze ans plus tard, ces travaux commencent à porter leurs fruits : des paradigmes novateurs s'élaborent, des liens inédits sont établis entre les disciplines, des débats passionnants se font jour.

Mais ce renouvellement en profondeur reste encore dans une large mesure peu visible, car il emprunte des voies dont la production éditoriale traditionnelle rend difficilement compte. L'ambition de la collection « Recherches » est précisément d'accueillir les résultats de cette « recherche de pointe » en sciences humaines et sociales : grâce à une sélection éditoriale rigoureuse – qui s'appuie notamment sur l'expérience acquise par les directeurs de collections de La Découverte –, elle publiera des ouvrages de toutes disciplines, en privilégiant les travaux trans- et multidisciplinaires. Il s'agira principalement de livres collectifs résultant de programmes à long terme, car cette approche est incontestablement la mieux à même de rendre compte de la recherche vivante. Mais on y trouvera aussi des ouvrages d'auteurs – thèses remaniées, essais théoriques, traductions –, pour se faire l'écho de certains travaux singuliers.

Les thèmes traités par les livres de la collection « Recherches » seront résolument variés, empiriques aussi bien que théoriques. Enfin, une partie de ces titres pourront être publiés dans le cadre d'accords particuliers avec des organismes de recherche : c'est le cas notamment des séries de l'Observatoire sociologique du changement social en Europe occidentale, et du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS).

L'éditeur

La Bibliothèque du M.A.U.S.S. accueille, issus de toutes les disciplines, venant d'auteurs confirmés ou débutants, anciens ou récents, les travaux qui attestent de la pertinence d'un questionnement anti-utilitariste dans les champs les plus divers de la pensée. Elle révèle ainsi, tissés par un même refus du réductionnisme rationaliste, l'existence de liens inattendus et féconds entre des auteurs et des sujets de réflexion que rien ne semblait d'abord rapprocher. Et elle forme par là même une sorte de revue élargie dont les articles seraient des livres.

Frédéric Vandenberghe

Une histoire critique de la sociologie allemande

Aliénation et réification

Tome I

Marx, Simmel, Weber, Lukács

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE / M.A.U.S.S.

Catalogage Électre-Bibliographie :

VANDEBERGHE, Frédéric

Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. 1, Marx, Simmel, Weber, Lukacs / Frédéric VANDEBERGHE - Paris : La Découverte, 1997. - (Bibliothèque du MAUSS)

ISBN 2-7071-2764-7

RAMEAU : Sociologie : Allemagne : histoire

DEWEY : 301.3 : Sociologie. Généralités. Méthodes.

Histoire de la sociologie. Écoles. Sociologies historiques

305.71 : Anthropologie sociale et culturelle.

Public concerné : Universitaire

Le logo qui figure sur la couverture de ce livre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit en effet expressément, sous peine des sanctions pénales réprimant la contrefaçon, la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement et à l'université, provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc qu'aux termes des articles L 122-10 à L 122-12 du Code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel *À la Découverte*.

© Éditions La Découverte et Syros, Paris, 1997

ISBN 2-7071-2764-7

Remerciements

Ce livre constitue la version révisée d'une thèse de doctorat en sociologie que j'ai soutenue en décembre 1994 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris. Je tiens à remercier le CNRS belgo-flamand (Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek) de m'avoir donné pendant quatre ans les moyens matériels de mener ma recherche. Mes remerciements vont en priorité à Anthony Giddens et Jürgen Habermas qui, tous deux, ont bien voulu m'accueillir comme *visiting scholar* dans les hauts lieux de la recherche sociologique et philosophique. Ma reconnaissance s'adresse également aux membres du jury : Alain Touraine, Jean-Marc Ferry, Michael Löwy et Paul Ladrière, qui a dirigé la thèse. Je tiens également à remercier de tout cœur Alain Caillé d'avoir pris le risque de publier ce livre dans sa collection. Grâce aux bons soins de Craig Calhoun, ce livre sera également publié en version anglaise dans la collection qu'il dirige à la University of Minnesota Press. Qu'il en soit remercié. Je voudrais également exprimer ma gratitude envers Jeffrey Alexander, Donald Levine, Dennis Wrong, Harry Kunneman, Patrick Pharo, Rainer Rochlitz et Michel Tibon-Cornillot pour les conseils précieux, le soutien et la bienveillance constante dont ils ont fait preuve. Et je ne voudrais pas manquer l'occasion de remercier mes amis et amies les plus proches : Fernando Suarez-Müller, pour ses bons services philosophiques ; Nathalie Zaccari-Reyners, Patrick Lieberman, Joëlle Baumerder et feu mon père Hubert Van den Berghe pour l'élimination des néerlandicisms, anglicisms et germanisms enfouis dans le texte. Je voudrais également que Hélène Cambier (Paris), Anna Konstantas (Cambridge), Bernd Zättler (Frankfort), Jeroen Beerlings (Amsterdam), Margarethe Kusenbach (Los Angeles) et Gordon Connell (Manchester) sachent que mon âme itinérante a trouvé son « chez-soi » chez eux. Je les en remercie. Enfin, en signe d'amitié, je voudrais dédier le premier volume de cet ouvrage à Helga Geyer-Ryan et le second à Anna Grimshaw.

Florence, Institut universitaire européen, décembre 1996

« Un seul concept a suffi pour disperser les philosophies, pour montrer que les philosophies partielles se posaient sur un seul aspect, n'éclairaient qu'une face du concept. »

Gaston BACHELARD, *La philosophie du non*

Introduction

Les aventures de la réification

Soyons utopistes ! Imaginons une association de citoyens (et de citoyennes) libres dont la forme de vie sociale se caractérise par un maximum de régulation collective consciente des processus de production et de reproduction matérielle et idéologique de la vie sociale et un minimum de contraintes sociales s'imposant de l'extérieur à eux¹. En tant que réalisation à grande échelle de la « situation de parole idéale », cette petite communauté de communication aux allures passablement rousseauistes dispose d'une capacité de communication illimitée². En effet, la communication entre les êtres n'y est pas limitée par les contraintes du temps ou de l'espace. La capacité d'attention et de concentration de nos citoyens ne connaît pas de bornes³. L'information circule librement et, si l'on fait abstraction des choses qui concernent la vie privée, on peut dire que chacun peut en principe savoir ce que l'autre sait. La vie en commun y est régie par la discussion entre égaux. Tous sont égaux en droit. Ni le pouvoir ni les privilèges sociaux n'ont une incidence sur le déroulement des discussions. Il faut s'imaginer que les membres de notre petite société ont tous le même droit à la parole et qu'ils disposent tous d'une compétence égale pour introduire de nouveaux thèmes dans la discussion, exprimer leurs points de vue, etc. La seule force en jeu est celle du meilleur argument.

Le principe gouvernant la vie de la cité est donc le suivant : les citoyens règlent leur vie en commun par le moyen d'une entente linguistiquement médiatisée ; ils cherchent, et en cherchant ils trouvent, des solutions pacifiques

1. L'expérience de pensée habermassienne qui suit s'inspire librement de PETERS, B. : *Die Integration moderner Gesellschaften*, p. 230-241.

2. Sur la « situation de parole idéale », cf. HABERMAS, J. : *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 320-328.

3. Lorsque, dans les pages qui suivent, des expressions phallogocentriques comme « le citoyen », « l'homme », « il », « lui-même », etc., apparaissent, elles doivent invariablement être considérées comme des abréviations sténographiques de « l'homme et la femme », « les humains », « il/elle », « lui-même ou elle-même », etc. En outre, en maintenant les expressions masculines, je me conforme volontiers à l'injonction des féministes comme Dorothy Smith d'employer des formes pronominales génériques qui expriment l'identité sexuelle de l'auteur.

aux problèmes qui se posent et aux conflits qui parcourent la cité. Philosophes incarnés, ils se sentent tous directement concernés par les problèmes de la chose publique. Et s'ils ne se rassemblent pas sur la place publique et dans les cafés avoisinants pour discuter des fins de la cité et de la « vie bonne », ils écrivent aux journaux ou lancent des tracts sur l'Internet pour développer des projets qui intéressent tous leurs concitoyens. Capables de se prononcer rationnellement sur les questions cognitives, morales-pratiques ou esthétiques-évaluatives, les membres de cette société conviviale s'efforcent en tout temps de réaliser un consensus et d'agir conformément aux lumières de la raison. Se conduisant de façon véritablement communicationnelle, ils parviennent à un accord par la discussion et coordonnent rationnellement leurs plans d'actions. Si un conflit surgit, il est presque aussitôt résolu par le renvoi à des règlements qui, à en croire l'opinion communément partagée des membres, réalisent l'intérêt général ou, du moins, représentent un compromis acceptable pour tous des intérêts concernés.

La société de communication illimitée n'est pas une société de saints ou de purs esprits. Ses citoyens ne sont pas des êtres divins mais mortels, incarnés, vivant dans le temps historique et dans l'espace social d'une communauté de destin particulière au sein de laquelle ils ont été préalablement socialisés. On ne peut pas nier le poids de la tradition ni exclure le pluralisme des subcultures existantes, des visions du monde et des intérêts particuliers. Seulement, les citoyens ne sont pas livrés tels quels à leur monde vécu, car ils peuvent très bien s'en dégager pour le soumettre à la critique. Bien que notre société imaginaire ne connaisse pas de « fausse conscience » et donc pas d'idéologie, les membres peuvent bien sûr se tromper lorsqu'ils interprètent leur situation. Seulement, il faut s'imaginer que la violence structurelle et le pouvoir illégitime n'existent pas. De même, bien que notre société connaisse la division du travail, celle-ci n'est pas fixe. Si le cœur leur en dit, ses membres peuvent aller à la chasse le matin et à la pêche l'après-midi, faire paître leurs troupeaux le soir et s'adonner à la « critique critique » après le dîner, sans pour autant devenir chasseur, pêcheur, pasteur ou critique. Bref, la seule chose que notre modèle de la communauté communicationnelle idéale suppose est que l'organisation et la coordination des actions passent et se fassent uniquement par le moyen de l'entente discursive entre les membres.

1. Socialisation consciente et autonomisation du social

La nature de cette supposition irréaliste suffit déjà à laisser entendre que cette forme de socialisation consciente et volontaire ne peut jamais se réaliser dans les faits. Même dans des conditions optimales, aucune société complexe n'est susceptible de correspondre au modèle de la socialisation communicationnelle pure. À vrai dire, ce modèle est une fiction méthodologique. À l'instar des idéotypes wébériens, on peut le considérer comme une sorte de tain heuristique qui sert à mettre en relief et à décrire les déviations empiriques du

modèle. Même si l'on peut penser que la projection méthodologique de la situation de parole idéale sur le grand écran de la société exprime bien des intuitions normatives, elle sert avant tout à relever les moments inévitables d'inertie et d'extériorité de la société.

Car, même une société qui s'autoproduirait avec un maximum de conscience et de volonté ne pourrait éviter de reproduire en même temps un monde social qui est toujours déjà là et qui, dans son inertie ou dans sa plasticité, fait face aux individus comme un fait inexorable. Lorsque nous obéissons aux lois, allons aux urnes, au bistro ou au boulot, lorsque nous visitons la tour Eiffel ou la tour de Pise, lorsque nous nous écrivons des lettres d'amour ou saluons le voisin en ôtant notre chapeau, lorsque nous nous indignons des petites phrases de Le Pen ou sortons en boîte de nuit jusqu'au petit matin, dans tous les cas, que nous en soyons conscients ou non, nous sommes toujours face au fait de la société, fait auquel nous ne pouvons jamais échapper et auquel nous sommes si inexorablement confrontés qu'on peut bien le décrire, avec Dahrendorf, comme « le fait irritant de la société » (*die ärgerliche Tatsache der Gesellschaft*⁴).

Nous ne pouvons pas faire un pas ou prononcer une phrase sans que vienne se caler, entre nous et le monde, un troisième élément qui nous lie au monde et qui nous relie entre nous : la société. Qu'il s'agisse de structures symboliques dont nous n'avons guère conscience (compétences cognitives et communicationnelles, connaissances pratiques routinières, connaissances tacites, traditions, conventions, idéologies, etc.), d'artefacts matériels (ustensiles, instruments, œuvres d'art, bâtiments, infrastructures de toutes sortes, facteurs morphologiques, etc.), de structures de subordination et de délégation des compétences (structures de représentation du pouvoir légitime, systèmes abstraits d'experts, etc.), ou encore de mécanismes systémiques de coordination de l'action (le marché, l'administration, le droit, etc.), toutes ces formes d'extériorité ou d'autonomisation du social représentent clairement des déviations empiriques inévitables de notre modèle idéaliste de la socialisation consciente par la communication⁵. Bien que les études sociologiques des structures symboliques, des artefacts et des systèmes de délégation ne manquent pas, on peut quand même dire que c'est surtout la dernière catégorie, celle des effets pervers ou non intentionnels de l'action qui se stabilisent et se cristallisent spontanément dans des mécanismes systémiques dotés d'une dynamique propre qu'aucune volonté n'a voulue et qu'aucune conscience n'a conçue, qui a retenu l'attention principale des sociologues⁶.

Dans la section suivante, j'avancerai l'argument que l'autonomisation (relative) des structures sociales constitue le thème qui est au fondement de la

4. DAHRENDORF, R. : *Homo Sociologicus*, p. 17.

5. Cf. PETERS, B. : *op. cit.*, p. 249-321.

6. Le thème des « conséquences non intentionnelles » de l'action (« effets pervers », « hétérogenie des fins », « destin », « ruse de la raison ») est un thème classique de la philosophie de l'histoire et de la sociologie. En sociologie, il fut, sans doute pour la première fois, explicitement thématisé par MERTON dans un article de 1936 : « The Unanticipated Consequences of Social Action », repris dans *Sociological Ambivalence and Other Essays*, chap. 8 et développé dans *Social Theory and Social Structure*, dans le chapitre classique sur les fonctions latentes et manifestes. Pour une analyse de la dynamique propre des systèmes sociaux, cf. MAYNTZ, R. et NEDELIMANN, B. : « Eigendynamische soziale Prozesse », p. 648-668.

sociologie. Ici, je voudrais seulement remarquer que cette forme d'autonomisation du social est paradoxale, car en elle se combinent « deux autonomies » : « Les hommes font leur société — c'est la première autonomie [celle des hommes] ; mais ils ne savent pas ce qu'ils font, ni comment ils le font — c'est la seconde autonomie⁷ [celle de la société] ». Ce paradoxe est le même que celui qui consiste à fabriquer un automate, c'est-à-dire un être qui ne tient le principe de son mouvement que de lui-même ; à être cause d'un être qui soit cause de soi. En tant qu'objectivations sociales, ces formes émergentes du social sont le résultat des actions humaines. Elles sont, pour ainsi dire, des sédimentations de l'action humaine. Et pourtant, elles échappent au contrôle des humains et leur font face dans leur facticité ou dans leur plasticité comme une « seconde nature ».

Le problème de savoir si l'ordre social est *physei* ou *thesei*, s'il relève de l'ordre cosmique ou de l'ordre politique, préoccupait déjà les anciens. Les modernes ont reformulé la question. Confrontés aux bouleversements occasionnés par la Révolution française — cette « grande expérience qui leur a appris qu'il y a de l'histoire » (Lukács) — et les effets combinés de la détraditionnalisation et de la paupérisation qui accompagnent la révolution industrielle, ils se sont aperçus de deux choses en même temps : que les hommes ont la capacité de faire l'histoire (principe de l'historicité) et que, néanmoins, celle-ci leur échappe, soit parce qu'ils ne la contrôlent pas (principe de la contingence), soit parce qu'elle les contrôle (principe de l'inertie). En tant que troisième monde, « résultat de l'activité humaine, mais pas d'un projet humain » (A. Ferguson), les modernes situent donc le monde social-historique entre le monde naturel (produit intentionnellement par Dieu — Vico) et le monde des conventions (produit intentionnellement par les hommes).

Avec la modernité, on voit donc émerger, d'une part, l'artificialisme : les hommes prennent conscience du fait que la société n'est pas une donnée naturelle, pas un don de Dieu, mais qu'elle est leur œuvre, le produit de leurs actions. Cette prise de conscience a donné lieu non seulement à des projets de transformation consciente du social, mais aussi à des projets plus ou moins technocratiques de planification globale de la société (Saint-Simon, Marx). D'autre part, pour ainsi dire en contrepoint de l'artificialisme, les modernes découvrent les affres de l'autonomisation du social. Ils font (ou plutôt : « agissent ») la société, mais leurs actions et réactions déclenchent des effets inattendus, se multiplient, s'enchaînent et développent une dynamique propre qui est telle que, quoi qu'ils fassent, ils ne peuvent que contribuer à l'autonomisation des processus qu'ils ont mis en branle. Ils n'ont pas de prise sur la société. Leurs interventions ont des effets inattendus, et la société leur échappe. Conséquemment, ils font l'expérience de la contingence : la société telle qu'elle est pourrait être différente ; aucun état social n'est nécessaire, aucun n'est impossible. Et s'ils n'ont pas de prise sur la société, celle-ci a bien prise sur eux. Dans sa facticité inerte et son opacité structurelle, la société se présente à eux comme

7. Cf. DUPUY, J.-P. : « L'autonomie du social », dans *Introduction aux sciences sociales*, p. 38 et, du même : *Le sacrifice et l'envie*, p. 247.

une « seconde nature », s'opposant à leurs plans et imposant ses contraintes de l'extérieur. Tel est le thème classique de l'aliénation : les produits humains s'objectivent, se déshumanisent et finissent par se retourner contre leurs créateurs. Bref, tout pourrait être différent (contingence) et, pourtant, on ne peut rien changer (inertie), voilà le sentiment qui accompagne la découverte de l'historicité.

1. 1. AFFIRMATION ET NÉGATION DE L'AUTONOMISATION DU SOCIAL

Le constat de l'autonomisation (relative) de la société est un thème, voire — et c'est ce que j'essaierai de montrer plus loin — le thème fondamental de la sociologie naissante. On en trouve aussi bien des versions affirmatives que des versions critiques. Dans les interprétations affirmatives, qu'on retrouve surtout, mais pas seulement à la droite de l'échiquier politique, on insiste soit, de façon conservatrice, sur la nécessité des institutions (Gehlen), soit, de façon prétendument réaliste, sur l'inévitabilité de la différenciation du social en sous-systèmes autonomes (Luhmann), soit encore, de façon ultralibérale, sur les bienfaits de l'ordre spontané et les méfaits de toute tentative de planification des processus sociaux (Hayek).

Dans son anthropologie philosophique, Arnold Gehlen part du fait que l'humain est un être défectueux (*Mängelwesen*⁸). À la différence des animaux, il ne dispose plus d'instincts qui guident son action. Et comme le contrôle ne vient plus naturellement de l'intérieur, Gehlen en conclut qu'il doit être imposé de l'extérieur. Si l'homme ne veut pas se perdre dans le chaos des impulsions et des affects, il doit rétablir le lien perdu entre les instincts et les stimuli en interposant, entre lui et le monde, des institutions. Celles-ci stabilisent ses interprétations du monde et fournissent des règles générales, de telle sorte que sa marge d'action soit rigoureusement réduite. Les rationalistes de tous bords qui, tel Fichte ou Marx, se plaignent de l'aliénation, et cela au nom de l'autonomie du sujet, ne voient pas que, s'il ne veut pas rechuter dans l'état naturel, l'homme doit s'aliéner dans les institutions et se laisser « consommer » par elles.

Si Gehlen affirme que l'aliénation est bonne pour l'homme, Niklas Luhmann prend quant à lui allègrement congé de la pensée « vieille Europe » — et donc aussi forcément de la notion humaniste d'aliénation. Pour Luhmann, tous les systèmes sociaux, tels que les systèmes économique, politique, scientifique, pédagogique, etc., sont confrontés au problème de la complexité⁹. Afin de réduire la complexité du monde environnant, ils doivent sélectionner leurs relations d'échange avec lui, différencier leurs fonctions, s'autoprogrammer d'après leurs propres critères, développer des codes binaires et se présenter

8. Pour un bon résumé de l'anthropologie de Gehlen, cf. GEHLEN, A. : « Philosophische Anthropologie », dans *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, p. 236-246. Sa version affirmative de l'autonomisation et de l'aliénation du social dans des institutions se trouve dans le même ouvrage (p. 366-379, spécialement 378-379), dans un article intitulé : « Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung ».

9. Pour une reconstruction brillante de la pensée hypercomplexe des systèmes hypercomplexes, cf. GARCIA AMADO J. : « Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann », p. 15-51.

comme des mondes autoréférentiellement clos, sans se soucier des autres sous-systèmes ou de l'intégration intersystémique. Dans la mesure où l'autonomisation des sous-systèmes est une précondition nécessaire de la différenciation fonctionnelle caractéristique des sociétés hypercomplexes, elle est tout bonnement inévitable. On peut, certes, exprimer sa nostalgie et critiquer l'autonomisation du social en poursuivant le programme d'autonomie du sujet chère aux Lumières, mais, à en croire Luhmann, les lumières sociologiques nous éclairent désormais sur les limites d'une pensée éclairée par des principes obsolètes. « La sociologie n'est pas l'*Aufklärung* appliqué, dit-il, mais l'*Aufklärung* épuré [*nicht angewandte, sondern abgeklärte Aufklärung*], elle est la tentative pour déterminer les limites des Lumières¹⁰ ».

Pius ouvertement idéologique que celle de Luhmann, l'œuvre de Friedrich Hayek, prix Nobel de l'économie et mentor du thatchérisme, fait fond sur la reconnaissance des limites indépassables de la raison humaine¹¹. Guerroyant contre les « rationalistes constructivistes », il affirme qu'il nous est foncièrement impossible de connaître les mondes physique et social dans leur totalité et leurs relations et que, si nous sommes néanmoins à même d'agir de façon adéquate, c'est grâce à la connaissance tacite de règles abstraites que nous ne maîtrisons pas. Et de même que l'individu ne peut pas avoir une vue synoptique de la totalité des contenus de son monde environnant, de même dans un système complexe comme la société, il n'existe pas de régulation centrale d'où l'on puisse sommer tout ce qui intéresse le fonctionnement de l'ensemble. La société est un ordre spontané (*kosmos*) et non pas un ordre institué (*taxis*). D'après Hayek, les hommes accroîtront leur capacité d'action s'ils reconnaissent qu'il existe des ordres sociaux spontanés, tel que le marché (la « catalaxie »), ordre qui émerge spontanément de l'ajustement mutuel d'une multitude d'individus agissant en respectant les contrats et les lois de la propriété. Selon Hayek, cet ordre est le meilleur des ordres possibles. Il s'ensuit que toute intervention étatique est, par définition, un acte de coercition qui, en entravant l'ajustement mutuel sur lequel l'ordre spontané repose, ne peut que créer le désordre.

Dans l'interprétation critique, l'autonomisation (relative) de la société n'apparaît ni comme un bienfait, ni comme une nécessité ou comme quoi que ce soit d'inéluctable d'ailleurs. Partant de l'hypothèse que la socialisation doit être plus ou moins consciente — le plus ou le moins dépendant de l'attrait exercé par le modèle fichto-hégélien de l'identité du sujet et de l'objet — l'autonomisation du social est invariablement dénoncée comme une forme de déshumanisation, d'aliénation ou de réification. Dans ce livre, on a pris le parti d'analyser longuement la tradition critique de la sociologie allemande

10. LUHMANN, N. : « Soziologische Aufklärung », dans *Soziologische Aufklärung 1*, p. 67. Ici, comme dans toutes les citations traduites de l'allemand, de l'anglais ou du néerlandais qui apparaissent dans ce livre, c'est moi qui traduis, de façon plutôt littérale que littéraire d'ailleurs. Plutôt que de le signaler à chaque fois, j'ai préféré indiquer les références à l'original de façon précise, de telle sorte que le lecteur puisse, si nécessaire ou s'il le souhaite, les contrôler par lui-même.

11. Pour un bon aperçu de la pensée de Hayek, cf. HAYEK, F. : *Order — With or Without Design ?*, spécialement chap. 5. Il s'agit d'un recueil d'extraits sélectionnés à des fins idéologiques par le centre anticommuniste de recherche sur les économies communistes.

centrée sur ce thème. Cette tradition trouve ses antécédents intellectuels dans les écrits de jeunesse de Hegel et sa fin (provisoire) dans les derniers écrits de Jürgen Habermas. En centrant l'analyse sur la problématique de l'autonomisation aliénante de la société, je voudrais montrer que la notion de réification (*Verdinglichung*), à première vue ésotérique, va droit au cœur de la sociologie. Qu'il s'agisse de Marx, Weber, Simmel ou de Lukács, de Horkheimer, Adorno, Marcuse ou de Habermas, c'est bien la double problématique de la réification du monde et l'aliénation de l'homme qui forme et informe leur œuvre. Bien que ce livre développe plusieurs thèmes et défende plusieurs thèses — comme dans une partie de chasse, je débusque surtout le gros gibier, mais je déluge aussi les lapins et les lièvres, et, quelquefois, je m'en prends même aux pigeons voyageurs — je voudrais, afin de donner un avant-goût de la suite, présenter rapidement le développement historique des théories critiques de l'aliénation et de la réification telles qu'elles seront esquissées dans ce livre.

1. 2. LA PENSÉE DE L'ALIÉNATION EN RACCOURCI

La théorie de l'aliénation de Marx est fortement influencée par la théorie de l'aliénation de Hegel, tel qu'il l'a présentée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et par l'anthropologie philosophique de Feuerbach. Dans le chapitre qui suit, je montrerai qu'on peut dégager deux théories de l'aliénation chez Marx et que chacune correspond à un point de départ théorique différent. La première, qui part du concept du travail et qui suppose une anthropologie philosophique normative de l'être générique de l'homme, a trouvé son expression classique dans les *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844. La seconde, qui procède du concept de marchandise et qui repose sur une analyse structuralo-historique du système capitaliste en tant que système d'échange généralisé, est exposée dans le *Capital*. Dans le système capitaliste, qui est à proprement parler un système d'exploitation, le travailleur ne réalise pas ses puissances spécifiquement humaines (autoréalisation dans et par le travail, sociabilité et affinement des organes de sens), mais il les nie et, par là, il se nie lui-même. Son travail est aliéné parce que le produit du travail ne lui appartient pas ; il appartient au capitaliste, par rapport auquel l'ouvrier est également aliéné. Plus l'ouvrier produit de richesses, plus il s'appauvrit. C'est ainsi que, selon Marx, le processus de travail est devenu le processus d'aliénation du propre travail de l'homme, car, en travaillant, le travailleur salarié et exploité a produit son contraire, le capital — cette richesse étrangère qui le domine et qui l'exploite en usant de lui comme un moyen pour produire de la plus-value. Aliéné du processus de travail, de ses produits et des autres hommes, l'homme est également aliéné de son essence.

Or, le capitalisme n'est pas seulement un système de production basé sur l'exploitation et l'aliénation de la classe laborieuse, c'est aussi un système d'échange généralisé. La marchandise y est devenue, selon Marx, la forme universelle du produit, par suite de quoi la valeur d'échange de la marchandise supplante la valeur d'usage au point que la valeur d'échange apparaît, dans

l'attitude naturelle des échangistes, comme inhérente à la nature même du produit, alors qu'en réalité elle résulte du travail qui y est incorporé et qui s'exprime comme un rapport de grandeur entre choses échangées. Le rapport social entre personnes est médiatisé par le rapport économique entre les choses au point de se confondre avec lui. C'est là l'essentiel de la seconde théorie de l'aliénation, celle du fétichisme des marchandises : « Un rapport social déterminé des hommes entre eux, revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. » Tout en présentant le marxisme comme une philosophie réaliste des relations internes, j'insisterai, contre les interprétations « idéologues », sur le fait que l'inversion des hommes et des choses ne relève pas de l'illusion, mais qu'elle renvoie à un rapport de domination structurel. Faute d'un organisme institué qui règle à la fois la production et la distribution des produits du travail, les choses dirigent plutôt les hommes que les hommes ne dirigent les choses.

Pour Marx, l'aliénation du travailleur et le fétichisme des marchandises sont des phénomènes historiquement déterminés et, donc, passagers. Georg Simmel, en revanche, le plus original des classiques de la sociologie qui fut fortement influencé par la philosophie de la vie, estime pour sa part que l'objectivation et l'autonomisation des formes socio-culturelles, n'obéissant qu'à leur propre logique objective et immanente, relèvent de la fatalité universelle. Et qui plus est, non seulement les contenus de la culture objective se sont autonomisés par leur accumulation hypertélique, mais ils ont aussi pris une telle ampleur qu'ils ont fini par dépasser la capacité d'incorporation et d'assimilation de quiconque. Ce conflit entre la culture objective et la culture subjective se poursuit dans le conflit entre l'individu et la société. À la différence de Marx, Simmel ne propose cependant aucune solution. Ce qui se comprend, car, comme nous le verrons au chapitre 3, pour Simmel, la tragédie de la culture et de la société n'est que la reproduction sur le plan historique du tragique de la vie, du flux de la vie qui pour s'exprimer et se réaliser doit s'autoaliéner dans des formes fixes et figées qui l'étouffent. Le caractère tragique de la culture et de la société, comme celui de la vie, provient donc de ce que sa négation est inscrite dans leur nature même.

Moins « philosophe » que Simmel, Max Weber n'est pas pour autant plus optimiste que lui quant à l'avenir de la société occidentale. D'après Weber, la généralisation de la rationalité formelle et sa tendance à pénétrer dans toutes les sphères de la vie est le propre de l'Occident — de là le refrain weberien : « seulement en Occident ». La rationalité formelle — formelle parce que liée à aucun but substantiel — repose sur la calculabilité maximale des moyens et des procédures, ainsi que sur la prévisibilité des règles abstraites et des activités dans une sphère particulière d'action. Résultant de l'objectivation de l'activité rationnelle en finalité, cette forme de rationalité est désormais une propriété objective des structures sociales de la société moderne. Elle se caractérise par l'objectivité, l'impersonnalité, l'anéthicité et la discipline. Qu'il s'agisse de l'économie capitaliste, de la bureaucratie monocratique ou de la justice formaliste, « sans le moindre égard pour les personnes » — phrase capitale pour

comprendre la nature de la rationalité formelle objective —, selon Weber, la rationalisation formelle menace impitoyablement la liberté et la dignité de l'homme. Dans ce sens, on peut dire que la rationalisation formelle de Weber est rigoureusement synonyme de la réification de Marx. Historiquement, la bureaucratisation, la formalisation du droit, l'expansion du marché et l'émergence des sciences modernes ont toutes joué un rôle considérable dans la construction de la « cage de fer » de la modernité. Ces processus, qui ont tous connus une dynamique autonome, ont été des processus partiels causalement importants, mais, d'après Weber, c'est seulement leur combinaison et leur conjonction avec l'éthique protestante ascétique et intramondaine qui a pu mettre en branle la grande transition vers la modernité. Dans le chapitre 4, j'essaierai de montrer que la signification culturelle du protestantisme ascétique relève, en dernière instance, du fait qu'il a favorisé « l'esprit de dépersonnalisation » et la réification des relations interpersonnelles.

Par la suite, Georg Lukács, ce philosophe hégélo-marxiste, révolutionnaire et millénariste, que je critiquerai sévèrement dans le chapitre 5, reprendra la théorie weberienne de la rationalisation formelle et, en la rattachant à la théorie marxiste du fétichisme des marchandises, il formulera la théorie classique de la réification. Le point de départ de cette théorie, exposée dans « La réification et la conscience du prolétariat », l'essai central de son *Histoire et conscience de classe*, est la généralisation de la théorie du fétichisme au-delà des marchandises. Selon Lukács, le fétichisme, phénomène qu'il identifie d'ailleurs d'emblée à celui de la réification, constitue « le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales ». L'universalité de la forme marchande, conçue comme prototype de toutes les formes d'objectivité, fonctionnant selon leurs propres lois et dissimulant toute trace des relations interhumaines qui les sous-tendent, conditionne, tant sur le plan objectif que sur le plan subjectif, toute la vie extérieure et intérieure de l'homme. Dans la sphère du processus de production et de reproduction matérielle, l'expression la plus achevée de la réification est la transformation de l'homme en marchandise et en appendice de la machine.

Ici, Lukács redécouvre, à la suite de Simmel, la théorie de l'aliénation du travail que Marx avait élaborée en 1844, mais jamais publiée, et cela en fusionnant la catégorie marxiste du travail abstrait avec la catégorie weberienne de la rationalité formelle. En éliminant le caractère individuel, concret et humain du travail et en le réduisant à des paramètres quantitatifs, une organisation rationnelle et efficace, calculable et prévisible du travail devient possible (taylorisme). L'ouvrier est alors incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et inhumain, fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui. Lukács estime que dans la société capitaliste la réification se généralise. La forme intérieure d'organisation d'entreprise industrielle se révèle alors comme le concentré de la structure de toute la société. Expriment le « messianisme des opprimés », Lukács attend que la révolution prolétarienne délivre le monde de la réification et de l'aliénation, restaurant ainsi la belle totalité dont Hegel avait rêvé autrefois.

La trajectoire de la soi-disant « Théorie critique de l'École de Francfort », dont nous analyserons les représentants majeurs (Horkheimer, Adorno, Marcuse) dans le second tome de cet ouvrage, peut être comprise en termes d'une désillusion croissante vis-à-vis des attentes lukácsiennes de la révolution. Confrontés avec le fascisme européen, le stalinisme soviétique et la société de masse américaine, les membres de l'École de Francfort perdent tout espoir de voir émerger une société émancipée et se réfugient dans une sorte de pessimisme culturel qui a trouvé son expression magistrale dans la *Dialectique de la Raison*, ouvrage que Horkheimer et Adorno, exilés à Los Angeles, ont rédigé ensemble. Dans ce classique de la théorie critique, la théorie lukácsienne de la réification est coupée de toutes ses perspectives rédemptrices et radicalisée à tel point que la réification finit par apparaître comme un trait ontologique de la civilisation humaine. En effet, pour expliquer le totalitarisme, Horkheimer et Adorno développent une philosophie de l'histoire négative qui voit déjà dans les premières tentatives protohistoriques pour maîtriser la nature les germes du déploiement fatal d'une logique diabolique de réification croissante qui détruit tout sur son passage et qui trouvera son accomplissement dans les camps de la mort. Le problème de cette perspective négativiste est, comme nous le verrons, qu'en identifiant d'emblée la rationalisation à la réification, elle ne peut que mettre le doigt sur l'échec permanent de la civilisation. Conséquemment, que ce soit sous le vocable de la « société unidimensionnelle » (Marcuse, chap. 3), de la « société totalement administrée » (Horkheimer, chap. 1) ou du « contexte d'aveuglement » (Adorno, chap. 2), la sociologie francfortoise, fixée comme elle l'est sur les processus de domination croissante de la nature et de l'homme, ne peut que dénoncer la réification (au demeurant totale) qui réprime toute tentative d'émancipation et qui, si elle n'élimine pas simplement les individus, les étouffe en les réduisant à l'état de suivistes dépersonnalisés.

Finalement, dans sa grandiose *Théorie de l'agir communicationnel*, Jürgen Habermas, chef de file de la seconde génération de la Théorie critique, reprendra et reformulera la théorie de la réification dans le paradigme de la philosophie de la communication. Dans cette perspective, la problématique de la réification n'est plus immédiatement associée au problème de la rationalisation formelle en tant que telle, comme c'était le cas chez les membres de l'École de Francfort ; elle est plutôt liée au problème de la disjonction du système et du monde vécu, ou mieux, au problème de la « colonisation » du monde vécu par les sous-systèmes conjugués de l'économie et de l'État. En effet, pour Habermas, la disjonction du système et du monde vécu, rendue possible sur la base d'un monde vécu culturellement rationalisé, ne relève pas encore de la pathologie sociale. Dans un monde hypercomplexe, le remplacement du langage dans les sous-systèmes économiques et administratifs par les médiums régulateurs qui décrochent l'action des processus d'intercompréhension et la coordonnent au moyen des valeurs instrumentales généralisées (l'argent et le pouvoir) qui facilitent l'intégration et la différenciation des systèmes de l'activité par rapport à une fin, est tout simplement indispensable. Cependant, dans la perspective de l'agir communicationnel, la disjonction du système et du

monde vécu devient pathologique lorsque la dynamique propre des sous-systèmes agit rétroactivement sur les formes de vie culturelles ; lorsque les mécanismes d'intégration systémique (l'argent et le pouvoir) refoulent les formes de l'intégration sociale (le langage) hors des domaines où la coordination de l'action ne peut se faire que par le médium langagier ; bref, pour Habermas, il y a réification lorsque le complexe monétaire-bureaucratique touche et envahit les sphères qui ne sauraient être intégrées autrement que par la communication langagière.

2. Le pathos idéologique de la critique de la réification

2. 1. L'AUTONOMIE RELATIVE DE LA SOCIOLOGIE

L'expérience de l'autonomie relative des ensembles socioculturels auto-référentiels, fonctionnant selon des mécanismes rigoureux et capables, sinon d'imposer aux agents leur nécessité, du moins de limiter plus ou moins sérieusement leur marge d'action, est l'expérience fondatrice de la sociologie en tant que discipline relativement autonome¹². En effet, la sociologie, définie vaguement comme « science de la société », est née au dix-neuvième siècle, suite à l'effondrement de l'Ancien Régime sous les coups de butoir que lui portaient la Révolution française et la révolution industrielle, de la découverte de la « société » en tant que formation relativement autonome¹³. Ces deux révolutions simultanées qui lancent la civilisation occidentale dans l'orbite de la modernité n'ont pas seulement transformé le monde en accélérant l'histoire, elles ont également bouleversé l'expérience et la vision du monde traditionnelles. Désormais, la société n'est plus vécue et perçue comme un ensemble immuable, métasocialement garanti par Dieu ou le Prince, mais comme un ensemble de formations sociales en perpétuel mouvement, relativement aveugle et relativement indépendant par rapport aux individus¹⁴.

12. Cf. à ce propos ELIAS, N. : *What is Sociology ?*, chap. 1, spécialement p. 49 et, du même : « On the Sociogenesis of Sociology », p. 14-52, spécialement p. 37 sq. À en croire Meier, le thème de l'autonomisation serait également constitutif de l'histoire. Cf. MEIER, C. : « Fragen und Thesen zu einer Theorie historischer Prozesse », dans FABER, K. et MEIER, C. (sous la dir. de.) : *Theorie der Geschichte*, vol. 2, p. 11-66.

13. « Découverte de la société », c'est le titre significatif que COLLINS et MAKOWSKY ont donné à leur manuel de sociologie. Cf. COLLINS, R. et MAKOWSKI, M. : *The Discovery of Society*. Bauman, le théoricien critique qui n'hésite pas à caractériser la sociologie comme « science de la non-liberté », relie la naissance de la sociologie à la « découverte de la société en tant que 'seconde nature' ». Cf. BAUMAN, Z. : *Towards a Critical Sociology*, chap. 1. Comme nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage, la catégorie lukácsienne de la « seconde nature » fera fortune dans la théorie critique de l'École de Francfort.

14. Pour éviter tout malentendu, il est important d'insister sur le fait que l'autonomie de la société par rapport aux individus ne peut être que relative, et cela pour la simple raison que si la société est effectivement indépendante par rapport à tel ou tel individu, elle ne l'est, et ne peut évidemment pas l'être, par rapport à l'ensemble des individus. Durkheim ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme dans sa leçon inaugurale qu'« un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, quoique sans elles, il ne soit rien ». Cf. DURKHEIM, E. : *La science sociale et l'action*, p. 86. Cependant, si triviale que cette remarque puisse paraître, le problème de l'autonomie relative de la société (ou de l'irréductibilité relative des faits sociaux) cache une foule de problèmes métaphysiques extrêmement complexes qui sont l'enjeu de maintes controverses entre les réductionnistes et les émergentistes. Pour s'en convaincre, il suffit de se référer, par exemple, à l'étude hyperanalytique de DAVID-HILLEL RUBEN : *The Metaphysics of the Social World*, chap. 1. L'auteur a besoin d'une cinquantaine de pages pour démontrer que la France existe.

La thèse de l'autonomie relative du domaine social n'est pas seulement une « idole de la tribu » qui sert à rationaliser l'autonomie relative de la sociologie ; l'objet de la sociologie n'est pas seulement la matérialisation du projet de la sociologie¹⁵. Non, la thèse du caractère *sui generis* du règne social est à la fois l'expression de l'expérience fondamentale de la modernité et l'*a priori* constitutif de la sociologie. Être sociologue implique, par définition, l'acceptation de l'existence d'un « règne social », différencié de l'économique et du politique, relativement irréductible au règne psychologique (ou biologique, etc.). Cela ne signifie pas, comme l'affirme Durkheim, que les faits sociaux doivent invariablement être expliqués par des faits sociaux, mais bien qu'il y a des faits sociaux, en l'occurrence des entités, des relations et des représentations sociales, qui ne peuvent pas être réduits à des faits psychologiques (ou biologiques, etc.). Que le règne social soit relativement autonome par rapport aux individus et que la sociologie présuppose, pour ainsi dire, transcendentalement l'existence d'un tel règne, voilà deux affirmations analytiques que le sociologue ne peut pas mettre en question. Quiconque rejette la thèse de l'autonomie ou de l'irréductibilité relative du social, par conviction ou par provocation, nie l'autonomie de la sociologie et, par là même, s'exclut de la communauté des sociologues¹⁶.

2. 2. ANOMIE VERSUS ALIÉNATION

De même que ce n'est pas un hasard, pour employer une phrase typiquement marxiste, si la sociologie s'est instituée au moment de la grande transition de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft* — transition qui se caractérise, pour parler comme Hegel, par la « scission » progressive entre le sujet et l'objet, entre l'homme et ses œuvres, et que la sociologie sanctionne réflexivement et après coup —, de même ce n'est pas un hasard si la notion de réification (*Verdinglichung*, ou encore *Versachlichung*) est apparue à l'aube de la modernité. Cependant, dans la mesure où l'emploi de la notion de réification est indissociable de ce que je propose d'appeler, avec un clin d'œil à Lovejoy, le père fondateur de l'histoire des idées, un certain « pathos idéologique » bien spécifique, il ne faut pas la confondre avec celle de l'autonomie relative de la société¹⁷.

15. Cf. PELS, D. : *Macht of eigendom*, p. 107. Cette thèse d'après laquelle la société est née de l'esprit de la sociologie, c'est-à-dire d'après laquelle l'objet de la sociologie n'est que le résultat hypostasié de l'application de la méthode scientifique au domaine social, est avancée par Friedrich Tenbruck et reprise par Dick Pels. Cf. TENBRUCK, F. : « Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie », p. 333-350 et PELS, D. : « Het project als object : Durkheims 'kennispolitiek' in relativistisch perspectief », p. 51-91. Tous deux reconnaissent cependant l'existence de la société en tant qu'objet *sui generis*.

16. Cette affirmation catégorique est à la fois descriptive et performative. En ce qui me concerne, j'entends la thèse de l'autonomie relative du social dans un sens transcendantal : elle est une condition absolument nécessaire de la sociologie en tant que discipline relativement autonome. Formulée telle quelle, cette thèse n'implique pas plus l'acceptation des prémisses objectivistes de l'École durkheimienne que le rejet des variantes subjectivistes de la sociologie. Elle stipule uniquement que l'autonomie relative de la sociologie est analytiquement liée à l'autonomie relative de son domaine d'objet. Qu'il y a des faits sociaux, i.e. des entités, des relations et des représentations sociales relativement irréductibles, fonde la sociologie en tant que discipline relativement autonome.

17. Par « pathos », j'entends, avec Lovejoy, une certaine sensibilité ou susceptibilité métaphysique. Cf. LOVEJOY, A. : *The Great Chain of Being*, p. 10-14. L'adjectif « idéologique » n'est pas employé ici dans le sens marxiste du mot. Par idéologie, j'entends toutes les hypothèses non empiriques de nature politique, morale et anthropologique qui informent une théorie sociale.

L'irréductibilité relative de la société est une condition nécessaire, mais non suffisante de la réification. La preuve, si j'ose dire, en est fournie par le fait que Durkheim, qui a tant insisté sur le caractère *sui generis* du règne social, n'a pas développé une théorie de la réification ou de l'aliénation¹⁸. En effet, alors même que Durkheim était, à l'instar de Marx, un critique radical des institutions et des valeurs dominantes de la société moderne, ses conceptions normatives de l'homme et de la société, qui sont à plusieurs égards à l'opposé de celles des sociologues classiques allemands que nous allons considérer ici, l'ont empêché de développer une telle théorie. À cet égard, il est tout à fait significatif que, dans *Le suicide*, il n'accorde qu'une place tout à fait marginale (une seule note) au « suicide fataliste », c'est-à-dire au suicide qui, à l'inverse du suicide anémique, n'est pas induit par un défaut mais par un excès du contrôle social¹⁹. De façon quelque peu grossière, on peut dire que, pour autant que le problème de l'anarchie morale constitue le problème central de Durkheim, il ne concevait pas tant le problème de la réification — comprise provisoirement comme domination de l'individu par des formes de contraintes qui lui sont extérieures — comme un problème que comme une solution au problème de l'anomie. On peut certes réduire, comme le fait Horton, l'opposition entre la sociologie française de Durkheim et la sociologie classique allemande à l'opposition, qui divisait profondément la sociologie dans les années soixante et soixante-dix, entre une théorie de l'ordre et une théorie du conflit —, le fait est que la théorie de la réification et la théorie de l'anomie présupposent des systèmes axiologiques différents et que, pour cette raison, Durkheim n'a pas développé une théorie de la réification — ce qui démontre *a contrario* que l'autonomie relative des structures sociales ne peut pas être simplement confondue avec la réification.

2. 3. LES ANTI-LUMIÈRES ÉCLAIRÉES

En tant qu'expression de l'effroi et du désillusionnement typiquement romantique des intellectuels allemands vis-à-vis du triomphe de la société bourgeoise capitaliste et de la montée inexorable de la rationalité formelle-instrumentale qui l'accompagne, sapant les fondements de la vie en commun et tendant à s'imposer dans tous les domaines de la vie, la notion de réification est chargée d'un certain pathos idéologique. Robert Nisbet affirme à ce propos que la notion de réification, comme celle d'aliénation d'ailleurs, qui appartient à la même « famille conceptuelle » et avec laquelle elle est souvent associée, voire même confondue, représente « l'antithèse ou l'inversion de la notion du

18. Pour une analyse comparative des présuppositions anthropologiques et normatives de la théorie de l'aliénation de Marx et de la théorie de l'anomie de Durkheim, cf. les articles suivants de John Horton : « The Dehumanization of Anomie and Alienation : A Problem of the Ideology of Sociology », p. 283-300 et « Order and Conflict Theories of Social Problems as Competing Ideologies », p. 701-707, ainsi que l'article de Steven Lukes : « Alienation and Anomie », dans *Essays in Social Theory*, p. 74-95. D'une façon tout à fait intéressante, Alan Dawe rattache la théorie de l'aliénation à la sociologie de l'action, centrée sur le problème de l'autonomie de la personne, et la théorie de l'anomie à la théorie du système, qui, elle, est centrée sur celui de l'ordre social. Cf. DAWE, A. : « The Two Sociologies », p. 207-218 et, du même : « Theories of Social Action », dans BOTTOMORE, T. et NISBET, R. (sous la dir. de.) : *A History of Sociological Thought*, p. 362-417.

19. Cf. DURKHEIM, É. : *Le suicide*, p. 311, n. 1.

progrès²⁰ ». Cette affirmation n'est pas forcément fautive, mais, dans la mesure où Nisbet adhère au mythe des origines conservatrices de la sociologie et le renforce, j'estime qu'il faut rejeter cette thèse d'après laquelle des connotations conservatrices, voire même réactionnaires, seraient associées aux notions d'aliénation et de réification²¹. S'il est vrai que la notion de réification implique une critique de l'idée du progrès et des Lumières, il faut remarquer que la tradition des Anti-Lumières n'est pas homogène. Selon Seidman, il faut distinguer trois courants dans la nébuleuse des Anti-Lumières, à savoir le conservatisme philosophique, le romantisme antibourgeois et le radicalisme révolutionnaire²². Aucun des auteurs que nous allons considérer ne peut être placé dans cette tradition conservatrice des Anti-Lumières, de Bonald, Burke et de Maistre, que les Allemands appellent les Contre-Lumières (*Gegegnaufklärung*). Restent donc les courants du radicalisme et du romantisme. À l'exception de Simmel, de Weber et du vieil Horkheimer, la pensée de tous les auteurs que nous allons traiter montre une tendance au radicalisme révolutionnaire. Cependant, la spécificité de la critique de la réification ne provient pas à mon avis du lien qu'elle entretient avec le courant révolutionnaire, mais bien de son rattachement au courant du romantisme²³. S'il faut donc spécifier les origines de la sociologie, et plus particulièrement de la sociologie classique allemande pour autant qu'elle traite du problème de la réification, je dirais qu'elles se trouvent avant tout dans le romantisme, et plus particulièrement dans ce que Löwy appelle, à la suite de Lukács, le « romantisme anticapitaliste²⁴ ». Cette thèse des attaches entre le romantisme et la sociologie allemande suit en partie l'analyse de Mitzman²⁵. Selon que le critique juge la société moderne sur la base d'une vision « faustienne » de l'homme, caractérisé par son incessant combat pour maîtriser le monde, ou sur la base d'une vision « apollinienne » de l'homme cultivé qui valorise l'harmonie et la réconciliation de l'homme et de la nature, le jugement et les solutions proposées sont, selon Mitzman, différents : dans le premier cas, la modernité est jugée comme étant intrinsèquement « réificatrice » et la solution proposée est d'ordre

20. NISBET, R. : *La tradition sociologique*, p. 329.

21. Sur le « mythe des origines conservatrices de la sociologie », qui, soit dit en passant, est entretenu aussi bien par des conservateurs (comme Nisbet et Berger) que par des marxistes (comme Therborn, Marcuse et Zeitlin), cf. GIDDENS, A. : « Four Myths in the History of Social Thought », dans *Studies in Social and Political Theory*, p. 212-218 et du même : « Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology », dans *Profiles and Critiques in Social Theory*, p. 47-51. Pour une critique de Nisbet, cf. également BIRNBAUM, N. : *Toward a Critical Sociology*, p. 81-93.

22. Cf. SEIDMAN, S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, chap. 2.

23. À l'instar de cet insaisissable « postmodernisme » de nos jours, le mouvement culturel du XVIII^e et du XIX^e siècle qu'on appelle « romantisme » semble échapper à toute définition claire et distincte. Si l'échantillon de Levin est représentatif, il semble bien que ce soit là la seule chose sur laquelle les auteurs s'accordent. Je cite : « Les termes 'romantique' et 'romantisme' éludent la définition » (Reiss), « le terme romantique est notoirement difficile à définir » (Copleston), « la difficulté principale du romantisme consiste à le définir » (Callego), « il y a à peu près autant de définitions du romantisme qu'il y a de livres à ce sujet » (Aris). Cf. LEVIN, M. : « Marxism and Romanticism », dans JESSOP, B. et MALCOLM-BROWN, C. (sous la dir. de.) : *Karl Marx's Social and Political Theory. Critical Assessments*, vol. 1, p. 219, n. 21. La littérature sur le romantisme est énorme. Pour une introduction aux « romantismes », cf. les essais érudits de LOVEJOY, A. dans *Essays in the History of Ideas*, p. 183-253.

24. Cf. SAYE, R. et LÖWY, M. : « Figures du romantisme anticapitaliste », p. 99-121 et LÖWY, M. : *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, chap. 1. Lukács emploie la notion de « romantisme anticapitaliste » dans sa préface à *La Théorie du roman*.

25. Cf. MITZMAN, A. : « Anti-progress : A Study of the Romantic Roots of German Sociology », p. 65-85 et, du même : *Sociology and Estrangement*, 1^{re} partie.

social ; dans le second cas, en revanche, elle est jugée comme étant intrinsèquement aliénante et la solution proposée est d'ordre individuel.

Cette analyse pose cependant problème. D'abord, en caractérisant le romantisme comme un courant antimoderniste, Mitzman sous-estime gravement la portée moderniste et progressiste du romantisme. Cherchant la voie d'un modernisme non réifiant, le mouvement romantique ne s'opposait pas tant à la modernité qu'à la réification²⁶. On pourrait lui appliquer cette formule lumineuse d'Adorno : « Une des tâches — non des moindres — devant lesquelles se trouve placée la pensée est de mettre tous les arguments réactionnaires contre la civilisation occidentale au service de l'*Aufklärung* progressiste²⁷ ». Ensuite, il n'est pas du tout évident, pour ne prendre que deux exemples, de classer Marx ou Adorno sur cette base. Marx privilégie clairement la solution sociale et, cependant, c'est bien lui qui a formulé la théorie classique de l'aliénation ; inversement, Adorno, fixé comme nul autre sur le phénomène de la réification, rejette la théorie de l'aliénation et, cependant, il valorise la personnalité apollinienne. Enfin, Mitzman ne voit pas que la distinction qu'il établit entre les théories de la réification et celles de l'autoaliénation recoupe la distinction plus fondamentale qu'on peut établir entre le courant individualiste, moderniste et progressiste d'une part et le courant holiste, antimoderniste et conservateur du romantisme d'autre part.

En effet, à y regarder de plus près, il s'avère que le courant « faustien », dans lequel Mitzman range Marx, Simmel et Weber, coïncide exactement avec le courant « individualiste » de Seidman, lequel correspond, à son tour, au courant « accommodationniste » dont parle Ringer dans son analyse classique du mandarinisme allemand, ainsi qu'au courant « néo-idéaliste », influencé par le néokantisme, dont parle Andrew Arato dans sa superbe analyse des théories de la réification²⁸. Dans la mesure où ce courant individualiste (ou accommodationniste ou néo-idéaliste) du romantisme commence à se mêler imperceptiblement avec le rationalisme critique des Lumières, il est quelque peu problématique de l'associer, comme le fait Seidman, avec les Anti-Lumières en tant que telles. Étant donné que le romantisme progressiste a déjà incorporé, ou, comme le dit Mannheim, « relevé » (*aufgehoben*) le moment moderniste et rationaliste des Lumières, il ne s'agit pas d'abandonner le projet des Lumières, mais bien plutôt d'éclairer l'*Aufklärung* afin de continuer réflexivement son projet d'émancipation²⁹. C'est d'ailleurs pourquoi le courant progressiste du romantisme, qui accepte pleinement et sans trop de retenue l'idéologie de « l'universalisme individualiste » de la modernité, pour parler comme Louis Dumont³⁰, peut aussi

26. Pour des analyses qui soulignent le courant moderniste du romantisme, cf. BRUNKHORST, H. : « Romanticism and Cultural Criticism », p. 397-415 ; MANNHEIM, K. : *Structures of Thinking*, p. 164-181 et GOULDNER, A. : « Romanticism and Classicism : Deep Structures in Social Science », dans *For Sociology*, p. 323-366. Si Mitzman sous-estime la portée moderniste du romantisme, Gouldner, en revanche, la surestime.

27. ADORNO, T. : *Minima Moralia*, p. 179.

28. Cf. SEIDMAN, S. : *op. cit.* : p. 79 sq. ; RINGER, F. : *The Decline of the German Mandarins*, p. 128-199 et ARATO, A. : « The Neo-Idealist Defense of Subjectivity », p. 108-161.

29. Cf. MANNHEIM, K. : « Das konservative Denken », dans *Wissenschaftssoziologie*, p. 454.

30. Cf. DUMONT, L. : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p. 224. La notion d'individualisme (idéologique) fut d'abord introduite par Dumont dans *Homo Hierarchicus*, p. 17 sq. et reprise par la suite dans *Homo Aequalis*, I, chap. 1.

être considéré comme un sous-courant des Lumières. Comme on le verra par la suite, la ligne qui sépare la critique néoromantique (postrationaliste) de la critique néorationaliste (postromantique) des Lumières, est souvent difficile à tracer.

Quoi qu'il en soit, c'est dans ce contexte idéologique bien précis que je propose d'appeler les « Anti-Lumières éclairées », avec son individualisme, son modernisme et, surtout, son insistance particulière sur l'autonomie au sens de Kant, en tant que critère implicite de jugement, que s'origine la critique de la réification³¹. En effet, s'il faut expliquer l'émergence et l'attrait particulier de la notion de réification, la référence à la valeur moderne de l'autonomie, au sens positif de l'autodétermination, et non pas simplement au sens négatif d'absence de contraintes extérieures, est tout simplement indispensable³². C'est parce que les formations sociales, en tant que créations humaines qui s'autonomisent et qui échappent au contrôle de l'homme, se dressent contre lui et menacent de l'anéantir en sapant son autonomie, que les intellectuels, dont on sait que, par leur position et surtout par leurs pratiques spécifiques, ils sont singulièrement prédisposés à valoriser l'autonomie, critiquent la société moderne en termes de réification. Sans la prémisse humaniste et individualiste selon laquelle l'homme est et doit être un sujet autonome, doit être maître de ses propres actions et non pas un objet hétéronome, une chose parmi les choses, assujettie aux déterminations extérieures imposées par des lois naturelles, la réification, en tant qu'autonomisation aliénante des formes et des formations sociales, ne serait et ne pourrait tout simplement pas être problématique. Dans ce sens, on peut dire que la réification présuppose l'autonomie et que l'autonomie de la personne est une condition constitutive du discours sur la réification.

2. 4. SYSTÈME ET « SURRÉIFICATION »

Cependant, dans la mesure où la société moderne forme un tissu systémique relativement autonome d'interconnexions fonctionnelles qui imposent toujours et inévitablement des limites à l'autonomie de la personne, on peut se demander si la réification ne fait pas tout simplement partie de la condition de l'homme moderne. Après tout, la disjonction du système et du monde vécu, la différenciation fonctionnelle des sous-systèmes autorégulés, et l'hétéronomie qu'elles impliquent, ne sont-elles pas les caractéristiques distinctives des sociétés modernes avancées ? Cette objection est importante, car elle indique que, si la notion de réification veut garder sa fonction critique et si la critique ne veut pas basculer dans le conservatisme philosophique, en chantant le « lamento sur la

31. Il se peut que la référence à l'autonomie ou, comme le dit Murray Davis, à « l'intégrité psychologique » de l'individu soit un lieu commun de la rhétorique, servant à obtenir l'adhésion du lecteur (cf. « That's classic ! The Phenomenology and Rhetoric of Successful Social Theories », p. 290), mais on ne peut pas pour autant la réduire à une simple devise de l'argumentation. La sociologie est l'héritière de l'ancienne philosophie morale. Elle poursuit le même but par d'autres moyens.

32. En parlant d'autonomie « positive » et « négative », je reprends la distinction désormais classique d'Isaiah Berlin. Cf. *Four Essays on Liberty*, p. 118-172. Dans *Visions of the Sociological Tradition*, chap. 9, Levine retient justement cette insistance kantienne sur l'autodétermination normative comme le trait distinctif de la sociologie allemande.

réification » (Adorno), la critique doit nécessairement s'autolimiter. Il faut donc renoncer à l'idéalisme objectif et accepter l'irréductibilité relative des structures systémiques de la société³³. Il ne s'agit pas de plaider pour une inversion de la flèche du temps, ni pour l'abolition des propriétés systémiques de la société en tant que telles, mais bien de s'attaquer aux structures systémiques de la société qui limitent artificiellement l'autonomie de la personne. Autrement dit, si la valeur de l'autonomie veut garder son sens en tant que critère de jugement, la réification ne peut avoir trait qu'à ces propriétés systémiques de la société qui sont « surrépressives » (Marcuse) en ce qu'elles imposent une aliénation superflue qui, dans les circonstances actuelles, pourrait être abolie sans que la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes soit supprimée en tant que telle. L'injonction comprise dans la notion de réification est donc de réaliser, autant que faire se peut, les conditions optimales de l'autonomie.

Nous avons vu que la critique allemande de la réification s'origine dans le contexte idéologique des Anti-Lumières, plus précisément dans le courant accommodationniste (Ringer) et humaniste (Arato) du romantisme que j'ai nommé les « Anti-Lumières éclairées ». Si l'on distingue maintenant, à l'intérieur de ce courant individualiste et progressiste du romantisme, deux structures différentielles, mais non disjonctives, de sensibilité, à savoir celle qui tend vers l'activisme idéologique et celle qui tend vers le passéisme nostalgico-tragique³⁴, on peut classer tous les auteurs que nous allons analyser dans cette étude des théories de la réification selon qu'ils tendent de façon prédominante vers l'optimisme actif ou vers le défaitisme : Marx, Lukács, Marcuse et Habermas figurent dans la première catégorie ; Simmel, Weber, Horkheimer et Adorno dans la seconde³⁵.

3. Petites querelles philologiques

Le concept de réification, en tant que concept théorique, savant et technique, est intimement lié au développement de la pensée marxiste. Or, contrairement au concept d'aliénation (*Entfremdung*), qui constitue le concept central des *Manuscrits parisiens*, sinon de l'œuvre de Marx en général, le concept de réification (*Verdinglichung*) n'a pas vraiment de source canonique. Par conséquent,

33. Renoncer à l'idéalisme objectif et reconnaître l'irréductibilité relative du système au monde vécu signifie qu'il ne faut pas concevoir l'unité entre le système et le monde vécu sur le modèle hégélien d'une totalité éthique scindée. J'y reviendrai dans les chapitres sur Marx, Lukács et Habermas.

34. J'emprunte la distinction de la « vision tragique » et de la « vision idéologique » à Gouldner. Cf. GOULDNER, A. : *The Dialectic of Ideology and Technology*, chap. 3. Sur la vision tragique en général, cf. la belle étude de GOLDMANN, L. : *Le Dieu caché*, chap. 2-4. Sur la vision nostalgico-tragique dans la sociologie allemande, cf. LENK, K. : « The Tragic Consciousness of German Sociology », dans MEJA, V., MISCELD, D. et STEIN, N. (sous la dir. de.) : *Modern German Sociology*, p. 57-75. CONNERTON, P. : *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*, p. 120-131. et STAUTH, G. et TURNER, B. : *Nietzsche's Dance : Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, p. 27-59.

35. Cette classification est approximative. Elle a trait à la tendance prédominante d'un auteur. Ainsi, bien que Lukács soit classé dans la première catégorie, ses premiers écrits sont imbriqués du pathos tragique ; inversement, Horkheimer est classé dans la seconde catégorie, alors que, dans sa jeunesse, il tendait nettement vers l'ultra-gauchisme révolutionnaire. En outre, dans la mesure où Habermas rompt avec le modèle marxiste de la révolution et de la contre-révolution, il faudrait affiner les catégories et distinguer l'activisme révolutionnaire de l'activisme radicalement réformiste.

selon les préférences des commentateurs, la paternité du concept a pu être attribuée à Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Simmel, Weber ou Lukács. Kant emploie le verbe *sich verdingen* dans le sens de vendre par contrat. Mais, bien que le verbe aliéner puisse avoir la signification juridique de *sich verdingen*, j'estime que Meszaros ne dispose pas d'une base étymologique pour traduire *sich verdingen* par « réifier » ni d'une base philosophique pour considérer cet usage comme étant à l'origine du concept de *Verdinglichung*³⁶. Dans *Au-delà du bien et du mal*, Nietzsche utilise le verbe *verdinglichen* pour railler l'hypothèse des concepts en général et de celui de causalité en particulier³⁷. Dans sa philosophie du droit, Hegel emploie le mot *Verdingung* dans le sens et dans le contexte de l'aliénation (*Entäußerung*) de la propriété³⁸. Néanmoins, il faudra attendre Marx pour voir apparaître le mot substantivé *Verdinglichung*. À ma connaissance, le mot n'apparaît cependant que deux fois chez Marx. Une première fois dans les *Grundrisse* et une seconde fois dans le troisième livre du *Capital*, dans la section sur la « formule trinitaire³⁹ ». Toutefois, selon la version « officielle », orthodoxe et canonisée, l'origine du concept se trouverait là où le mot même est absent, à savoir dans le premier volume du *Capital*, au chapitre classique intitulé « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret⁴⁰ ». Dans *La philosophie de l'argent* (1900), Georg Simmel emploie à plusieurs reprises le vocable en question, mais son apport terminologique est à tel point méconnu que divers commentateurs ont pu affirmer que Georg Lukács, qui fut, selon ses propres mots, « l'élève personnel de Simmel », aurait forgé le mot dans *Histoire et conscience de classe*⁴¹ (1923). Dans ce recueil d'articles controversés, le jeune Lukács formule, au chapitre central intitulé « La réification et la conscience du prolétariat », la version classique de la théorie de la réification. Son premier livre, *Histoire du développement du drame moderne* (1908), dans lequel Lukács emploie déjà le terme synonymique de *Versachlichung*, étant pour ainsi dire totalement méconnu, c'est bien dans *Histoire et conscience de classe* qu'il faut trouver l'origine « officieuse » du terme. Cela est d'autant plus étonnant que Max Weber, cet autre maître à penser de Lukács, utilise de temps à autre le mot *Versachlichung* dans *Économie et société* (1922). Le moins qu'on puisse dire à ce propos est que la mémoire des marxistes est quelque peu sélective⁴².

Pour autant que je sache, le mot *reificatio* ne figure dans aucun dictionnaire latin. Étymologiquement parlant, ce néologisme, apparu aux alentours de 1860, dérive de la contraction des termes latins *res* et *facere*. Woodard a cependant

36. Cf. MESZAROS, I. : *Marx' Theory of Alienation*, p. 33-36.

37. Cf. NIETZSCHE, F. : *Jenseits Guten und Bösen*, § 21, dans *Werke*, vol. 2, p. 585.

38. Cf. HEGEL, F. : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 144.

39. Cf. MARX, K. : *Œuvres*, II, respectivement p. 1673 et 1438.

40. Cf. BOTTOMORE, T. (sous la dir. de) : *A Dictionary of Marxist Thought*, p. 411 et *Great Soviet Encyclopedia*, vol. 18, p. 606.

41. Cf. entre autres, PITKIN, H. : « Rethinking Reification », p. 264 ; FEUERLICHT, I. : *Alienation : From the Past to the Future*, p. 12 et ISRAEL, J. : *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine*, p. 97.

42. En passant, je remarque que le mot *Verdinglichung* est également employé par Husserl et Heidegger. Cf. HUSSERL, E. : *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 42 et *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 260 (en all., p. 234) et HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, p. 46, 420 et 437. Pour en savoir plus, il faudra sans doute attendre l'an 2002, date de la parution des derniers volumes de cette somme d'érudition scholastique qui est le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, édité par Ritter et Gröndler.

suggéré que la racine du mot *real* est *res*. Dès lors, par un simple jeu de mots, ce philosophe nominaliste peut assimiler la réification à la « réalification⁴³ » (*sic*). Littéralement, la réification peut être définie comme la « transformation effective ou mentale » (*Oxford English Dictionary*) en une chose⁴⁴ de quelque chose qui à l'origine ne fut pas une chose (*res*⁴⁵). On retrouve cette dualité de l'extension de la notion dans la langue française. Selon le *Grand Robert*, la réification peut désigner soit la tendance à transformer ou à se transformer en chose, en objet, soit la tendance à considérer comme figé, comme objectal ce qui est dynamique, ce qui n'est pas un objet. Hannah Arendt emploie la notion dans sa première signification (transformation effective). Pour elle, la réification a trait à « la fabrication », à « l'œuvre de l'*homo faber*⁴⁶ ». Ainsi, l'ébéniste qui fabrique une table réifie non pas les matériaux de base — ceux-ci sont toujours déjà des *res* ; seul Dieu crée *ex nihilo* —, mais son idée, son image mentale de la table. Quine, en revanche, utilise la notion dans sa seconde signification (transformation mentale). Pour lui, la réification a trait à la sélection des entités que nous considérons comme réelles et que nous acceptons par conséquent dans notre ontologie⁴⁷.

On ne peut pas minimiser le caractère éminemment critique, voire même polémique de la notion de réification. Dans sa signification et son usage standard, elle est invariablement accompagnée de fortes connotations négatives⁴⁸. Dès lors, en tant que concept de combat, la réification désigne le devenir-chose de ce qui, *en droit*, n'est pas une chose. Cette pseudo-chose peut être, selon le cas, un concept, une personne, un animal, une relation, un processus, le monde social, une marchandise, etc. — la liste n'étant pas limitative⁴⁹. La réification de ces pseudo-choses consiste à leur attribuer illégitimement, et selon le cas,

43. WOODARD, J. : *Intellectual Realism and Cultural Change : A Preliminary Study of Reification*, p. 8, cité par PITKIN, H. : *art. cit.*

44. En tant que telle, la réification est l'inverse et, donc conceptuellement très proche de la personnification. Alors que la première transforme ce qui n'est pas une chose en chose, la seconde transforme ce qui n'est pas une personne en personne. La démythification des visions du monde peut être considérée comme une réification : les objets magiques perdent leur *anima* personnelle et deviennent des choses ; inversement, la réification, au sens de Marx, peut être conçue en termes de personnification : les forces sociales ou pseudo-naturelles sont perçues et conçues comme des forces humaines qui régissent le monde. Pour analyser systématiquement les transformations structurelles des visions du monde en termes de personnification et de réification, la philosophie des formes symboliques de Cassirer ou celle des institutions imaginaires de Castoriadis formeraient sans doute un bon point de départ.

45. Philosophiquement parlant, la notion de *res*, qui sert à traduire les mots grec *pragma* et arabe *say*, est obscure. Elle peut désigner à la fois une chose concrète, empiriquement observable (*ens*) et une chose abstraite, indéterminée (*erwas überhaupt, aliquid, ti*), une chose mentale (*ens rationis*) et une chose réelle (*ens reale*) — ambigüité qui donna lieu chez Sahratani à la question impossible à trancher de savoir si le non-existant est une chose ou non. Pour l'histoire philosophique de la notion de *res*, cf. COURTINE, J.-F. : « Res », dans RITTER, J. et GRÖNDER, K. (sous la dir. de) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, p. 892-901.

46. ARENDT, H. : *La condition de l'homme moderne*, p. 190 sq.

47. QUINE, W. : *Theories and Things*, p. 9-15 et 183. Cf. également, du même : *From a Logical Point of View*, chap. 6 (« Logic and the Reification of Universals »).

48. Seule exception, Adorno qui, comme nous le verrons, dote ici et là la notion de réification d'une connotation positive.

49. Métaphysiquement parlant, la notion de « chose » est problématique. Ce qu'une chose est dépend de l'ontologie qu'on adopte. Ce que certains considèrent comme une chose, disons Pégase ou les faits sociaux, est considéré par d'autres comme une réification. En outre, l'extension de la notion de chose est historiquement variable. Ainsi, pour ne donner que quelques exemples, les Grecs considéraient les esclaves comme des choses, et les missionnaires, eux, considéraient les Noirs comme des animaux. Entre-temps, les Noirs, les femmes et certains animaux ont franchi la ligne qui sépare le domaine des « choses » du domaine des « personnes ». Il ne sont plus perçus comme des biens dont le troc ou le trafic est considéré comme légitime.

une facticité, une fixité, une objectivité, une externalité, une impersonnalité, une naturalité, bref, une choséité ontologique qui est jugée inappropriée. Dans tous les cas, la notion de réification présuppose une ontologie qui, au demeurant, n'est que rarement ou jamais explicitée⁵⁰. Elle est plutôt introduite en contrebande. Dans ce livre, j'ai pris le parti d'explicitier systématiquement l'ontologie qu'un auteur adopte afin de clarifier sa notion de la réification.

Finalement, avant de proposer une typologie de la réification, il n'est sans doute pas inutile d'accentuer le caractère essentiellement métaphorique et métonymique de la notion de réification. La métaphore implique le transfert d'un mot ou de plusieurs à un objet ou un concept qu'ils ne dénotent pas littéralement afin de suggérer une comparaison avec d'autres phénomènes. La métaphore connote plus qu'elle ne dénote. Elle opère par analogie, et, comme le rappelle Perelman, l'analogie relève de la théorie de l'argumentation et non de l'ontologie⁵¹. Si on la prend au pied de la lettre, elle devient totalement absurde. Les concepts se transforment alors en fétiches, et rapidement la pensée verse dans le mythe⁵². Comme nous le verrons à plusieurs reprises, ce risque du basculement incontrôlé de la pensée scientifique dans une pensée automatique et tautologique est d'autant plus sérieux dans le cas de la notion de réification. Que celle-ci ne doive pas être réifiée à son tour, voilà ce que je propose comme premier principe méthodologique de la théorie de la réification. Après tout, la société n'est pas une machine et l'homme n'est pas une chose. Comme le dit Castoriadis : « Traiter un homme en chose ou en pur système mécanique n'est pas moins, mais plus imaginaire que de prétendre voir en lui un hibou⁵³ ».

4. Réification sociale et chosification méthodologique

4. 1. LES PARADOXES DE LA RÉIFICATION

Divers auteurs ont exprimé leur doute quant à la possibilité de clarifier la sémantique de la réification. Ainsi, Zitta est convaincu que la clarification du concept constitue « une tâche sans espoir » (*a hopeless task*⁵⁴). De même, Pitkin, « pataugeant dans le marécage sinistre de la théorie de la réification », se demande si on ne ferait pas mieux d'abandonner une fois pour toutes le

50. Cf. THOMASON, B. : *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, p. 163 et *passim*. Thomason estime que l'époché phénoménologique, qui suspend la question ontologique, suffit pour déléster la notion de réification de sa charge critique. J'estime qu'il s'agit là d'une erreur. Non seulement la notion de réification ne peut pas être désontologisée, par simple *fiat* méthodologique pour ainsi dire ; il n'est pas souhaitable non plus de la transformer en un simple concept clinique, aseptisé, dévalorisé. Dans les conclusions finales de cet ouvrage, je défendrai la thèse selon laquelle le concept de réification est un concept nécessaire de toute théorie du social qui se veut critique.

51. PERELMAN, C. : *L'empire rhétorique*, p. 128.

52. Cf. à ce propos, les articles de TURNER, R. : « Sociological Semanticide : On Reification, Tautology and the Destruction of Language », p. 595-605 et « Language and Knowledge : Metaphor as the Mother of Knowledge », p. 44-61, dans le numéro spécial du *California sociologist* (1987, 10, 1), consacré au thème de la réification.

53. CASTORIADIS, C. : *L'institution imaginaire de la société*, p. 221.

54. ZITTA, V. : *Georg Lukács' Marxism : Alienation, Dialectics, Revolution*, p. 173, n. 1.

concept de réification⁵⁵. J'avoue que je partage ce scepticisme⁵⁶. Parmi les concepts dialectiques, le concept de réification est sans doute le plus élastique. Dès qu'on essaie de le fixer, il tend à se diluer ou à se contracter. Comme un trou noir, il attire tout, et plus il attire, plus il est repoussant. Plus on y réfléchit, plus on se perd dans des arguties métaphysiques. Le concept est tout aussi opaque et abstrait que les phénomènes qu'il veut saisir. Dès qu'on essaie de l'appliquer au concret, le concret devient abstrait, et nous échappe. Alors même qu'il dénonce les abstractions, aussi bien les abstractions de la pensée (*Denkabstraktionen*) que celles que Marx et Sohn-Rethel nomment les abstractions réelles (*Realabstraktionen*), le concept lui-même éloigne inexorablement la pensée de la réalité concrète en poussant la réflexion dans les sphères éthérées de l'abstraction. En outre, toute discussion sur la réification tend à s'embourber dans des contradictions. Il suffit que le théoricien énonce clairement la thèse de la réification du social et il risque d'achopper sur sa propre thèse, et cela de trois façons plus ou moins différentes :

i) *cas de l'autocontradiction performative* : en énonçant sa thèse, il la nie implicitement — c'est, comme nous le verrons, le cas d'Adorno, de Marcuse et de Horkheimer : en dénonçant l'omniprésence de la réification, ils reconnaissent *eo ipso* qu'ils y échappent, ce qui contredit la thèse ;

ii) *cas de la prophétie autodestructrice* : en énonçant sa thèse, il la nie ou vise à la nier explicitement — c'est le cas de tous les marxistes, Adorno, Horkheimer et Marcuse inclus : la réification n'est qu'une apparence, ce qui apparaît comme un fait naturel et éternel est en fait un processus socio-culturel et transitoire ; la thèse est énoncée afin qu'elle soit réfutée, la démonstration des exo-déterminations des acteurs sociaux vise à réactiver leur autodétermination ;

iii) *cas de la prophétie autoréalisatrice* : en énonçant sa thèse, il l'affirme implicitement — c'est le cas, ou plutôt le risque de tous les théoriciens de la réification. À force de conceptualiser les construits humains comme des construits déshumanisés et déshumanisants, ils risquent de substituer leurs propres constructions conceptuelles à la réalité et de dériver vers un naturalisme naïf et chosificateur qui traite les entités abstraites et conceptuelles comme des entités concrètes et réelles (*cogitatur ergo est*).

Cependant, malgré l'élasticité et l'opacité inhérentes au concept de réification et toutes les atropes dialectico-performatives qu'il peut cacher pour les non-initiés, ainsi que les abus que les semi-initiés ont pu en faire⁵⁷, j'estime qu'il faut maintenir le concept et qu'il faut essayer de le développer en le

55. PITKIN, H. : *art. cit.*, p. 285-286.

56. Ma famille le partage également. Lors d'une réunion de famille, j'essayais d'expliquer en bon pédagogue que la réification a littéralement trait à la transformation en chose de ce qui n'est pas une chose. J'avais à peine commencé mon exposé que feu mon grand-père m'arrêtait en s'exclamant : « Ça, c'est la meilleure ! » Depuis lors, j'évite la discussion. Pour le commun des mortels, le discours sur la réification n'a pas de sens. Il est tout au plus risible. Reste à déterminer s'il en a un pour les scientifiques...

57. Je pense à l'usage facile, lâche et pamphlétaire du concept, sans la précision extensionnelle et la rigueur sémantique requises, qu'en ont fait (ou font) les ultragauchistes pour critiquer en bloc ce qu'ils appellent « la société capitaliste technico-bureaucratique-totalitaire d'exploitation planifiée et de consommation dirigée » (H. Lefebvre).

clarifiant. En effet, il faut le maintenir : le concept de réification est une catégorie nécessaire, au sens de Kant, de toute théorie de la société qui se veut critique. Et il faut le clarifier : sa clarification constitue un préalable nécessaire pour montrer que le concept de réification est véritablement, sinon de fait, du moins en puissance, un concept central de la sociologie et que, grâce à sa centralité, son caractère éminemment dialectique et son potentiel synthétique, il permet de relier systématiquement les diverses approches qui ont traditionnellement divisé le champ pluriparadigmatique de la sociologie⁵⁸. Plus particulièrement, je pense que le concept peut rendre service en indiquant les limites respectives de la macro et de la microsociologie, de la sociologie des structures et de la sociologie de l'action, de l'objectivisme et du subjectivisme, du déterminisme et du volontarisme. J'y reviendrai longuement dans les considérations qui concluent cet ouvrage. Mais d'abord il faut déblayer le terrain et dresser la typologie des usages et des significations de ce concept, sans pour autant se limiter à la tradition (hégélo-) marxiste. Cette extension est importante, car le concept a, pour ainsi dire, été monopolisé par les marxistes — pour être plus précis : par les marxistes critiques⁵⁹ —, alors qu'en vérité il s'étend loin au-delà de la lignée qui va de Marx à Lukács et de Lukács à l'École de Francfort.

4. 2. DES CONCEPTS COUPLÉS

Le concept de réification est un concept composite. Derrière le terme « réification », il y a un amalgame ou une confusion de deux significations. Dans un article récent, j'ai présenté une reconstruction du concept de réification qui débouche sur une typologie distinguant catégoriellement la « réification sociale » et la « chosification méthodologique⁶⁰ ». Cette appellation peut paraître arbitraire. L'important cependant n'est pas la dénomination en tant que telle — j'aurais tout aussi bien pu parler de réification et d'objectivation —, mais le fait que deux significations distinctes, confondues dans l'homonyme de la réification, soient enfin analytiquement démêlées. La signification visée par la notion de réification sociale (autonomisation aliénée et aliénante des structures sociales), qui peut être retracée jusqu'à Hegel, apparaît surtout dans le domaine de la théorie de la société ; la signification visée par la notion de chosification méthodologique (hypostase des concepts et de la méthode naturaliste), qui, elle, trouve son origine chez Nietzsche, survient, en revanche, surtout dans la philosophie des sciences sociales. Dans la mesure où la distinction entre les concepts de la réification sociale et de la chosification méthodologique

58. Une notion centrale est une notion transparadigmatique qui permet sinon d'unifier le champ, du moins d'en réduire la fragmentation. Récemment, Jack Gibbs a défendu la thèse intéressante selon laquelle la notion de contrôle constitue la notion centrale de la sociologie. Cependant, dans la mesure où il reste attaché à une conception dépassée de la sociologie en tant que science empirico-positiviste, j'estime que son entreprise échoue dès le départ. Cf. GIBBS, J. : *Control. Sociology's Central Notion*.

59. En France, le mot réification a connu sa belle heure en 1955-1956, lorsque la pensée de Marx fut recentrée sur elle, que ce soit dans *Le Dieu caché* de Goldmann, dans l'importante biographie de Marx par le père Calvez ou dans les *Questions de méthode* de Sartre. Cf. NORA, P. : « Mots-moments : Aliénation », p. 176.

60. Cf. VANDENBERGHE, F. : « La notion de réification. Réification sociale et chosification méthodologique », p. 82-92.

correspond *grosso modo* à la division fondamentale, opérante dans le champ de la sociologie, entre la micro et la macrosociologie, et aux visions épistémologiques correspondantes — à savoir une vision plutôt réaliste et objectiviste du social d'une part, et une vision plutôt nominaliste et subjectiviste du social d'autre part —, ces concepts peuvent être considérés comme de véritables « concepts couplés⁶¹ ». En effet, à l'instar des autres concepts couplés, tels que la société et la communauté ou le statut et le contrat, par exemple, qui expriment des tendances duales de la société, les concepts de réification sociale et de chosification méthodologique indiquent l'insuffisance des perspectives épistémologiques monistes et la nécessité de dévoiler leur complémentarité dialectique⁶². La perspective objectiviste de la réification sociale et la perspective subjectiviste de la chosification méthodologique ne s'excluent pas comme l'eau et le feu, mais bien plutôt, pour reprendre une métaphore de Merton, comme le jambon et les œufs⁶³. Comme nous le verrons par la suite, elles se complètent, s'enrichissent et se corrigent mutuellement.

4. 2. 1. *La chosification méthodologique* — Dans la philosophie des sciences sociales, la notion de réification est employée à la fois pour dénoncer l'hypostase des concepts et la naturalisation du sujet et du monde vécu. Je développerai ces deux usages sous les labels respectifs de la « critique du réisme » (a) et de la « critique du naturalisme » (b). Avant cela, je voudrais cependant indiquer que cet emploi du concept de réification remonte à Nietzsche. Dans *Au-delà du bien et du mal*, significativement sous-titré *Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Nietzsche défend l'instinct vital comme origine et comme fin de la philosophie. S'attaquant avec véhémence à la négation stoïque de la vie et à toute forme d'idéalisme platonisant, il oppose les abstractions de l'esprit pur et du bien absolu à la vie concrète et à la volonté de pouvoir. Dans ce contexte, il critique explicitement les abstractions hypostasiées de la philosophie classique en général, et celles du naturalisme positiviste en particulier, en termes de réification : « Il ne faut pas réifier [*man soll nicht fehlerhaft verdinglichen*] la 'cause' et l' 'effet', comme le font à tort les savants naturalistes et tous ceux qui comme eux pensent en termes de nature en se conformant à la balourdise du mécanicisme régnant, qui imagine la cause comme un piston qui pèse et pousse jusqu'au moment où l'effet est obtenu ; il ne faut user de la 'cause' et de l' 'effet' que comme de purs concepts, c'est-à-dire comme des fictions conventionnelles⁶⁴ [...] ».

(a) *Critique du réisme* • La critique théorique en termes de réification des concepts a trait à l'opération mentale consistant à transformer une abstraction (notion, représentation, concept...) en une réalité matérielle, en un objet

61. Sur les « concepts couplés » (*paired concepts*), cf. BERGER, B. et BENDIX, R. : « Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology », dans GROSS, L. (sous la dir. de) : *Symposium on Sociological Theory*, p. 92-118.

62. Pour une analyse de la « complémentarité dialectique » en tant que procédé de dialectisation ou d'éclairage dialectique, cf. GURVITCH, G. : *Dialectique et sociologie*, p. 190-199.

63. MERTON, R. : « Structural Analysis in Sociology », dans BLAU, P. (sous la dir. de) : *Approaches to the Study of Social Structures*, p. 31.

64. NIETZSCHE, F. : *Jenseits von Gut und Böse*, dans *Werke in drei Bänden*, vol. 2, p. 585.

concret de la réalité externe (*out there*⁶⁵). Il s'agit donc essentiellement d'une critique nominaliste du réalisme naïf, du « réisme ». La réification devient ici synonyme de ce que les Anglo-Saxons appellent, à la suite d'Alfred North Whitehead, le « paralogisme du concret déplacé » (*fallacy of misplaced concreteness*⁶⁶). Ce qui est généralement dénoncé, c'est l'hypostase (au sens non théologique du mot) des concepts ou des idéaltypes, ce glissement du substantif à la substance, du signifiant au signifié propre à ceux qui avec un mot font une chose. C'est le cas, par exemple, des sociologues qui transforment leurs fantômes conceptuels ou ceux des profanes (« l'État », la « Bourgeoisie », le « Proletariat »... en majuscules) en sujets historiques capables d'agir et de poser leurs propres fins (« l'État décide », « l'Église de France combat », « le Proletariat glorieux triomphe⁶⁷ »...). Dans cette logique émanatiste-substantialiste, qui s'apparente décidément à la logique magico-mythique, le Concept ou l'Idée est du même acabit que jadis le doigt de Dieu conduisant les affaires terrestres comme un seigneur conduit son domaine. Ici comme ailleurs, le fameux théorème de W. I. Thomas s'applique : « Si les hommes définissent des situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences⁶⁸ ».

En sociologie, les accusations d'hypostase de concepts sont chroniques, pour ne pas dire endémiques. Hegel en est accusé par Marx, Marx par Weber et Simmel, Weber par Parsons, Parsons par Habermas et Habermas par Honneth... Ces diffamations sérielles s'expliquent sans doute, d'une part, par la collision entre les discours ontologiques de la philosophie et ceux de la sociologie et, d'autre part, par l'absence d'un consensus concernant le statut ontologique des référents empiriques.

D'abord, en ce qui concerne la collision des discours ontologiques, il faut remarquer qu'il y a une incommensurabilité entre l'ontologie théorique opérationnelle dans les sciences sociales et l'ontologie impliquée dans la critique philosophique des concepts théoriques des sciences sociales⁶⁹. Ceci est le cas, car les conditions de la production scientifique sont autres que celles de la réflexion critique. Comme le dit Cassirer : « Nous n'avons pas la possibilité de mettre en œuvre les fonctions destinées à édifier la réalité de l'expérience et de les soumettre en même temps à une investigation critique⁷⁰ ». Ainsi, les sociologues, en vaquant à leurs théories, opèrent-ils forcément avec une ontologie

65. Pour éviter les malentendus et la multiplication exponentielle des usages abusifs de la critique du réisme, il n'est sans doute pas inutile de remarquer que, d'une façon ou d'une autre, tout concept est une réification. L'homme ne peut pas penser sans abstractions parce qu'il ne peut pas penser sans langage. Il y a des langages qui sont plus concrets que d'autres. Comparées au hopi, par exemple, les langues indo-européennes ne peuvent que saisir la réalité en termes statiques, figés, médusés. Nul ne peut dire où la réification des concepts commence et où elle se termine, car les critères pour le déterminer sont eux-mêmes l'enjeu principal des luttes entre les métaphysiciens.

66. Cf. WHITEHEAD, A. : *Science and the Modern World*, p. 65 sq. Weber, qui s'en prenait au même paralogisme, parlait à ce propos du « faux réalisme conceptuel » (*falscher Begriffsrealismus*). Sa notion n'a pas été retenue par la postérité. Cf. WEBER, M. : *Économie et société*, t. 1, p. 13.

67. Pour une analyse poussée, d'inspiration bourdieusienne, du fétiche de « l'État » dans les sciences politiques, cf. LACROIX, B. : « Ordre politique et ordre social. Objectivisme, objectivation et analyse politique », dans GRAWITZ, M. et LECA, J. (sous la dir. de.) : *Traité de sciences politiques*, t. 1, p. 469-515.

68. Cité et discuté par Merton : « The Self-fulfilling Prophecy », dans *Social Theory and Social Structure*, chap. 13. Une analyse approfondie de la prophétie autoréalisatrice devrait relier le théorème de Thomas aux théories de Sapir-Whorf et de Humboldt-Cassirer.

69. Cf. SPENCER, M. : « The Ontologies of Social Science », p. 121-141.

70. CASSIRER, E. : *Substance et fonction*, p. 244.

réaliste — ils parlent de « stratification », de « révolutions » ou du « système politique » et supposent que ces abstractions correspondent à quelque chose de réel. Les philosophes, en revanche, lorsqu'ils discutent et critiquent les théories des autres, considèrent celles-ci dans l'esprit du nominalisme postkantien : les « catégories » de la pensée ne doivent pas être confondues avec la « chose-en-soi » (paralogisme de la subreption transcendante). Il s'ensuit non seulement que le succès de la critique du réisme est, pour ainsi dire, déjà garanti d'avance, mais aussi, ce qui est plus inquiétant, que la critique du réisme risque de mettre en question la possibilité même de la sociologie. Pour échapper à ce danger, il faut réaffirmer la double autonomie relative de la sociologie et de son domaine d'objets. J'ai défendu plus haut la thèse selon laquelle la sociologie pré-suppose transcendentement l'existence d'un règne social relativement irréductible.

Le problème cependant est que le règne social ne peut pas être observé en tant que tel. En tant qu'entité transempirique, le social ne peut pas être vu, ni entendu, ni touché ; se dérochant à toute définition ostensive, il ne peut qu'être connu par référence à, ou plutôt, comme le dit justement John Rex, par « inférence » de ses conséquences qui, elles, sont observables⁷¹. En ce sens, le social est effectivement une fiction théorique, une entité transfactuelle, voire même contre-factuelle, dont le sociologue postule et doit postuler l'existence s'il veut expliquer les phénomènes factuels qu'il rencontre sur le terrain. Quant à la question proprement métaphysique de savoir si ces entités théoriques correspondent vraiment à des entités réelles, bien que non observables, le sociologue peut se déclarer agnostique. Cependant, dans la mesure où les concitoyens du sociologue interprètent également et continuellement, en tant que sociologues spontanés pour ainsi dire, les conduites de leurs prochains selon ces entités théoriques, les illusions du sociologue apparaissent comme des illusions bien fondées.

Certes, cet « essentialisme populaire » ne prouve pas l'existence des faits sociaux en tant que tels, mais bien que dans la réalité tout se passe comme s'ils étaient réels. Mais, si tel est le cas, alors on peut dire, en reprenant le titre d'un livre qui a fait fortune, que la réalité sociale est effectivement une construction sociale et que les structures sociales sont des structures mentales, à condition toutefois de ne pas en conclure idéalistiquement qu'il suffit d'abandonner la croyance pré-réflexive en la réalité des structures sociales pour que celles-ci s'évaporent. La société n'est pas un rêve ; relativement indépendante de notre conscience et de notre volonté, elle résiste à nos tentatives pour la transformer. Avec Jarvie, on peut dire que la réalité sociale n'est « ni dure, ni molle, mais un peu des deux⁷² ». Elle constitue un royaume intermédiaire qui possède à la fois la résistance qui caractérise le monde physique et la précarité qui est propre au monde mental⁷³. C'est d'ailleurs pourquoi il faut combiner le constructivisme et l'objectivisme, et essayer de développer une théorie sociale qui reconnaît à

71. Cf. REX, J. : *Key Problems of Sociological Theory*, chap. 2, spécialement p. 36.

72. JARVIE, I. : *Concepts and Society*, p. 159.

73. Lorsque la réalité sociale perd sa précarité et sa mollesse, lorsqu'elle se durcit et résiste de plus en plus à nos tentatives pour la transformer, alors on peut commencer à penser en termes de réification sociale.

la fois que les représentations sociales des structures sociales structurent celles-ci et que les représentations sociales des structures sociales sont elles-mêmes socialement structurées par les structures sociales⁷⁴. Avec cette dernière proposition, on arrive à nouveau à notre thèse de départ — ce qui la confirme : le sociologue présuppose transcendentalement l'existence d'un règne social relativement autonome qui restreint et qui rend possible les représentations et les activités sociales. J'y reviendrai dans les conclusions finales de cet ouvrage.

Si nous passons maintenant de la collision des discours ontologiques à l'absence d'un consensus concernant les référents empiriques en sociologie, on ne peut que constater la confusion babylonienne qui règne dans ses rangs. Ainsi, alors que les individualistes affirment que seuls les individus sont réels et relèguent les groupes ou autres collectifs au statut de simples entités conceptuelles (*entia rationis*), les holistes déclarent que les collectifs sont réels, et même qu'ils sont plus réels que les individus qu'ils déterminent. À mi-chemin entre les individualistes et les holistes, les interactionnistes maintiennent quant à eux que ni les individus ni les groupes ne sont réels, sauf par leurs implications réciproques. Sur ces positions ontologiques s'étaient des positions épistémologiques. À l'opposition entre l'individualisme ontologique (nominalisme) et le holisme ontologique (réalisme) correspond l'opposition non moins profonde entre l'individualisme et le holisme méthodologiques, alors même que certains partisans de l'individualisme méthodologique adhèrent de fait aux thèses du holisme ontologique (individualisme situationnel) et que, inversement, cas plus rare, certains partisans du holisme méthodologique acceptent de fait les thèses de l'individualisme ontologique (structuralisme empiriciste).

En ce qui me concerne, je voudrais défendre les thèses dialectiques de la position interactionniste. Plus particulièrement, je crois qu'une sociologie critique devrait réaliser la synthèse du moment réaliste qui caractérise le holisme ontologique et du moment constructiviste qui caractérise la variante phénoménologique de l'individualisme méthodologique. Formulé de façon négative, je crois qu'une théorie critique doit avant tout s'opposer au faux rationalisme de la variante utilitariste de l'individualisme méthodologique, variante qui, comme l'a bien montré Homans, n'est en dernière instance qu'une version distinguée du behaviorisme vulgaire⁷⁵. Bien que le postulat central de l'individualisme méthodologique — à savoir que les faits sociaux qu'on observe au niveau macrosociologique doivent en dernière instance être expliqués par une analyse des conduites rationnelles des individus⁷⁶ — ait le mérite de déboucher sur un refus du sociologisme, ou de ce que Boudon appelle, à la suite de Piaget, le

74. C'est la position de Pierre Bourdieu. Il la nomme *constructivist structuralism* ou *structuralist constructivism*. Cf. BOURDIEU, P. : *Choses dites*, p. 147.

75. Cf. HOMANS, G. : « Behaviourism and After », dans GIDDENS, A. et TURNER, J. (sous la dir. de.) : *Social Theory Today*, p. 58-81.

76. À l'instar des économistes, Boudon affectionne particulièrement les formalisations mathématiques. La formule « $M = f(SM)$ », qui stipule qu'un phénomène M est une fonction des actions M , lesquelles dépendent de la situation S de l'acteur, cette situation étant elle-même affectée par des données macrosociales M , résume l'essentiel de la démarche des individualistes méthodologiques. Cf. BOUDON, R. : *La place du désordre*, p. 40.

« réalisme totalitaire », j'estime que ce mérite n'est qu'apparent. Dans la section suivante, et, textes en main, dans les chapitres 3 et 4, j'essaierai de montrer que, dans la mesure où l'individualisme méthodologique réduit l'action de l'homme à l'action stratégique de l'*homo economicus*, il rejoint paradoxalement l'hyperdéterminisme de la position holiste.

Pour des raisons évidentes, la position holiste est particulièrement vulnérable à la critique du réisme. Son postulat central, à savoir que le social doit invariablement être expliqué par le social, que la cause déterminante d'un fait social doit toujours être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et jamais parmi les états de la conscience individuelle, le porte à personnifier les propriétés structurelles des systèmes sociaux et à en faire des méta-sujets capables d'exercer une efficace sociale, d'agir et de contraindre les individus de l'extérieur. Lorsque le holisme est couplé à l'appareillage méthodologique du positivisme, il tend, en outre, par son fétichisme des lois sociales et des variations concomitantes entre les faits sociaux, à réduire le sujet à un automate subjugué par les lois mortes d'une physique sociale — ce qui nous amène à la critique du naturalisme.

(b) Critique du naturalisme • La critique méthodologique du naturalisme positiviste en termes de réification du sujet et du monde vécu est liée à la fameuse querelle des méthodes qui, depuis le dix-neuvième siècle, divise fondamentalement le champ sociologique entre les partisans de la méthode explicative des sciences naturelles (*Erklären*) et ceux de la méthode interprétative des sciences humaines (*Verstehen*⁷⁷).

Dès sa naissance, la sociologie s'est constituée sur le modèle des sciences naturelles. Ainsi, Auguste Comte considérait la sociologie, qu'il avait d'abord nommée, à l'instar du sociologue astronome belge Adolphe Quételet, « physique sociale », comme le prolongement et le terme final du développement des sciences naturelles⁷⁸. Cette subordination des sciences humaines aux sciences naturelles fut, à juste titre, critiquée par Wilhelm Dilthey qui ne pouvait pas accepter le naturalisme de Comte, c'est-à-dire sa méconnaissance de la spécificité de la réalité socio-historique. Pour fonder la différence irréductible entre les sciences humaines (*Geisteswissenschaften*) et les sciences naturelles, Dilthey s'est appuyé sur le principe du *verum factum* (*verum et factum convertuntur*), énoncé par Vico, selon lequel nous pouvons comprendre la réalité socio-historique parce qu'elle est l'œuvre de l'homme, ce qui n'est évidemment pas le cas de la nature qui, elle, est le produit de Dieu et ne peut être comprise que par lui⁷⁹. Dilthey en conclut que les sciences humaines ont affaire à la réalité en tant qu'elle est objectivation de l'esprit, extériorisation de la subjectivité ou

77. Insister sur le fait que les sciences naturelles contiennent inévitablement un moment herméneutique ne suffit pas pour clore le débat. Bien au contraire, j'estime que ce lieu commun constitue le point de départ pour rouvrir la querelle des méthodes.

78. Comte a introduit le néologisme bâtarde « sociologie » dans la 47^e Leçon de son *Cours de philosophie positive* afin de pouvoir désigner par un nom unique cette partie complémentaire de la philosophie naturelle qui se rapporte à l'étude positive de l'ensemble des lois fondamentales propres aux phénomènes sociaux ». Cf. COMTE, A. : *Philosophie des sciences*, p. 38, n. 3.

79. Sur le principe vichien du *verum factum*, cf. RAYNAUD, P. : *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, p. 71 sq.

réalisation des valeurs et des fins dans le monde sensible. Bref, pour Dilthey, « tout ce en quoi l'esprit s'est objectivé relève des sciences de l'esprit⁸⁰ ».

La méthode appropriée des sciences humaines est la méthode compréhensive-interprétative qui vise à réactiver, par la reconstitution des significations visées, l'activité subjective qui s'est objectivée dans la réalité socio-historique. Or, le sens visé incorporé dans l'objet ne peut lui-même être saisi qu'à l'intérieur d'un ensemble significatif (*Wirkungszusammenhang*) dans et par lequel il prend son sens. De même que la compréhension de la phrase implique celle de la page et celle de la page celle du livre — et *vice versa* —, de même la compréhension d'une activité significative présuppose celle du contexte vécu dans laquelle elle se déroule, et par laquelle elle prend son sens et devient compréhensible. Ces deux principes de la compréhension, à savoir la réintériorisation du sens extériorisé (microcompréhension de l'action — moment phénoménologique) et la reconstitution de l'ensemble vécu (macrocompréhension de l'ensemble significatif — moment herméneutique) ruinent d'emblée l'idéal positiviste de l'observation extérieure.

Les faits sociaux ont un sens, ils ne peuvent pas être traités comme des choses, comme le voulait Durkheim⁸¹, et donner lieu simplement à un processus d'expérimentation ou d'observation où, par neutralisation du vécu, ils seraient inscrits dans des consécutions invariantes. Éliminer tout sens par une observation naturalistique revient à transformer les événements psychiques en faits physiques et à réduire la culture significative à la nature mécanique. « Le cours des choses devient nature, dit Weber à la suite de Rickert, quand nous ne cherchons pas son sens⁸² ». Le sens, les valeurs et les fins ne sont nullement la « phlogistique des sciences sociales », comme le pense Lundberg⁸³; au contraire, ce sont eux qui fondent la spécificité des sciences humaines et sociales. Éliminer le sens, corrélatif de la compréhension, revient à dénaturer l'objet de recherche, à le déshumaniser par une transformation chosificatrice. Avec Monnerot, et contre Durkheim, il faut donc affirmer que les faits sociaux ne sont pas des choses, car « le propre des choses est de n'être pas comprises, mais seulement expliquées et constatées⁸⁴ ». Certes, il ne s'agit pas de nier dogmatiquement le droit de cité des procédés des sciences de la nature dans les sciences de l'homme — l'explication est tout aussi indispensable dans les sciences humaines que la compréhension l'est dans les sciences naturelles —, mais il s'agit de dénoncer les effets hégémoniques de la sociologie dominante et les méfaits réificateurs du naturalisme positiviste⁸⁵, c'est-à-dire de toute théorie ou recherche qui nie la spécificité des sciences humaines sous prétexte qu'il n'existe pas d'autre modèle de la science que celui des sciences naturelles.

80. DILTHEY, W. : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, p. 102.

81. Cf. DURKHEIM, É. : *Les règles de la méthode sociologique*, préfaces et chap. 2.

82. WEBER, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 333.

83. Cité dans LESNOFF, M. : *The Structure of Social Science*, p. 35.

84. MONNEROT, J. : *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, p. 67. Que Monnerot se soit entre-temps rallié au national-populisme ne change rien à la justesse de sa critique phénoménologique du factisme durkheimien.

85. La qualification « positiviste » est importante, car, comme nous le verrons dans la conclusion du second tome, il existe aussi un naturalisme antipositiviste qui est parfaitement défendable.

Toutefois, bien que la connaissance « astronomique » des phénomènes sociaux ne puisse être l'idéal de la sociologie, ne fût-ce que pour la simple raison que dans un système ouvert il n'y a pas de lois invariables, la sociologie compréhensive a ses limites et il faut en être conscient. Pour autant que les actions produisent toujours des effets pervers et que ceux-ci se coagulent dans des systèmes sociaux qui fonctionnent effectivement et objectivement de façon relativement autonome par rapport aux individus, une disposition objectivante et un appareillage chosificateur, par exemple celui du structuralisme, du systémisme ou du behaviorisme social, sont indiqués⁸⁶. Les humanistes ont beau protester. Quand les faits sociaux se sont transformés en choses, il faut les traiter comme des choses — sans oublier pour autant que les choses sont elles-mêmes des faits sociaux qui, en l'occurrence, se laissent déchiffrer comme des « accomplissements continus des activités concertées de la vie quotidienne⁸⁷ ».

4. 2. 2. *La réification sociale* — Dans la tradition du « marxisme occidental », les analyses de Marx sont combinées avec celles de Hegel, de Simmel et de Weber. *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukács est considéré comme la « bible » (Merleau-Ponty) de cette tradition intellectuelle importante⁸⁸. La notion de réification y est amplement utilisée pour critiquer l'autonomisation aliénante du système social, soit comme fait social, soit comme fait idéologique. La critique de la réification sociale est proprement dialectique et, partant, quelque peu paradoxale : c'est en insistant sur l'autonomie de l'objet qu'elle vise à réactiver l'autonomie du sujet. Une telle manœuvre dialectique n'est possible que si l'on présuppose que l'objet est sujet ou, autrement dit, que l'objet est un produit extériorisé du sujet. La métaphore hégélienne de la différenciation et de l'inversion du sujet et de l'objet constitue donc la « base grammaticale » de la critique de la réification⁸⁹. Une fois qu'on a compris cela, on peut également comprendre la critique de la réification comme une critique proprement transformatrice, c'est-à-dire comme une critique qui vise à inverser l'inversion du sujet et de l'objet. Pour paraphraser Freud : là où était l'objet, le sujet doit advenir.

86. Cf. MARKOVIC, M. : « Reification and the Problem of the 'Verstehen-Erklären' Controversy », p. 27-38 et HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. II, p. 163-167.

87. GARFINKEL, H. : *Studies in Ethnomethodology*, p. vii. Un quart de siècle plus tard, Garfinkel exprime la même idée dans le langage bien tord : « l'intraduisible » qui lui est propre (il parle comme il écrit) : « For ethnomethodology the objective reality of social facts, in that and just how it is every society's locally, endogenously produced, naturally organized, reflexively accountable, ongoing, practical achievement, being everywhere, always, only, exactly and entirely, member's work, with no time out, and with no possibility of evasion, hiding out, passing, postponement, or buy-outs, is thereby sociology's fundamental phenomenon » — cf. GARFINKEL, H. : « Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order*, logic, reason, meaning, method, etc., in and as of the essential quiddity of immortal ordinary society, (I of IV) : An Announcement of Studies », p. 104. Pour une analyse ethnométhodologique de la production de structures réifiées, c'est-à-dire abstraites, décontextualisées et désindexicalisées, dans des situations d'interactions, cf. MAYNARD, D. et WILSON, P. : « On the Reification of Social Structure », p. 287-322.

88. La notion de « marxisme occidental » a fait sa première apparition lors du débat au Komintern (1923-1924) sur l'œuvre de Lukács et de Korsch. Elle a été popularisée par la suite grâce aux *Aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty. Sur le marxisme occidental, cf. HABERMAS, J. : *Théorie et pratique*, t. II, p. 165-236 ; ANDERSON, P. : *Sur le marxisme occidental* ; MERQUIOR, J. : *Western Marxism*, p. 1-60 et JAY, M. : *Marxism and Totality*, p. 1-14. Avec Jay et contre l'anglo-trotskiste Anderson, j'estime que les critiques anti-hégéliens du marxisme humaniste comme Della Volpe et Althusser ne doivent pas être inclus dans la tradition du marxisme occidental.

89. Cf. à ce propos GOULDNER, A. : *Against Fragmentation*, chap. 9.

Si l'on reconstruit maintenant une version idéaltypique de la théorie de la réification, qui, pensée jusqu'au bout, débouche sur un modèle de la société totalement administrée (*total verwaltete Gesellschaft*), on peut distinguer trois niveaux analytiques superposés, à savoir le niveau fondamental de la critique proprement sociale (a) et, superposés à celui-ci, deux niveaux de la critique idéologique, le premier ayant trait à la fausse conscience pré-réflexive (b), et le second à la fausse conscience réflexive⁹⁰ (c).

(a) Critique de la société • Globalement, la réification sociale a trait au fonctionnement relativement autonome, aliéné et aliénant, des systèmes de la culture et de la société modernes et à leur transformation de moyens en fin pour soi. Certes, les mondes de la culture et de la société, des institutions et des organisations, sont des objectivations de l'homme, des produits de leur praxis. Mais, dans le cours de leur développement, ces mondes se sont fatalement complexifiés et ils ont été formellement ou fonctionnellement rationalisés à telle enseigne qu'ils se sont transmués en de véritables cosmos, fonctionnant indépendamment de la volonté et des intentions des individus, croisant leurs plans et leurs desseins, menaçant leur autonomie et même — à la limite — leur existence. Comme l'apprenti sorcier du *Faust*, les hommes sont dominés par les forces qu'ils ont eux-mêmes déchaînées. Hiroshima et Nagasaki, Harrisburg et Bhopal et, plus récemment, Tchernobyl, ces catastrophes qui ne sont pas des catastrophes naturelles, mais des catastrophes socialement induites, sont à tel point emblématiques de la modernité que, à en croire Ulrich Beck, il faut désormais changer de perspective et analyser la société (post) industrielle comme une « société du risque⁹¹ ». Avec Sartre, on pourrait dire que la praxis s'est aliénée dans le « pratico-inerte » et que la finalité s'est renversée en « contre-finalité⁹² ». La bureaucratie n'en offre que l'exemple le plus classique⁹³. De façon plus dramatique, les cercles vicieux de la « contre-productivité institutionnelle », dénoncés par Illich, illustrent le même problème. Passé certains seuils critiques de développement, la production devient un obstacle à la réalisation des objectifs qu'elle est censée servir : la médecine détruit la santé, l'école abêtit, le transport immobilise et les communications rendent sourd et muet⁹⁴.

Dans la présente étude, j'essaierai de reconstruire systématiquement le développement de la théorie de la réification en effectuant une synthèse progressive de Hegel, de Marx, de Simmel et de Weber. En anticipant et en condensant à l'extrême le développement qui suivra, je peux dire que, dans la tradition du marxisme occidental, qui culminera dans la théorie critique de

90. Suite au passage du paradigme de la philosophie du sujet au paradigme de la philosophie de la communication, Habermas a reformulé la critique de la réification en termes de colonisation du monde vécu par les sous-systèmes de l'État et de l'économie. Dans la mesure où la reconstruction idéaltypique qui suit est formulée dans les termes de la philosophie du sujet, sa version n'y entre qu'en partie. Autrement dit, la théorie critique de l'École de Francfort est considérée comme le prototype de la théorie de la réification.

91. Cf. BECK, U. : *Risikogesellschaft*, et pour une discussion de ce livre important, du même : *Politik in der Risikogesellschaft*, 2^e partie, spécialement les analyses critiques de Claus Offe, Klaus Dörre et Thomas Blanke.

92. Cf. SARTRE, J.-P. : *Critique de la raison dialectique*, p. 225-279.

93. Cf. TADIC, L. : « La bureaucratie, organisation réifiée », p. 133-143. À l'instar de Markovic, qui fut l'un des fondateurs de la revue yougoslave *Praxis*, Tadic est entre-temps devenu l'un des principaux idéologues du national-communisme serbe.

94. Cf. ILLICH, I. : *Némésis médicale, l'expropriation de la santé*, chap. 3.

l'École de Francfort, la théorie simmelienne de la tragédie de la culture et la théorie wébérienne de la rationalisation formelle seront reprises et rattachées à la théorie marxiste de l'aliénation. Dans cette optique, le capitalisme et la rationalisation formelle s'activent et se renforcent mutuellement à tel point qu'ils finissent par former un complexe infrastructural systémique, dont le fonctionnement se répercute sur toutes les sphères de la culture. Celle-ci n'est alors plus qu'un épiphénomène passif de l'infrastructure formellement rationalisée de la société capitaliste. Totalement déterminée, elle ne détermine plus ; elle reflète simplement la base et, partant, elle la renforce. Face à ce système monolithique des systèmes, l'individu s'efface. Totalement impuissant, réduit au rôle de support (*Träger*) de la structure, il perd sa puissance transformatrice. Activé par des forces extérieures, il devient une simple fonction fonctionnante ; désactivé, il est réduit à n'être qu'un spectateur passif de l'énormité objective qui l'opprime. Par son activité passivée, il maintient et reproduit le fonctionnement aliéné/aliénant des structures sociales réifiées.

(b) Critique de la fausse conscience • Le sujet aliéné n'est pas seulement impuissant (« perte de liberté »), il ne comprend plus non plus le sens de ce qui se passe autour et au-dessus de lui (« perte de sens⁹⁵ »). Dans sa conscience, le fonctionnement autonome des structures socio-culturelles se reflète comme un phénomène naturel et éternel, inhumain et inchangeable. Il est incapable d'aller au-delà des apparences immédiates pour appréhender les rapports dialectiques sous la surface des choses, incapable de médiatiser les faits sociaux, c'est-à-dire de les placer et de les interpréter dans le cadre de la totalité de la société en devenir (*das Wahre ist das Ganze*), et ceux-ci sont fétichisés, c'est-à-dire fixés et figés dans leur facticité et immuabilité « pseudo-concrète⁹⁶ ». Englué dans l'illusion de l'immédiateté, le sujet aliéné normalise, légitime et renforce le fonctionnement aliéné/aliénant des structures sociales réifiantes/réifiées. Ici, la théorie marxiste du fétichisme de la marchandise est reprise, généralisée et rattachée à la théorie hégélienne de la positivité, constituant une théorie de la « fausse conscience » (Engels) ou de la « conscience réifiée » (Lukács). Ensemble, superposées l'une sur l'autre, la théorie de la réification comme fait social et la théorie de la conscience réifiée débouchent logiquement sur le constat (adornien) de la réification totale : fatalement, le monde réifié apparaît comme le seul monde possible. Ce n'est que si le triple voile de la choseité, de la naturalité et de l'éternité est déchiré (cf. *infra*, chap. 5), donc si l'aveuglement social est dépassé, que la réification cesse d'être une fatalité.

C'est à ce point précis que la théorie critique intervient. En éclairant les mécanismes objectifs de la domination et en dévoilant la base sociale de la réification, elle vise à stimuler la prise de conscience du caractère pseudo-

95. Dans la sociologie américaine empirico-positiviste, on parle à ce propos de *powerlessness* et de *meaninglessness*. Cf. SEEMAN, M. : « On the Meaning of Alienation », p. 783-790. Cet article, très discuté et très discuté par ailleurs, forme le point de départ de milliers de recherches empiriques sur l'aliénation. Pour une critique intelligente de Seeman, cf. les articles de HARVEY, D. et alii : « Critical Analysis of Seeman's Concept of Alienation », p. 16-50 et « The Problem of Reification », p. 193-211. Ce dernier article présente aussi, cas unique, une étude empirique de la réification.

96. Je reprends la notion du « pseudo-concret » à la phénoménologie heideggero-marxiste de Kosic. Cf. KOSIC, K. : *La dialectique du concret*, p. 1-36.

naturel du fonctionnement aliéné des structures sociales. Dans la mesure où le but de la critique est de stimuler le volontarisme et l'émancipation, il est quelque peu paradoxal qu'elle estime pouvoir l'atteindre en insistant sur le déterminisme et la domination. Elle ne peut procéder ainsi que parce qu'elle présuppose que la domination est le résultat de l'action et que, sous la domination, il y a toujours l'action. Pour paraphraser Sartre, la réification, c'est les autres.

(c) Critique de la science • Si l'on passe maintenant de la critique de l'attitude naturelle (ou doxique) du monde quotidien à celle de l'attitude réflexive du scientifique, plus particulièrement du « scientifique scientifique » (Marx) qui applique sans plus les méthodes des sciences naturelles au social, on peut dire que, en l'absence d'une conscience critique concernant les effets idéologiques de la méthode, celui-ci risque de redoubler et de légitimer la réification en livrant, comme le dit si bien Adorno, une « aperception réifiée du réifiant⁹⁷ ». En effet, en appréhendant la réalité sociale comme on appréhende la réalité naturelle, le scientifique naturalise et sanctionne *volens*, sans le savoir et, sans doute, sans le vouloir, par ses méthodes mêmes, la réalité telle qu'elle est. En s'en tenant à ce qui est et en refusant de prendre position au nom d'une interprétation erronée de la théorie de la neutralité axiologique de Weber, en s'en tenant aux faits observés et en refusant de les médiatiser en les plaçant dans le champ de tension entre le réel et le possible, entre ce qui est et ce qui pourrait ou devrait être, il aboutit à une réification de second degré et hypostasie l'état présent. En revanche, lorsque la théorie sociale et la recherche sociologique sont guidées par une philosophie défétichisante du social, par exemple par la philosophie de la praxis qui ne redouble pas la conscience réifiée, mais qui déréifie les faits sociaux en les dissolvant en actions et en processus, la dimension socio-historique et socio-culturelle des structures sociales réifiées devient visible et leur transformation pratique, alors une mouvance du social devient à nouveau pensable⁹⁸.

Telle que je viens de l'exposer, la critique idéologique des sciences sociales se trouve à la lisière de la théorie de la réification sociale et de la théorie de la chosification méthodologique. En effet, elle peut aussi bien être considérée comme une partie intégrante de la théorie de la réification sociale — alors, les sciences sociales apparaissent comme un « appareil idéologique d'État » parmi d'autres dont la fonction consiste à renforcer la domination en naturalisant la *statu quo* — que comme une partie intégrante de la théorie de la chosification méthodologique — alors la vision *hard* de la réification sociale s'amollit et l'organicité naturelle de la société est déchiffrée comme une pseudo-naturalité. Les faits sociaux n'apparaissent plus comme des choses, mais comme des produits humains. La nature dialectique de la notion de réification permet un tel renversement de la perspective de la théorie du système et de la perspective de la théorie de l'action.

97. ADORNO, T.W. : *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, p. 65. Cf. également à ce propos HORTON, J. : « The Fetishism of Sociology », dans COLFAX, D. et ROACH, J. (sous la dir. de.) : *Radical Sociology*, p. 171-193.

98. Cf. HELLER, A. : « Sociology as the Defetichisation of Modernity », p. 391-401.

Cependant, dans la mesure où la théorie de la réification sociale tend — à la limite — vers une vision hyperobjectiviste du social et où la théorie de la chosification méthodologique tend, à l'inverse, vers une vision hypersubjectiviste de la société, ces deux perspectives semblent s'exclure mutuellement. De même que la critique de la chosification méthodologique peut être retournée contre les théories sociologiques de la réification sociale, la critique idéologique de la réification sociale peut à son tour être retournée contre la critique de la chosification méthodologique. Tout se passe comme s'il suffisait d'adopter la perspective de la réification sociale pour se voir réfuter par la perspective opposée, et *vice versa*. Dans la conclusion du second tome de cet ouvrage, j'essaierai d'échapper à la circularité des perspectives en développant une théorie néo-objectiviste ou « structuriste » du social qui tient compte de la réification sociale sans tomber dans le piège de la chosification méthodologique.

5. PLAN DE L'OUVRAGE

Il y a, je pense, essentiellement quatre façons d'aborder l'histoire de la pensée sociologique. La première consiste à présenter les penseurs dont les écrits alimentent l'histoire de la pensée sociologique ; la seconde s'intéresse aux systèmes, aux écoles, aux doctrines ; la troisième analyse les « idées de base » (*unit-ideas*, Lovejoy) qui constituent les éléments des systèmes théoriques ; la dernière, enfin, étudie les présuppositions idéologiques et philosophiques qui informent les théories sociologiques⁹⁹. Dans ce livre, je tenterai de combiner ces quatre approches en présentant une reconstruction critique de l'histoire de l'idée élémentaire de la réification dans la sociologie allemande, de Marx à Habermas.

La présente recherche peut être considérée comme une tentative visant à reconstruire systématiquement, logiquement et métacritiquement l'histoire du concept de la réification tel qu'il apparaît dans la grande tradition de la sociologie allemande. Dans ce contexte, la reconstruction systématique tente de donner une cohérence maximale à l'œuvre entière d'une série de penseurs à partir d'une analyse et d'une interprétation critique de leurs textes, ceux-ci étant lus à la lumière de la double problématique de la réification sociale et de la chosification méthodologique. La reconstruction systématique d'une pensée peut être considérée comme une sorte de synthèse synchronique des fragments textuels recueillis. En tant que telle, elle précède la reconstruction logique de l'histoire de la sociologie, qui, elle, représente en quelque sorte sa contrepartie diachronique. La reconstruction logique vise à ordonner le mouvement d'enveloppement des pensées systématiquement reconstruites de façon linéaire et hiérarchique, donc de telle sorte que l'on obtienne une vision progressive du développement cumulatif d'une théorie complexe de la réification.

99. Comme cas exemplaires des diverses approches on peut mentionner, respectivement, *Les étapes de la pensée sociologique* de Raymond ARON, *The Nature and Types of Sociological Theory* de Don MARTINDALE, *La tradition sociologique* de Robert NISBET et *Theoretical Logic in Sociology* de Jeffrey ALEXANDER.

Dans la mesure où cette reconstruction logique est guidée par une métathéorie critique, dont j'exposerai les principes dans la conclusion de ce premier tome, elle représente également une reconstruction métacritique.

Présenté en deux tomes, ce livre est divisé en trois parties, reliées entre elles par des considérations intermédiaires. La première partie est consacrée aux classiques. Elle contient quatre chapitres. Dans le premier chapitre, je reconstruis l'œuvre de Karl Marx en enchaînant l'analyse des thèmes de l'aliénation, de l'exploitation et du fétichisme des marchandises ; dans le deuxième chapitre, je présente la pensée philosophico-sociologique de Georg Simmel en centrant l'analyse sur le double thème de la tragédie de la culture et de la société ; dans le troisième chapitre, j'étudie l'œuvre de Max Weber en suivant minutieusement son analyse de la rationalisation formelle ; enfin, dans le quatrième chapitre, je montre comment Georg Lukács synthétise les théories de Marx, Simmel et Weber dans son étude classique sur la réification. Ce chapitre clôt la première partie, mais pas le premier tome, car celui-ci se termine avec l'esquisse d'un cadre d'analyse métathéorique qui permet de critiquer les théories de la réification comme des théories unidimensionnelles du social.

Dans le second tome, je présente la théorie critique. La seconde partie, qui ouvre le second tome, est consacrée à la théorie critique de l'École de Francfort. Elle contient trois chapitres. Dans le premier chapitre, je présente une analyse critique de la pensée de Max Horkheimer en suivant la manière dont celle-ci évolue d'une critique marxiste de l'organicité naturelle de la société vers une critique wébérienne de la réification. Dans le deuxième chapitre, je reconstruis, ou plutôt, je déconstruis l'œuvre de Theodor W. Adorno en montrant que son analyse systématique de la société est fondée sur l'*a priori* métaphysique de la réification totale. Dans le troisième chapitre, j'analyse la pensée de Herbert Marcuse en distinguant dans son œuvre une plage ontologique et une plage sociologique. Ce chapitre clôt la seconde partie. La troisième et dernière partie est constituée par un long chapitre consacré à l'œuvre de Jürgen Habermas. Tout en suivant le développement de sa pensée, je montre comment il rompt progressivement avec les prémisses de la théorie critique de l'École de Francfort et comment il révisé la théorie de la réification dans les termes du paradigme de la communication. Ayant terminé la reconstruction logique de l'évolution de la théorie de la réification, je renoue, et clos cet ouvrage, avec les considérations métathéoriques de la conclusion du premier tome en esquisant les contours d'une théorie « structuriste » et « néo-objectiviste » du social qui permet de penser la réification sociale de façon critique, tout en tenant compte des leçons de la métacritique des théories de la réification.

PREMIÈRE PARTIE

LA SOCIOLOGIE CLASSIQUE ALLEMANDE

Première considération intermédiaire

En termes de productivité intellectuelle, le dix-neuvième siècle allemand — qui commence en 1831 avec la mort de Hegel et qui se termine en 1918 avec le traité de Verdun ou, si l'on préfère, en 1933 avec la fin de la république de Weimar¹ — apparaît rétrospectivement comme une période tellement exceptionnelle et riche que certains ont même pu la comparer à la Renaissance italienne. En détournant le mot célèbre de Whitehead, on pourrait dire que toute la philosophie et toute la sociologie contemporaines ne sont que des notes élaborées à partir de la philosophie et de la sociologie allemandes du dix-neuvième siècle. Quoi qu'il en soit de cette affirmation quelque peu excessive, il suffit de penser à « l'histoire de l'efficace » (Gadamer) des travaux de Husserl, Heidegger, Wittgenstein et Lukács, ou, en ce qui concerne la sociologie, de Marx, Dilthey, Tönnies, Weber et Simmel pour s'apercevoir que la pensée philosophique et sociologique du vingtième siècle hérite directement de la pensée germanophone du dix-neuvième siècle. En effet, les impulsions intellectuelles de cette Allemagne du dix-neuvième siècle qui fut, d'un point de vue économique et politique, relativement arriérée par rapport à la France et l'Angleterre, sont telles que les questions qu'elle a pu poser, sinon les réponses qu'elle a pu apporter, sont encore les nôtres.

Cette situation exceptionnelle de l'Allemagne s'explique sans doute pour une bonne partie par l'importance particulière que la bourgeoisie cultivée de ce pays — qui n'a pas connu son Robespierre (la révolution de 1844 fut une révolution manquée) ni son James Watt (la révolution industrielle n'y commença qu'après 1871), mais qui, grâce au génie de Kant, a très tôt connu sa « révolution philosophique » (Heine²) — attache à la culture et à l'esprit³. Pour

1. Cf. SCHNÄDELBACH, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, p. 15-16.

2. HEINE, H. : *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, dans *Sämtliche Werke III, Schriften zur Literatur und Politik*, p. 439.

3. Louis Dumont rattache l'insistance allemande sur la *Bildung*, la formation de soi, à l'influence formatrice de la réforme luthérienne, intensifiant l'individualisme chrétien, mais le confinant à la seule intériorité. Sa thèse est que la Réforme a immunisé l'Allemagne contre la Révolution, ou, pour dire la même chose dans son langage bien à lui, qu'une première vague d'individualisme — purement religieuse au départ et toujours limitée à l'homme intérieur — a permis aux Allemands de résister à la seconde vague de l'individualisme, socio-politique cette fois. Cf. DUMONT, L. : *L'idéologie allemande*, chap. 2, ici p. 36.

les Allemands, et plus particulièrement pour ceux de cette fraction intellectuelle de la classe dominante que les Allemands appellent le *Bildungsbürgertum*, la culture (*Kultur*) est une valeur dominante — ce qui explique d'ailleurs pourquoi, de nos jours encore, les études universitaires durent comparativement beaucoup plus longtemps en Allemagne qu'ailleurs. D'une façon ou d'une autre, la culture y est toujours associée à ce qui élève l'esprit et à ce qui est distingué, aux valeurs et aux fins, à ce qui permet de cultiver l'intériorité de l'âme et de développer l'autonomie de la personne. En tant que telle, la culture est opposée à la civilisation (*Zivilisation*) qui, elle, est généralement associée au vulgaire et au fonctionnel, à l'utilitaire et au commercial, aux moyens et aux intérêts, bref, à la technique, la politique et l'économie.

Dans la mesure où cette distinction entre la « culture » et la « civilisation », qui a été formulée de façon classique dans la sociologie de la culture par Alfred Weber et développée par la suite par Norbert Elias⁴, exprime un sentiment antimoderniste et une opposition à la colonisation du monde vécu par les sous-systèmes formellement rationalisés, elle recoupe, en partie, la distinction tout aussi classique qu'on effectue depuis Schelling et surtout Tönnies entre la « communauté » (la *Gemeinschaft*) et la « société » (la *Gesellschaft*), l'une évoquant la solidarité et le caractère naturel ou organique, au sens non durkheimien du mot, de la famille ; l'autre l'anonymat et le caractère artificiel et mécanique de la société marchande. Ensemble, ces deux dichotomies fondamentales, qui expriment toutes deux un rejet de l'individualisme utilitariste et de la prédominance de l'agir instrumental-stratégique — rejet de l'individualisme utilitarisme qu'il ne faut pas confondre avec le rejet de l'individualisme éthique⁵ — forment à mon avis la topologie transcendantale de la sociologie critique, typiquement allemande, de la dialectique de la raison et de la modernité, telle qu'on la retrouve non seulement chez Tönnies, Weber et Simmel, désormais reconnus comme les pères fondateurs de la sociologie classique allemande⁶, mais aussi dans la tentative ultérieure de Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse et Habermas de synthétiser la sociologie bourgeoise et le marxisme.

La sociologie classique allemande du rationalisme, dont nous explorerons les contours dans la première partie de ce livre, est à la fois une science

4. Cf. WEBER, A. : « Fundamentals of Culture-Sociology », dans Parsons, T. : *Theories of Society*, vol. 2, p. 1274-1283 et Elias, N. : *Hel... ilisatieproces*, première partie.

5. « Loin d'être opposée à l'individualisme en tant que tel, toute la tradition de la sociologie classique a présenté une critique bien établie de l'individualisme utilitaire et hédoniste et cela tout en soutenant une notion éthique ou sociale de l'individualisme » — HOLTON, R. et TURNER, B. : *Max Weber on Economy and Society*, p. 14. On pourrait même aller plus loin, je crois, en soutenant que c'est précisément au nom de l'individualisme éthique, et donc au nom de l'autonomie de la personne, que la tradition sociologique s'est opposée à l'individualisme utilitariste. D'une façon ou d'une autre, la sociologie naissante avait bien perçu au fond que, loin de stimuler la liberté, l'individualisme utilitariste la menace.

6. Dans un article important de 1894, intitulé « Historismus und Rationalismus » (repris dans *Soziologische Studien und Kritiken*, vol. 1, p. 105-126), Tönnies, le doyen de la sociologie allemande, a ouvert la voie à l'analyse sociologique de la rationalisation. Il est fort probable que cet article ait influencé les théories de la réification de Simmel et Weber. Néanmoins, et bien qu'en intervenant dans le débat entre le nominalisme et le réalisme et en proposant une analyse sophistiquée de la formation des concepts sociologiques (cf. « Philosophical Terminology », en trois parties), Tönnies ait également des choses intéressantes à dire sur la réification méthodologique, ses écrits ne seront pas analysés dans cet ouvrage.

spéciale (sociologie) et une science générale (théorie de la société⁷). Sa sophistication philosophique et l'acuité de ses réflexions méthodologiques prouvent, si nécessaire, que la sociologie peut être plus et autre chose que l'encadrement verbal d'un appareillage statistique. Cette sociologie posthégélienne, qui reste proche de la philosophie sociale en ce que, comme celle-ci, elle s'efforce de cerner les pathologies sociales, se caractérise avant tout par le fait qu'elle essaie de développer une théorie générale et critique de la genèse et du développement de la culture bourgeoise et de la société moderne⁸. Dans la mesure où elle se conçoit d'emblée comme une science (relativement) autonome qui veut offrir en même temps une théorie générale du social et un éclairage critique de l'ambivalence de la modernité, la construction de la théorie et le diagnostic du temps présent y sont imbriqués dès le départ⁹. C'est d'ailleurs cette imbrication de la théorie et de la critique qui explique que la catégorie explicative de la rationalisation et la catégorie critique de la réification y soient constamment liées l'une à l'autre et qu'elles y jouent un rôle primordial.

Je crois qu'on peut, schématiquement, discerner « trois sources » ou trois grandes intuitions (quasi) normatives qui ont nourri, et qui continuent à nourrir, la critique de la réification, telle qu'on la retrouve dans cette grande tradition allemande, qui commence avec le jeune Hegel et s'achève provisoirement avec Habermas¹⁰.

La première source est d'origine hégélienne. Dans sa théorie de la « positivité », que j'exposerai brièvement dans le prochain chapitre, le jeune Hegel proteste, dans le sillage des premiers idéalistes allemands, contre la scission du sujet et de l'objet. Dans cette protestation, il exprime l'intuition que les formations socio-culturelles de l'esprit objectif, qu'il considère comme une extériorisation ou une objectivation (*Entäusserung*) des sujets, ne devraient pas s'aliéner (*entfremden*) de ceux-ci, auquel cas l'intériorisation ou la réappropriation (*Aneignung*) des formations socio-culturelles par les sujets pourrait s'en trouver compromise. Dans sa triple critique de l'aliénation, de l'exploitation et du fétichisme des marchandises, Marx donnera, comme nous le verrons, une tournure plus sociologique à la critique hégélienne du blocage du processus d'extériorisation et de réappropriation. Dès lors, on retrouvera ce motif critique de la positivité dans toutes les versions ultérieures de la théorie de la réification.

7. Je reprends la distinction entre la « sociologie » et la « théorie de la société » à René König. Je tiens cependant à m'écarter de son plaidoyer pour une « sociologie sans société ». Cf. KÖNIG, R. : *Fischer-Lexicon Soziologie*, p. 88 sq.

8. Pour une analyse programmatique de la philosophie sociale, de Rousseau et les classiques de la sociologie jusqu'à Habermas et Arendt, concevant celle-ci comme diagnose critique des pathologies sociales, cf. HONNETH, A. : « Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie », dans *Pathologien des Sozialen*, p. 9-69.

9. Cf. HABERMAS, J. : « Soziologie in der Weimarer Republik », dans *Texte und Kontexte*, p. 184-204, spécialement p. 192-193.

10. Je dois cette référence aux « trois sources » de la réification à Habermas (entretien à Francfort, février 1994).

La seconde source est d'origine nietzschéenne ou, de façon plus générale, d'origine vitaliste¹¹. L'affirmation de la vie ne se manifeste pas seulement dans la critique de la momification des concepts et le rejet de la pensée mécaniciste, mais aussi et surtout dans le constat déplaisant — que Simmel formule de façon exemplaire dans sa théorie de la tragédie de la culture et de la société — que la société et la culture modernes sont des formes mortes et mécaniques et que, figées comme elles le sont, elles interrompent le flux et le bouillonnement propre à la vie. Par la suite, cette seconde intuition normative, selon laquelle les choses et les concepts doivent être en mouvement et se dissoudre en processus, se mêlera imperceptiblement à la première. On retrouve ce motif vitaliste chez Simmel et Weber, mais aussi chez Lukács et les membres de l'École de Francfort, surtout chez Adorno dont la notion de réification doit sans doute plus à Nietzsche et Weber qu'à Marx et Lukács.

La troisième source est d'origine freudienne. Elle thématise la lutte répressive pour l'autoconservation et la rigidification de l'ego qui en résulte, ainsi que son pendant social, la violence symbolique exercée par des puissances réifiées d'ordre socio-culturel qui, en bloquant la réflexivité et en déformant systématiquement la communication, empêchent la réconciliation pacifique du conflit opposant les hommes aux choses et les hommes entre eux. Absent chez les classiques de la sociologie, ce troisième motif est présent dans la Théorie critique de l'École de Francfort où il se surajoute aux deux autres. Nous verrons dans la seconde partie que le motif freudien y prend la forme d'une théorie négative de l'intersubjectivité ou, plus positivement, d'un appel implicite à la communication paisible entre les êtres. Enfin, dans la troisième partie, je montrerai comment cette intuition de la communication sans violence, qui constitue le fil directeur de la pensée de Habermas, débouche sur une reformulation magistrale de la théorie de la réification dans le paradigme du langage ou de la communication intersubjective.

La première partie de cet ouvrage est consacrée à l'analyse de la réification sociale dans la sociologie classique allemande, de Marx à Lukács. Dans les chapitres qui suivent, je proposerai successivement une reconstruction systématique et métacritique des théories de la réification de Marx (chap. 1), Simmel (chap. 2), Weber (chap. 3) et Lukács (chap. 4). Les considérations méthodologiques et métathéoriques de ces classiques de la sociologie prendront une place considérable dans l'exposé. Elles s'avéreront importantes pour le chapitre métathéorique qui clôt notre investigation. Estimant que l'objectivité est encore la mieux servie par la mise à nu des penchants subjectifs et des présupposés idéologiques, je ne cacherai pas ma sympathie pour Weber et surtout pour Simmel, ni d'ailleurs mon aversion pour le superhégélianisme de Lukács. Dans la mesure où j'essaie de rester fidèle à l'impulsion émancipatrice du marxisme, je m'appuierai sur celui-ci pour critiquer la sociologie bourgeoise.

11. Si la première source est bien connue, la seconde l'est beaucoup moins. Parmi les commentateurs, Schnädelbach est celui qui a le plus clairement fait ressortir les origines vitalistes de la réification. Cf. SCHNADELBACH, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, p. 172 sq. et, du même : *Zur Rehabilitierung des Animal rationale*, p. 177-179, 263 et 315-321.

Inversement, je m'appuierai sur la sociologie bourgeoise pour critiquer le dogmatisme marxiste. Les anciens « compagnons de route » trouveront sans doute que ma critique de certains éléments du marxisme est excessive, mais dans la mesure où ce différend est l'expression d'un conflit de générations, je n'y peux rien. Dans tous les cas, qu'il s'agisse de la pensée bourgeoise ou du marxisme, je constaterai et je critiquerai la focalisation sur la réification et la cristallisation progressive de l'espace métathéorique des possibles de la sociologie qui s'ensuit. Dans le second tome, consacré à la théorie critique, nous verrons que les membres de l'École de Francfort radicaliseront les analyses de la sociologie classique allemande. La cristallisation progressive de l'espace des possibles ne formera alors plus la conclusion, mais bien le point de départ de l'analyse de la réification.

KARL MARX, 1813-1883

Né en Allemagne, à Trèves, dans une famille d'origine juive, convertie au protestantisme et pénétrée de l'esprit libéral des Lumières, sa vie mouvementée, faite d'exils (Paris, 1843-1845, Bruxelles, 1845-1848, Londres, 1848-1883) et de misère, prit fin à Londres en 1883.

Marx a été tour à tour philosophe, sociologue et économiste, sans cesser d'être les trois à la fois. Savant, il a toujours été un homme d'action : journaliste à la *Nouvelle Gazette rhénane* en 1848-1850, animateur de la Ligue des Communistes en 1847-1851, fondateur et directeur de la première Internationale des travailleurs à partir de 1864. Son engagement politique explique d'ailleurs pourquoi Marx, malgré ses ambitions académiques et le soutien de Bruno Bauer, n'a jamais été professeur à l'Université. En tant que « bourgeois dégradé », sans moyens stables de subsistance, il a pu survivre grâce au soutien financier de son ami et collaborateur Friedrich Engels, riche manufacturier de Manchester qu'il avait rencontré à Paris en 1844.

En dehors d'une multitude d'articles journalistiques et de pamphlets politiques, il écrit des ouvrages plus importants et systématiques, soit pour dénoncer les illusions philosophico-politiques ambiantes (*Critique de la philosophie politique de Hegel, La Sainte Famille, Misère de la philosophie*), soit pour analyser des événements politiques décisifs (*Les luttes de classes en France, Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte, La guerre civile en France*), soit pour énoncer les bases économiques d'une doctrine révolutionnaire (*Manifeste du Parti communiste, Travail salarié et capital, Salaire, prix et profit*). Il entreprend aussi de donner l'explication du système économique contre lequel se bat et se développe le mouvement ouvrier, mais ne parvient à en publier que des parties (*Contribution à la critique de l'économie politique, Capital*) ne nous laissant pour le reste que des manuscrits (*Manuscrits parisiens, Grundrisse, Matériaux pour l'« Économie »*), voire des brouillons.

L'enseignement de Marx ne pouvait rester immuable. Partant d'une analyse anthropologico-philosophique de la condition du travailleur à l'ère du capitalisme, fortement influencé par Hegel et Feuerbach, il a progressivement évolué vers une pensée plus scientifique et économique qui, analysant le capitalisme comme un système de production basé sur l'exploitation du travail libre, insiste sur les contradictions qui poussent à son dépassement. Cependant, contrairement à ce qu'ont pu affirmer les althussériens dans les années soixante, il n'y a pas vraiment de rupture entre ses œuvres de jeunesse et ses œuvres de la maturité. Entre les œuvres de jeunesse et les œuvres d'après 1846, un remaniement important du langage et de l'appareillage conceptuels est intervenu, mais il s'agit là plutôt d'une « rupture phraséologique » que d'une rupture idéologique ou épistémologique. La permanence du concept d'aliénation le prouve d'ailleurs.

Tout en nourrissant des ambitions poétiques, le jeune Marx poursuit, dans un milieu dominé par les jeunes hégéliens de gauche, des études de droit et de philosophie, qu'il achève en 1841 par la soutenance à Iéna d'une thèse de doctorat de philosophie sur *La différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Ses premiers écrits journalistiques, qui font l'analyse

Karl Marx¹Critique de la triple inversion du sujet et de l'objet.
Aliénation, exploitation et fétichisme des marchandises

critique de la législation prussienne sur la liberté de la presse ou le vol de bois (*Liberté de la presse et liberté humaine*, 1842-1843), expriment un refus de l'État constitutionnel, et trouvent leur aboutissement dans un article consacré à la *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843-1844). Dans l'administration bureaucratique, Marx ne voit pas tant la rationalité de la société civile que son aliénation. Dans *La question juive* (1844), il poursuit sa critique de l'ordre juridico-politique au nom de la réalité économique qu'il recouvre, et exige qu'on passe de la critique théorique à la pratique révolutionnaire. Dans *La Sainte Famille ou critique de la critique critique* (1845, écrit en collaboration avec Engels), ces thèses radicales se trouvent approfondies et élargies dans la critique, au nom de l'humanisme réel, d'une critique idéaliste qui reste simplement spéculative et spiritualiste et qui ne va pas jusqu'à l'analyse de la propriété privée. Exilé à Paris, Marx rencontre le mouvement ouvrier et découvre le communisme. Dans les *Manuscrits de 1844*, il examine les principales thèses de l'économie politique anglaise et montre que la propriété privée est la cause véritable de cette catastrophe anthropologique qu'est l'aliénation du travail. Exigeant l'abolition positive de la propriété privée qui met fin à cette aliénation ouvrière et à toute autre forme possible de l'aliénation humaine, il présente le communisme comme la solution de toutes les affres de l'histoire.

Bien que son analyse de l'aliénation repose sur l'anthropologie de Feuerbach, à peine un an plus tard, Marx s'en sépare. Dans les brillantes petites *Thèses sur Feuerbach* (1845, publiées en 1888), il développe les contours d'une philosophie de la praxis qui rompt à la fois avec la notion non sociologique de « l'être générique » et le matérialisme contemplatif de Feuerbach. En collaboration avec Engels, Marx met alors en œuvre ses acquis pour achever la critique de la philosophie allemande. Dans *L'idéologie allemande* (1845-1846, III, p. 1037-1325), livre abandonné sans le moindre regret à la « critique rongeuse des souris », il développe le matérialisme historique. La lutte des classes est au cœur du *Manifeste du Parti communiste* (1848) qui en fait la clé de la compréhension de l'histoire et le slogan de l'action révolutionnaire. *Travail salarié et capital* (1848-1849) en présente l'explication économique par l'antagonisme entre le profit et le salaire dans le cadre de la concentration du capital et de la concurrence entre les travailleurs, avec la misère croissante pour conséquence. Son déroulement contemporain est décrit dans *Les luttes des classes en France* (1850) et dans *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte* (1852).

L'échec du mouvement révolutionnaire et le triomphe du capitalisme l'amènent à compléter et à approfondir l'analyse de la formation, de la reproduction et de l'accroissement du capital. Marx rédige en 1857-1858 le long manuscrit constituant les *Grundrisse*, première ébauche du *Capital*, écrit la *Contribution à la critique de l'économie politique*, dont il publie en 1859 la célèbre préface dans laquelle il rappelle les lignes directrices de *L'idéologie allemande*, ainsi que le premier cahier dans laquelle il énonce la théorie de la marchandise, de la valeur et de l'argent, expose le cœur de sa théorie de l'exploitation capitaliste dans *Salaire, prix et profit* (1865, publié en 1898) et écrit son *magnum opus Le Capital*, dont le tome I paraît en 1867 et dont les tomes II et III paraîtront après sa mort.

Si le concept d'aliénation n'est pas le concept central de la pensée de Marx (1818-1883), comme les marxistes humanistes l'ont souvent affirmé dans les années soixante et soixante-dix, c'est en tout cas un concept tellement central dans toute son œuvre qu'il permet, comme j'essaierai de le montrer dans ce chapitre, de reconstruire celle-ci d'une façon cohérente et systématique². Sans ce concept, tel que Marx l'a d'abord élaboré dans les *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844 (dits « Manuscrits parisiens », cf. II, p. 1-141), la théorie marxiste est, en effet, difficilement concevable. Cependant, la centralité de l'aliénation dans la pensée de Marx ne doit pas faire oublier l'origine hégélienne de la théorie marxiste de l'aliénation. En effet, l'histoire intellectuelle du concept d'aliénation ne commence pas avec Marx, mais bien avec Hegel³.

1. L'édition consultée est celle de la Bibliothèque de la Pléiade : *Karl Marx. Œuvres*, en trois volumes, établie et annotée par M. Rubel. Les abréviations suivantes sont utilisées dans le corps du chapitre : I : *Œuvres. Économie I* (1965) ; II : *Œuvres. Économie II* (1968) ; III : *Œuvres. Philosophie* (1982).

2. Pour une introduction générale au concept d'aliénation, cf. LUDZ, P. : *Alienation as a Concept in the Social Sciences. A Trend Report and Bibliography* ; ISRAEL, J. : *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine* ; SCHACHT, R. : *Alienation* ; GEYER, F. et SCHWEITZER, D. (sous la dir. de.) : *Theories of Alienation et Alienation : Problems of Meaning, Theory and Method*. Pour une introduction au concept marxiste d'aliénation, cf. MESZAROS, I. : *Marx' Theory of Alienation* ; OLLMAN, B. : *Marx' Conception of Man in Capitalist Society* ; TORRANCE, J. : *Estrangement, Alienation and Exploitation* et AVINERI, S. : *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Pour une bibliographie spécialisée et très extensive (7 074 références), mais néanmoins toujours incomplète du concept d'aliénation, cf. VAN REDEN, C., et alii. : *Bibliography Alienation. Third Enlarged Edition* (1980).

3. Bien que les Français aient une forte inclination — légitime et compréhensible, analysable en termes de logique du « précurseur » (Merton) — pour la faire commencer avec Rousseau. À ce propos, on peut remarquer qu'on peut remonter toujours plus loin dans le passé, jusqu'au Nouveau Testament (Éphésiens, 2. 12 et Philippiens, 2. 6-7). Sur l'aliénation dans la théologie chrétienne, cf. LUDZ, P. : « A Forgotten Intellectual Tradition of the Alienation Concept », p. 21 sq. et LICHTHEIM, G. : « Alienation », dans *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. I, p. 264.

1. Le jeune Hegel et Feuerbach, précurseurs de Marx

Pour comprendre la théorie de l'aliénation de Hegel (1770-1831), il faut d'abord la resituer dans son cadre socio-historique d'émergence. Hegel fut le témoin passionné des bouleversements socio-politiques et des ruptures socio-culturelles qui jalonnent le passage de la société traditionnelle à la modernité. Révolution industrielle, Révolution française, révolution culturelle, toutes ces ruptures, presque simultanées, ont renforcé chez Hegel l'idée que la perte de l'unité, résultant de l'essor de la subjectivité, est la caractéristique générale de la modernité⁴. Cette perte d'unité, qui marque la scission entre l'homme et la divinité, entre l'homme et la nature, entre l'homme et la société, bref, pour le dire en langage hégélien, entre le sujet et l'objet, constitue selon Hegel le problème fondamental de la modernité.

Que cette scission (*Entzweiung*) ou, comme il le dira plus tard dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cette aliénation (*Entfremdung*) du sujet et de l'objet, ne constitue pas seulement le problème principal de la modernité, mais également le thème central de la philosophie hégélienne, c'est ce que j'essaierai de montrer dans les pages qui suivent en analysant brièvement le développement progressif du thème de l'aliénation dans les écrits de jeunesse de Hegel, de son essai sur la « positivité » de la religion jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans la mesure où cette analyse, dont la plus grande partie est d'ailleurs basée sur une lecture approfondie de sources secondaires⁵, n'a pas d'autre but que de servir d'introduction à Marx, elle est partielle et partiale. En suivant un fil chronologique, je vais d'abord introduire le thème de la « positivité » (1.1) ; ensuite, je passerai à celui du travail et de l'aliénation du travail (1.2) ; puis, j'exposerai brièvement la dialectique de l'aliénation (1.3) ; et, enfin, je terminerai avec quelques considérations sur la critique de l'aliénation religieuse de Feuerbach (1.4).

1. 1. DE LA POSITIVITÉ

Dans une première période (période de Berne, 1793-1796), Hegel récuse toutes les relations, institutions et organisations humaines qui prennent la forme d'une objectivité morte et qui s'opposent à la subjectivité de l'homme. Dans *La positivité de la religion chrétienne* (1795/1796), il oppose les religions vivantes de la polis grecque au christianisme. D'emblée, il caractérise la religion chrétienne comme une religion positive ou objective, c'est-à-dire comme un ensemble de principes figés, posés et imposés de l'extérieur, qui

sont incapables de toucher le cœur ou l'âme de l'homme : « Une foi positive est le système de principes religieux qui doit avoir une vérité pour cette raison qu'il nous est ordonné par une autorité à laquelle nous ne pouvons refuser de soumettre notre foi. Dans ce concept apparaît tout d'abord un système de principes religieux (ou de vérités religieuses) qui doivent être considérés comme des vérités indépendamment du fait que nous les tenions pour vrais et qui demeurerait vrais même s'ils n'avaient jamais été connus, jamais été tenus pour vrais par quelqu'un et, pour cette raison, sont souvent appelés vérités objectives — mais ces vérités doivent devenir aussi des vérités pour nous, des vérités subjectives⁶ ».

Rêvant d'un retour à la *societas diis hominibusque communis*, le jeune Hegel plaide pour l'abolition de l'hétéronomie de la religion et exige que les vérités religieuses objectives deviennent des vérités subjectives, des vérités « pour nous ».

Plus tard, à Francfort (1797-1800), Hegel rédigera une nouvelle introduction à *La positivité de la religion chrétienne* (1800). Une comparaison des deux textes révèle que son attitude a changé : du refus catégorique de toute positivité (objectivité), il est passé à une acceptation résignée de l'état de scission en tant que destin. Son problème est maintenant de découvrir comment le sujet et l'objet peuvent être réconciliés (*Versöhnung*). Tout en voyant la solution dans un mélange d'amour et de mysticisme, il redéfinit la positivité de la religion sous la figure de « l'union incomplète des opposés », donc comme un moment du développement historique, comme un atavisme du passé qu'il faut dépasser (*aufheben*). Dans cette redéfinition du concept de la positivité, on voit déjà poindre la dialectique, ainsi que le passage consécutif d'une problématique centrée sur la positivité vers un discours basé sur le thème de l'aliénation et de son dépassement.

1. 2. DE LA POSITIVITÉ À L'ALIÉNATION

Pendant la période d'Iéna (1801-1807), qui culminera avec la parution de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), le problème de la positivité — qui est une propriété des choses humaines — est progressivement relayé par le problème de l'aliénation — qui, elle, est une modalité de l'activité humaine. Dans le *Système de la vie éthique* (1802/1803) et dans la *Realphilosophie* I (1803/1804) et II (1805/1806), Hegel esquisse une première version de sa théorie de l'esprit objectif (*objektiver Geist*). La prémisse de cette théorie réside dans le fait que les institutions sociales, politiques et culturelles sont des objectivations de l'homme, des produits de son travail. Par le travail, que Hegel définit comme « annihilation de l'objectivité en vue d'une fin », l'homme comble le fossé entre le monde objectif et le monde subjectif ; il s'insère dans le monde objectif et il en fait son monde, son œuvre. En travaillant, l'homme transforme la nature et, par là, il se transforme et se réalise lui-même. Le travail est donc le moyen et le milieu de son autodéveloppement.

6. HEGEL, W. F. : *Die Positivität der christlichen Religion*, dans *Frühe Schriften*, p. 190-191.

4. Cf. à ce propos HABERMAS, J. : *Le discours philosophique de la modernité*, chap. 1 et 2.
5. Pour reconstruire la pensée du jeune Hegel, j'ai surtout, mais pas uniquement, eu recours à des sources secondaires. Pour comprendre la pensée obscure et difficile de Hegel, les ouvrages suivants m'ont été d'une grande utilité : LUKACS, G. : *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, 2 vol. ; MARCUSE, H. : *Raison et révolution* ; TAYLOR, C. : *Hegel*, AVINERI, S. : *Hegel's Theory of the Modern State* ; ROHRMOSE, G. : *Théologie et aliénation chez le jeune Hegel* ; BOEY, C. : *L'aliénation dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel* et LABARRIERE, P. : *La phénoménologie de l'esprit. Introduction à une lecture*.

Ce processus d'autoréalisation par le travail a reçu sa forme littéraire la plus achevée dans la section classique de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel développe la dialectique du maître et de l'esclave (*Herrschaft und Knechtschaft*⁷). Selon Hegel, l'individu peut devenir ce qu'il est et acquérir la conscience de soi seulement par l'intermédiaire d'un autre individu, d'une autre conscience qui le reconnaît dans son ipsité. « Chacun, dit Hegel, est pour l'autre le moyen par lequel chacun se médiatise avec soi-même⁸ ». Cette relation de reconnaissance mutuelle n'est nullement une relation harmonieuse entre individus libres et égaux ; elle trouve plutôt son modèle dans la lutte à mort entre la conscience du maître et celle de l'esclave. D'abord, l'esclave est dépendant du maître qui l'utilise comme un moyen et le force à travailler des objets qui ne lui appartiennent pas. Le travail, les objets et le maître sont étrangers à l'esclave, et lui font face dans leur objectivité. Cependant, le travail est en même temps le véhicule qui transforme cette relation de dépendance car, en formant et en transformant les objets, l'esclave se forme et se transforme lui-même. D'abord objet, il prend conscience de lui-même dans l'objet et devient sujet. Sa conscience se trouve objectivée, extériorisée dans des objets et, par là même, ceux-ci cessent d'être des choses mortes. Ils sont devenus son œuvre à lui, une partie de son être, sa réalisation. Le maître, en revanche, ne travaille pas. Pour assouvir ses besoins, il dépend de l'esclave qui travaille pour lui et à sa place. Le maître est, pour ainsi dire, l'esclave de l'esclave et, finalement, il en prend conscience. Simultanément, l'esclave a acquis une conscience libre, car il sait que le monde objectif est en réalité un monde subjectif, « son » monde. La conclusion de cet « évangile sécularisé du travail » (Gouldner) est claire : le monde et, par extension, l'histoire sont le produit du travail de l'homme.

Contrairement à ce que pense le jeune Marx (cf. I, 126), Hegel n'a pas seulement vu le côté positif du travail. Dans la *Realphilosophie*, publiée de façon posthume et que Marx ne connaissait pas, Hegel insiste sur le côté négatif du travail, anticipant ainsi la théorie de l'aliénation du travail que le jeune Marx développera ultérieurement. Selon Hegel, le travail n'est pas seulement objectivation et externalisation (*Entäußerung*), réalisation des potentialités humaines dans le monde et dans l'histoire ; dans la société industrielle naissante, il est aussi et tout autant aliénation (*Entfremdung*). Grâce à la machine, l'homme dupe la nature en la faisant travailler pour lui. Mais le dupeur est dupé. Plus le travail est mécanisé, plus le travail devient une activité stupide et vide de sens, et plus le travailleur lui-même est réduit à n'être qu'une pièce mécanique de la machinerie. Plus le travail est divisé, plus il devient abstrait. Si le travail sert d'abord les besoins directs de l'individu, ce dernier fait à présent abstraction de ses propres besoins et collabore à la satisfaction générale de ceux des autres. Le besoin général et le travail abstrait forment ainsi « un

7. HEGEL, W. F. : *Die Phenomenologie des Geistes*, p. 145-155, spécialement p. 151-155. Marx fut fortement influencé par cette section, ainsi que par celle intitulée « L'esprit aliéné de soi » (cf. *infra*). Pour une analyse comparative de la dialectique du maître et de l'esclave et de la théorie de l'aliénation du travail du jeune Marx, cf. MAY, J. : « The Master-Slave Relation in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and in the early Marx », p. 225-266.

8. HEGEL, W. F. : *Die Phenomenologie des Geistes*, p. 147.

immense système de communauté et de dépendance réciproque, une vie de ce qui est mort, vie qui se meut en soi-même, qui dans son mouvement s'agite d'une manière aveugle et élémentaire, qui, tel un animal sauvage, a besoin d'être continuellement domptée et maîtrisée avec sévérité⁹ ». Ici, en indiquant la nature anarchique du système des besoins, Hegel, qui avait lu les classiques de l'économie politique anglaise, met le doigt sur le problème central de la solution économique du problème hobbesien de l'ordre par identification naturelle des intérêts. Nous verrons plus loin que la thématique de ce problème est au cœur de l'analyse marxiste du fétichisme des marchandises.

1. 3. DIALECTIQUE DE L'ALIÉNATION

D'une façon ou d'une autre, Hegel comprend toujours l'aliénation comme un moment nécessaire en vue de son dépassement. L'aliénation (*Entfremdung*) apparaît chez lui comme le moment de l'étrangeté suprême de l'objectivation, moment intermédiaire et décisif reliant le mouvement de l'extériorisation (*Entäußerung*) de la subjectivité au mouvement de l'intériorisation (*Erinnerung*) de l'objectivité. Ce double mouvement, de l'extériorisation à l'aliénation et de l'aliénation à l'intériorisation, peut être décomposé comme suit : dans un premier temps, le sujet s'extériorise par le travail dans l'objet (position) ; dans un second temps, cette subjectivité objectivée lui fait face comme quelque chose d'étranger. Le sujet ne se reconnaît pas dans l'objet, l'objet acquiert un pouvoir propre et finit par se retourner contre le sujet (négation). Lorsque la scission entre le sujet et l'objet atteint son sommet, le sujet prend conscience du fait que cette objectivité aliénante, étrangère à sa subjectivité, est en réalité une extériorisation de sa subjectivité (réflexion). Dans un troisième temps, le sujet se réapproprie l'objet desubjectivé en le resubjectivant, en réintériorisant ce qui est extériorisé (négation de la négation). Par là même, la scission entre le sujet et l'objet est dépassée.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel reconstruit et retrace à la fois le développement des « figures de la conscience » — depuis l'homme en tant que simple être sensible jusqu'au philosophe parfait — et l'évolution des « figures du monde » — depuis la cité grecque jusqu'à la Révolution française. Globalement, on peut dire qu'il présente le développement de la conscience individuelle à travers ses différentes phases — développement conçu, comme le dit Engels, comme une reproduction en raccourci des phases par lesquelles la conscience humaine est historiquement passée¹⁰ — comme un processus d'alternance dialectique de deux formes de l'esprit, à savoir de la « conscience » qui trouve devant elle un monde extérieur qui lui est étranger, et de la « conscience de soi » qui, elle, reconnaît ce monde extérieur comme son propre monde et qui le réintériorise en l'assimilant. Ce qui apparaît d'abord à la conscience comme étranger (*fremd*) est, en fait, extérieur (*aufser*) à elle ; ensuite, l'étranger est compris comme extériorisation de la conscience et

9. HEGEL, F. : *Realphilosophie I*, cité dans Lukács, G. : *Le jeune Hegel*, t. II, p. 70.

10. ENGELS, F. : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p. 17.

réintériorisé. Bien que cette alternance de la conscience et de la conscience de soi, de « l'en-soi » et du « pour-soi », de la substance et du sujet, apparaisse aussi bien au niveau individuel et collectif qu'au niveau transcendantal, je me limiterai ici à une description sommaire de ce mouvement au niveau de l'esprit collectif, tel qu'il est exposé par Hegel dans la section intitulée « L'esprit aliéné de soi », section qui trouve sa place entre « l'esprit vrai » (monde grec) et « l'esprit conscient de soi¹¹ » (monde germanique d'après 1789).

Au départ, le monde est éthique (*sittliche Welt*). En tant que tel, il est immaculé et n'est altéré par aucune scission. L'individu s'identifie à la substance sociale et il se trouve chez lui dans la société. La coïncidence entre l'individu et la société est immédiate et parfaite. Or, cette unité ne pouvait durer. En même temps qu'apparaît la personnalité consciente de sa subjectivité, l'unité se scinde et la vie éthique, qui ignore la subjectivité, disparaît. L'esprit est alors aliéné de soi, la substance sociale est aliénée du sujet et le sujet de soi-même, car la substance sociale est son essence. Le sujet s'oppose aux puissances sociales et, sous la forme de l'État et de la richesse, celles-ci se posent face à lui comme des puissances autonomes et étrangères. Avec les Lumières, l'esprit atteint son point extrême de déchirement. « L'aliénation s'aliène¹² » — et le salut devient accessible. Les sujets prennent conscience du fait que la substance sociale est essentiellement leur propre substance et, volontairement, ils se soumettent à elle. Ainsi, la substance devient sujet et la scission est relevée. L'esprit objectif réintériorise toutes les aliénations et, à la fin, tout est esprit et l'esprit est certain de soi. L'esprit peut alors jeter un regard rétrospectif sur l'ensemble du chemin parcouru et prendre conscience de soi-même. C'est le calvaire de l'esprit absolu (religion, art, philosophie) qui culmine dans l'identité du concept et de la réalité, de la pensée et de l'être.

1. 4. DE HEGEL À FEUERBACH

Au lendemain même de la mort de Hegel, l'école hégélienne s'est scindée en une « droite » (les vieux hégéliens : Rosenkranz, Haym, Erdmann...) et une « gauche » (les jeunes hégéliens : Feuerbach, Kierkegaard, Ruge, Bauer¹³...). Dans leur critique de Hegel, les jeunes hégéliens partent de l'impuissance de celui-ci à résoudre effectivement les problèmes qu'il pose. Au lieu d'aboutir à une action positive, la pensée hégélienne s'achève, selon eux, en un idéalisme spéculatif et abstrait qui ne tient pas ses promesses. Comme le dira Kierkegaard : « Hegel qui nous élève jusqu'au ciel spéculatif, nous laisse vivre dans les chaumières de la réalité¹⁴ ».

Parmi les jeunes hégéliens, Ludwig Feuerbach (1804-1872) est, sans aucun doute, celui qui a le plus influencé le jeune Marx. Selon Feuerbach, Hegel s'est

égaré dans un système de concepts abstrait qui a perdu tout contact avec la réalité sensible¹⁵. L'abstraction hégélienne constitue le point d'attaque principal. Toute abstraction est, comme l'indique l'étymologie, extraction, en l'occurrence extraction du concret sensible (*Sinnlichkeit*), de la chose matérielle (*Ding*). Pour Feuerbach, la réalité sensible — la perception et la sensation — est première ; la réalité intelligible — les concepts et les idées — secondaire. « Le vrai rapport de la pensée à l'être, dit-il en résumant, se réduit à ceci : l'être est le sujet, la pensée le prédicat. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée¹⁶ ». En dérivant l'être de la pensée et non pas la pensée de l'être, en partant de l'essence et non pas de l'existence, Hegel a inversé le sujet et le prédicat. Au lieu de prendre l'existence comme fondement de l'essence, il a compris l'essence comme fondement de l'existence, par suite de quoi il a fini par inverser le mouvement de détermination reliant la pensée et la réalité.

Dans *L'essence du christianisme* (1842), Feuerbach renverse l'idéalisme hégélien et développe une théorie critique de l'aliénation religieuse. Le principe de la critique « irreligieuse » consiste essentiellement à ramener la théologie à l'anthropologie. Pour Feuerbach, la religion n'est rien d'autre que l'homme qui se comporte vis-à-vis de l'essence humaine comme vis-à-vis d'une essence étrangère : « La religion, du moins la chrétienne, est la relation de l'homme à lui-même, ou plus exactement de l'homme à son essence, mais à son essence comme à un autre être (*Wesen*). L'être divin n'est rien d'autre que l'essence humaine ou mieux, que l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectivée, c'est-à-dire contemplée et honorée comme un autre être, autre particulier, distinct de lui, — toutes les déterminations de l'être (*Wesen*), divin sont donc des déterminations de l'essence (*Wesen*) humaine [...] L'homme — tel est le mystère de la religion — objective son essence, puis à nouveau fait de lui-même l'objet de cet être objectivé, métamorphosé en un sujet, une personne ; il se pense, il est pour lui-même objet, mais en tant qu'objet d'un objet, d'un autre être. Tel est le cas présent. L'homme est un objet de Dieu¹⁷ ».

Pour rendre à l'homme son essence aliénée, il faut, selon Feuerbach, dissiper l'illusion religieuse, réintégrer dans l'Homme les qualités aliénées en Dieu, et faire de l'Amour de l'Humanité la loi suprême des hommes. Alors même que la théorie feuerbachienne de l'aliénation religieuse sera pour Marx, comme nous le verrons, le point d'appui et de départ vers une théorie plus générale de l'aliénation de l'homme dans le capitalisme, il ne suivra pas la solution préconisée par Feuerbach. Dans la mesure où, selon Marx, l'aliénation religieuse n'est que l'expression de l'aliénation économique, c'est à celle-ci qu'il faut s'attaquer en premier lieu. Les temps présents n'exigent pas tant l'Amour de l'Humanité que la haine et la violence révolutionnaires.

11. HEGEL, W.F. : *Phénoménologie des Geistes*, p. 359 sq.

12. *Ibid.*, p. 366.

13. Sur la division de l'école hégélienne en hégélianisme de droite et de gauche, cf. LOWITH, K. : *De Hegel à Nietzsche*, p. 73-155. Mc Lellan a montré dans quelle mesure Marx est tributaire de la pensée des jeunes hégéliens. Cf. McLELLAN, D. : *The Young Hegelians and Karl Marx*.

14. KIERKEGAARD, S., cité (sans référence) dans HYPOLITE, J. : *Études sur Hegel et Marx*, p. 95.

15. Pour la critique feuerbachienne de Hegel, cf. « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » et surtout « Principes de la philosophie de l'avenir », dans FEUERBACH, L. (traduit par Althusser) : *Manifestes philosophiques*, p. 104-200.

16. FEUERBACH, L. : « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », dans *Manifestes philosophiques*, p. 120.

17. FEUERBACH, L. : *L'essence du christianisme*, p. 131 et 148.

2. De l'aliénation à la réification : deux marxismes ?

2. 1. POUR MARX

Toute l'œuvre de Marx peut être systématiquement reconstruite à partir du concept central de l'aliénation. La théorie de l'aliénation, telle que Marx l'a d'abord développée dans ses *Manuscrits économique-philosophiques*, forme le cœur de sa pensée. En exagérant un peu, et en bravant les interdictions de lecture d'Althusser & Co., on pourrait dire que toute sa pensée, que toutes les catégories — ou presque — du *Capital* se trouvent déjà en pointillé, en germe et puissance, dans ce texte génial et fondateur de 1844 (publié en 1932). Dans ce sens, on peut dire que l'anatomie des *Manuscrits* fournit effectivement la clé de l'anatomie du *Capital*. Or, si tel est effectivement le cas, et c'est ce que j'essaierai de montrer dans les pages qui suivent, alors on ne peut plus affirmer avec les structuralistes que le concept d'aliénation est un « concept pré-marxiste¹⁸ », dont Marx s'est rapidement débarrassé en le renvoyant au « musée philosophique¹⁹ ». En effet, la lecture « symptomale » d'Althusser et consorts est une lecture tronquée. En accentuant opportunément un passage du *Manifeste communiste* (1848 ; cf. I, p. 157-195) où Marx et Engels raillent les *litterati* allemands qui font usage du concept d'aliénation pour doter leurs platitudes sociologiques d'un air d'importance philosophique²⁰, Althusser et sa bande oublient que le concept maudit d'aliénation abonde dans les « textes scientifiques » postérieurs à la « coupure épistémologique²¹ » (1845), notamment dans les *Grundrisse* (1857-1858 ; cf. II, p. 173-359) et dans les *Matériaux pour l'économie* (1861-1865 ; cf. II, p. 361-498²²).

Le concept d'aliénation ne peut donc guère servir de critère pour effectuer une coupure épistémologique entre le jeune et le vieux Marx, entre Marx le philosophe et Marx le scientifique. En revanche, ce concept s'avère très utile pour effectuer une coupure idéologique entre les interprètes, entre ceux qui défendent un (hégélo-) marxisme critique, humaniste et volontariste et ceux qui défendent un marxisme scientifique, structuraliste et déterministe²³. Lukács,

18. ALTHUSSER, L. : *Pour Marx*, p. 246.

19. NAVILLE, P. : *De l'aliénation à la jouissance*, p. 73.

20. Il s'agit du passage suivant : « Les auteurs allemands inscrivent leur non-sens philosophique sous l'original français. Par exemple, derrière la critique française de la monnaie, ils marquèrent 'aliénation de l'être humain [...] » (I, 187).

21. La notion de « rupture/coupure épistémologique » est d'origine bachelardienne. Cf. Bachelard, G. : *Le rationalisme appliqué*, chap. 6 et, du même : *Le matérialisme rationnel*, conclusion. Pour l'application de cette notion à la pensée de Marx, cf. ALTHUSSER, L. : *op. cit.*, p. 23-32 et, du même : *Éléments d'autocritique*, p. 18-39.

22. Pour les *Grundrisse*, cf. II, spécialement p. 202-218 et 282-311 ; pour les *Matériaux pour l'économie*, cf. II, spécialement p. 404-458.

23. À propos des deux marxismes, cf. GOULDNER, A. : *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, chap. 16 et, du même : *The Two Marxisms : Contradiction and Anomalies in the Development of Theory*. Dans *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism*, chap. 2, Jacoby fait remonter les deux marxismes à deux interprétations divergentes de Hegel ; l'une, historiciste, s'inspire de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'autre, scientifique, insiste davantage, à la suite d'Engels, sur la *Science de la logique*. Font ou faisaient partie, entre autres, des marxistes scientifiques : Althusser, Balibar, Macherey, Rancière, Estabiet, Poulantzas, Godelier, Glucksmann, Naville, Bettelheim, Therborn et la *New Left Review*. Parmi les marxistes critiques, on peut mentionner, entre autres, Lukács, Goldmann, Sartre, Lefebvre, Garaudy, Axelos, Avineri, →

Horkheimer, Adorno, Marcuse et Habermas, dont j'exposerai la pensée en la recentrant autour du concept de réification, font incontestablement partie du premier groupe.

2. 2. LA COUPURE PHRASÉOLOGIQUE

Si le concept d'aliénation ne permet pas d'effectuer une coupure entre le jeune Marx et le Marx de la maturité, cela ne signifie pas, cependant, qu'il n'y a pas de rupture du tout dans la pensée de Marx. À partir de 1845, Marx prendra ses distances vis-à-vis de l'anthropologie essentialiste de Feuerbach et renoncera à « la phraséologie philosophique — 'essence humaine', 'genre', etc. » (III, 1200). Dans ses *Thèses sur Feuerbach* (1845 ; cf. III, p. 1029-1033), il fondera le matérialisme historique (« l'histomat ») et, dès lors, il ne concevra plus la nature humaine comme une « chose abstraite », suprahistorique et immuable, mais comme un « produit social », comme une condensation historique de « l'ensemble des relations sociales » (III, 1032) d'une époque donnée. En ce qui concerne la théorie de l'aliénation, la rupture avec Feuerbach signifie le passage d'une théorie anthropologique de « l'aliénation intrinsèque » — *i.e.* de l'aliénation de soi, de l'essence humaine — à une théorie plus sociologique de « l'aliénation extrinsèque » — de l'exploitation ou de l'appropriation de la force de travail et des produits du travail²⁴.

Ce passage ne s'est pas fait d'un coup, et ce n'est d'ailleurs pas le seul. Après lecture, je crois pouvoir distinguer quatre phases dans le développement de la théorie marxienne de l'aliénation. Dans une première phase, Marx conçoit l'aliénation sur le modèle feuerbachien de l'aliénation religieuse de l'essence de l'homme. Il critique la religion de façon philosophique. Ensuite, dans les écrits de 1842-1843, Marx critique la philosophie et la religion de façon politique. L'accent se déplace de la sphère idéologique vers la sphère politique. Marx y constate une séparation entre l'État et la société civile et voit une solution dans la démocratie réelle. Puis, dans les *Manuscrits de 1844*, il critique la religion, la philosophie et la politique de façon économique. Il approfondit ses analyses antérieures et passe à une analyse de l'aliénation dans la sphère économique. Le travailleur est aliéné de son travail, des produits de son travail et de ses prochains. Marx en conclut que, dans le capitalisme, l'homme est aliéné de son essence et il présente le communisme comme dépassement positif de l'aliénation de l'homme. Finalement, dans la dernière phase, à partir de 1845, Marx raffine, approfondit et concrétise l'analyse des fondements

→ Ollman, Meszaros, Gouldner, Rubel, Schaff, Kosc, Kamenka, l'École de Francfort, l'École de Budapest, le cercle Telos et le groupe yougoslave Praxis. (Il faudrait dire « l'ex-groupe yougoslave Praxis ». Michailo Markovic et Ljuba Tadic, qui comptent parmi les fondateurs du groupe Praxis, se sont ralliés corps et âme à la cause de la « Grande Serbie ». Étant donné l'incompatibilité de cette position avec les principes humanistes du groupe, celui-ci s'est dissous). *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, édité par Seyla Benhabib et Andrew Arato, a pris la relève de la défunte *Praxis International*, dont le dernier numéro (1994, 13, 4) fut consacré à la tragédie yougoslave.

24. Sur les notions d'aliénation intrinsèque et extrinsèque, cf. TORRANCE, J. : « Aliénation — extranéation et rapports de propriété », p. 180-185. Pour une critique de la théorie de l'aliénation intrinsèque, cf. du même : *Estrangement, Alienation and Exploitation*, chap. 3.

théorético-économiques de l'aliénation dans le système capitaliste. Dans le *Capital* (vol. 1, cf. I, p. 535-1240, vol. 2, cf. II, p. 499-863 ; vol. 3, cf. II, p. 865-1488) et les nombreuses ébauches qui le précèdent, il analyse les processus socio-économiques objectifs qui sont à la base de l'aliénation et du capital. Il distingue l'aliénation en tant que caractéristique objective de la production capitaliste (exploitation) des phénomènes idéologiques qui en dérivent et qui s'expriment dans la sphère de la circulation bourgeoise (fétichisme de la marchandise).

Dans le développement intellectuel de Marx, on peut donc voir le glissement progressif d'une analyse philosophico-anthropologique vers une analyse structuralo-historique de l'aliénation et, à l'intérieur de celle-ci, un déplacement du point de vue (*Ausgangspunkt*) à partir duquel Marx analyse l'ensemble des relations sociales, à savoir un déplacement depuis une analyse qui trouve son point de départ dans le concept du travail (aliénation-exploitation) vers une analyse axée sur le concept de marchandise (fétichisme des marchandises-réification²⁵).

Ce double glissement, de l'aliénation intrinsèque à l'aliénation extrinsèque et de l'exploitation à la réification, n'implique nullement que Marx ait renié sa foi humaniste et qu'il serait devenu un « scientifique scientifique ». L'aliénation, l'exploitation et le fétichisme des marchandises sont conjointement des phénomènes sociologiques et éthiques. Ils se laissent analyser aussi bien dans la perspective du participant (théorie de l'action) que dans la perspective de l'observateur (théorie des systèmes).

De ce point de vue, le double glissement ne permet pas d'effectuer une coupure entre un jeune Marx humaniste et un vieux Marx prétendument anti-humaniste. De fait, la coupure est moins épistémologique que phraséologique. Du début jusqu'à la fin, de l'aliénation du travailleur jusqu'à la réification des relations sociales, sa devise — à laquelle j'adhère — demeura inchangée : « Être radical, c'est saisir les choses à la racine, mais la racine pour l'homme, c'est l'homme lui-même » (III, 390). À cet égard, on peut dire que Marx est resté jeune sa vie durant. Du début jusqu'à la fin il s'est efforcé, comme le dit O'Neill, d'avancer une « interprétation sociologique de l'impératif catégorique de l'éthique kantienne²⁶ ».

2. 3. UNE CRITIQUE TRANSFORMATRICE

Néanmoins, si d'un point de vue idéologique — c'est-à-dire du point de vue des hypothèses non empiriques de nature politique, morale et métaphysique — il n'y a pas de rupture, il est vrai que d'un point de vue métathéorique —

c'est-à-dire du point de vue des présuppositions les plus générales et les plus fondamentales de la théorie concernant la nature de l'action individuelle et de l'ordre social, induisant la part du volontarisme ou du déterminisme en vigueur dans une théorie systématique de la société —, on peut constater une évolution progressive vers une théorie déterministe du social. Ce qui a changé entre le jeune Marx et celui de la maturité, ce n'est pas son humanisme idéologique, mais les présuppositions métathéoriques de sa théorie scientifique. En effet, avec le passage du premier Marx au second, on passe progressivement d'une théorie volontariste à une théorie davantage déterministe du social. Si le jeune Marx opère avec un concept multidimensionnel de l'action qui ne se laisse pas réduire à l'action instrumentale ou stratégique, la théorie systématique de la société du vieux Marx accorde, en revanche, clairement la primauté à l'action instrumentale ou stratégique. Autrement dit, le vieux Marx tend à concevoir l'action individuelle comme un simple épiphénomène des conditions matérielles de l'existence²⁷. Cette détermination extérieure de l'activité humaine par des structures sociales contraignantes d'ordre matériel, cette pression qui explique la réduction de l'action humaine, expressive et communicationnelle à une activité dénuée de sens, c'est précisément ce que le concept d'aliénation vise à thématiser. Dans la mesure où le concept d'aliénation est un concept dialectique, il présuppose que cette réduction de l'action intentionnelle à l'action mécanique et la réduction de l'homme à une chose qui y correspond, peuvent être renversées.

Dans la mesure où ce concept est un concept critique, il présuppose le fait que les idées peuvent avoir une efficacité causale sur la conscience des hommes aliénés et que cette prise de conscience est le prélude nécessaire, mais non suffisant, au renversement révolutionnaire du rapport inversé de l'homme et des choses. Dans cette mesure, le concept d'aliénation exprime la tension entre le déterminisme et le volontarisme, tension qui ne peut être éliminée et qui fait que le marxisme ne peut être réduit à une théorie déterministe et réductionniste du social.

Dans ce qui suit, je vais d'abord présenter la pensée du jeune Marx comme une pensée proto-hégélienne et, dans un deuxième temps, je corrigerai cette réduction philosophique et exposerai les fondements socio-économiques de l'aliénation. Ainsi, on passera de la théorie de l'aliénation à la théorie de l'exploitation et, de là, à la théorie de la réification. Finalement, je montrerai que la réification, ou l'inversion du sujet et de l'objet, est le thème qui permet d'unifier la pensée de Marx dans un tableau synoptique.

25. Ici, je suis l'excellente analyse de Joachim ISRAEL. Cf. *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine*, p. 95-105 et 412-422, et du même : « Alienation and Reification », p. 43.

26. O'NEILL, J. : « The Concept of Estrangement in the Early and Late Writings of Karl Marx », dans JESSOP, B. et MALCOM-BROWN, C. (sous la dir. de.) : *Karl Marx's Social and Political Thought : Critical Assessments*, vol. 1, p. 611.

27. Cette tendance au réductionnisme matérialiste a également été notée, analysée et critiquée par Habermas, Wellmer, Schroyer, Castoriadis et Cohen. Cf. HABERMAS, J. : *Connaissance et intérêt*, p. 74-97 ; WELLMER, A. : *The Critical Theory of Society*, chap. 2 ; SCHROYER, T. : *Critique de la domination*, chap. 2 ; CASTORIADIS, C. : *L'institution imaginaire de la société*, p. 40 sq. et COHEN, J. : *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Social Theory*, chap. 3 et 6.

3. La théorie de l'aliénation

3. 1. L'ALIÉNATION PHILOSOPHIQUE : CRITIQUE DE HEGEL ET DE FEUERBACH

3. 1. 1. *La relève de la philosophie* — Jusqu'en 1843, le jeune Marx est un « critique critique ». L'idéalisme qu'il défend est un idéalisme critique, orienté vers la réforme de la conscience. Déjà en 1837, dans une lettre à son père, Marx se dit tourmenté par « cette opposition du réel et de l'idéal qui caractérise l'idéalisme » (III, 1372). Dans l'esprit des jeunes hégéliens, il estime que la réalité doit être confrontée de façon critique à « l'Idée » ou à l'idéal rationnel qui lui est immanent. Ainsi, dans sa thèse de doctorat (III, 1-100), consacrée à la philosophie grecque post-aristotélécienne, il affirme : « La praxis de la philosophie est elle-même théorique. C'est la critique qui mesure l'existence individuelle à l'aune de l'essence, la réalité particulière à l'aune de l'idée » (III, 85, n.). La « critique immanente », qui prend l'idéal au sérieux et le confronte à la réalité existante, doit servir de catalyseur au changement social²⁸. Les idées ont un pouvoir réel, elles peuvent modifier la réalité.

Tout cela change entre 1843 et 1844. Marx rompt avec l'idéalisme critique des jeunes hégéliens, avec l'idéalisme tout court, pour adopter une position rigoureusement matérialiste²⁹. Il découvre le prolétariat, s'oriente vers l'activisme pratique et devient révolutionnaire. « Les idées, dit-il à présent, ne peuvent absolument rien réaliser » (III, 558). Pour changer le monde, une activité critique est nécessaire. « L'arme de la critique, dit-il encore, ne peut pas remplacer la critique des armes » (III, 390).

L'opposition du réel et de l'idéal est l'essence de l'aliénation philosophique. Celle-ci peut et doit être surmontée, non pas théoriquement, en se croisant philosophiquement les bras, mais pratiquement, par la praxis critique révolutionnaire des hommes qui transforment la réalité et l'amènent à sa vérité. Pour le jeune Marx, la résolution hégélienne des oppositions, isolée de la pratique, est « purement scolastique » (III, 1030) ; la critique « critique » des jeunes hégéliens, tout aussi isolée de la pratique, est tout au plus de la « praxis *in abstracto* » (III, 464). D'où cette phrase célèbre : on ne peut pas « surmonter la philosophie sans la réaliser » ou la « réaliser sans la surmonter » (III, 389).

Marx s'attaque directement à l'idéalisme hégélien et aux conséquences conservatrices qui en découlent. Au lieu de « quitter le ciel de la spéculation

pour les profondeurs de la misère humaine » (III, 464), Hegel, le philosophe par excellence, a spiritualisé l'aliénation et la misère. Pour Hegel, l'être humain, « l'homme », s'identifie à la conscience de soi. Il s'ensuit que toute aliénation ne peut qu'être aliénation de la conscience de soi et que le dépassement de l'aliénation ne peut qu'être dépassement de l'aliénation de la conscience de soi par incorporation spéculative de l'être objectif aliéné dans la conscience. Or, pour Marx, l'aliénation n'est pas spirituelle ; elle est réelle, matérielle et sensible. Elle ne peut pas être spiritualisée, anéantie par une action spirituelle, chassée à coup d'idées. Faute d'une conception matérialiste de l'homme et de la réalité, l'idéalisme se renverse nécessairement en positivisme : « Le dépassement de la dépossession [chez Hegel] n'est donc lui aussi qu'une expression abstraite et vide de cette abstraction vide, la *négation de la négation*. [...] En raison de cette conception formelle et abstraite, la suppression de l'aliénation devient affirmation de l'aliénation » (II, 137-138).

3. 1. 2. *Le créationnisme spéculatif* — Les déficiences de l'analyse de Hegel découlent selon Marx du « mysticisme logique et panthéiste » (III, 874) qui caractérise sa dialectique. Hegel a mis le monde sur la tête, et il incombe maintenant de le remettre sur les pieds. Ce n'est pas la conscience des hommes ou la conscience de soi qui détermine l'existence, c'est exactement l'inverse. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, personnifiée sous le nom de l'Idée, est le démiurge de l'histoire ; pour Marx, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. Marx accuse Hegel de transformer l'idée en sujet et le sujet réel en prédicat, de substituer le déterminant au déterminé, d'inverser les causes et les effets, de confondre l'abstrait et le concret ; bref, selon Marx, Hegel hypostasie le concept et le substitue à la chose. La réification de la pensée débouche sur le « créationnisme spéculatif » (III, 584) : « Les fantasmes de son cerveau, dit Marx en s'attaquant au fétichisme conceptuel de Hegel, prennent des formes corporelles. Dans son esprit surgit un monde de fantômes tangibles, perceptibles³⁰ » (III, 632).

L'hypostasie du concept, voilà en quoi consiste le mystère de la dialectique hégélienne — et voici comment Marx et Engels s'en moquent avec superbe dans *La Sainte Famille* (1845 ; cf. III, 419-661) : « Quand j'observe des fruits réels, pommes, poires, fraises, amandes, et quand je construis à partir de là l'idée générale de « fruit » ; quand, allant plus loin, je m'*imagine* que mon idée abstraite, « le fruit », provenant des fruits réels, est un être qui existe en dehors de moi, voire l'essence vraie de la pomme, de la poire, etc., j'affirme — en termes spéculatifs — que « le Fruit » est la « substance » de la poire, de la pomme, de l'amande, etc. Je traite alors pomme, poire, amande, etc., de simples modes d'existence, de *modi* « du Fruit ». [...] « le Fruit » se pose comme pomme, « le Fruit » se pose comme poire, « le Fruit » se pose comme amande. [...] »

28. Sur la critique immanente, cf. BENHABIB, S. : *Critique, Norm and Utopia*, chap. 1.
29. Jeffrey Alexander perçoit dans cette rupture avec l'idéalisme les germes du réductionnisme métathéorique qui caractérise le marxisme vulgaire et déterministe. Si les premiers écrits de Marx et quelques-uns de ses essais politiques et historiques suivent une logique multidimensionnelle, et si les *Manuscrits* de 1844 représentent déjà une tendance vers le réductionnisme, à partir de *L'idéologie allemande*, la logique de sa théorie systématique de la société devient purement unidimensionnelle. L'argument d'Alexander est le suivant : en rompant avec l'idéalisme, Marx est métathéoriquement contraint de passer de la détermination « intérieure » à la détermination « extérieure » de l'action. A partir de là, il n'y a plus qu'un pas vers le déterminisme matérialiste qui caractérise le sociologisme marxiste. Bien que l'analyse métathéorique d'Alexander soit astucieuse et informative, je crains qu'elle ne saisisse pas suffisamment la nature éminemment dialectique du marxisme. Cf. ALEXANDER, J.C. : *Theoretical Logic in Sociology. Volume Two. The Antinomies of Classical Thought : Marx and Durkheim*, p. 11-74.

30. Récemment, Derrida a analysé le thème du fantôme ou du spectre dans l'œuvre de Marx. Cf. DERRIDA, J. : *Spectres de Marx*, spécialement p. 157 *sq.* et 201 *sq.*

On le voit : si la religion chrétienne ne connaît qu'une incarnation de Dieu, la philosophie spéculative dispose d'autant d'incarnations qu'il existe de choses, comme elle possède ici dans chaque fruit une incarnation de la substance, du Fruit absolu. [...] En langage spéculatif on appelle cette opération : concevoir la substance comme sujet. [...] et cette conception constitue le caractère essentiel de la méthode hégélienne » (III, 484-487).

Cette critique de l'hypostase du concept est importante. Qu'il s'agisse de la méthode hégélienne, de l'aliénation, de l'exploitation ou du fétichisme des marchandises, comme nous le verrons, Marx s'en prend toujours à l'inversion du sujet et du prédicat, à la substitution de l'objet et du sujet, à la personnification des choses et à la chosification des hommes.

3. 1. 3. *Vers une philosophie de la praxis* — Avant Marx, Feuerbach avait déjà mis en évidence le fait que la philosophie de Hegel transpose et développe la religion dans l'idée et, à ce titre, il l'avait condamnée en tant que mode et expression de l'aliénation de l'être humain. L'intention de Marx est de synthétiser, en développant le concept de praxis ou d'activité pratique, les composantes critiques du matérialisme objectif de Feuerbach et les composantes dynamiques et historiques de l'idéalisme objectif de Hegel. Si Feuerbach a remis la philosophie hégélienne sur les pieds et lui a ôté son voile mystique — c'est là son principal mérite selon Marx —, il a, cependant, à tort et dans le même mouvement, éliminé la dialectique, par suite de quoi il a fini par basculer dans une pensée qui, bien que matérialiste, est contemplative, déterministe et mécanique. Une correction hégélienne du matérialisme contemplatif de Feuerbach s'impose donc selon Marx. C'est d'ailleurs pourquoi Hegel ne peut pas être traité comme un « chien crevé » (I, 1633). Alors même qu'il définit le travail comme travail mental, il a saisi le côté actif et volontariste du travail et il a conçu l'histoire comme le processus d'autocréation de l'homme, de l'aliénation de l'homme et de son dépassement. C'est là ce qu'il faut retenir, selon Marx, de Hegel : « Hegel conçoit l'homme [et l'histoire], l'autocréation comme un processus, l'objectification comme négation de l'objectification, comme aliénation et suppression de cette aliénation ; de la sorte, il saisit la nature du travail, et conçoit l'homme [...] comme résultat de son propre travail » (II, 125-126).

Feuerbach, en revanche, n'est jamais parvenu à saisir le monde comme résultat du travail de l'homme. Il n'a pas pris en compte l'histoire, et c'est bien pourquoi il n'a pas compris la religion, l'aliénation religieuse, comme un produit social-historique. Ni Feuerbach ni Hegel n'ont compris que l'aliénation n'est pas un accident universel métaphysique et qu'il ne suffit donc pas de la supprimer en pensée pour la supprimer en réalité. Les idées, même critiques, ne peuvent rien changer. Pour transformer le monde, il faut que la pensée devienne pratique. « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe, c'est de le transformer » (III, 1033).

3. 2. L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE NORMATIVE DU JEUNE MARX

La théorie de l'aliénation du jeune Marx est une théorie de l'aliénation intrinsèque. En tant que telle, elle présuppose une anthropologie philosophique normative, une vision de l'homme en tant qu'être générique (*Gattungswesen*), en tant qu'être accompli, tel qu'il devrait être et sera lorsqu'il aura pleinement réalisé ses puissances essentielles dans la société communiste³¹.

L'homme, dit Marx, est immédiatement un « être naturel » (II, 130). En tant qu'être de nature, qui vit dans et de la nature, l'homme ne se distingue pas encore des animaux par ses besoins et ses capacités spécifiquement humaines. Cependant, « l'homme n'est pas seulement un être naturel, mais encore un être naturel humain, c'est-à-dire un être existant pour soi (*für sich*), et par suite un être générique » (II, 131). En désignant, à la suite de Feuerbach, l'homme comme un « être pour soi », Marx veut dire que l'homme est un être réflexif, conscient de soi, un être intentionnel qui poursuit consciemment ses buts. En le décrivant ensuite, toujours en suivant Feuerbach, comme un « être générique », il veut dire qu'il appartient à cette conscience de soi d'être une conscience universelle, une conscience qui peut se détacher du point de vue particulariste et s'élever à l'universel.

Idéalement, les trois déterminations suivantes caractérisent selon Marx l'homme en tant que « homme générique » : i) l'homme générique est un être doté du pouvoir de produire et de se produire, de travailler et de s'autoréaliser dans et par le travail ; ii) il est un être social et sociable qui ne se réalise qu'en tant que membre de la communauté humaine ; iii) il est un être sensible et esthétique, cultivant pleinement ses organes de sens.

Dans les sections consacrées à l'aliénation politique et économique, nous verrons qu'il suffit qu'une de ces déterminations contre-factuelles ne soit pas satisfaite pour que l'homme devienne un « homme aliéné ». Avant d'en venir là, il faut cependant expliciter brièvement les déterminations essentielles du *Gattungsmensch*.

i) Le travail, en tant qu'activité vitale productive et créatrice, orientée vers un but, est une activité instrumentale expressive. Grâce au travail, l'homme se distingue des animaux, il crée son propre monde et, par là, il se crée lui-même. « Les hommes [...] commencent à se distinguer des animaux, dit Marx, dès qu'ils se mettent à *produire* leurs moyens d'existence. [...] En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur *vie matérielle elle-même*. [...] Ainsi les individus manifestent-ils leur *vie*, ainsi sont-ils. Ce qu'ils sont coïncide avec leur production » (III, 1055).

Le travail est, de prime abord, un processus de formation et de transformation réciproque de l'homme et de la nature, ainsi que de l'homme et de la société.

31. Ce que j'appelle « anthropologie philosophique normative » correspond à ce que Charles Taylor appelle « ontologie morale ». Plus qu'aucun autre, Taylor a souligné que toute théorie de l'action présuppose inévitablement une vision idéale du soi et de la « vie bonne ». Cf. TAYLOR, C. : *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. 1^{re} partie (« Identity and the Good »).

Le travail est essentiellement un travail d'expression, d'objectivation ou d'externalisation des puissances humaines. C'est un processus intentionnel de production d'idées et de transformation créatrice des idées en produits matériels qui reflètent l'essence de l'homme comme autant de « miroirs où nos êtres rayonnent » (II, 33) : « C'est précisément en façonnant des objets, écrit Marx, que l'homme commence à s'affirmer comme un être générique. Cette production est sa vie générique créatrice. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme. L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde de sa création » (II, 64). Si l'homme ne reconnaît pas le monde comme sa création, s'il ne se reconnaît pas dans ses produits et si ceux-ci lui font face comme une puissance étrangère, alors l'homme est aliéné des produits de son travail et, partant, de lui-même.

ii) Le travail n'est pas seulement une activité instrumentale expressive, il est aussi, par nature, une activité sociale implicitement communicationnelle. Pour Marx, la fiction utilitariste de l'individu isolé (Robinson), vivant et travaillant en dehors de la société, est tout simplement une absurdité. L'homme, l'*homo faber*, est essentiellement et nécessairement un être social ou, comme le dit Marx en citant Aristote, un *zōn politikon* (I, 236³²). En produisant, les hommes ne sont pas seulement en rapport avec la nature (relation sujet-objet), mais ils entretiennent aussi nécessairement des rapports entre eux (relation sujet-sujet). La société n'est pas une abstraction face à l'individu ; en tant que « produit de l'action réciproque des hommes » (I, 1439), elle est bien plutôt l'être de chaque individu. Par nature, le travail et la jouissance du travail sont, tant par leur contenu que par leur forme, des activités sociales. Même le scientifique le plus isolé qui passe sa vie derrière son bureau travaille socialement : le matériel de son activité, sa conscience et le langage dans lequel il s'exprime sont des produits sociaux. En tant que tels, ils présupposent la « coopération de plusieurs individus, peu importe dans quelles conditions, de quelle manière et à quelle fin » (III, 1060). Dans ses esquisses de la société communiste, Marx met l'accent sur le mode communautaire (ou communicationnel) de la coopération interhumaine, de la coordination consciente et volontaire des activités et de la distribution rationnelle des produits des activités individuelles. Le travail ne se laisse donc pas réduire à son aspect purement instrumental. Le concept marxiste du travail ou de la praxis est un concept multidimensionnel. Il représente une synthèse de l'instrumentalisme, de l'expressivisme et du communicativisme. Bien que, à l'inverse de Habermas, Marx ait surtout mis l'accent sur l'aspect téléologique de l'activité sociale et qu'il n'ait pas explicitement thématiquement son aspect communicationnel, j'estime que celui-ci est tout aussi

32. Bien qu'il note le caractère proprement sociologique (« holiste ») de l'anthropologie marxiste, telle qu'esquissée dans les *Manuscrits* de 1848, Louis Dumont insiste avant tout sur les aspects individualistes de la pensée marxiste. D'après Dumont, Marx se serait laissé emporter par son vœu révolutionnaire. L'idée que l'homme ne réalisera son excellence comme être social que dans la société communiste, lui aurait interdit la pleine reconnaissance de l'homme comme être social *hic et nunc*. Cf. DUMONT, L. : *Homo Aequalis* I, chap. 7.

essentiel³³. Il suffit que la dimension de la sociabilité coopérative disparaisse au profit de la seule dimension téléologique et l'homme devient aliéné de ses prochains et, partant, de lui-même.

iii) L'homme ne se distingue pas seulement des animaux par le travail et la sociabilité coopérative, mais encore par la culture (au sens anglais de *cultivation*) de ses « organes génériques » (I, 83), de ses rapports humains avec le monde. À la différence de l'animal, l'homme sait créer des objets et les apprécier « selon les lois de la beauté » (II, 64). Or, la sensibilité cultivée n'a pas seulement trait aux cinq sens (« une oreille musicienne, un œil pour la beauté des formes », etc.), mais aussi aux sens spirituels et pratiques (la volonté, l'amour, etc.). La sensibilité raffinée et la capacité de jouissance esthétique, au sens large du mot, ne peuvent trouver leur réalisation effective que dans la communauté vraiment humaine, lorsque le travail est compris par l'homme comme une fin en soi, comme une finalité sans autre fin que l'expression de son être, et lorsque l'objet objectivé est humanisé ; bref lorsque le produit du travail n'est pas compris « dans le seul sens de la jouissance immédiate, dans le sens de la possession, de l'avoir » (II, 82). Lorsque le travail n'est plus un loisir, mais un labeur, lorsqu'il est ravalé au rang de simple moyen de subsistance, alors l'homme est aliéné de son travail et, partant, de lui-même.

3. 3. L'ALIÉNATION RELIGIEUSE

La négation de la religion a commencé, selon Feuerbach, lorsque Hegel a transformé la théologie en logique. Elle a continué lorsque Feuerbach a converti la logique en anthropologie, et elle s'est terminée lorsque Marx a réduit l'anthropologie à l'économie politique. Hegel *genuit* Feuerbach, Feuerbach *genuit* Marx.

L'aliénation religieuse constitue le paradigme de l'aliénation sous toutes ses formes (aliénation, exploitation, fétichisme) : l'homme a créé en dehors de lui une force qu'il ne reconnaît pas comme sa force propre et qui l'asservit. La prémisse de la critique de la religion, telle que Marx l'a exposée dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844 ; cf. III, p. 382-397), est feuerbachienne : « C'est l'homme qui fait la religion et non pas la religion qui fait l'homme » (III, 382). Or, à la différence de Feuerbach, Marx estime que la religion n'est point la cause de l'aliénation ; elle est seulement une de ses manifestations. Les causes de l'aliénation sont strictement profanes. Ce n'est pas la religion qui est fautive, c'est le monde. Renversez le monde, et la religion, en tant que conscience renversée, disparaîtra ; réalisez les promesses de la religion ici-bas, et la religion elle-même se dissipera. La critique de la religion, de l'aliénation religieuse, n'est donc que le prélude de la critique de l'économie politique,

33. Habermas a bâti son œuvre sur la distinction métathéorique entre le « travail » (l'activité rationnelle par rapport à une fin) et l'« interaction » (l'activité communicationnelle). Pour toute théorie du social, cette distinction est fondamentale. Cependant, dans la mesure où c'est Habermas, et non pas Marx, qui réduit le travail à l'activité instrumentale en le nettoyant de ses aspects expressifs et normatifs, elle est problématique. J'y reviendrai dans la troisième partie, dans le chapitre consacré à la théorie de l'agir communicationnel de Habermas.

des aliénations politique et économique : « [La religion] est la *réalisation chimérique* de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable. [...] La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est l'*opium* du peuple. [...] Et c'est tout d'abord la tâche de la philosophie [...] de démasquer l'aliénation de soi dans ses *formes profanes*, une fois démasquée la *forme sacrée* de l'aliénation de l'homme. [...] La critique de la religion contient en germe la critique de la *vallée de larmes* dont la religion est l'*auréole* » (III, 383).

3. 4. L'ALIÉNATION POLITIQUE

3. 4. 1. *Critique de la philosophie politique de Hegel* — La prémisse de la critique de l'aliénation politique, telle que Marx l'a d'abord exposée dans sa *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843 ; cf. III, p. 863-1018), est, *mutatis mutandis*, la même que celle de la critique de l'aliénation religieuse : ce n'est pas l'État qui fait les hommes, ni la constitution qui fait le peuple, mais c'est l'inverse (III, 901). Selon Marx, il existe une affinité profonde entre la religion et l'État bourgeois. Alors que l'inégalité et la confrontation d'intérêts privés règnent dans la société civile, dans l'État, les citoyens apparaissent comme égaux et solidaires. L'État, c'est la *communitas Dei* (Thomas d'Aquin) sécularisée. De même que les chrétiens sont égaux au ciel et inégaux sur terre, les citoyens sont égaux dans le ciel de leur monde politique et inégaux dans l'existence terrestre de la société civile (III, 959). L'État, en garantissant l'égalité formelle des individus, en considérant chacun au même titre comme un acteur stratégique doté de droits de propriété, garantit en même temps les conditions d'existence de la société civile — « cette arène où s'affrontent les intérêts privés et individuels de tous contre tous » (III, 916³⁴). Car, en garantissant l'égalité formelle, l'État garantit en même temps les conditions de la concurrence économique et, par là même, il perpétue les conditions de l'inégalité matérielle des individus.

En posant l'État comme résolution artificielle de l'opposition entre l'intérêt général et les intérêts privés, Hegel a coiffé de façon idéaliste la contradiction réelle qui parcourt la société bourgeoise. Selon Marx, la scission entre la sphère privée (la société civile) et la sphère publique (l'État), caractéristique de la société bourgeoise, continue à sévir. Elle se poursuit à l'intérieur de l'individu en tant que scission entre le citoyen et le bourgeois. Pour dépasser cette séparation entre la sphère publique et la sphère privée, qui se manifeste concrètement dans la « séparation des députés de leurs mandants » (III, 1012), Marx propose l'instauration de la démocratie réelle, instauration qui en réalisant l'État l'abolit en même temps. « Dans le suffrage illimité, dit-il, la société civile parvient réellement à l'abstraction d'elle-même, à l'existence politique comme sa vraie

existence, universelle et essentielle. Toutefois, l'accomplissement de cette abstraction en constitue du même coup l'abolition » (III, 1010). L'abolition de l'État par sa réalisation signifie que l'intérêt général est en même temps l'intérêt de tous et de chacun.

Le régime politique idéal, c'est la démocratie directe et radicale, telle que Marx l'a vue à l'œuvre dans la Commune de Paris, qui permet aux citoyens de se gouverner eux-mêmes sans devoir passer par l'intermédiaire de l'administration bureaucratique. L'abolition de l'État signifie donc *eo ipso* l'abolition de la bureaucratie. En ce sens, la réalisation de la politique est synonyme de l'abolition du système politique en tant qu'organisation s'élevant au-dessus de la communauté. Dans la mesure où Marx plaide pour une démocratisation totale de la société qui ne se limite pas aux organisations politiques, mais qui s'étend également aux organisations sociales et économiques, la même chose vaut — *mutatis mutandis* — pour le système social et économique. Autrement dit, lorsque le principe de la souveraineté populaire devient le principe directeur de la société globale, la société se réduit et devient coextensive à la communauté. Plus loin, je critiquerai la naïveté d'une telle politique radicale et révolutionnaire qui, ne tenant pas compte de l'hypercomplexité des sociétés modernes, vise tout simplement à abolir la différenciation des sous-systèmes autorégulés et du monde vécu.

3. 4. 2. *La question juive* — Dans la première partie de *La question juive* (1844, cf. III, p. 347-381), Marx reprend le thème de l'aliénation politique. En s'opposant au jeune hégélien Bruno Bauer, qui estime que les Juifs doivent renoncer à leur religion et que leur demande d'émancipation politique est illusoire aussi longtemps que l'État ne s'est pas émancipé de toute religion, Marx avance la thèse suivante : dans la mesure où l'État moderne postrévolutionnaire ne présuppose pas l'abolition, mais bien la privatisation de la religion, donc dans la mesure où il effectue la distinction entre la citoyenneté publique et la religiosité privée, la demande d'émancipation politique des Juifs est parfaitement compatible avec l'État existant. L'aliénation religieuse n'étant que l'expression de l'aliénation politique et économique, ce n'est pas l'abolition de celle-là, mais bien l'abolition de celles-ci qui est à l'ordre du jour.

Selon Marx, la distinction entre la sphère publique et la sphère privée, distinction qui se manifeste à l'intérieur de l'individu en tant que scission entre « l'homme » et « le bourgeois », est l'essence de l'État moderne. Cette distinction reçoit maintenant un caractère programmatique dans la distinction qu'il effectue entre « l'émancipation politique » et « l'émancipation humaine ». *L'émancipation politique*, et ici Marx pense à la Révolution française, c'est l'émancipation de la société civile par rapport à l'État absolutiste. Cette émancipation n'est que partielle, car elle ne surmonte pas plus la séparation du citoyen et du bourgeois qu'elle n'abolit le système politique en tant que médiateur aliéné entre la communauté et l'État. La Révolution française émancipe le bourgeois, pas l'homme. La communauté qu'elle instaure est une communauté d'individus isolés et égoïstes, d'acteurs stratégiques qui poursuivent

34. D'emblée, Marx identifie la société civile à une société atomisée et dominée par le capitalisme. Pour la critique d'une telle identification et de ses conséquences politiques, cf. l'excellente analyse de COMEN, J. : *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Political Theory*, chap. 1.

en toute liberté leurs propres intérêts particuliers sans se soucier de l'intérêt général. La liberté qu'elle garantit est une liberté négative, c'est la liberté d'exploiter l'autre. Son égalité est une égalité purement formelle, c'est l'égalité de l'homme abstrait, de la personne juridique habilitée à faire des échanges marchands. Sa fraternité, c'est une fraternité entre hommes qui ne sont reliés que fonctionnellement par le truchement des choses qu'ils s'échangent sur le marché. Et les droits de l'homme, qui résumant le tout, ne sont autres que « les droits de l'homme égoïste, séparé de son prochain et de la communauté » (III, 368).

Ici, il ne faut pas voir une attaque pure et simple contre les droits de l'homme en tant que tels, mais bien plutôt, je crois, une attaque contre l'individu égoïste, contre l'acteur stratégique en tant que fondement de la société civile. L'*émancipation humaine*, en revanche, ne révolutionne pas la société en libérant le bourgeois, mais en libérant l'homme. Elle ne dissout pas la société dans ses éléments constitutifs (l'individu égoïste), mais elle « révolutionne ces éléments eux-mêmes » (III, 372). Elle dépasse la réduction de l'action à sa seule dimension instrumentale-stratégique et, par là même, elle est, selon Marx, à même de surmonter, d'une façon consciente et non contraignante, la séparation de la sphère privée et de la sphère publique et, partant, de réaliser l'identification des intérêts privés et de l'intérêt général. En dépassant la dimension instrumentale-stratégique de l'action, en réactivant les dimensions génériques de l'action, Marx pointe vers la résolution communautaire du problème hobbesien de l'ordre social. L'*émancipation humaine* dépasse la contradiction entre l'intérêt de tous et l'intérêt général et, ainsi, elle abolit, pour de bon, l'aliénation politique qui se manifeste dans la scission interne entre le citoyen et le bourgeois, ainsi que dans la scission externe entre la communauté et l'État : « L'*émancipation politique* est la réduction de l'homme d'une part, au membre de la société civile, à l'individu *égoïste et indépendant*, d'autre part, au *citoyen*, à la personne morale. C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels ; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses *forces propres* comme forces *sociales* et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force *politique* ; c'est alors seulement que l'*émancipation humaine* sera accomplie » (III, 373).

Analysé dans une perspective métathéorique, on voit émerger ici de façon claire et nette le lien interne qui existe entre une conception instrumentale-stratégique de l'action et un concept matérialiste de la structure sociale. Ce n'est que si les hommes coordonnent leurs actions de façon consciente et communautaire, donc s'ils abandonnent la poursuite stratégique de leurs propres intérêts égoïstes, que les forces sociales perdent leur caractère extérieur et contraignant. L'aliénation n'est rien d'autre que l'extériorisation aliénée des puissances génériques des hommes dans une force sociale qui leur fait face comme une force naturelle. En tant que médiateur aliéné entre les hommes, l'État relie les hommes entre eux en imposant artificiellement l'intérêt général

de l'extérieur. Dans ce sens, on peut dire avec Sayer que la réification des relations sociales et l'abstraction du sujet individuel isolé constituent, effectivement, « deux faces d'un même processus³⁵ ».

Dans la seconde partie de *La question juive*, Marx considère l'émancipation humaine sous l'angle de l'émancipation des Juifs, ou plutôt sous celui de l'émancipation de l'humanité par rapport au « judaïsme » de la société bourgeoise. Le judaïsme n'étant qu'une métaphore — de mauvais goût, déplacée et malheureuse, c'est le moins qu'on puisse dire³⁶ — de la cupidité bourgeoise, *La question juive* ne doit pas être lu comme un tract antisémite, mais comme un tract antibourgeois, anticapitaliste. Le judaïsme, en tant que culte profane de l'argent, est la religion du bourgeois. J'ai déjà mentionné le fait que la critique de l'aliénation religieuse constitue le paradigme de la critique de toute forme d'aliénation. Et, en effet, la critique du judaïsme se transforme très rapidement en critique de la religion fétichiste de l'argent : « L'argent est le dieu jaloux d'Israël, devant qui nul autre dieu ne doit exister. L'argent avilit tous les dieux des hommes : il les transforme en une marchandise. L'argent est la valeur universelle de toutes choses, constituée pour soi-même. C'est pourquoi il a dépouillé le monde entier, le monde des hommes ainsi que la nature, de leur valeur originelle. L'argent, c'est l'essence aliénée du travail et de la vie de l'homme, et cette essence étrangère le domine, et il l'adore » (III, 378).

Ce paragraphe, qui aurait pu être écrit par Moses Hess, signifie que l'émancipation de l'homme présuppose l'émancipation du Juif. Ce n'est que lorsque le Juif aura cessé d'être bourgeois et lorsque le bourgeois aura cessé d'être juif, donc lorsque la conception stratégique de l'action sera surmontée, que la scission interne de l'homme sera dépassée et l'intérêt général réalisé. L'abolition de l'aliénation politique, tout comme celle de l'aliénation religieuse, présuppose l'abolition de conditions économiques objectives qui empêchent la réalisation des puissances génériques de l'homme — ce qui nous amène à l'analyse de l'aliénation économique.

3. 5. L'ALIÉNATION ÉCONOMIQUE

Selon Marx, l'aliénation économique, c'est-à-dire l'aliénation dans la sphère de la production et de la reproduction économiques sous le régime de la propriété privée, est la forme fondamentale et la base réelle de toute aliénation. Abolissez l'aliénation économique et toutes les autres formes d'aliénation se dissiperont avec elle. Dans la section classique sur le travail aliéné des *Manuscrits économique-philosophiques* (1844 ; cf. II, p. 1-141), Marx décrit, avec une extrême perspicacité et un profond mépris pour le capitalisme, les effets

35. SAYER, D. : « The Critique of Politics and Political Economy : Capitalism, Communism, and the State in Marx's Writings of the mid-1840's » dans JESSOP, B. et MALCOLM-BROWN, C. (sous la dir. de.) : *Karl Marx's Social and Political Thought. Critical Assessments*, vol. 1, p. 676.

36. Marx fut-il antisémite ? La question est épineuse, et cela d'autant plus que Marx accumule les calembours de mauvais goût (par ex. « nègre juif », *schwarzig-jüdisch*, etc.) — calembours que Bebel et Bernstein ont d'ailleurs soigneusement écartés en éditant la correspondance entre Marx et Engels. Cf. BLOOM, S. : « Marx and the Jews », dans JESSOP, P. et MALCOLM-BROWN, C. (sous la dir. de.) : *op. cit.*, p. 552-563.

dévastateurs de la production capitaliste sur l'homme, sur sa condition physique, mentale et sociale. L'aliénation de l'homme, de l'objet du travail, du travail lui-même et de ses prochains, apparaît comme la négation de l'être de l'homme, comme la négation de l'homme en tant qu'être générique.

3. 5. 1. *Objectivation – objectification – aliénation* — De façon tout à fait générale, l'aliénation peut être conçue analytiquement comme la dernière phase du processus triphasique : objectivation — objectification — aliénation³⁷. Durant la première phase, celle de l'objectivation, l'homme, en travaillant, s'extériorise ou objective sa subjectivité dans le monde extérieur. Ensuite, durant la phase de l'objectification, le produit créé s'autonomise et commence à mener sa propre vie. L'objectification est une condition nécessaire, mais non suffisante de l'aliénation. À la différence de Hegel, qui confond l'objectification et l'aliénation, Marx les distingue. L'objectification est anthropologiquement nécessaire ; elle est positive et n'a rien de pathologique : « Un être, dit-il à la suite de Feuerbach et en visant Hegel, qui ne possède pas sa nature hors de lui n'est pas un être naturel. [...] Un être immatériel est un monstre. [...] Un être non objectif est un être irréel [...] être réel, cela signifie avoir hors de soi des objets qui se rapportent à la sensibilité » (II, 130-131). C'est seulement lorsque survient la dernière phase, lorsque le produit autonomisé se retourne contre son créateur pour l'asservir, donc, lorsque l'objet subjugué et domine le sujet, qu'il y a aliénation au plein sens du terme : « [L'aliénation³⁸] de l'ouvrier de son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et qu'il devient une puissance autonome face à lui. La vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère » (II, 59).

3. 5. 2. *L'aliénation du travail comme auto-aliénation* — Dans son analyse du travail aliéné, Marx part de la prémisse fondamentale de « l'individualisme possessif » que l'économie politique présuppose³⁹ : le travailleur, ou, plutôt, sa force de travail, est une marchandise comme une autre, une chose qui se vend et qui s'achète. Les prémisses de l'économie politique expriment déjà l'aliénation de l'ouvrier, sa dégradation au rang de chose. En tant que marchandise qui produit des marchandises, et qui est à la base de la richesse, l'ouvrier est moins important que les marchandises qu'il produit. Le produit est le but, et le producteur est ravalé au rang de moyen. Plus l'ouvrier produit, plus le produit, accaparé par le capitaliste, l'avilit. Le produit du travail n'est plus l'expression de ses forces créatives, sa réalisation ; au contraire, il exprime et explique sa déréalisation. Le produit du travail n'appartient pas au travailleur, mais au

37. Cf. BERGER, P. et LUCKMANN, T. : *The Social Construction of Reality*, 2^e partie, BERGER, P. : *The Sacred Canopy*, chap. 4 et, surtout, BERGER, P. et PULLBERG, S. : « Reification and the Sociological Critique of Consciousness », p. 196-211.

38. En tant que terme hégélien, *Entausserung*, littéralement extranéation, peut aussi bien être rendu par aliénation que par dépossession (comme c'est le cas dans le texte).

39. Pour une analyse de l'individualisme possessif, cf. MACHMERSON, C. : *Political Theory of Possessive Individualism*, spécialement chap. 2.

capitaliste, et c'est pourquoi il se dresse, tel un être indépendant, face au travailleur comme une puissance hostile et étrangère. Plus l'ouvrier produit de richesses, plus il s'appauvrit : « Plus le monde des choses augmente en valeur, plus le monde des hommes se dévalorise. [...] plus l'ouvrier se dépense dans son travail, plus le monde étranger, le monde des objets qu'il crée en face de lui devient puissant [...] plus il s'appauvrit lui-même, plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. [...] Il n'est pas ce qu'est le produit de son travail. Plus son produit est important, moins il est lui-même » (II, 57-58).

L'aliénation n'apparaît pas seulement dans le résultat du travail, dans le fait que l'homme ne se reconnaît pas dans son produit et que le produit se retourne contre lui, mais aussi dans le travail lui-même. L'aliénation du produit du travail n'est que le résumé de l'aliénation dans l'activité du travail elle-même. Coupé de son aspect expressif, le travail devient une action purement instrumentale. Le travail n'est plus libre, il est forcé, imposé de l'extérieur. Le travail n'est plus une fin en soi, il n'est plus un loisir, il est un labeur. Le but premier du travail, s'affirmer comme être générique, devient un simple moyen pour subsister. « Ce qui est animal est devenu humain, et ce qui est humain est devenu animal » (II, 61). L'homme cultivé, doué de tous ces sens, est devenu un abruti. L'homme aliéné ne se distingue plus de l'animal. Aliéné de son travail, l'homme cesse d'être un être générique : « Or, en quoi consiste l'aliénation du travail ? D'abord, dans le fait que, dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas, mais se nie ; qu'il ne s'y sent pas satisfait, mais malheureux, qu'il n'y déploie pas une libre énergie physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. [...] Il est lui quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il n'est pas lui. Son travail n'est pas volontaire mais contraint. *Travail forcé*, il n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un *moyen* de satisfaire ses besoins en dehors du travail. [...] l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre ; elle appartient à un autre, elle est déperdition de soi-même » (II, 60-61).

Rendu étranger au produit de son travail et à son travail lui-même, l'homme est également devenu étranger à l'homme, car « l'être étranger à qui appartient le travail et le produit du travail, qui dispose du travail et jouit du produit du travail, ne peut être autre que l'homme lui-même » (II, 65). Or, le travailleur n'est pas seulement aliéné du capitaliste, mais aussi des autres travailleurs. Conséquemment, l'activité du travail n'est pas seulement amputée de sa dimension expressive, mais aussi de sa dimension communicationnelle. L'activité sociale se réduit à l'activité stratégique. Les sujets, devenus objets, se traitent les uns les autres comme sur le mode de l'objectivité. La société humaine se rapproche de l'état naturel hobbesien. La coopération fait place à la concurrence, à la lutte de tous contre tous. Le lien social passe par les choses. La seule chose qui tienne les hommes et les relie entre eux, c'est la circulation des marchandises et de l'argent. L'échange constitue le principe synthétique de la société. De cet état de nature, où la coercition extérieure des choses est la seule force qui maintienne la société en tant que telle, Marx

conclut que la société capitaliste a rendu « l'espèce humaine étrangère à elle-même » (II, 63). Aliéné du produit de son travail, de son travail lui-même et des autres hommes, l'homme est aliéné de son essence. Le capitalisme se présente donc comme une catastrophe anthropologique.

3. 6. LES CAUSES DE L'ALIÉNATION

3. 6. 1. *Les médiations de second ordre* — Métathéoriquement parlant, le marxisme apparaît d'emblée comme une théorie antivolontariste et déterministe du social qui veut stimuler la transformation active et volontariste de l'ordre social. L'analyse de la réification, comme réduction de l'activité à la passivité, de la praxis à l'activité purement instrumentale ou stratégique — réduction occasionnée par une coercition extérieure de l'ordre social conçu en termes matérialistes —, cette analyse vise à réactiver les dimension latentes de la praxis, donc à stimuler l'activité permettant d'abolir la contrainte matérielle à la base de l'aliénation. En décrivant avec une minutie presque phénoménologique l'aliénation de l'homme, et plus particulièrement celle du travailleur, et en désignant les conditions structurelles qui déterminent cette aliénation, Marx convie la classe travailleuse à révolutionner le capitalisme.

Marx s'est toujours opposé à l'économie politique classique parce que, au lieu de saisir les phénomènes socio-économiques dans leur contexte social et dans leur mouvement historique, elle les fige dans leur immuabilité, les considérant comme des phénomènes naturels, éternels et non comme des phénomènes transitoires. L'économie politique bourgeoise n'a pas compris que, bien loin d'être un cristal solide, la société actuelle est un organisme vivant et dialectique, parcouru de contradictions, toujours en voie de transformation et susceptible d'un changement radical. Incapable de dépasser le sol de la société capitaliste, dont elle est le produit et qu'elle présuppose, sans le savoir, donc sur le mode de *a priori*, elle ignore les causes réelles de l'aliénation économique. Incapable de dépasser théoriquement l'aliénation économique — à moins qu'elle ne le fasse « à l'intérieur de l'aliénation économique » (III, 467) —, elle est également inapte à stimuler la pratique révolutionnaire qui abolit, positivement et effectivement, les causes de l'aliénation, et donc l'aliénation elle-même.

Or, quelles sont ces causes de l'aliénation ? Sociologiquement parlant, l'aliénation repose, selon Marx, sur la propriété privée, la division du travail et la production pour le marché. Nous avons vu plus haut qu'on pouvait mettre terme à terme en relation les déterminations de « l'homme générique » (l'homme comme être productif et expressif, l'homme comme être sensible et cultivé, l'homme comme être social et sociable) et celles de « l'homme aliéné de soi » (l'homme aliéné des produits de son travail, de l'activité du travail elle-même et de l'autre homme). Maintenant, je voudrais mettre en correspondance l'aliénation des produits du travail et la propriété privée, l'aliénation de l'activité du travail et la division du travail et, enfin, l'aliénation de l'autre homme et le marché. Schématiquement, on peut représenter les correspondances comme suit :

L'HOMME GÉNÉRIQUE	L'HOMME ALIÉNÉ	LA SOCIÉTÉ ALIÉNÉE
• Être productif	• des produits du travail	• Propriété privée
• Être cultivé	• du travail	• Division du travail
• Être social	• de l'homme	• Marché
• Être générique	• de soi	• Totalité sociale

En suivant l'analyse de Meszaros, je propose de considérer la propriété privée, la division du travail et le marché comme des « médiations de second ordre⁴⁰ ». Ces médiations sont dites de second ordre, car en prenant la place du travail — la médiation de premier ordre — elles s'interposent entre l'homme et la nature, au sens le plus large du mot (la nature humanisée, la nature humaine et la société), entravant de la sorte l'objectivation expressive et créatrice des puissances essentielles de l'homme, ainsi que l'appropriation proprement humaine des produits de son travail et la coopération communautaire, consciente et volontaire entre les hommes. Dans la mesure où la conception marxiste de la société est une conception dialectique, chacune de ces médiations de second ordre exprime la totalité des relations sociales à l'intérieur de la société capitaliste et est déterminée par elle. Il s'ensuit que la causalité est en quelque sorte reportée sur la totalité⁴¹ et que l'aliénation de soi, en tant que résumé et conclusion de l'aliénation, ne peut être abolie que si l'on transforme la totalité sociale.

3. 6. 2. *Les relations internes* — La philosophie marxiste du social est une philosophie réaliste des relations internes⁴². La société capitaliste, en tant qu'ensemble ou totalité des relations sociales structurées par la propriété privée des moyens de production, est conçue comme une structure générative intransitive, c'est-à-dire comme une structure réelle et relationnelle, mais non empirique, qui détermine, structure et génère les états et les événements du monde social. La société capitaliste n'est pas un système, au sens analytique du mot, mais une totalité dialectique dans laquelle chaque moment est

40. Cf. MESZAROS, I. : *Marx' Theory of Alienation*, p. 78-84 et 108-114.

41. Roy Bhaskar parle à ce propos de « causalité holistique ». Il la définit comme suit : « La causalité holistique est à l'œuvre lorsqu'un complexe est ordonné de telle sorte que : (a) la totalité, i.e. la forme ou la structure de la combinaison, détermine causalement les éléments ; et (b) la forme ou la structure des éléments se codéterminent causalement de façon mutuelle, par suite de quoi ils déterminent ou codéterminent causalement le tout. » Cf. BHASKAR, R. : *Dialectics. The Pulse of Freedom*, p. 127 et 399. Cette référence à la causalité holistique devrait suffire pour invalider la thèse d'Elster (cf. *An Introduction to Karl Marx*, chap. 2) selon laquelle Marx serait un individualiste méthodologique. Contre Elster et avec Marx, on peut dire que la société n'est pas simplement une collection d'individus, mais une structure relationnelle.

42. Sur le marxisme en tant que philosophie des relations internes, cf. OLLMAN, B. : *Marx' Conception of Man in Capitalist Society*, 1^{re} partie et, du même : *Dialectical Investigations*, 2^e partie. Pour la philosophie du réalisme transcendantal en général, telle qu'elle a été développée en Angleterre par Romano Harré et Roy Bhaskar, cf. HARRÉ, R. : *The Principles of Scientific Thinking* ; BHASKAR, R. : *A Realist Theory of Science, The Possibility of Naturalism et Dialectic. The Pulse of Freedom*. Sur le marxisme en tant que philosophie réaliste, cf. MEFHAM, J. et D.-H. RUBEN (sous la dir. de.) : *Issues in Marxist Philosophy*, vol. I-III, spécialement vol. III ; KEAT, R. et URRY, J. : *Social Theories as Science*, chap. 5 ; BENTON, T. : *Philosophical Foundations of The Three Sociologies*, chap. 8 ; SAYER, D. : *Marx's Method* ; ISAAC, J. : *Power and Marxist Theory*, 2^e partie ; et COLLIER, A. : *Scientific Realism and Socialist Thought*. Dans la conclusion du second tome de cet ouvrage, j'exposerai les thèses principales du Nouveau Réalisme social anglais.

conditionné et déterminé par elle⁴³. La propriété privée (A), la division du travail (B) et le marché (C) sont liés entre eux par des relations internes ou conceptuelles. A présuppose B et C, B présuppose A et C (etc.), et aucun des termes ne peut être pensé sans les autres. « Il n'y a pas d'échange sans division du travail, l'échange privé suppose la production privée » (I, 253). A, B et C ne représentent que des « diversités au sein d'une unité » et, en tant que telles, elles sont « sous [leur] forme unilatérale déterminées par les autres moments » (I, 253). À la différence des éléments d'un système, qui sont empiriquement liés entre eux par des effets d'inter- et de rétro-action, les moments d'une totalité sont conceptuellement liés entre eux par ce qu'on pourrait appeler, à la façon d'Edgar Morin, des « effets d'intro-action ». A est essentiellement la même chose que B ou C, mais considéré sous un autre angle.

C'est cette relation interne, difficilement compréhensible pour les esprits analytiques qui ont séché l'école hégélienne, qui est à l'origine de la boutade de Pareto selon laquelle « les concepts marxistes sont des chauves-souris, on peut voir en eux simultanément des oiseaux et des souris⁴⁴ ». L'implication de ce relationnisme conceptuel est que les divers concepts, précisément dans la mesure où ils sont tous « membres d'une totalité organique » (I, 253), ne peuvent pas être séparés les uns des autres. Il faut pour ainsi dire les penser tous en une fois et ensemble, et concevoir tout le système de relations internes dans sa mobilité et sa globalité.

Le problème d'une telle approche dialectique n'est pas tant qu'elle risque de dépasser les capacités cognitives du *processing* humain, mais bien plutôt qu'elle ne prend pas en compte les connexions externes et contingentes qui existent entre les éléments, par suite de quoi elle amalgame ce qu'il faut séparer. La propriété privée est une chose, la division du travail en est une autre, et la même chose vaut pour le marché. L'abolition de l'une, en l'occurrence de la propriété privée, n'entraîne pas *eo ipso*, par *fiat* définitionnel pour ainsi dire, l'abolition des autres. On peut très bien, comme l'expérience soviétique l'a montré, supprimer la propriété privée et néanmoins maintenir le marché et la division du travail, de même qu'on peut, comme cela a été le cas dans l'économie fasciste, du moins selon Pollock et Horkheimer, abolir le marché (planification) et maintenir la division du travail et la propriété privée⁴⁵.

Dans ce qui suit, j'essaierai de décomposer l'amalgame. Étant donné que tout le système conceptuel peut en principe être développé à partir de chacune des médiations, le point de départ est arbitraire. Je propose de commencer par la division du travail et d'analyser successivement sa relation interne avec la propriété privée (i), l'aliénation (ii) et le marché (iii).

43. Pour une analyse comparée de la société en tant que système (perspective analytique) et en tant que totalité (perspective dialectique), cf. HABERMAS, J. : « Théorie analytique de la science et dialectique », dans ADORNO, T., POPPER, K. et alii : *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, p. 115-141, spécialement p. 115 sq.

44. PARETO, V. : *Les systèmes socialistes*, t. V, p. 332, cité dans OLLMAN, B. : *op. cit.*, p. 3.

45. Dans le second tome, je présenterai l'analyse du cas de l'économie fasciste comme l'origine du tournant pessimiste dans la pensée de Horkheimer. Nous verrons alors que Horkheimer a perdu sa foi dans le marxisme lorsqu'il s'est rendu compte du fait que la planification de l'économie n'entraîne pas *ipso facto* le communisme, mais qu'elle est compatible avec le fascisme.

(i) Chez Marx, la division du travail signifie différentes choses à différents niveaux. Historiquement, elle marque la fin du communisme primitif ; sociologiquement, elle est la cause du clivage de la société en classes antagonistes ; économiquement, elle est la source de la propriété privée ; et, enfin, psychologiquement, c'est par son biais que des traits distincts sont imprimés chez les membres des classes distinctes. Dans *L'idéologie allemande* (1845-1846 ; cf. III, p. 1037-1325), Marx et Engels traitent de la socio-génèse de la division du travail pour expliquer la socio-génèse de la propriété privée. Originellement, la division du travail s'effectue naturellement en fonction des rapports des sexes. Ce n'est qu'à partir du moment où intervient la division entre le travail manuel et le travail intellectuel que la division du travail prend des traits contraignants. « En effet, du moment où le travail commence à être réparti, dit Marx, chacun entre dans un cercle d'activités déterminé et exclusif, qui lui est imposé et dont il ne peut s'évader ; il est chasseur, pêcheur ou 'critique critique' et il doit le rester sous peine de perdre les moyens qui lui permettent de vivre » (III, 1065). Or, la division du travail n'apparaît pas seulement comme une force étrangère qui impose à l'homme une activité unilatérale et bornée, qui l'aliène de son travail, mais aussi et d'emblée comme la base constitutive de la propriété privée et des inégalités sociales. Car la division entre l'activité matérielle et l'activité spirituelle signifie que « la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient à des individus différents » (III, 1063). Ceux qui travaillent et ceux qui s'approprient le fruit du travail en aliénant le travailleur des produits de son travail, ne sont pas les mêmes. La division du travail (l'*Arbeitsverteilung*) et la propriété (l'*Arbeitsverteilung*) sont co-originaires. Pour bien souligner cette relation interne, Marx précise que « la division du travail et la propriété privée sont des expressions identiques, la première exprimant par rapport à l'activité ce que la seconde exprime par rapport au produit de cette activité » (III, 1064).

(ii) Dans les *Manuscrits économique-philosophiques*, en revanche, Marx ne dérive pas la propriété privée de la division du travail, mais du travail aliéné lui-même. « La propriété privée, conclut-il, est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail aliéné » (II, 67⁴⁶). Mais, en affirmant de la sorte que la propriété privée est le résultat du travail aliéné, Marx ne se contredit-il pas ? N'avons-nous pas vu que le travail aliéné découle précisément de la propriété privée ? Et si tel est le cas, la propriété privée peut-elle être à la fois la cause et l'effet de l'aliénation ? Elle le peut, si l'on comprend que l'aliénation du travail et la propriété privée sont elles aussi des expressions identiques, mais considérées sous un angle différent, l'une considérant les produits du travail du point de vue du travailleur, l'autre du point de vue du capitaliste.

Que la propriété privée puisse être à la fois la cause et l'effet de l'aliénation du travail n'est pas forcément contradictoire. En revanche, je ne vois pas comment la division du travail peut être, à la fois et sans contradiction, la cause de l'aliénation du travail et la condition de son abolition. En effet, dans les *Manuscrits parisiens* et divers autres textes plus tardifs, la division du

46. Vingt ans plus tard, dans le *Capital*, Marx présentera une analyse identique. Cf. I, p. 1072.

travail, en tant qu'« expression concrète et aliénée de l'activité et de la puissance créative de l'homme » (II, 104), est présentée et honnie comme une cause nécessaire de l'aliénation du travail. C'est avec la grande industrie et le machinisme que la division du travail et, partant, l'aliénation, a atteint son apogée : « L'extension du machinisme et la division du travail ont fait perdre au travail des prolétaires tout caractère d'indépendance et tout attrait. Le producteur devient un simple accessoire de la machine à qui on ne demande que le geste manuel le plus simple, le plus monotone, le plus vite appris » (I, 168). « L'activité de l'ouvrier, restreinte à une action tout abstraite, est de toutes parts déterminée et réglée par le mouvement des machines et non inversement. [...] À travers la machine, [la science] agit sur l'ouvrier comme une puissance étrangère, comme la puissance même de la machine » (II, 298).

Ici, dans les *Grundrisse* (1857-1859), la théorie de l'aliénation du travail est enrichie d'un élément nouveau, absent des *Manuscrits*, à savoir la science qui, à travers la machine, écrase le travailleur. Il faudrait préciser : la science et la machine dans la société capitaliste, car « dans une société communiste le machinisme [ainsi que la science] occuperait une tout autre place que dans la société bourgeoise » (I, 937, note b). Ce qui est présenté ici comme cause de l'aliénation devient condition de la liberté dans le *Capital* (1867). Là, le machinisme, ou, pour être tout à fait précis, l'automation, est présentée comme condition de la « réduction de la journée du travail » qui rendra possible « le véritable règne de la liberté⁴⁷ » (II, 1488). Allant dans le même sens, Marx et Engels affirment dans *L'idéologie allemande* que « l'abolition de l'aliénation suppose une grande augmentation de la force productive, un haut degré de son développement » et, dans un même esprit productiviste, ils ajoutent immédiatement que « le développement est une condition absolument nécessaire, parce que sans lui [...] ce serait le retour de la vieille misère » (III, 1066). Or, ce qu'ils ne disent pas, c'est que la division du travail est une condition tout aussi nécessaire d'une productivité à haut niveau et que la division du travail conduit à l'aliénation du travail, « l'*Entfremdung*, pour être compris des philosophes⁴⁸ » (III, 1066).

47. J'aborderai le thème de la science et de la technique dans le chapitre consacré à Herbert Marcuse. On verra alors éclater la tension que je viens de relever chez Marx en deux thèses parfaitement contradictoires, à savoir : i) que la techno-science est le « grand véhicule de la réification » (*L'homme unidimensionnel*) et ii) qu'elle est « le grand véhicule de la libération » (*Vers la libération*).

48. Ces divers textes — et je pourrais multiplier les citations — qui traitent de la division du travail, de la science et de la technique révèlent une contradiction qui ne se laisse pas recouvrir par la dialectique. Cette contradiction non dialectique est l'expression d'une contradiction plus profonde qui parcourt toute l'œuvre de Marx. Elle finira même par provoquer l'éclatement du marxisme en une tendance critique et une tendance scientifique. Cette contradiction découle de l'adhésion simultanée à deux courants de pensée fondés sur des principes d'anthropologie politique différents. Il s'agit en l'occurrence des principes du romantisme et de ceux du rationalisme (cf. *supra*, introduction). Dans la mesure où la controverse autour du romantisme et du vieux Marx se résume à un débat sur l'importance respective du romantisme et du rationalisme dans la pensée de Marx, cette controverse est une fausse controverse. Je l'ai déjà dit et je le répète, Marx est resté jeune sa vie durant. Une fois de plus, la continuité entre les *Manuscrits* de 1844 et les *Manuscrits* de 1857-1858, les *Grundrisse*, qui forment le chaînon entre le jeune Marx et celui de la maturité, sont là pour le prouver. Dans la philosophie romantique, l'homme est conçu sur le « modèle apollinien » et le travail sur le modèle prémoderne de l'activité artisanale expressive ; son idéal est celui de l'homme intégral qui objective pleinement ses facultés génériques en un tout cohérent et harmonieux. Dans la philosophie rationaliste des Lumières, en revanche, l'homme est conçu sur le « modèle faustien » et le travail sur le modèle industriel de l'activité instrumentale ; son idéal d'autonomie correspond à l'idéal productiviste de la maîtrise intégrale des forces naturelles et sociales au moyen d'actions rationnelles en finalité. Le problème de la conciliation →

(iii) Pour Marx, la société capitaliste s'annonce de prime abord comme une immense accumulation de marchandises. La notion même de marchandise implique la médiation par le marché, et le marché quant à lui présuppose la division du travail. La division du travail et la médiation par le marché sont elles aussi des expressions identiques, la première exprimant par rapport à la sphère de production ce que la seconde exprime par rapport à la sphère de la circulation. Dans la société capitaliste, la production est, par définition, production pour le marché. On n'y travaille pas pour consommer le produit du travail, mais pour le vendre. Dès lors, afin de stimuler la vente, on s'applique à « susciter chez l'autre un besoin nouveau » (II, 91). Ici, Marx fait bien plus que prolonger la critique aristotélicienne de la chrématistique ; il anticipe la critique de la société de consommation de masse du vingtième siècle. Dans la société marchande, on ne produit plus directement pour assouvir ses propres besoins ou ceux de son voisin, mais pour un marché anonyme. Le caractère social du travail n'est posé qu'après coup, lorsque les produits sont échangés, lorsqu'une « main invisible » coordonne naturellement la production (l'offre) et la consommation (la demande). De même que l'échange s'interpose entre la production et la consommation, de même l'argent, « l'entremetteur universel », comme disait Shakespeare, s'interpose entre l'homme et l'homme, les aliénant l'un l'autre : « L'argent est l'entremetteur entre le besoin et l'objet, entre la vie et les moyens de vivre. Mais ce qui sert de médiateur à ma vie médiatise aussi l'existence des autres pour moi. Pour moi, l'argent c'est l'autre. (II, 114). [...] Il est la prostituée universelle, l'universel entremetteur des hommes et des peuples (II, 116). [...] Ce qui y est aliéné [dans l'argent], c'est l'activité médiatrice, c'est le mouvement médiateur, c'est l'acte humain, social, par quoi les produits de l'homme se complètent réciproquement ; cet acte médiateur devient la fonction d'une chose matérielle en dehors de l'homme, une fonction de l'argent. À travers ce médiateur étranger, l'homme, au lieu d'être lui-même le médiateur pour l'homme, aperçoit sa volonté, son activité, son rapport avec autrui comme une puissance indépendante de lui et des autres. Le voilà au comble de la servitude. Rien d'étonnant à ce que ce médiateur se change en un vrai dieu, car le médiateur règne en vraie puissance sur les choses pour lesquelles il me sert d'intermédiaire. Son culte devient une fin en soi. Les objets, isolés de ce médiateur, ont perdu leur valeur » (II, 17).

→ de l'autonomie et de l'expressivisme peut être posé en termes philosophiques plus classiques comme un problème d'harmonisation entre la raison et la nature (cf. TAYLOR, C. : *Hegel*, p. 3-51). Marx n'a pas su réconcilier la raison et la nature, le productivisme et l'expressivisme. Dans les *Manuscrits parisiens*, il a conçu le travail, à la suite de Schiller et de Fourier, comme une activité expressive et ludique, le libre déploiement des puissances essentielles de l'homme. Le travail comme activité esthétique est associé au modèle de la production artisanale du Moyen Âge. Ce modèle exclut la division du travail et les techniques industrielles. Dans le *Capital*, Marx réintroduit la distinction aristotélicienne entre le « règne de la nécessité » (le travail) et le « règne de la liberté » (l'action). Cette distinction ne fait pas disparaître le modèle expressif du travail, seulement celui-ci n'est plus conçu comme travail, mais comme loisir. Le travail lui-même n'apparaît plus comme une fin en soi, mais comme un simple moyen de survie (cf. II, 1487-1488), comme une activité purement instrumentale qui garantit une haute productivité, excluant dans le même temps l'épanouissement de l'homme. Dans la mesure où le travail n'est plus le moyen de l'autoréalisation de l'homme, la synthèse, projetée dans le communisme, du romantisme et des Lumières, de l'idéal expressiviste et de l'idéal productiviste n'est qu'une fausse utopie. La société communiste ressemble davantage à une « immense usine » (Horkheimer) qu'à une « œuvre d'art » (Marcuse). Comme nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage, ce problème non résolu de la synthèse de la raison et de la nature est au cœur même de la Théorie critique de l'École de Francfort.

3. 7. LE COMMUNISME, OU L'ABOLITION DE L'ALIÉNATION PAR L'ABOLITION POSITIVE DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE

La philosophie marxiste de l'histoire est « onto-théo-téléologique » (Derrida). Elle représente une version sécularisée de l'histoire chrétienne du salut et, comme elle, elle est organisée autour d'un schéma trinitaire élémentaire : en premier lieu, il y eut le paradis (le communisme primitif — le Père), en tant qu'état originel d'unité et d'harmonie ; puis vint la chute (le capitalisme — le Fils), période de scission et d'aliénation ; et, enfin, sonnera l'heure de la rédemption (le communisme — le Saint-Esprit), de la restauration de l'état premier d'unité à un niveau supérieur incorporant les développements intermédiaires⁴⁹. De même que chez Hegel, chez Marx la rédemption est le *telos* de l'aliénation. Entre l'aliénation et la rédemption, il y a le prolétariat, non pas, comme le dit Marx, parce que les auteurs communistes tiennent les prolétaires pour des dieux, mais exactement l'inverse (III, 460). Le prolétariat est cette classe « qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles [...] qui est la perte totale de l'homme » et qui, pour cette raison même, « ne peut, selon Marx, se reconquérir elle-même sans la reconquête totale de l'homme » (III, 396). En abolissant, par un acte radical et volontaire, la propriété privée, le prolétariat s'abolit lui-même et, *ipso facto*, il abolit la religion, l'État, etc. Claquant derrière lui la porte de la « préhistoire de l'humanité » (I, 274), il réalise, du même coup, l'utopie absolue du communisme. Pour le jeune Marx, le communisme n'est ni « l'électricité et les soviets » (Lénine), ni « une simple communauté du travail où règne l'égalité du salaire payé par le capital collectif, par la communauté en tant que capitaliste universel » (II, 78) ; non, pour Marx, le communisme est bien plus, c'est la parousie sécularisée : « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée, donc de l'auto-aliénation humaine et par conséquent en tant qu'appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; c'est le retour total [*sic*] de l'homme à soi en tant qu'homme social ; c'est-à-dire humain, retour conscient, accompli dans toute la richesse du développement antérieur (II, 79). [...] Le dépassement positif de la propriété privée, qui est l'appropriation de la vie humaine, signifie le dépassement positif de toute aliénation [!], par conséquent l'abandon par l'homme de la religion, de l'État, etc., et son retour à son existence humaine, c'est-à-dire sociale (II, 80). [...] [Ce communisme] est la vraie solution du conflit de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'existence et l'essence, entre l'objectification et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il est l'énigme de l'histoire résolue et il sait qu'il est cette solution » (II, 79).

Ici, dans son enthousiasme quasi chiliaistique, Marx s'est clairement fourvoyé. Le problème n'est pas tant que le communisme, tel qu'esquissé

49. Sur la reprise de la célèbre formule christologique de la Trinité — « deux natures réunies et sauvegardées en une seule personne et en une seule hypostase » (Déclaration de Chalcédoine, 451) — dans la philosophie de l'histoire de Hegel (et Marx), cf. DUFOUR, D.-R. : « Le structuralisme, le pli et la trinité », p. 147 sq.

ici dans ce grand « métarécit » de la rédemption, représente une « utopie absolue », qui ne peut, en principe, jamais être réalisée⁵⁰. D'un point de vue analytique, le passage révolutionnaire de « l'aliénation totale » au « plein épanouissement » (II, 327) pose d'autres problèmes. Je n'en mentionnerai que quatre. D'abord, il n'est pas évident de passer de l'aliénation totale à la rédemption. La déshumanisation du prolétariat n'est pas un privilège. Marx présente une image si désolante de la condition d'existence du prolétaire au travail (le travailleur est « estropié », le travail produit « l'imbécillité et le crétinisme », le travailleur « mortifie son corps et ruine son esprit », le travail est une « mortification », etc.) qu'il est difficile de s'imaginer que les prolétaires puissent devenir les « fossoyeurs » du capitalisme. Ensuite, il apparaît qu'en amalgamant, en accord avec sa philosophie des relations internes, les médiations de second ordre, Marx a confondu l'abolition de la propriété privée en tant que condition nécessaire avec l'abolition de la propriété privée comme condition suffisante de l'abolition de l'aliénation. N'entraînant pas nécessairement l'abolition de la division du travail et du marché, l'abolition de la propriété privée ne suffit pas pour abolir l'aliénation économique. En outre, en réduisant ainsi l'aliénation générique à l'aliénation économique et celle-ci à la propriété privée, Marx a éliminé les questions proprement politiques et morales-pratiques, passant ainsi, si j'ose dire, de l'économie politique à l'économie antipolitique. Enfin et surtout, le problème de l'abolition des aliénations ne se résume pas à une question logique ; c'est une question éminemment empirique. En théorie, on peut relever d'un coup toutes les formes d'aliénation en éliminant l'aliénation fondamentale ; en pratique, ce n'est pas le cas. Certaines formes d'aliénation sont sans doute insurmontables (par ex. l'aliénation religieuse), d'autres peuvent sans doute être allégées (par ex. l'aliénation politique et économique) ; dans tous les cas, une certaine dose d'aliénation fait partie de la condition humaine en tant que telle. La tâche d'une théorie sociale humaniste qui se veut héritière des Lumières n'est pas de décréter la nécessité de l'abolition totale de l'aliénation, avec tous les risques d'autoritarisme ou de totalitarisme qu'on connaît (cf. *infra*, chap. 4 [Lukács]) et sur lesquels les post-modernistes, de Foucault à Lyotard, ont à juste titre insisté, mais bien de tester progressivement, à tâtons pour ainsi dire, les limites de la possibilité de l'abolition de l'aliénation.

4. La théorie de l'exploitation

4. 1. CORRECTION DIALECTIQUE DES RÉDUCTIONS

Dans les paragraphes précédents, j'ai exposé le syndrome de l'aliénation intrinsèque, tel qu'il fut présenté dans les écrits de jeunesse de Marx en accentuant unilatéralement une des « trois sources » (Lénine) du marxisme, à savoir

50. Sur l'utopie absolue, cf. MANNHEIM, K. : *Ideology and Utopia*, p. 176-177.

la philosophie allemande, au détriment des deux autres⁵¹. Le jeune Marx nous est apparu comme un esthète romantique de la production à la traîne de Hegel et de Feuerbach. Mais, à vrai dire, il ne fut pas seulement un philosophe romantique. Il fut tout autant — et déjà — ce penseur rigoureux et systématique que nous connaissons du *Capital*. Cette conjonction entre le romantisme et le scientisme s'est exprimée admirablement dans l'étude dont le titre est déjà tout un programme : *Économie et philosophie*. Jusqu'à présent, j'ai savamment négligé les soubassements théorético-économiques de la théorie de l'aliénation, alors qu'ils sont déjà présents, mais pas encore systématiquement développés, dans les écrits de jeunesse de Marx. Je vais maintenant corriger cette réduction anthropologico-philosophique en m'appuyant uniquement sur les textes de la maturité. Ces textes apportent une analyse systématique des fondements socio-économiques de l'aliénation du travailleur (de ses produits, de son travail et de ses prochains) dans la société bourgeoise. Ces analyses socio-économiques des mécanismes et des structures systémiques du capitalisme fondent, prolongent, complètent et confirment les analyses socio-philosophiques antérieures de l'expérience vécue de l'aliénation. Grâce à la formulation de la théorie de la valeur, elles permettent d'effectuer le passage de l'aliénation vécue à l'aliénation structurelle — du monde vécu au système et du système au monde vécu⁵². Dans cette mesure, on peut affirmer avec Avineri que le *Capital* montre que l'aliénation est empiriquement vérifiable⁵³.

Cependant, alors même que je présente les textes de maturité comme une correction scientifique de la réduction anthropologico-philosophique, il est important de noter qu'à plusieurs égards cette correction peut être présentée comme une correction scientiste qui, en réduisant la catégorie philosophique de l'aliénation à la catégorie économique de l'exploitation, élimine tout simplement le côté volontariste et humaniste, caractéristique des écrits de jeunesse. En effet, dans son autocompréhension, Marx se conçoit à tel point comme un « scientifique scientifique » que dans sa *Postface à la seconde édition du Capital*, il cite longuement et avec approbation un commentateur russe qui présente sa méthode de telle façon qu'elle ne se distingue guère du naturalisme déterministe le plus plat. Dans cette vision scientiste, la tâche de la recherche consiste à concevoir « le mouvement social comme un enchaînement

51. Sur les « trois sources » — la philosophie allemande, l'économie politique anglaise et le socialisme français — cf. LÉNINE, V. I. : « Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus », dans *Ausgewählte Werke*, vol. 1, p. 77-82.

52. Cf. à ce propos BRUNKHORST, H. : « Paradigmakern und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft », p. 51-56 et HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 370-372.

53. AVINERI, S. : *The Social and Political Thought of Karl Marx*, p. 123. On pourrait ajouter : si le *Capital* montre que l'aliénation est empiriquement vérifiable, l'*Enquête ouvrière* (cf. I, p. 1527-1536) est destinée à la mesurer. La question de savoir si la théorie de l'aliénation, qui est une théorie rigoureusement sociologique, peut être vérifiée par des recherches socio-psychologiques a donné lieu à une controverse entre les sociologues marxistes et les sociologues empirico-positivistes. Si les premiers doutent que l'application des méthodes quantitatives de la psychologie sociale puisse vérifier la théorie (cf. par exemple HOLMES, W. : « The Theory of Alienation as Sociological Explanation », p. 212 sq. et MAISON, D. : « L'aliénation des sociologues », p. 152 sq.), les seconds, testomanes et quantophrènes, n'hésitent pas à distribuer des millions de questionnaires pour mesurer l'état d'aliénation des ouvriers — à moins qu'ils ne mesurent autre chose (cf. SEEMAN, M. : « Empirical Alienation Studies : An Overview », p. 91-123). Prenant le parti des théoriciens, Touraine s'est engagé dans un débat avec Seeman. La petite phrase « la conscience de l'aliénation est inséparable de l'aliénation de la conscience » résume à merveille la position marxiste. Cf. TOURAINE, A. : « L'aliénation : de l'idéologie à l'analyse », p. 149.

naturel de phénomènes historiques, enchaînement soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui au contraire déterminent sa volonté, sa conscience et ses desseins [...] » (I, 556).

Or, un tel sociologisme, vulgaire et déterministe, scientifique et inhumain, qui accentue à ce point la détermination causale de forces sociales extérieures que toute forme d'action autre qu'instrumentale ou stratégique disparaît tout simplement de l'image, conduit nécessairement à une contradiction métathéorique. En effet, étant donné que le naturalisme positiviste ne peut concevoir la société que comme une force matérielle objective déterminant de part et d'autre les actions humaines et qu'il ne peut saisir les actions elles-mêmes comme une force efficace et déterminante, on ne voit plus sur quelle base Marx peut s'appuyer lorsqu'il comme les prolétaires de renverser l'ordre social existant. En outre, étant donné que, dans ce cas, le passage du capitalisme au socialisme s'effectue selon une nécessité causale mécanique, on ne voit plus non plus pourquoi Marx convie les prolétaires à favoriser un tel renversement. Si la marche de l'histoire est prédéterminée par les lois historiques naturelles, si tout dépend de l'infrastructure et rien de la superstructure, alors les prolétaires n'ont qu'à placer leur foi dans la science et attendre que le système capitaliste s'effondre sous le poids de ses propres contradictions.

Cette conclusion quiétiste et paradoxale ne peut être évitée que si la réduction scientiste est à son tour corrigée par la philosophie de la praxis du jeune Marx. Cette correction philosophique de l'aliénation scientifique, Marx l'effectue lui-même lorsqu'il soumet l'économie politique classique à une « critique défétichisante⁵⁴ ». Si l'on ne saisit pas ce second moment de la critique de l'économie politique, moment inséparable du premier et qui confère à la théorie sociale son caractère dialectique, on réduit le marxisme à un déterminisme mécanique (« marxisme automatique ») et on manque forcément son côté volontariste, humaniste et historiciste — ou « expressiviste », pour parler comme Althusser⁵⁵. Or, la critique marxiste est double. D'une part, il s'agit d'une critique des conditions « objectives » du capitalisme. Ainsi Marx analyse-t-il de façon quasi naturaliste les mécanismes causaux de la production et de la reproduction socio-économiques. D'autre part, il s'agit d'une critique de la science de l'économie politique. Ainsi Marx dénonce-t-il l'économie bourgeoise comme une idéologie. À la différence des catégories marxistes, les catégories de l'économie bourgeoise ne se réfèrent pas à des relations internes et à leur transformation, ni d'ailleurs aux processus humains dont ils sont le produit, mais à des choses et à leurs propriétés phénoménales, masquant ainsi les rapports sociaux qu'elles expriment.

54. Sur la « critique défétichisante », cf. BENHABIB, S. : *Critique, Norm and Utopia*, chap. 2.

55. Dans sa fureur antihégélienne (ou prospinozienne), Althusser a sciemment écarté ce moment humaniste et historiciste de la critique de l'économie politique. Cf. ALTHUSSER, L. : *Lire le Capital*, vol. 1, chap. 5. (« Le marxisme n'est pas un historicisme »), spécialement p. 177-183. Haarscher voit plus juste lorsqu'il note la « réapparition » de l'ontologie de l'activité dans l'œuvre de la maturité. Cf. HAARSCHER, G. : *L'ontologie de Marx*, 2^e partie.

L'économie classique considère le système capitaliste comme un système naturel. Elle ne conçoit pas les rapports sociaux capitalistes comme un produit historique transitoire, comme le résultat non intentionnel des actions de l'homme, mais, faute d'une conception dialectique de l'histoire, elle les fige comme une donnée éternelle. L'aliénation, c'est-à-dire la négation de l'action déterminante, est son *a priori*. Au lieu de réfléchir dialectiquement l'aliénation comme un moment de son dépassement possible par l'action volontaire et consciente des hommes, elle la reproduit et, partant, elle la légitime. Elle ne voit pas que les conditions objectives de l'action ne sont que la sédimentation non intentionnelle des actions précédentes des hommes et que ceux-ci peuvent les transformer intentionnellement et consciemment par leurs actions ultérieures.

Une telle intervention des hommes dans l'histoire, si elle veut être efficace, présuppose une connaissance adéquate des structures réelles du capitalisme. La critique marxiste de l'économie politique accentue la détermination de l'action par des forces matérielles extérieures, précisément parce qu'elle présuppose l'efficacité des idées et des conceptions morales dans la configuration des rapports sociaux capitalistes. L'objet implicite du marxisme est la dialectique de la conscience et de l'action. Entre Marx le philosophe et Marx le scientifique, il n'y a pas de rupture, mais une tension dialectique. Le vieux Marx ne s'oppose pas au jeune Marx, il le présuppose.

Pour mettre en scène la double critique de l'économie politique, je présenterai d'abord la théorie de l'exploitation en tant que base théorético-économique de la théorie de l'aliénation, puis j'exposerai la théorie du fétichisme des marchandises et de l'argent. Le passage d'une problématique à l'autre ne suppose pas seulement qu'on passe de la sphère de la production à la sphère de la circulation et de la distribution, elle présuppose, en outre, le déplacement du point de départ de l'analyse du travail à la marchandise.

4. 2. DE L'EXPLOITATION À L'ALIÉNATION

S'il est permis de résumer des milliers de pages en une phrase, on peut dire que le *Capital* et les nombreuses ébauches qui le précèdent se présentent comme une vaste étude critique du « mode de production capitaliste et des rapports de production et d'échange qui lui correspondent » (I, 548). Pour tout marxiste, quel qu'il soit, l'axiome de base de l'analyse est le suivant : dans la société capitaliste, les rapports de production sont fondamentalement antagonistes ; le capital et sa personnification — le capitaliste — s'opposent au travail et à sa personnification — le travailleur salarié. Non seulement ils s'opposent, mais ils se supposent : « Le capital suppose donc le travail salarié, le travail salarié suppose le capital : ils sont la condition l'un de l'autre ; ils se créent mutuellement » (I, 215). Je prendrai ces phrases, qui, en tant que pétition de principe, constituent en même temps la conclusion et le point de départ des analyses marxistes, comme point de repère pour analyser comment le capital produit, est produit et se reproduit.

4. 2. 1. *Exploitation et capitalisation* — Partons pour cela d'un capitaliste en herbe qui possède une somme d'argent et voyons comment elle se transforme en capital, c'est-à-dire en valeur qui valorise ou, comme Marx le dit si gentiment, en « monnaie qui fait des petits » (I, 701). L'accroissement de valeur, qui définit le capital, ne peut pas provenir de cette somme d'argent elle-même, ni de son échange contre des marchandises à valeur égale, car « la circulation ou l'échange des marchandises ne crée aucune valeur » (I, 711). Non, pour accroître la valeur, il faut que notre capitaliste, « notre homme aux écus ait l'heureuse chance de découvrir [...] sur le marché même, une marchandise dont la valeur usuelle possède la vertu particulière d'être source de valeur [...] et notre homme trouve effectivement sur le marché une marchandise douée de cette vertu spécifique, elle s'appelle puissance de travail ou force de travail » (I, 715).

Ici, Marx reprend la théorie de la valeur de Smith et de Ricardo. Selon cette théorie — qui, si elle n'est pas entre-temps tout simplement tombée en désuétude, n'est en tout cas plus acceptée de nos jours par les économistes comme valide —, seule la force de travail, le travail vivant, est source de valeur. Le travail vivant, la force de travail en activité, crée de la valeur ou, s'il ne la crée pas, conserve et transmet la valeur déjà contenue et accumulée dans le travail mort, c'est-à-dire dans les instruments de production. Dans tous les cas, il s'ensuit qu'un objet quelconque n'a de valeur que parce qu'il est le produit de la force de travail en activité, parce qu'il est du « travail objectivé » (*vergegenständlichte Arbeit* — I, 272) et, en tant que tel, du « temps de travail coagulé » (I, 281). Sa valeur est, toujours d'après la théorie de la valeur, déterminée par le quantum de travail incorporé en lui et elle peut être mesurée par le temps de travail socialement nécessaire — *i.e.* correspondant à la norme sociale en vigueur dans une société donnée à un moment donné — pour produire l'objet⁵⁶.

Mais revenons à notre capitaliste en herbe qui a trouvé sur le marché le « travailleur libre » qui vend sa force de travail à titre de marchandise et qui va permettre au capitaliste de transformer son argent investi (capital constant + capital variable) en capital (capital constant + capital variable + excédent). Ce « travailleur libre » — libre, dans le sens formel, car, libéré de ses attaches féodales à un seigneur, il est désormais légalement habilité à vendre contractuellement sa force de travail contre un revenu ; mais aussi dans le sens matériel, car il est « libre de tout, totalement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa puissance travailleuse » (I, 717) —, ce travailleur donc est forcé par le « fouet de la famine » (Weber) à vendre sa force de travail sur le marché de l'emploi. Sa présence sur le marché constitue, selon Marx, « l'unique condition historique » (I, 719) de la mutation du système de production en système de production capitaliste.

56. Dans la mesure où la théorie de la valeur ne tient pas compte de la création de la valeur par le travail mort, ni de l'influence du marché sur la détermination de la valeur, elle n'est pas adéquate pour calculer les prix. Les économistes ne l'acceptent plus comme valide ; ils délaissent la théorie de l'exploitation et remplacent la théorie de la valeur par la théorie de l'utilité marginale. Celle-ci est désormais le modèle généralement accepté. Cf. à ce propos GŁOWBOWSKI, J. : « Karl Marx en de hedendaagse economische theorie », dans Góóóó. G. (sous la dir. de) : *Karl Marx. Zijn leven, leer en invloed*, p. 252-293.

Comme toute marchandise, la valeur de la force de travail est déterminée par les frais nécessaires à sa production, en l'occurrence les frais d'entretien de l'ouvrier et de ses descendants (*proles*). Mais le capitaliste, qui a embauché pour une durée déterminée la force vivante du travail, contraint le travailleur à prolonger autant que possible la durée du travail et à produire davantage de valeur que le salaire lui a coûté. La pointe critique est que la valeur du salaire est calculée sur la base du travail nécessaire pour produire le travailleur et non pas sur la base du travail que l'ouvrier effectue. La différence entre les deux, Marx l'appelle « survalue » (ou « plus-value » — *Mehrwert*). Elle représente la valeur du « surtravail » dépensé gratuitement par le travailleur et encaissé par le capitaliste. Cette « survalue » extorquée au travailleur, qui ne coûte rien au capitaliste et qui rapporte gros, est la source cachée du capital. Pour le capitaliste, elle a tous les charmes d'une création spontanée : « En achetant la force de travail, le capitaliste a incorporé le travail comme ferment de vie aux éléments passifs du produit [les moyens de production], dont il était aussi nanti. De son point de vue, le processus de travail n'est que la consommation de la force de travail, de la marchandise qu'il a achetée, mais qu'il ne saurait consommer sans lui ajouter des moyens de production. Le procès de travail est une opération entre choses qu'il a achetées, qui lui appartiennent. Le produit de cette opération lui appartient donc au même titre que le produit de la fermentation de son cellier » (I, 736).

Comme une chenille qui se métamorphose en papillon, notre capitaliste en herbe s'est transformé en véritable capitaliste. Car, en s'appropriant le « produit de fermentation », ou, plutôt, son surproduit pour lequel il n'a payé aucun équivalent, donc grâce à l'exploitation du travailleur⁵⁷, l'argent a fait « des petits » : il s'est métamorphosé en capital. Du moins les conditions nécessaires de cette métamorphose sont réalisées, car pour la réaliser effectivement, il faut que toute la masse des marchandises, le produit total — aussi bien la partie qui représente le capital constant et le capital variable que celle qui représente la plus-value — se vende. Que cette vente ait lieu ou non, il est clair que « le vol du temps de travail d'autrui » (II, 306) constitue la base actuelle, actualisée par la vente, du capital.

Toutefois, ce vol, bien qu'il soit injuste, n'a rien d'illégitime. L'exploitation ou l'extorsion de la plus-value est parfaitement légale. Notre capitaliste et notre travailleur libre — qui, entre-temps, est devenu un travailleur salarié exploité — sont rentrés en rapport sur le marché en tant qu'échangistes et, apparemment, en tant qu'égaux : l'un a acheté ce que l'autre a vendu et tous deux sont considérés comme des personnes juridiquement égales. Or, en fait, la fiction juridique du contrat voile le fait qu'il n'y a pas eu échange, mais « apparence d'échange » (II, 354), ou, plus précisément encore, exploitation

57. Le degré d'exploitation de la force de travail par le capital est exprimé exactement par la formule du taux de plus-value [surtravail/travail nécessaire] qui se laisse convertir dans la formule [plus-value/capital variable] ou [plus-value/salaire].

— « échange d'une petite quantité de travail matérialisé contre une grande quantité de travail vivant⁵⁸ » (II, 436).

4. 2. 2. *Capitalisation et aliénation* — Pas de capitalisation sans exploitation, pas d'exploitation sans aliénation, ainsi pourrait-on résumer le lien entre la théorie de l'exploitation et celle de l'aliénation. Nous avons vu que la capitalisation se fait à travers et au dépens de l'exploitation. À l'instar du vampire, le capital ne s'anime qu'en suçant le travail vivant. Dans cette perspective parasitologique, la matière première, l'objet du travail, ne sert qu'à absorber le travail d'autrui, de même que l'instrument de travail ne sert que de conducteur ou de transmetteur dans ce processus d'absorption. Le travail vivant n'a aucune valeur en soi ; en tant que médium de la capitalisation, il n'est qu'un moyen pour activer le travail mort. Dans le capitalisme, l'ouvrier est, littéralement, un simple « employé ». Plus il travaille, plus il est dominé par son propre produit. En travaillant, le travailleur produit son contraire, le capital, « cette puissance maléfique, cette richesse étrangère qui le domine » (I, 216). Dans le système de production capitaliste, le sujet devient objet et l'objet sujet, le mort saisit le vif, l'inversion se généralise : « Les fonctions exercées par le capitaliste ne sont que les fonctions du capital — de la valeur qui s'accroît par l'absorption du travail vivant — exécutées avec conscience et volonté. Le capitaliste remplit sa fonction uniquement comme capital *personnifié*, et il est le capital devenu personne. De même, l'ouvrier n'est que le travail *personnifié*, le travail qui est à lui comme l'est sa peine et son effort, mais qui appartient au capitaliste comme une substance créatrice de richesse toujours croissante. Sous cette forme, le travail apparaît en fait comme un élément incorporé au capital dans le processus de la production, comme son facteur vivant, variable. La domination du capitaliste sur l'ouvrier est, par conséquent, la domination de l'objet sur l'homme, du travail mort sur le travail vivant, du produit sur le producteur [...] Dans la production matérielle, véritable processus de la vie sociale, [...] nous avons exactement le même rapport que celui qui se présente, dans le domaine idéologique, dans la religion : le sujet transformé en objet et *vice versa*⁵⁹ » (II, 419).

« Accumulez ! Accumulez ! C'est la loi et les prophètes. [...] Accumuler pour accumuler, produire pour produire, tel est le mot d'ordre [...] » (I, 1099).

58. Les « marxistes analytiques » (Elster, Roemer, Van Parijs, etc. — pour une introduction, cf. MAYER, T. : *Analytical Marxism*, chap. 1) ont longuement cherché à développer une définition de l'exploitation qui mette en relief l'injustice inhérente à celle-ci. Cf. VAN PARIJS, P. : *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, chap. 4 et 6. J'estime que toutes ces tentatives analytiques se perdent dans les dédales d'une argumentation formellement sophistiquée, mais pauvre en contenu. Il me semble que l'analyse gouldnerienne de la « norme de la réciprocité » constitue un meilleur point de départ pour le développement d'une théorie normative de l'exploitation. Cf. GOULDNER, A. : « The Norm of Reciprocity », dans *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, chap. 8.

59. Et pour ceux qui pensent toujours que le jeune Marx est « le plus éloigné de Marx » et que le concept d'aliénation est un « concept pré-marxiste », j'ajoute la citation suivante : « L'accent est mis non pas sur la réalisation concrète [du travailleur — de l'homme ?], mais sur l'aliénation, l'abandon, le dessaisissement : sur le fait que ce n'est non pas le travailleur, mais les conditions de production *personnifiées* — autrement dit le capital — qui disposent de l'énorme puissance objective que le travail social a posée en face de lui-même en tant qu'un de ses moments » (II, 285).

Le système capitaliste ne peut pas exister sans constamment révolutionner les instruments de production et, partant, les relations de production. Dans le capitalisme, le changement social est une constante. Aiguisé par la soif du profit, le système capitaliste se propage à travers l'univers comme s'il avait le diable au corps. Aucun moyen susceptible d'augmenter la plus-value n'est envisagé sans aussitôt être mis en œuvre⁶⁰.

4. 2. 3. *Aliénation et rationalisation* — Selon Marx, la plus-value peut être augmentée de deux façons : soit directement par le rehaussement du taux de surtravail, soit indirectement par le rehaussement de la productivité du travail. Nous avons déjà vu que le capitaliste force le travailleur à travailler au-delà du temps nécessaire à sa reproduction et celle de sa progéniture. Ce rehaussement direct de la plus-value par le prolongement de la durée de la journée ouvrable, Marx l'appelle « subordination formelle du travail au capital⁶¹ » (II, 365) ; la plus-value produite par ce « travail forcé », il l'appelle « plus-value absolue » (I, 852). Or, le capitaliste peut aussi augmenter la plus-value de façon indirecte par une hausse de la productivité, hausse qui entraîne une baisse de la valeur de la force de travail et donc aussi du temps nécessaire pour la reproduire. Dans ce cas, Marx parle de « subordination réelle du travail au capital » (II, 379) ; la plus-value qui en provient, il l'appelle « plus-value relative » (I, 852).

Le rehaussement indirect de la plus-value est inséparable de la rationalisation, au sens de Weber (*cf. infra*, chap. 3), de la production et de la supervision du processus de production. Rationalisation de la production, cela signifie : introduction de nouvelles techniques de production, mécanisation du travail, et *deskilling* du travailleur ; rationalisation de la supervision, cela signifie : panoptisation de la manufacture, soumission à la discipline, médiatisation de la domination à travers la machine, organisation des travailleurs « comme des soldats⁶² » (I, 168). Les conséquences de cette double rationalisation sont désastreuses pour le travailleur. D'une part, il est soumis à une discipline despotique et transformé en simple appendice de la machine ; d'autre part, il est constamment menacé par le chômage et le paupérisme. La rationalisation de la production est inséparable de la production d'une surpopulation relative qui forme « une armée de réserve qui appartient au capital d'une manière aussi absolue que s'il l'avait élevée et disciplinée à ses propres frais » (I, 1148). L'abondance de main-d'œuvre et la pénurie de l'embauche accroissent la concurrence entre les travailleurs, ce qui entraîne inévitablement la baisse des salaires et, donc, la hausse de la plus-value. L'accumulation de la richesse à un pôle va donc de pair avec l'accumulation de la misère et de la souffrance au

60. Pour éviter les malentendus, il faut rappeler que Marx n'est pas seulement horrifié par les effets sociaux du capitalisme. Il est également fasciné par la rapidité et l'ampleur de ses bouleversements techniques. Berman a raison lorsqu'il interprète Marx comme « un des premiers et des plus grands modernistes ». *Cf. BERMAN, M. : All that is solid melts into air : The Experience of Modernity*, chap. 2, ici p. 129.

61. Formelle parce qu'indépendante des technologies employées.

62. Plus systématiquement que Marx, Max Weber analysera les origines militaires (l'armée de Cromwell) de la discipline industrielle. *Cf. Economy and Society*, t. 2, p. 1148-1157. Par la suite, Foucault développera une théorie systématique de la discipline. *Cf. FOUCAULT, M. : Surveiller et punir*, spécialement la troisième partie.

pôle opposé. Voilà ce que Marx appelle « la loi générale, absolue, de l'accumulation capitaliste » (I, 1162). Quoi qu'il en soit, l'analyse de la plus-value relative nous a conduit à ce résultat : « [...] tous les moyens pour développer la production se transforment en moyen de dominer et d'exploiter le producteur : ils font de lui un homme tronqué, fragmentaire ou l'appendice d'une machine ; ils lui opposent comme autant de pouvoirs hostiles les puissances scientifiques de la production ; ils substituent au travail attrayant le travail forcé ; ils rendent les conditions dans lesquelles le travail se fait de plus en plus anormales et soumettent l'ouvrier durant son service à un despotisme aussi illimité que mesquin ; ils transforment sa vie entière en temps de travail et jettent sa femme et ses enfants sous les roues du Jageraut capitaliste⁶³ » (I, 1163).

Le capital ne produit et ne reproduit donc pas seulement du capital, il produit et reproduit aussi la misère pour le travailleur et sa famille. Ainsi, le capital produit lui-même les conditions de sa reproduction. Le cercle de la « reproduction simple » (capitalisation continue de la plus-value) s'étend et se change en spirale. Or, à la longue, la hausse continue de la plus-value relative entraîne, selon Marx, la baisse tendancielle du taux général du profit. Car l'avantage de l'innovation technologique, qui permet à des entreprises individuelles de produire en deçà du temps de travail socialement nécessaire, ne peut qu'être temporaire. Les concurrents doivent suivre ou périr. Dans chaque cas, le temps de travail socialement nécessaire pour la production des marchandises particulières tend vers la décade. Cette tendance à la baisse de la valeur entraîne une hausse de la plus-value relative, mais elle restaure aussi le *statu quo ante* parmi les capitalistes et donc la nécessité de recommencer tout le cycle. Étant donné que le profit est fonction du rapport entre la plus-value et le capital total investi, la tendance séculière du capitalisme industriel à révolutionner constamment les moyens de production et, donc, à augmenter le capital constant relatif au capital variable, est à la base de la chute tendancielle du taux général du profit (le taux d'exploitation restant constant⁶⁴). Cette chute tendancielle exacerbe la propension générale à la crise interne qui sommeille au cœur du système de production capitaliste et, en tant que telle, forme la base strictement économique de son effondrement possible.

5. La théorie du fétichisme

5. 1. DE LA PRODUCTION À LA CIRCULATION DES MARCHANDISES (ET VICE VERSA)

Le capitalisme n'est pas seulement un système de production basé sur l'exploitation, c'est aussi un système de circulation de marchandises. Pour passer

63. « Jageraut » (ou « Juggernaut ») est une divinité indienne. On dit que les croyants se jettent sous son char pour se faire écraser.

64. C'est la fameuse « loi de la baisse tendancielle du taux général de profit ». Les marxistes ont rempli des rayons entiers de bibliothèques pour corroborer ou pour immuniser cette loi de toute tentative de falsification. Je note simplement que pour Marx il ne s'agit que d'une tendance et qu'il y a une multitude de facteurs qui peuvent contrecarrer cette tendance (*cf. I, p. 1000 sq.*). Seule une lecture économiste déterministe peut accorder une telle importance à cette loi.

de la théorie de l'exploitation à la théorie du fétichisme des marchandises, qui peut être considérée comme la « seconde théorie de l'aliénation » (Israel⁶⁵), il faut passer de la sphère de la production à la sphère de la circulation des marchandises. Ce déplacement d'une sphère à l'autre correspond au déplacement du point de départ de l'analyse du capitalisme. Dans le premier cas, Marx part du concept du travail et analyse le capitalisme comme un système d'exploitation ; dans le second cas, il part du concept de marchandise et analyse le capitalisme comme un système de production de marchandises généralisée. L'exploitation et l'échange généralisé sont les éléments clés de l'analyse marxiste du concept de capital. Reliés entre eux de façon interne, ils définissent ensemble ce que Marx considère comme les *differentiae specifica*e du système capitaliste — capitalisme qu'on pourrait donc définir, de façon succincte, comme ce système d'échange généralisé de marchandises basé sur l'exploitation du travail salarié.

Pour analyser le lien interne entre l'exploitation et la production de marchandises, il faut rappeler que l'exploitation est une précondition nécessaire, mais non suffisante de la capitalisation. Pour transformer l'argent en capital, il ne suffit pas d'exploiter la masse laborieuse ; il faut encore réaliser la plus-value et transformer la masse de marchandises produites par le travailleur en capital en les monnayant sur le marché. Si l'on relie l'exploitation dans la sphère de la production à sa réalisation dans la sphère de la circulation, la formule du capital : $A-M-A'$ ou $A-M + \Delta A$ (transformation de l'argent en marchandise et retransformation de la marchandise en argent plus excédent) peut être décomposée comme suit : $A-M$ (le capitaliste achète la force de travail sur le marché à titre de marchandise) et $M-A'$ (le capitaliste vend la masse des marchandises produites par le travailleur — dont une partie représente la matérialisation du temps de travail payé, l'autre la matérialisation du temps de travail volé — et, en encaissant la plus-value, transforme l'argent en capital). En dévoilant le lien interne entre la capitalisation, qui se réalise dans la sphère de la circulation, et l'exploitation, qui, elle, a lieu dans la sphère de la production, Marx a dévoilé le mystère du capital. Il ne s'est pas borné aux apparences (l'échange d'équivalents), mais il a saisi la loi qui régit la production marchande capitaliste.

5. 2. FÉTICHISME ET RÉALISME CRITIQUE

Dès la première ligne du *Capital*, Marx spécifie le point de départ de ses recherches : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une immense accumulation de marchandises. L'analyse de la marchandise, forme élémentaire de cette richesse, sera par conséquent le point de départ de nos recherches » (I, 561).

Pour analyser le concept de capital, Marx ne part donc pas du concept du travail, mais du concept de la marchandise. Il part de la sphère de la circulation

65. Cf. ISRAEL, J. : *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine*, p. 64 et 73.

et, de là, il redescend, pour ainsi dire, vers la sphère de la production afin de dévoiler le lien essentiel existant entre la capitalisation et l'exploitation. Bien qu'il n'apparaît pas en tant que tel à la surface de la sphère de la circulation, ce lien est essentiel. Si l'on ne saisit pas la réalité de l'exploitation sous-jacente à la capitalisation, et si, à l'instar de l'économie vulgaire, on se borne à une analyse des formes phénoménales de l'échange, formes qui expriment tout autant les relations sociales d'exploitation qu'elles les masquent, on manque forcément l'essentiel, à savoir la relation sociale d'appropriation de la plus-value qui génère et régit les formes phénoménales de l'échange. De même que « le mouvement apparent des corps célestes n'est intelligible que pour celui qui connaît leur mouvement réel » (I, 854), le mouvement phénoménal des marchandises n'est intelligible que si l'on connaît la structure réelle, mais non empirique des relations internes qui sous-tend et explique le mouvement empiriquement observable des marchandises.

En parlant d'une réalité ou d'une essence sous-jacente aux formes phénoménales, essence dévoilée et postulée comme réelle par la théorie, Marx s'oppose à l'empirisme. Ainsi, il affirme : « Toute science serait superflue si l'apparence des choses coïncidait directement avec leur essence⁶⁶ » (II, 1439). La tâche de la science ne consiste donc pas et ne peut pas consister dans l'observation méthodique du monde empirique, car les apparences phénoménales cachent les relations réelles qui produisent ces apparences. Elle doit plutôt construire un corps théorique qui essaie de conceptualiser les relations essentielles et les structures génératives expliquant les faits, les événements et les processus du monde empirique. Pour comprendre la théorie du fétichisme des marchandises et la critique marxiste de l'économie politique classique, il est important de voir que la philosophie marxiste est une philosophie sociale réaliste, c'est-à-dire une théorie du social qui conçoit son objet de connaissance, en l'occurrence le monde social, comme une structure réelle, objective et matérielle de relations sociales qui, bien qu'elle ne soit pas empiriquement observable, explique néanmoins les formes phénoménales du monde social.

Cependant, si cette structure n'est pas empiriquement observable, comment peut-on éviter le glissement vers une sorte de rationalisme althusserien qui affirme tout simplement que le monde réel est reproduit dans la théorie qu'on a du monde social et tend donc à concevoir la réalité sociale comme une structure objective et contraignante d'idées⁶⁷ ? Autrement dit, si l'on refuse de voir le marxisme comme une philosophie empiriciste ou rationaliste, quels sont alors ses critères de validité ? Il est difficile de répondre à cette question d'une façon univoque, mais je ne crois pas trahir l'esprit du marxisme en affirmant que la pratique politique, ou mieux, sa capacité à générer une telle pratique,

66. On trouve une phrase tout à fait similaire chez Bachelard : « En somme, l'empirisme commence par l'enregistrement des faits évidents, la science dénonce cette évidence pour découvrir les lois cachées. Il n'y a de science que de ce qui est caché ». Cf. BACHELARD, G. : *Le rationalisme appliqué*, p. 38.

67. L'interprétation spinozienne du marxisme est rationaliste, au sens où elle combine le réalisme et l'idéalisme. Le rationalisme est une « dérive théoriciste » Il confond « l'objet réel » (qui est d'ordre matériel) et « l'objet de la connaissance ». Qu'Althusser défende une conception rationaliste du réel ressort clairement de cette petite phrase, presque anodine, proche d'une autre phrase célèbre de Derrida : « Nous ne sortons jamais du concept. » Cf. ALTHUSSER, L. : *Lire le Capital* vol. 2, p. 67. Cf. également p. 20.

constitue le test de la théorie marxiste. La base d'une telle réponse est la philosophie de la praxis du jeune Marx. La réalité sociale est le résultat non intentionnel des actions de l'homme. Elle n'est pas une donnée naturelle, mais une construction humaine, historiquement spécifique, qui peut être transformée par l'action consciente et volontaire des hommes qui agissent en connaissance de cause en se basant sur la théorie marxiste. Dans la mesure où la connaissance est une partie intégrale de l'action, sa validité est démontrée au niveau de l'intervention politique.

La vérité du marxisme est, comme le disait autrefois Merleau-Ponty, une « vérité à faire ». Le marxisme analyse les conditions objectives de l'aliénation et, par là même, montre le chemin de la désaliénation. L'antihumanisme scientifique n'est qu'une ruse de l'humanisme idéologique. En tant que théorie déterministe du social, le marxisme veut stimuler le volontarisme. La capacité à stimuler l'action progressiste est ce qui distingue l'économie politique marxiste de l'économie politique bourgeoise. Cette dernière renforce et reproduit la structure établie des relations sociales en voilant ses connexions internes, et c'est pourquoi Marx la qualifie d'idéologie. À la différence du marxisme qui considère la réalité sociale comme une construction humaine qui peut être transformée par l'action historique des hommes et qui incite le prolétariat à l'action révolutionnaire, l'économie bourgeoise considère la réalité sociale comme une donnée naturelle et éternelle et, par là même, inhibe l'action transformatrice et contribue à la reproduction du *statu quo*.

5. 3. CRITIQUE DE L'ABSTRACTION

La marchandise est la forme élémentaire de la richesse bourgeoise. Dans la société capitaliste, elle se présente, d'emblée, sous le double aspect de la valeur d'usage et de la valeur d'échange. La valeur d'usage d'un bien est première. Elle est définie par la valeur qu'il possède relativement à la satisfaction des besoins immédiats. L'entéléchie de la valeur d'usage est la consommation. Or, dans le capitalisme, la valeur d'usage devient secondaire. Condition nécessaire pour être ou pour avoir une valeur d'échange, elle ne sert plus que de « porte-valeur » (I, 737). Pour posséder une valeur d'échange, le bien doit être mis en rapport avec d'autres biens et transformé en marchandise. En tant que marchandise, le bien constitue un objet d'échange, dont la valeur se présente immédiatement comme un « rapport quantitatif suivant lequel les valeurs d'usage peuvent s'échanger entre elles » (I, 279). En tant que rapport entre les valeurs d'usage, la valeur d'échange n'est pas phénoménale. Elle se manifeste et devient visible dans la marchandise. En ce sens, on peut dire que la marchandise est la réification de la valeur d'échange. La valeur d'échange d'un palais, par exemple, peut s'exprimer par un nombre donné de boîtes de cirage ou, ce qui est bien plus commode, par une somme déterminée d'argent. Ce qui caractérise la valeur d'échange d'un bien, c'est l'abstraction de ses qualités sensibles. Considérée comme une valeur d'échange, la chemise en soie

naturelle, par exemple, n'est pas douce, mais onéreuse. Elle vaut autant qu'un demi-kilo de saumon fumé écossais.

À la fois sensible et supra-sensible, la marchandise se présente donc sous une double forme. Mais, à vrai dire, selon Marx, elle ne se présente comme telle que dans le capitalisme. Que la valeur d'échange soit une chose, ou mieux, un rapport social spécifiquement bourgeois, s'explique par le fait que « le produit [ne] développe son caractère de marchandise, donc de valeur d'échange [qu'] en même temps que se développe la production capitaliste » (II, 454). La production capitaliste est, essentiellement, production marchande, production de marchandises, production en vue de l'échange. Dans le capitalisme, le caractère immédiat du produit en tant que valeur d'usage pour la satisfaction des besoins est secondaire et inessentiel. Ce qui importe, c'est que le produit soit réalisé comme valeur d'échange, qu'il soit écoulé sur le marché et métamorphosé en argent, en valeur valorisante. Ce changement de forme est le but déterminant, le principe et le mobile de la production capitaliste. La production et l'écoulement de marchandises sont devenus des fins en soi. La valeur d'usage est à tel point secondaire que les marchandises ne peuvent devenir valeur d'usage qu'en tant que valeur d'échange. Ce n'est donc que par la médiation du marché que le produit peut atteindre sa destination naturelle de consommation : « Le procès de transformation des marchandises en valeur d'usage suppose l'aliénation universelle, leur entrée dans le procès d'échange ; mais leur existence pour l'échange est leur existence comme valeur d'échange. Pour se réaliser comme valeurs d'usage, elles doivent donc se réaliser comme valeurs d'échange » (I, 294-295).

« [La] double existence de la marchandise reflète le double caractère du travail, dont elle est le produit » (II, 1545). En effet, analytiquement parlant, la valeur d'usage dérive du « travail concret », tandis que la valeur d'échange provient du « travail abstrait ». Le travail concret ou utile est cette dépense intentionnelle et créatrice de la force humaine du travail, sous telle ou telle forme productive, en vue d'assouvir des besoins concrets. En tant que tel, le travail concret est naturel et universel. Il est « la condition d'existence de l'homme, le médiateur des échanges organiques entre la nature et l'homme » (I, 570). Le travail abstrait, en revanche, n'est ni naturel, ni universel. Ce n'est pas le travail du tisserand, ni celui du maçon ou du menuisier, ce sont tous ces travaux pour autant qu'on fasse abstraction de leurs différences qualitatives et qu'on ne retienne que leur élément commun, à savoir le fait qu'ils représentent tous une dépense de la force humaine de travail pouvant être mesurée par la durée temporelle. Le travail abstrait est supra-sensible, homogène et qualitativement indifférencié. De même que les valeurs d'échange qu'il produit, le travail abstrait ne se distingue que quantitativement. Sublimée comme identique, toute qualité, toute individualité y est effacée. Et tout comme la valeur d'échange supplante la valeur d'usage, le travail abstrait prédomine sur le travail concret : « Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps. Il n'y est plus question de la qualité, la quantité seule décide de

tout : heure pour heure, journée pour journée [...] Le balancier de la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers, comme il l'est de la célérité de deux locomotives » (I, 29).

En insistant de la sorte sur l'abstraction du concret et du qualitatif, non seulement dans la sphère économique, mais dans la société globale, Marx a saisi un aspect essentiel de la modernité. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, Simmel, Weber, Lukács et les membres de l'École de Francfort reprendront et systématiseront la critique de l'abstraction et de la rationalisation, de la quantification et de la formalisation dans le cadre d'une théorie de la réification.

Avec cette distinction entre le travail concret et le travail abstrait, Marx reformule sa théorie de l'aliénation du travail dans le langage de l'économie politique. Il n'est pas difficile de voir que la distinction entre le travail abstrait et le travail concret recoupe celle, antérieure, entre le travail générique et le travail aliéné. Marx effectue lui-même ce lien lorsqu'il écrit que « c'est seulement par son aliénation que le travail individuel doit se présenter comme travail général abstrait » (II, 741). Le travail abstrait n'est pas seulement une catégorie analytique. L'indifférence à l'égard du travail particulier et l'effacement de l'individualité dans le travail sont une réalité. « La catégorie abstraite, 'travail', 'travail en général', travail sans phrase, le point de départ de l'économie moderne, devient pratiquement vrai » (I, 259). La réduction du travail à une dépense d'énergie corporelle qui peut être mesurée exactement par l'horloge de la pointeuse est une réalité vécue. Dans une analyse empirique de l'aliénation au travail, Blauner note, en passant et sans se référer à Bergson, que la spatialisation du temps est le meilleur indice de l'aliénation. « S'il était possible, écrit-il, de mesurer la fréquence des regards sur la montre, ceci serait un des meilleurs indicateurs objectifs de l'aliénation⁶⁸ ». La spatialisation du temps, tant objectivement que subjectivement, ne se limite pas à la sphère de la production. Elle constitue, je crois, une caractéristique distinctive de la modernité⁶⁹.

5. 4. CRITIQUE DE LA RÉIFICATION

Avec l'avènement du capitalisme, on passe d'une économie marchande à une société marchande. Dans la société bourgeoisée, la marchandise est devenue, dit Marx, « la forme universelle des produits » (II, 452). Ce qu'il nomme « fétichisme de la marchandise⁷⁰ » est inséparable de la généralisation de l'échange marchand, et celle-ci est, à son tour, conceptuellement et empiriquement

68. BLAUNER, R. : *Alienation and Freedom. The Factory Worker and his Industry*, p. 28.

69. Il faudrait approfondir sociologiquement l'analyse phénoménologique de la spatialisation du temps que Bergson a développée dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience* et, tout en évitant l'emphase des géographes postmodernistes à la mode, la relier systématiquement aux analyses de Marx, Simmel, Weber, Lukács, Benjamin, Foucault, Heidegger, Derrida et, sans doute, d'autres encore. Pour l'amorce d'une telle analyse, cf. GABEL, J. : *La fausse conscience. Essai sur la réification*, p. 119-120 ; DEBORD, G. : *La société du spectacle*, p. 115-126 ; GIDDENS, A. : *Social Theory and Modern Sociology*, p. 140-165 ; POSTONE, M. : *Time, Labor and Social Domination*, p. 200-216 et 291-298, et GROSS, D. : « Space, Time and Modern Culture », p. 59-78.

70. Selon Iacono, Marx aurait repris le terme de fétichisme à l'ethnologue Charles de Brosses. Cf. IACONO, A. : *Le fétichisme. Histoire d'un concept*.

liée à la division du travail social. Nous avons vu que, dans le capitalisme, la production ne se fait pas en vue de la consommation, mais de la circulation. On n'y produit pas pour soi-même ou pour ses proches, mais pour un marché anonyme autorégulé⁷¹. C'est le marché, en tant que principe de l'identification naturelle des intérêts privés et de l'intérêt général, qui coordonne naturellement (*naturwüchsig*) la production des uns et des autres, par suite de quoi le lien social est médiatisé par les choses⁷².

Les individus sont indépendants les uns des autres. Chacun agit de façon stratégique en poursuivant et en calculant ses propres intérêts. Comme la société est encastrée (*embedded*) dans l'économie, et non inversement, comme c'était le cas dans les sociétés précapitalistes, les individus n'entrent socialement en contact les uns avec les autres que par le biais de l'échange de leurs produits. C'est « la pression généralisée de l'offre et de la demande que les uns exercent sur les autres qui est l'intermédiaire qui unit les individus dans leur indifférence mutuelle » (II, 210).

Faute d'un principe d'identification artificielle des intérêts privés et de l'intérêt général, ainsi que d'un organisme central réglant à la fois la production et la distribution des produits, la coordination des actions et des travaux individuels ne se fait pas de façon consciente et intentionnelle, mais de façon spontanée selon les lois du marché. C'est la « main invisible » du marché qui coordonne tout naturellement la production et la consommation. Conséquemment, ce n'est qu'après coup, quand les produits sont échangés sur le marché, que le caractère social des produits et des travaux individuels qui y sont incorporés s'affirme. La coordination des actions individuelles se fait donc à l'insu des individus. En tant que résultat non intentionnel des actions individuelles, elle est d'ordre fonctionnel. Étant donné que, dans la société marchande, l'agir stratégique est la forme dominante de l'action, l'intégration sociale est imposée de l'extérieur par l'interconnexion systémique des choses. Les rapports de dépendance personnelle sont remplacés par des rapports de dépendance matérielle, et les hommes sont tenus ensemble par ce que Marx appelle des « abstractions réelles ».

Anticipant le paradoxe durkheim-simmélien de la division du travail social — qui rend les individus à la fois plus indépendants les uns des autres et plus dépendants de la société en tant que telle⁷³, Marx observe que les « échangistes découvrent que la même division du travail, qui fait d'eux des producteurs privés indépendants, rend la marche de la production sociale et les rapports qu'elle crée complètement indépendants de leurs volontés, de sorte que l'indépendance des personnes les unes vis-à-vis des autres trouve son complément

71. Sur les préconditions, l'avènement et les caractéristiques du marché autorégulé, cf. l'analyse classique de POLANYI, K. : *The Great Transformation*, spécialement chap. 5 et 6.

72. Dans la mesure où Marx estime que les produits du travail médiatisent toutes les relations sociales, aussi bien les relations sociales précapitalistes que capitalistes, on pourrait dire que la réification est déjà impliquée dans la définition des relations sociales. C'est la critique de Korthals. Cf. KORTHALS, M. : *Kritiek van de maatschappijkritische rede*, p. 42-47. Cependant, il me semble que Korthals ne distingue pas suffisamment entre la médiation des relations sociales par des produits du travail concret et celle par des produits du travail abstrait. Autrement dit, il confond les biens et les marchandises.

73. « Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? » Cf. DURKHEIM, É. : *De la division du travail social*, p. xiii et infra, chap. 2.

obligé en un système de dépendance réciproque, imposée par les choses » (I, 646). Une fois de plus, on voit que, métathéoriquement parlant, la réification, comprise comme imposition de l'ordre social par la contrainte extérieure des forces matérielles, résulte de la réduction de l'action à sa seule dimension stratégique⁷⁴.

5. 5. CRITIQUE DE LA CRITIQUE DE LA RÉIFICATION

Dans la société marchande, la socialisation se fait donc par le truchement de la réification. Encastrées dans le système économique, les relations sociales entre les hommes sont médiatisées par l'interconnexion fonctionnelle entre les choses, et les hommes sont dominés par les produits de leur propre main. Une fois de plus, l'analogie avec l'aliénation religieuse s'impose⁷⁵. Dans la religion, « les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand » (I, 606). Comme les divinités, les produits aliénés gouvernent la destinée humaine, mais, à la différence du règne divin, le gouvernement des hommes par les choses n'est nullement imaginaire. Il en ira, évidemment, tout autrement dans la société communiste. Grâce au remplacement du principe de l'identification naturelle des intérêts par le principe de leur identification artificielle, les rapports des hommes entre eux et avec la nature seront « transparents et rationnels » (I, 614). L'inversion de la valeur d'échange et de la valeur d'usage sera annulée. Les individus produiront non plus pour un marché anonyme, mais les uns pour les autres. Ils coordonneront rationnellement et consciemment leurs actions individuelles d'un commun accord. S'ils n'agissent pas nécessairement de façon communicationnelle, ils agiront en tout cas de façon communautaire. En soumettant la coordination de la production à leur propre contrôle convivial, ils aboliront la loi du marché et délivreront les relations interpersonnelles objectivées de leur opacité structurelle. La production sociale y sera subsumée sous les individus qui la géreront comme leur puissance commune : « Dans la société coopérative fondée sur la propriété collective des moyens de production, les producteurs n'échangent pas du tout leurs produits ;

74. La circulation automobile sur le périphérique parisien est un cas d'école pour illustrer ce point métathéorique. Le périphérique, c'est la guerre de tous contre tous. Chacun cherche à s'affirmer aux dépens des autres, mais cela sans violence ouverte, chacun étant en apparence parfaitement indifférent à son « environnement ». Les autres ne sont perçus que comme une gêne, un obstacle à sa propre puissance, à sa propre vitesse. La composition de comportements stratégiques engendre des régularités paradoxales qui se présentent à tous comme des « lois de fer » inhumaines, personne ne voyant qu'elles émergent de la bizarre collaboration négative que constitue le trafic. Pour un développement mathématique de cette illustration de la « logique d'encombrement », cf. DUPUY, J.-P. : *Ordres et désordres*, p. 155-157.

75. Il se pourrait que Marx ait développé sa théorie du fétichisme des marchandises sous l'influence de la description hégélienne de la religion africaine. Dans sa *Philosophie de l'histoire*, Hegel parle de la magie dans les termes suivants : « Le second élément de leur religion consiste dans le fait qu'ils donnent une forme extérieure au pouvoir surnaturel — projection imagée de leur pouvoir caché dans le monde phénoménal. Ce qu'ils conçoivent comme pouvoir n'est vraiment rien d'objectif [...] mais la première chose qu'ils rencontrent [...] un animal, un arbre, une pierre. Ceci est leur fétiche — mot d'origine portugaise dérivé de *feitizo*, magie. Dans le fétiche, une sorte d'indépendance objective qui contraste avec l'imagination individuelle se manifeste d'elle-même : mais cette objectivité n'est rien d'autre que l'imagination individuelle projetée dans l'espace [...] ». Hegel, cité dans KULMINSTER, R. : *Praxis and Method*, p. 281, n. 51.

de même, le travail incorporé dans ces produits n'apparaît pas ici comme valeur de ces produits, comme une qualité qu'ils possèdent ; en effet, contrairement à ce qui se passait dans la société capitaliste, où les travaux individuels ne prenaient d'existence qu'après un détour, ils existent désormais d'une façon immédiate, en tant que partie intégrante du travail total » (I, 1418).

Voilà les « recettes pour les marmites de l'avenir » (I, 555) : plutôt que d'être soumis à la puissance sociale qu'ils ont créée eux-mêmes, les hommes la dirigeront avec conscience et volonté. Ils aboliront la propriété privée et le marché, et organiseront rationnellement, de façon consciente et planifiée, le processus de production et de distribution des produits du travail. La primauté de l'économique sera abolie et la primauté du politique rétablie, avec pour conséquence que l'économie perdra son objet⁷⁶. Les relations entre les hommes et les choses seront à nouveau subordonnées aux relations entre les hommes, ce qui n'est qu'une autre façon de dire que la révolution, en supprimant l'autonomie de l'économie, fera resurgir l'ancien principe hiérarchique de la subordination personnelle caractéristique des sociétés traditionnelles⁷⁷.

Dans un article important, Ernst Lange démontre que, dans la mesure où la critique du fétichisme implique la norme du refus des médiations, elle repose sur un mythe, à savoir le mythe d'une collectivité transparente dans laquelle les actions ne sont médiatisées ni par des relations d'échange ni par le marché. Une telle collectivité ne peut être pensée que comme une petite communauté utopique parfaitement autarcique⁷⁸. Étant donné que ce modèle normatif sous-jacent, qui ne tient pas compte de l'autonomie relative des structures sociales, s'est entre-temps vu historiquement dépasser par les faits, on peut se demander, avec Habermas, dans quelle mesure la critique du fétichisme et la philosophie du sujet-objet identique qu'elle présuppose, restent pertinentes pour la société moderne hypercomplexe⁷⁹.

En fin de compte, la critique marxiste des médiations n'est-elle pas une critique romantique ? Et si c'était le cas, pourrait-on alors encore critiquer l'autonomisation aliénée du sous-système économique selon les termes du fétichisme des marchandises ? Ou faut-il d'abord chercher un nouveau modèle normatif qui ne partage pas les carences de l'utopie anachronique d'un monde sans médiations ? Je le crois et, dans le chapitre consacré à Lukács, je critiquerai explicitement, en m'appuyant sur Luhmann et Habermas, la philosophie de l'identité du sujet et de l'objet.

76. Dans l'esprit de Marx, l'abolition du marché implique l'abolition de la science de l'économie. Conséquemment, Cohen propose d'amender la onzième thèse sur Feurbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe, c'est de le transformer de telle sorte qu'il ne faut plus l'interpréter ». Cf. COHEN, G. : *Karl Marx's Theory of History*, p. 339.

77. Dans son analyse comparative des civilisations, Louis Dumont a bien fait ressortir que si la primauté du politique caractérise les sociétés traditionnelles, la primauté de l'économique caractérise les sociétés modernes : « Dans les sociétés traditionnelles, les relations entre hommes sont plus importantes, plus hautement valorisées que les relations entre hommes et choses. Cette primauté est renversée dans le type moderne de société, où les relations entre hommes sont au contraire subordonnées aux relations entre les hommes et les choses. » Cf. DUMONT, L. : *Homo Aequalis I*, p. 13.

78. Cf. LANGE, E. : « Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx », p. 1-46, spécialement p. 24 sq.

79. Cf. HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, p. 372 sq. ; *Le discours philosophique de la modernité*, p. 80 sq. ; *Kleine politische Schriften I-IV*, p. 504 sq. et *Die nachholende Revolution*, p. 188 sq.

5. 6. LE FÉTICHISME DES MARCHANDISES ET DE L'ARGENT

Dans le premier volume du *Capital*, et plus particulièrement dans la célèbre section intitulé « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », Marx expose sa théorie du fétichisme⁸⁰. Une analyse sémantique révèle, au moins, cinq significations différentes de la notion de fétichisme. Celle-ci peut signifier : i) que la valeur d'échange supplante la valeur d'usage, au point que la valeur d'échange apparaît inhérente à la nature même des objets, alors que, en réalité, elle résulte du travail qui y est incorporé et qui s'exprime comme un rapport de grandeur entre les choses échangées ; ii) que le rapport social entre personnes est médiatisé par le rapport économique entre les choses, au point de se confondre avec lui ; iii) que les marchandises mènent leur propre vie comme des pseudo-personnes ; iv) que les choses, les marchandises et leur mouvement mènent les hommes, les dominent et les dirigent — et non inversement ; et, enfin, v) que les formes de fétichisme que je viens de distinguer et qui sont spécifiquement bourgeoises et, partant, passagères, sont interprétées par l'économie bourgeoise comme naturelles et éternelles, comme une nécessité transhistorique.

L'idée de départ de l'analyse classique du fétichisme des marchandises est que la marchandise n'est pas une chose simple qui se comprend de soi-même, mais « une chose très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques » (I, 605). En tant que synthèse de valeur d'usage et de valeur d'échange, la marchandise est, simultanément, un objet sensible et supra-sensible. Le « caractère mystique de la marchandise » ne peut cependant pas provenir de sa valeur d'usage parce que, en tant que valeur d'usage, l'objet considéré, par exemple la plume que je tiens dans la main, tombe sous le sens et satisfait un besoin particulier — j'écris avec la plume et elle me permet, tant bien que mal, d'exprimer certaines idées. Le caractère énigmatique de la marchandise ne peut donc provenir que de la valeur d'échange. « La valeur [d'échange], dit Marx, ne porte pas écrit sur le front ce qu'elle est. Elle fait bien plutôt de chaque produit du travail un hiéroglyphe » (I, 608).

Déchiffrons le sens de ce hiéroglyphe : la transformation des objets utiles en marchandises possédant une valeur d'échange est un acte social, car il suppose que les échangistes réputent égaux leurs produits différents, qu'ils fassent abstraction de leurs inégalités réelles et les réduisent à leur dénominateur commun, soit la dépense de force de travail humain. Les échangistes le font sans le savoir. « Quand donc Galiani dit : 'la valeur est un rapport entre deux personnes', il aurait dû ajouter : un rapport caché sous l'enveloppe des choses » (I, 608), car rien de tout cela n'est visible. Dans l'acte d'égalisation des produits, qui est également un acte de coordination des travaux individuels, le

80. Pour une analyse secondaire de la théorie du fétichisme des marchandises, cf. GERAS, N. : « Essence et apparence : aspects du fétichisme dans le *Capital* de Marx », p. 626-650 ; ROVATTI, P. : « Fetishism and Economic Categories », p. 87-105 ; RUBIN, L. : *Essays on Marx's Theory of Value*, p. 1-60 ; BURRIS, V. : « Reification : A Marxist Perspective », LARRAIN, J. : *Marxism and Ideology*, p. 1-45 ; GOLDMANN, L. : *Recherches dialectiques*, p. 64-106 ; et FEENBERG, A. : *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, p. 59-86.

caractère social du produit disparaît. Le travail utile des différents producteurs incorporé dans la marchandise est obliéré⁸¹. Il en résulte que la valeur d'échange du produit apparaît comme inhérente à la « nature » même du produit. La valeur non phénoménale d'échange se manifeste concrètement dans la marchandise ; la marchandise est la réification de la valeur d'échange. Marx en conclut que le rapport social des hommes entre eux revêt la forme fantasmagorique d'un rapport de choses : « Le caractère mystérieux de la forme marchande consiste donc simplement en ce qu'elle renvoie aux hommes les caractères sociaux de leur propre travail, en les présentant comme des caractères objectifs des produits mêmes du travail, comme des propriétés sociales naturelles de ces choses, et, par conséquent de la même manière, le rapport social des producteurs à l'ensemble du travail, comme rapport social extérieur à eux, rapport entre objets. Par ce quiproquo, les produits du travail deviennent des marchandises, des choses supra-sensibles, bien que sensibles, ou des choses sociales. [...] Ce n'est que le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui revêt ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport de choses⁸² ».

En accord avec la philosophie réaliste des relations internes, on peut définir la réification fétichiste comme l'attribution erronée d'un pouvoir social que les choses possèdent en vertu des propriétés émergentes d'un système social plus large de relations sociales dans lequel elles sont encastrées, aux choses elles-mêmes, comme s'il s'agissait d'une qualité qui leur est inhérente. Ou de façon plus succincte : le fétichisme est une erreur de catégorie bien fondée qui « prend, comme le dit si bien Torrance, les véhicules (ou les représentants) de la causalité holistique pour la source de ses effets⁸³ ».

Si les attributs sociaux du travail sont encore vaguement perceptibles à travers le voile de matérialité des marchandises, ils disparaissent avec l'argent. Dans l'argent, la valeur des choses se trouve séparée de leur substance ; elle est parvenue à l'autonomie. Comme dit Simmel, l'argent exprime « la valeur des choses sans les choses elles-mêmes⁸⁴ ».

Étant donné que nous savons que l'argent n'est que la « transsubstantiation » de la marchandise et que la marchandise n'est que la réification de la valeur d'échange, nous pouvons aisément percer son secret : « L'énigme du fétichisme-argent n'est que l'énigme du fétichisme-marchandise » (I, 1640). Bien que la marchandise et l'argent apparaissent comme des choses simples, elles sont en réalité des rapports sociaux déterminés de production et d'échange. Derrière l'apparence des choses se cache leur essence. Or, si dans la vie

81. L'exemple suivant de Lucien Goldmann illustre bien cette idée. « Une paire de chaussures coûte 5 000 francs. C'est l'expression d'une relation sociale et implicitement humaine entre l'éleveur de bétail, le tanneur, ses ouvriers, ses employés, le revendeur, le marchand de chaussures et enfin le dernier consommateur. Mais rien de tout cela n'est visible ; la plupart de ces personnages ne se connaissent même pas et ignorent jusqu'à leur existence mutuelle. Ils seraient tout étonnés d'apprendre l'existence d'un lien qui les unit ». Cf. GOLDMANN, L. : *op. cit.*, p. 78.

82. Bien que la traduction française du *Capital* par Joseph Roy ait été révisée par Marx lui-même, ce passage crucial de l'édition allemande en a été omis. Je l'ai retrouvé dans *Histoire et conscience de classe* de LUKÁCS, p. 113.

83. Cf. TORRANCE, J. : *Karl Marx's Theory of Ideas*, p. 165.

84. SIMMEL, G. : *La philosophie de l'argent*, p. 111.

quotidienne les gens n'arrivent pas à percer la réalité derrière les apparences, ce ne peut pas être parce qu'ils n'ont pas lu le *Capital*, mais parce que, comme le dit Marx, « les rapports de leurs travaux privés *apparaissent* ce qu'ils *sont*, c'est-à-dire non des rapports sociaux immédiats des personnes dans les travaux mêmes mais bien plutôt des rapports sociaux entre des choses » (I, 606-607).

En effet, l'inversion des hommes et des choses, qui caractérise le fétichisme, n'est « pas imaginaire, mais d'une réalité prosaïque » (I, 302). Ou pour le dire comme Godelier, « ce n'est pas le sujet qui se trompe, c'est la réalité qui le trompe⁸⁵ ». Le fétichisme n'est donc pas une illusion. Il est plutôt une « allusion » — une allusion à une existence matérielle, pour détourner une phrase célèbre d'Althusser⁸⁶. Le fétichisme ne devient illusion que lorsque la forme réifiée des rapports sociaux est présentée par les économistes, que Marx qualifie de « vulgaires », comme un état de choses entièrement naturel. Alors, « le fétichisme qui caractérise l'économie bourgeoise trouve son accomplissement : il fait du caractère social, économique, qui est imprimé à des choses [...] un caractère naturel de ces choses découlant de leur nature matérielle » (II, 644).

5. 7. LA FORMULE TRINITAIRE

Dans les derniers chapitres du troisième livre du *Capital*, Marx revient sur le thème du fétichisme. Cette fois-ci, il l'aborde non pas seulement dans la sphère de la circulation, mais à propos de l'ensemble du processus économique. Dans une critique de la formule classique de la richesse, il s'attaque au fétichisme des catégories de l'économie bourgeoise. À la différence des catégories marxistes, et cette différence est essentielle, les catégories bourgeoises de l'économie ne percent pas les relations réelles qui définissent le capitalisme, mais elles demeurent, pour ainsi dire, à la surface : elles n'expriment pas des relations internes et leurs transformations, mais bien des choses et leurs propriétés ; elles ne désignent pas des relations entre des relations, mais des relations entre des choses.

Le problème de l'économie bourgeoise n'est pas qu'elle détourne l'attention des relations internes, ni qu'elle les dénie, mais bien plutôt qu'elle les exclut structurellement de la pensée⁸⁷. Ainsi, dans la « formule trinitaire » de la richesse : capital-intérêt, terre-rente foncière et travail-salaire, les économistes bourgeois rapportent la richesse économique à ce qu'ils croient être ses trois « sources », ainsi qu'aux revenus qui y correspondent⁸⁸.

85. GODELIER, M. : *Système, structure et contradiction dans le Capital*, cité dans GERAS, N. : *art. cit.*, p. 641. L'analyse de Sayer est fort éclairante sur ce point. Cf. SAYER, D. : *The Violence of Abstraction*, chap. 4.

86. Cf. ALTHUSSER, L. : « Idéologie et appareils idéologiques d'État », dans *Positions (1964-1975)*, p. 102 sq.

87. Cf. à ce propos MEFHAM, J. : « The Theory of Ideology in *Capital* », dans MEFHAM, J. et RUBEN, D. H. (sous la dir. de.) : *Issues in Marxist Philosophy*, vol. III, p. 141-173, ici p. 152.

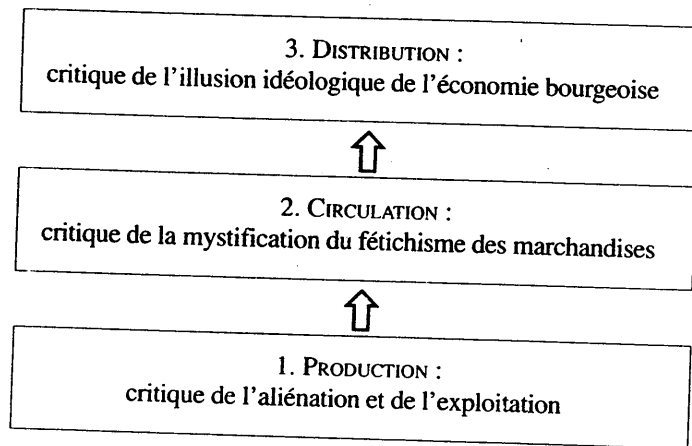
88. Pour une analyse approfondie de la « formule trinitaire », cf. SAYER, D. : *Marx's Method*, chap. 3.

Selon Marx, cette mise en rapport du capital, de la terre et du travail relève tout simplement de l'arbitraire. Entre ces prétendues sources de richesse, il y a « à peu près, dit-il, la même relation qu'entre des droits de chancellerie, des carottes et la musique » (II, 1428). La formule classique de la richesse ne saisit pas la spécificité du capitalisme. Elle mélange les catégories qui désignent des rapports spécifiquement capitalistes, en l'occurrence le capital et la propriété terrienne, avec la catégorie du travail qui, elle, se réfère à un rapport éternel entre l'homme et la nature en général. En outre, en alignant à même hauteur la valeur de la terre, du capital et du travail, elle occulte ce que Marx considère comme l'unique source de la richesse, à savoir le travail salarié. On aurait tout aussi bien pu dire, écrit-il, que la richesse est créée par « la propriété foncière, les couteaux, les ciseaux, les broches, le coton, le blé, bref les matériaux de travail et les moyens de travail et... le travail salarié ! » (II, 424). Enfin, la formule fait apparaître les revenus annuels des trois classes — les capitalistes, les propriétaires fonciers et les travailleurs — comme les fruits annuels de trois arbres, alors qu'en réalité ils proviennent tous de la même source, en l'occurrence le travail salarié : « La rente, l'intérêt et le profit industriel ne sont que des noms différents pour les différentes parties de la plus-value de la marchandise ou du travail non payé qu'elle contient ; ces portions sont également puisées à cette source, et à cette seule source » (I, 516). Ces parties de la plus-value ne proviennent donc pas de la terre comme telle ou du capital comme tel ; la terre et le capital mettent seulement leurs possesseurs en mesure de prendre leur part respective de la plus-value extraite du travailleur dans le processus de l'exploitation par le capitaliste. Mais, dans la formule trinitaire, rien de cela n'est visible, et c'est pourquoi les catégories de l'économie bourgeoise relèvent bel et bien de l'idéologie, selon Marx. Elle obscurcit les rapports sociaux et les relations internes qui caractérisent le capitalisme en les transmuant en choses naturelles, en les réifiant : « 'Capital-profit', ou, mieux, 'capital-intérêt', 'terre-rente-foncière', 'travail-salaire' : dans cette trinité économique qui représente la relation des éléments de la valeur et de la richesse avec leurs sources, la mystification du mode de production capitaliste, la réification — métamorphose des conditions sociales matérielles en choses — la fusion immédiate des conditions de la reproduction avec leur détermination historique et sociale se trouvent achevées ; c'est un univers ensorcelé, perverti, un monde sens dessus dessous où *monsieur le Capital* et *madame la terre*, caractères sociaux en même temps que simples choses, mènent leur danse macabre » (II, 1438).

6. Tableau synoptique

La figure dialectique de l'inversion permet d'unifier la pensée de Marx. Qu'il s'agisse de la théorie de l'aliénation, de la théorie de l'exploitation ou, encore, de celle du fétichisme des marchandises, dans tous les cas, ce que Marx

critique, c'est la réification ou l'inversion du sujet et de l'objet qui caractérise le système capitaliste⁸⁹. En ce sens, la critique de l'économie politique, qui inverse les inversions, peut être considérée comme une immense « critique transformatrice⁹⁰ ». Si l'on superpose la sphère de la distribution des revenus à la sphère de la circulation des marchandises, et celle-ci à la sphère de la production — et si l'on conçoit l'aliénation ou l'exploitation comme une forme de domination du sujet par l'objet (inversion primordiale), le fétichisme des marchandises comme une mystification de l'inversion primordiale du sujet et de l'objet (inversion de l'inversion) et le fétichisme de l'économie politique bourgeoise comme une illusion idéologique qui mystifie la mystification (inversion des relations inversées) —, on peut schématiser la trajectoire des interventions du sujet et de l'objet inhérentes au capitalisme comme suit dans un tableau synoptique, qui — il n'est pas inutile de le mentionner⁹¹ — doit être lu de bas en haut :



1) L'intervention primordiale du sujet et de l'objet («réification sociale») est celle de l'aliénation ou de l'exploitation dans la sphère de la production : l'aliénation de l'ouvrier signifie que l'objet de son travail s'oppose à lui comme une puissance objective, autonome et étrangère, qui se retourne contre lui et le transforme en objet. Le sujet est aliéné de l'objet de son travail, l'objet du travail se transforme en capital, le capital devient sujet et le travailleur l'objet du capital, personnifié par le capitaliste. Dans le capitalisme, le processus de production, qui est *eo ipso* un processus d'exploitation et d'aliénation, s'achève avec « la personnification des choses et la réification des personnes » (II, 1673).

89. Colletti est du même avis : « Le thème de la 'réification' ou du 'fétichisme' ou encore de l'extranéation ou, ce qui revient au même, de l'hypostase ou de la substantification de l'abstrait est le thème unitaire de son œuvre. » Cf. COLLETTI, L. : *Le marxisme et Hegel*, p. 283.

90. Sur la « critique transformatrice », cf. GOULDNER, A. : *Against Fragmentation*, chap. 9, spécialement p. 233.

91. Ishagpour se trompe quand il affirme que « le phénomène de réification, commencé dans la circulation, se généralise en devenant constitutif de la production » (ISHAGPOUR, Y. : « Avant-propos », dans GOLDMANN, L. : *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, p. 18). C'est exactement l'inverse.

2) Dans la sphère de la circulation, le fétichisme, qui s'attache aux marchandises, a pour effet d'inverser l'inversion primordiale du sujet et de l'objet («réification de la conscience»). La réification des relations interpersonnelles et la personnification des relations interchoses y apparaissent comme un processus naturel. Les rapports sociaux entre les hommes, spécifiquement les rapports de production et d'échange qui caractérisent le capitalisme, se présentent comme des rapports objectifs entre les choses. Le fétichisme des marchandises, compris comme distorsion bien fondée de la perception, bien fondée car induite par la structure de l'économie marchande, fait disparaître les processus pratiques et les relations sociales derrière un voile de naturalité et de matérialité. Bien que cette « mystification » de la conscience ne soit « pas imaginaire, mais d'une réalité prosaïque » (I, 302) — il s'agit d'un mirage, pas d'une hallucination —, elle a néanmoins pour conséquence que l'origine de la valeur d'échange, les mécanismes et la nature sociale de sa production sont voilés. Le lien interne qui existe entre la sphère de la production et la sphère de la circulation est brisé.

3) Dans la sphère idéologique de l'économie bourgeoise, la mystification est mystifiée et les apparences de la sphère de la distribution deviennent des simples illusions, inversant ainsi les relations inversées («réification théorique»). Les économistes bourgeois représentent l'échange comme la réalisation même de la liberté et de l'égalité, ainsi que les rapports sociaux chosifiés comme un état de choses parfaitement naturel et, par conséquent, éternel. « Reflet d'une époque historique déterminée, leur caractère social apparaît dès lors comme un caractère matériel, naturel et inné, leur appartenant de toute éternité » (II, 1433). Dans la formule trinitaire de la richesse, l'idéologie atteint la « forme extrême de son aliénation et de son fétichisme » (II, 1150) : dans « la terre » et « le capital » — cette « perversion monstrueuse des rapports de production mués en chose » (II, 1152) — le « fétiche automatique » trouve son expression parfaite. La valeur s'engendre d'elle-même. De la même manière qu'il appartient à la nature du pommier de donner des pommes, il appartient à la nature de l'argent de rapporter de l'intérêt ou du profit. Sous cette forme idéologique, nulle cicatrice ne trahit plus la naissance de la plus-value. Sa source dans l'exploitation est totalement oblitérée, les intérêts des classes dominantes sont sauvegardés, et le système capitaliste peut s'auto-perpétuer.

C'est ici que le marxisme intervient. En s'adressant aux travailleurs exploités et aliénés, en démasquant l'économie politique et en dévoilant les mécanismes objectifs de la production et de la reproduction capitaliste, il vise à stimuler une prise de conscience de l'inversion, prise de conscience qui est le prélude du renversement de l'ensemble des relations inversées. En ce sens, on pourrait dire que la critique défétichisante de l'économie politique vise à abolir l'objet de sa critique. Le marxisme est, donc, la maïeutique de la dérédification des relations sociales.

7. Conclusion

Ce n'est sans doute pas le lieu ici pour faire le tri de « ce qui est vivant et de ce qui est mort » dans l'œuvre de Marx. L'histoire en a décidé, et depuis que le mur de Berlin est tombé, le marxisme n'est plus en vogue, alors même que le capitalisme est devenu universel, comme Marx l'avait prévu et comme en témoignent les débats passionnés, en France et ailleurs, sur les effets de la globalisation. Néanmoins, bien que Marx soit de moins en moins cité, la référence à sa pensée demeure incontournable. Car, dans la mesure où sa critique de la réification des structures sociales et de l'aliénation de l'homme offre une critique défétichisante qui est animée par l'intérêt émancipatoire, elle offre un modèle exemplaire pour toute théorie du social qui se veut critique, que celle-ci soit marxiste ou non.

En effet, s'il fallait retenir l'essentiel d'une théorie critique de la société, on pourrait dire que celle-ci se caractérise par le fait qu'elle analyse les formes structurelles de domination du point de vue de l'émancipation. D'une part, elle exhibe l'existence aliénante des forces sociales réifiées qui échappent au contrôle des hommes et qui pèsent sur eux en limitant de façon systématique leurs marges d'action ; d'autre part, elle montre que ces forces sociales réifiées ne sont pas des forces naturelles, mais qu'elles sont le produit non intentionnel des actions des hommes et qu'elles peuvent donc être transformées par eux. Cette conjonction d'une approche systémique des structures sociales réifiées et d'une approche praxéologique de l'action émancipatrice, Marx l'a exprimée de façon admirable dans *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte* : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé⁹² ».

Il est vrai que dans ses écrits de la maturité, Marx a quelque peu négligé la dimension volontariste de sa théorie en présentant l'action comme un épiphénomène des structures matérielles. Dans cette perspective déterministe, les structures sociales d'ordre matériel, conçues de façon réaliste comme un ensemble caché, caché parce que non phénoménal, de relations internes, déterminent le comportement observable des hommes, à tel point que ceux-ci apparaissent très althussériennement comme des simples « supports » de celles-là. Cependant, cette vision sociologiste, vulgairement déterministe et profondément antihumaniste, ne constitue qu'une ruse de l'humanisme. Elle ne cherche nullement à renforcer le fatalisme, mais bien à dévoiler le caractère fétichiste de l'ensemble social, et donc à stimuler une prise de conscience et à inciter à l'action émancipatrice qui renverse les relations sociales réifiées qui soutiennent la domination.

Si Marx insiste sur la détermination de l'action par des forces matérielles extérieures, détermination aliénante qui consiste à réduire l'action à sa seule

dimension instrumentale ou stratégique, c'est précisément parce qu'il présuppose que cette condition dégradante peut être transformée de façon décisive par l'intervention des hommes. L'aliénation est une catastrophe anthropologique, mais elle n'est pas totale. Les puissances essentielles de l'homme peuvent être réactivées. La réification, comprise comme imposition de l'ordre social par la contrainte extérieure des forces matérielles, résultant de — et débouchant sur — la réduction de l'action à sa seule dimension stratégique, n'est pas le dernier mot de l'histoire. Contrairement à ce que pense Hegel, et comme nous allons le voir, Georg Simmel, la réification aliénante des structures sociales n'est ni un accident métaphysique ni une fatalité cosmique, mais une condition historiquement déterminée.

Marx se trompait sans doute lorsqu'il présentait l'abolition de la propriété privée comme la condition suffisante de l'abolition de toutes les aliénations, mais il a bien vu que la réactivation des dimensions communicationnelle et expressiviste de l'action, réprimées de façon systématique par les conditions structurelles du capitalisme, constitue une tâche éminemment pratique. C'est parce qu'il a esquissé les contours d'une théorie critique du social qui va jusqu'à la racine des choses — et la racine, c'est l'homme lui-même — que sa pensée demeure incontournable, alors même que désormais elle ne constitue plus « l'horizon indépassable » de notre temps.

92. MARX, K. : *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 7.

GEORG SIMMEL, 1858-1918

Georg Simmel est né le 1^{er} mars 1858 au cœur de Berlin, cette grande ville cosmopolite où tant de groupes sociaux et de mouvements culturels s'entre-croisent. Fils d'un commerçant juif converti au christianisme qu'il n'a guère connu, Simmel est élevé par sa mère, une femme dominatrice par rapport à laquelle il garde ses distances, et par un ami de la famille qui possède une maison d'éditions musicales. Dès le début, il se trouve donc dans une position marginale, et cette situation d'homme sans attaches sera la sienne jusqu'à la fin de sa vie.

Il a étudié l'histoire (avec Mommsen, Treitschke, Sybel et Droysen) et la philosophie (avec Harms et Zeller) à l'université Humboldt de Berlin, où il subit également l'influence de Lazarus et de Steinthal, les fondateurs de la *Völkerpsychologie*, ainsi que celle du psychologue Bastian. En 1881, suite au rejet par Zeller et Helmholtz d'un travail d'inspiration darwinienne sur les origines de la musique, il défend une thèse de doctorat en philosophie sur la nature de la matière dans la monadologie physique de Kant. En 1883, il soutient une thèse d'habilitation sur la théorie de l'espace et du temps chez Kant. En 1885, il devient *Privatdozent* (maître de conférences sans salaire, et donc dépendant des contributions de ses étudiants) à l'université de Berlin, où il donne des cours sur l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire, sur la logique, l'éthique et l'esthétique, ainsi que sur la sociologie et la psychologie sociale. Victime de l'antisémitisme, il ne réussit pas à gravir les échelons de la carrière académique. Malgré le succès considérable de ses cours et sa réputation internationale (une bonne partie de ses articles ont été traduits en anglais, français, italien, polonais et russe), il a dû attendre l'âge de 56 ans pour être nommé professeur extraordinaire à l'université de Strasbourg. Quatre ans plus tard, le 28 septembre 1918, il meurt d'un cancer du foie.

Simmel fut un écrivain prolifique. Il a écrit au moins 15 livres et plus de 200 articles sur les thèmes le plus divers qui ont paru dans une multitude de journaux, de revues et de magazines. De façon générale, on peut distinguer trois phases dans sa carrière intellectuelle : dans une première phase (1879-1900), qui s'achève avec son livre sur la différenciation sociale, il est influencé par le néodarwinisme de Spencer ; dans la seconde phase (1901-1908), qui commence avec son livre sur la philosophie de l'histoire, il rompt avec le positivisme et raisonne en néokantien ; enfin, vers la fin de sa vie (1906-1918), il subit l'influence de Bergson et devient vitaliste, comme en témoigne son testament philosophique. Cette périodisation n'est pas fautive ; cependant, dans la mesure où les idées de Kant l'ont préoccupé sa vie durant et où les idées darwiniennes finissent par converger avec les idées vitalistes de la fin de sa vie, il faut la traiter avec beaucoup de circonspection.

Immédiatement après son *Habilitation* sur Kant, Simmel commence à travailler à un ouvrage sociologique sur la différenciation sociale (*Über soziale Differenzierung*, 1890). Les années suivantes, il s'occupe avant tout des

problèmes éthiques et des problèmes de la philosophie de l'histoire, et ce n'est que plus tard qu'il renouera avec la sociologie. En 1892-1893 paraissent à la fois une première version de son étude néokantienne sur la philosophie de l'histoire (*Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*) et deux volumes de son introduction critique aux sciences morales (*Einleitung in die Moralwissenschaft*). Au tournant du siècle, son œuvre majeure, la *Philosophie de l'argent (Philosophie des Geldes)*, qu'il avait d'abord intitulée *Psychologie de l'argent*, paraît dans les librairies berlinoises. Suite à la parution de divers opuscules sur la religion (*Die Religion*, 1906), sur Kant (*Kant*, 1904) et Goethe (*Kant und Goethe*, 1906), ainsi que sur Nietzsche et Schopenhauer (*Nietzsche und Schopenhauer*, 1907), Simmel produit en 1908 sa « grande sociologie » (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*) qui contient, outre l'introduction dans laquelle Simmel expose les fondements de la sociologie des formes d'association, les célèbres chapitres sur le croisement des cercles sociaux, le conflit et les sociétés secrètes, dont une bonne partie avait déjà paru dans diverses revues, y compris dans *L'année sociologique* de Durkheim. Quelque peu déçu par la réception mitigée de son livre, il se détourne pendant une dizaine d'années de la sociologie pour se consacrer à la philosophie (*Hauptprobleme der Philosophie*, 1910), à la critique de l'art et de la littérature (*Goethe*, 1913 et *Rembrandt*, 1916) et, d'une façon plus dispersée, également à la philosophie de la culture (*Philosophische Kultur*, 1911, qui contient son essai sur le concept et la tragédie de la culture). À la fin de sa vie, il retourne à la sociologie. Sa « petite sociologie » (*Grundfragen der Soziologie*) paraît en 1917. *Lebensanschauung*, ouvrage métaphysique dans lequel Simmel expose de façon claire et précise sa métaphysique vitaliste, peut être considéré comme son testament philosophique, car Simmel l'a écrit en sachant très bien qu'il allait mourir.

Georg Simmel¹

Entre Marx et Weber. Dialectiques de la modernité

Parmi les classiques de la sociologie, Georg Simmel (1858-1918) est sans doute le plus original, le plus subtil et le plus brillant². « Essayiste (ou feuilletonniste) brillant », c'est sans doute l'épithète la plus usée pour caractériser sa pensée associative-analogique. Et pourtant, malgré, ou peut-être précisément à cause de son imagination fébrile, qui frise l'anti-académisme, malgré les voies nouvelles qu'il a frayées, non seulement en sociologie, mais aussi dans les disciplines avoisinantes, malgré la masse d'hypothèses ingénieuses et fructueuses qu'il nous a léguées et la multiplicité de ses thèses que d'autres ont développées avec succès par la suite³, Simmel, qui, de son vivant, pouvait

1. Les abréviations suivantes ont été utilisées : PH : *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* ; HP : *Hauptprobleme der Philosophie* ; K : *Kant* ; L : *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* ; SN : *Schopenhauer und Nietzsche* ; IF : *Das Individuum und die Freiheit* ; PdA : *Philosophie de l'amour* ; SE : *Sociologie et épistémologie* ; PA : *Philosophie de l'argent* ; TC : *La tragédie de la culture et autres essais* ; PM : *Philosophie de la modernité I* ; PM II : *Philosophie de la modernité II* ; S : *Soziologie* ; R : *Die Religion* ; SD : *Über Soziale Differenzierung* ; EM : *Einleitung in die Moralwissenschaft*, vol. I ; EM II : *Einleitung in die Moralwissenschaft*, vol. II.

2. Pour une introduction générale à la pensée de Simmel, cf. LÉGER, F. : *La pensée de Georg Simmel* ; MAMELET, A. : *Le relativisme philosophique chez G. Simmel* ; MOSCOVICI, S. : *La machine à faire des dieux*, p. 283-412 ; FRISBY, D. : *Georg Simmel* et DAHME, H. : *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, 2 volumes. En outre, il faut noter le rassemblement de 90 articles sur Simmel dans FRISBY, D. (sous la dir. de) : *Georg Simmel : Critical Assessments*, 3 volumes.

3. La fécondité de la pensée simmélienne se manifeste clairement dans le fait que Simmel anticipe souvent les grandes théories sociologiques du vingtième siècle. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, dans le premier volume de son *Introduction à la science de la morale*, il formule successivement 1) la thèse centrale de la théorie du malaise dans la civilisation de Freud (« il est impossible de reconnaître le bonheur comme un principe moral, car il signifierait la destruction de la culture », EM, 79), 2) la thèse centrale de la théorie de la civilisation d'Elias (« plus un groupe d'individus est socialisé, plus il doit y avoir de la moralité, car, avec l'étréitesse des relations, les conséquences dangereuses s'accroissent », EM, 84), 3) la théorie du *generalized other* de G. H. Mead (« la capacité qu'a le moi de se différencier en différentes parties a aussi pour conséquence que nous pouvons nous faire face objectivement de telle sorte que nous pouvons nous voir et nous juger comme nous voyons et comme nous jugeons des tiers. [...] il s'ensuit que les droits et les →

comparer sa célébrité à celle que connut Bergson à la même époque au Collège de France, est aujourd'hui devenu un de ces illustres oubliés. Il l'avait d'ailleurs prévu avec lucidité : « Je sais, écrivait-il, que je mourrai sans héritiers spirituels (et c'est bien). La succession que je laisse est comme de l'argent distribué entre de nombreux héritiers, dont chacun met sa part à profit dans quelque occupation qui est compatible avec sa nature propre, mais qui ne peut plus être reconnu comme venant de la succession⁴ ».

En effet, les concepts simmeliens sont devenus monnaie courante dans la sociologie contemporaine (par ex. distance sociale, rôle, groupes de référence, interaction...) et, cependant, malgré son influence sur la sociologie américaine et la renaissance des études simmeliennes qu'on peut actuellement observer, surtout en Italie, en France et en Allemagne⁵, j'ose dire que Simmel reste méconnu. Trop souvent, les aspects philosophiques de sa pensée sont négligés. De façon unilatérale, on se concentre sur la microsociologie, et on oublie la philosophie qui anime sa pensée et qui lui donne son unité. Ni ses contributions à l'épistémologie des sciences sociales, ni sa critique de la modernité n'ont à mon avis reçu l'attention qu'elles méritent. Réintégrer la sociologie formelle, la philosophie de la connaissance et la métaphysique du social ; contribuer à la fois à une revalorisation du principe heuristique du pluralisme méthodologique et à la découverte d'un Simmel qui se situe dans la grande tradition sociologique, entre Karl Marx et Max Weber, tel est le but du présent chapitre.

1. Un métaphysicien du social

À l'instar d'Adorno qui lui a consacré un petit essai⁶, Simmel est un penseur antisystématique. « Fort peu enclin », comme il le dit lui-même, « à enfermer

→ devoirs qui nous relient à tous les autres êtres doivent aussi valoir pour nous », EM, 180), 4) la théorie de la déprivation relative de Lopreato (« tout moyen de bonheur a deux valeurs [...] la première est absolue, la seconde relative [...] il s'ensuit qu'aucune distribution des moyens ne peut aboutir à un état général eudémonique », EM, 330-331), 5) le théorème de W. I. Thomas (« il arrive souvent que nos représentations de la réalité, qui sont fausses au départ, transforment de telle sorte la réalité qu'après coup elles deviennent vraies », EM, 383) et, 7) la thèse centrale des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim (« la forme religieuse n'est souvent que le vêtement d'un contenu sociologique », EM, 425, « la relation de l'individu par rapport à Dieu n'est souvent qu'un symbole de sa relation par rapport à la généralité sociale », EM II, 127).

4. SIMMEL, G. : *Fragmente und Aufsätze*, p. 1.

5. Avant la Première Guerre mondiale, aucun sociologue européen ne fut autant traduit en anglais que Simmel. Son influence sur la psychologie sociale américaine en général et l'École de Chicago en particulier fut considérable. Cf. LEVINE, D., CARTER, E. et GORMAN, E. : « Simmel's Influence on American Sociology », dans BÖHRINGER, H. et GRÜNDER, K. (sous la dir. de) : *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende : Georg Simmel*, p. 175-228. Grâce aux bons services de Raymond Boudon et de Patrick Watier, on assiste depuis quelques années à un regain sensible d'intérêt pour l'œuvre de Simmel en France, surtout parmi les soi-disant sociologues de la vie quotidienne. La parution récente de divers textes de Simmel en témoigne. Entre 1912, date de la parution des *Mélanges de philosophie relativiste*, édités par Mamelet, et 1981, date de la parution de *Sociologie et épistémologie*, aucune traduction n'a paru. Depuis 1981, des traductions apparaissent plus ou moins régulièrement sur le marché. En Italie, la plupart des œuvres de Simmel sont traduites depuis un bon moment. Donald Levine m'informe que la qualité des analyses critiques italiennes contraste agréablement avec celle qu'on trouve dans l'hexagone. En Allemagne, Suhrkamp publie désormais les œuvres complètes de Simmel en 24 volumes sous la direction de Otthein Rammstedt.

6. Cf. ADORNO, T. : « L'ansc. le pichet et la première rencontre », dans *Notes sur la littérature*, p. 385-396, spécialement p. 387-390.

la plénitude de la vie en une systématique symétrique⁷ », il n'a pas voulu, ou en tout cas il n'a pas réussi à cristalliser sa pensée dans un système unitaire. Rappelant l'esprit présocratique, tel qu'il est merveilleusement décrit par Bachelard, Simmel ne s'acharne pas à l'étude d'un phénomène bien circonscrit⁸. Entraîné d'un objet à l'autre, il ne cherche pas la variation, mais la variété. Taxé pour cette raison de « flâneur » (Frisby) ou de « bricoleur » (Weinstein⁹), Simmel est avant tout un essayiste. Fournisseur d'hypothèses plutôt que bâtisseur de système, ce curieux polymorphe a éparpillé son intellect dans une multitude d'objets disparates, au point qu'Ortega y Gasset a pu le comparer à un « écu-reuil philosophique, qui saute d'une noisette à l'autre, à peine soucieux de les grignoter¹⁰ ». Il a écrit de somptueux essais sur des sujets aussi anodins et apparemment triviaux que le pont et la porte, la parure, la paresse, les nombres, le mensonge, l'échange épistolaire, le repas, les ruines, l'aventure, la coquetterie, et j'en passe.

Or, chez Simmel, rien n'est trivial parce que tout se relie et se rattache à l'essentiel, ou, comme il le dit lui-même, parce qu'il s'agit de « déceler dans chaque détail de la vie le sens global de celle-ci » (PA, 16). La monumentale *Philosophie de l'argent* est exemplaire à cet égard. En traitant la monnaie comme symbole de la modernité, Simmel y retrace et y développe les relations qui existent entre les phénomènes les plus superficiels, les plus accidentels, et les courants les plus profonds de la vie individuelle, sociale et historique. Ce qui est apparemment traité *sub specie momenti* est en fait interprété *sub specie aeternitatis*. C'est ce qui fait de Simmel, selon Frisby, le sociologue par excellence de la modernité, au sens où Baudelaire l'entendait : « La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable¹¹ ».

Simmel, ne change pas seulement constamment d'objet, mais encore de point de vue pour l'interpréter. Le réel est inépuisable, il ne peut être saisi que par une pluralité de perspectives qui captent chacune un aspect de la vie sans jamais en épuiser la signification. Simmel est le maître de la juxtaposition interdisciplinaire. En multipliant les éclairages, en progressant d'analogie en analogie, il passe aisément de la philosophie à la sociologie, de la sociologie à l'esthétique, de l'esthétique à l'éthique, de l'éthique à la psychologie et de la psychologie à l'histoire¹². Il anime ses propositions avec des exemples

7. Cité par MARCUSE, L. : « Erinnerungen an Simmel », dans Gassen, K. et Landmann, M. (sous la dir. de) : *Buch des Dankes an Georg Simmel*, p. 189.

8. Cf. BACHELARD, G. : *La formation de l'esprit scientifique*, ici p. 30-31.

9. « Flâneur sociologique » — ce que Baudelaire représentait pour Benjamin, Simmel le représente pour Frisby. Cf. FRISBY, D. : *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, p. 68-101. Récemment, les Weinstein ont contesté cette vision benjaminienne. Selon eux, Simmel ne serait pas tant un flâneur qu'un « bricoleur sociologique », au sens de Lévi-Strauss. Cf. WEINSTEIN, A. et D. : *Postmodern (ized) Simmel*, p. 53-70.

10. Cité dans COSER, L. : *Masters of Sociological Thought*, p. 199.

11. Cf. FRISBY, D. : *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, p. 39 sq. Si Frisby voit dans Simmel le « premier sociologue de la modernité », Staught et Turner, en revanche, le considèrent comme le « premier sociologue de la postmodernité ». Cf. FRISBY, D. : « Georg Simmel : First Sociologist of Modernity », p. 49-67 et STAUGHT, G. et TURNER, B. : *Nietzsche's Dance*, p. 16.

12. Simmel avance sa pensée en enchaînant les analogies et les associations. Ces analogies sont le plus souvent introduites par des expressions comme « pour ainsi dire », « de même que », « comme si » ou « en quelque sorte ». Dans un essai aussi bref que celui sur l'anse (TC, p. 217-227), on peut relever au moins dix-huit de ces expressions.

empiriques, mais, comme il le dit lui-même, il aurait tout aussi bien pu employer des exemples fictifs (S, 65). À cet égard, les « simulations » se rapprochent de l'art. Car, comme l'art, elles ne reproduisent pas la réalité, elles la reconstruisent. Simmel en a même fait la théorie : d'abord obligé d'être aussi fidèle aux données que le portraitiste à son modèle, le scientifique est ensuite aussi libre que l'artiste de modeler et de donner forme à la matière¹³.

On a souvent attaqué Simmel, que Lukács considérerait, à juste titre, comme le « véritable philosophe de l'impressionnisme¹⁴ », pour cause d'esthétisme — comme si la scientificité se mesurait à l'aune de l'ennui et de la fadeur qu'elle suscite. J'avoue que j'ai lu les textes de Simmel avec autant de plaisir que ceux d'un Musil ou d'un Broch. Autant Weber est aride, autant Simmel est passionnant. De même qu'on a accusé Simmel de n'être qu'un dilettante littéraire, de même on lui a souvent reproché la tonalité tragique, l'atmosphère de *Sehnsucht* qui parcourt son œuvre. Simmel s'est laissé influencer par la philosophie de Bergson. Mais à la différence du vitalisme français, la philosophie de la vie de Simmel est inspirée par Schopenhauer et Nietzsche, auxquels il a d'ailleurs consacré une monographie importante. À ce propos, on a parlé d'un « accent tragique qui alourdit chaque pensée du destin du Juif éternel ». Et, en effet, en tant que Juif excentrique, assimilé mais discriminé, Simmel a nécessairement dû éprouver la société comme quelque chose à quoi l'on se heurte, et ce de façon si persistante, qu'il avait, pour ainsi dire, de naissance le regard sociologique, le regard tragique¹⁵.

I. 1. PHILOSOPHIE ET SOCIOLOGIE

Les recherches de Simmel sont, sans exception, rigoureusement inter- ou transdisciplinaires. Sa démarche comme sa pensée s'opposent au cloisonnement des disciplines opéré, déjà avant Simmel, mais plus encore depuis, selon des intérêts qui ont plus à voir avec l'économie politique des institutions académiques qu'avec l'objet qu'elles étudient. C'est pourquoi il est vain, dit Simmel dans un passage qu'il faudrait mettre en exergue de tout manuel de sociologie, de se demander si ses recherches relèvent de la sociologie ou de la philosophie : « C'est une question superflue de savoir si les recherches appartiennent à la philosophie ou si elles font, à proprement parler, partie de la sociologie. [...] En tout cas, la nature du problème sociologique et sa délimitation par rapport au problème philosophique ne souffrent pas plus de cette question que les concepts de jour et de nuit ne souffrent du fait qu'il y ait un crépuscule,

13. Par la suite, Weber, qui fut fortement influencé par les écrits épistémologiques de Simmel, renversera l'analogie du peintre. « Au départ, écrit-il, le scientifique est libre dans le choix des faits, il est ensuite soumis au réel. » Cf. Weber, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 12. Si l'on combine ces deux points de vue, il est difficile d'échapper au relativisme ou à l'esthétisme intégral.

14. « Vrai philosophe de l'impressionnisme », « Monnet de la philosophie », cette qualification vient de son ancien élève, Georg Lukács. Cf. LUKÁCS, G. : « Über Georg Simmel », dans GASSEN, K. et LANDMANN, M. (sous la dir. de) : *Buch des Dankes an Georg Simmel*, p. 171-176. Boudon préfère quant à lui l'analogie musicale : Il parle du « Mahler de la sociologie ». Cf. BOUDON, R. : *L'art de se persuader*, p. 409.

15. En plaçant la pensée de Simmel dans le paradigme moderniste du tragique, je m'oppose aux interprétations esthético- ou érotico-sociologisantes, actuellement en vogue, qui s'efforcent d'analyser la réification (« l'objectal ») dans les termes du réenchâtement symbolique du monde postmoderne des tribus.

ou que les concepts d'homme et d'animal ne souffrent du fait que l'on puisse trouver, un jour, des degrés intermédiaires qui unissent les caractéristiques des deux en une seule espèce, de telle sorte qu'on ne puisse plus les séparer conceptuellement » (S, 61).

Dans les *Problèmes fondamentaux de la sociologie*, Simmel distingue, cependant, la « sociologie pure ou formelle » de la « sociologie philosophique » (SE, 100 sq.). La sociologie formelle, en tant que science *sui generis* des formes d'association, tient une place essentielle dans le champ des sciences sociales. Installée à la jonction des sciences sociales spécialisées (psychologie, économie, linguistique, etc.) et de la philosophie, elle s'ouvre, d'un côté, vers une théorie de la connaissance et, de l'autre, vers une métaphysique. En tant que science autonome, la sociologie pure présuppose, en aval, une épistémologie et, en amont, une métaphysique, mais celles-ci ne peuvent pas être traitées à l'intérieur de la science elle-même. L'épistémologie sociale, qui s'intéresse aux concepts élémentaires et aux présuppositions aprioriques, étudie les fondements métathéoriques des recherches sociologiques ; la métaphysique sociale, qui synthétise les résultats fragmentaires ou qui interprète la totalité des relations sociales à partir d'un phénomène particulier, les complète.

Dans ce qui suit, je présenterai d'abord le métaprinциpe dualiste de la dialectique sans synthèse comme principe qui permet d'unifier systématiquement la pensée non systématique de Simmel (2). Ensuite, j'exposerai la sociologie formelle de Simmel, ainsi que ses fondements ontologiques et épistémologiques (3). Nous verrons alors que la sociologie formelle n'est pas du tout formaliste, mais interactionniste et vitaliste. Enfin, j'analyserai la métaphysique sociale de Simmel, telle qu'il l'a exposée dans *La philosophie de l'argent*, ainsi que dans divers essais, comme une théorie classique de la modernité (4). Avec cette théorie de la modernité, qui, comme nous le verrons, se laisse interpréter selon les termes de la dialectique de la réification et de la libération, Simmel se place entre Marx, dont il a subi l'influence, et Weber, qui subira son influence, et rejoint, par là même, les rangs de la grande tradition sociologique.

2. À la recherche de « l'unité en toute dualité ou de la dualité en toute unité »

Parmi les pères fondateurs de la sociologie, Simmel est le seul qui fait profession de philosophe. Il a toujours été sensible aux courants spirituels de son temps et, bien qu'il ne cite que rarement ses sources, ceux-ci se reflètent dans son œuvre sans pour autant former une unité éclectique. Amicalement lié à Max et Marianne Weber, Husserl, Rickert, Rodin, Rilke et Stefan George, il fut influencé par Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Spencer, Comte, Dilthey, Tönnies et Bergson. Malgré son statut excentrique, il a lui-même influencé de façon significative Lukács, Benjamin, Buber, Cassirer, Ortega y Gasset, Mannheim, Groethuysen, Vierkant, von Wiese, Park, Small, Homans, Goffman, Merton, Coser et Giddens.

Il est coutume de présenter l'œuvre de Simmel selon une périodisation en trois phases : durant la première phase (1879-1900), influencé par le néodarwinisme de Spencer, il aurait raisonné en positiviste ; durant la seconde phase (1901-1908), il se serait rapproché de l'école néokantienne de Bade et, finalement (1909-1918), dans le sillage de Bergson, les dix dernières années de sa vie l'auraient conduit vers le vitalisme. Cette périodisation n'est certes pas fautive, car la pensée de Simmel a considérablement évolué, mais, dans la mesure où il faut y voir les directions principales de sa pensée plutôt que des périodes rigides, elle est trompeuse. Les principes de la différenciation sociale, de la construction de la réalité et du processus vital se recourent et se retrouvent à chaque instant de sa vie.

En outre, les commentateurs ont avancé diverses notions, motifs ou principes comme points nodaux de sa pensée. Ainsi, pour ne mentionner que les interprétations les plus importantes, Boudon a — une fois de plus — mis en avant le principe de l'individualisme méthodologique, Pohlmann a proposé la dialectique de la rationalisation et de l'individuation, Becher a suggéré l'interaction, Léger et Mamelet le relativisme, Oakes a proposé la notion de forme, Freund a présenté les métaphores du pont et de la porte, Dahme et Rammstedt ont avancé l'idée de la loi individuelle, et, enfin, Simmel lui-même a présenté la distinction kantienne entre la forme et le contenu comme motif de base ou idée maîtresse de son œuvre¹⁶. Quant à moi, j'estime qu'ils ont tous raison, mais qu'il faut chercher l'unité, le principe synthétique de la pensée simmélienne à un niveau plus général et plus abstrait.

Le fond de la pensée de Simmel se résume le mieux, à mon avis, par le métaconcept du dualisme, de la dualité en interaction ou de la dialectique sans synthèse¹⁷. L'*a priori* constitutif qui sous-tend et génère pour ainsi dire la pensée simmélienne est que la coexistence de polarités, se supposant logiquement dans leur opposition mutuelle, est constitutive de toute la vie et de la vie elle-même — ce qui prête le flanc à la critique de la circularité. « C'est l'essence de la vie humaine, écrit Simmel, que le conditionnement vital de ses moments particuliers est l'existence de son contraire » (S, 685). La vie elle-même, en tant qu'unité des oppositions complémentaires, est scission. « Nous devons

16. Cf. BOUDON, R. : « Introduction », dans PH, p. 10-17 ; POHLMANN, F. : *Individualität, Geld und Rationalität : Georg Simmel zwischen Karl Marx und Max Weber*, p. 25, 85, 95 ; BECHER, H. : *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*, p. 1 ; LÉGER, F. : *La pensée de Georg Simmel*, p. 23 ; MAMELET, A. : *Le relativisme philosophique chez Georg Simmel*, p. 211 ; OAKES, G. : « Introduction », dans SIMMEL, G. : *Essays on Interpretation in Social Science*, p. 8-9 ; FREUND, J. : « Introduction », dans SE, p. 14-18 ; DAHME, H. et RAMMSTEDT, O. : « Einleitung », dans SIMMEL, G. : *Schriften zur Soziologie*, p. 18 et SIMMEL, G. : « Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung », dans GASSEN, K. et LANDMANN, M. (sous la dir. de) : *op. cit.*, p. 7-8.

17. Dans ce que je considère comme la meilleure monographie sur Simmel, le sociologue néerlandais Bevers a montré de façon convaincante que l'unité de la pensée simmélienne provient de la synthèse originale qu'il effectue entre le néokantisme et le vitalisme. Cf. BEVERS, A. M. : *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes*. Dans cette perspective, le métaconcept du dualisme se laisse analyser comme une synthèse de l'opposition néokantienne entre les formes et les contenus d'une part, et du principe vitaliste de l'interaction de l'autre. Stylistiquement, cette unité s'exprime dans l'usage constant des analogies et des oppositions. Parmi les commentateurs, Levine est celui qui a le plus insisté sur le caractère dualiste de la pensée simmélienne. Cf. LEVINE, D. : « The Structure of Simmel's Social Thought », dans WOLFF, K. (sous la dir. de) : *Georg Simmel 1858-1918*, p. 21-22 ; « Introduction », dans LEVINE, D. (sous la dir. de) : *Georg Simmel. On Individuality and Social Forms*, p. xxxv-xxxvii et « Sociology's Quest for the Classics : The Case of Georg Simmel », dans RHEA, B. (sous la dir. de) : *The Future of Sociological Classics*, p. 70-72.

toujours parler d'unité, dit-il à ce propos, là où une certaine mesure de forces qui s'opposent mutuellement devient visible » (EM, 164). Que les éléments se cherchent et se complètent mutuellement, sans pour autant jamais dépasser leur opposition, constitue à la fois la formule de la pensée de Simmel et « la structure formelle de notre existence » (L, 1). Toujours friand d'analogies, Simmel semble bien avoir exprimé son idée maîtresse dans la métaphore du sur-place : « Nous sommes tels des hommes marchant sur un bateau dans le sens opposé à sa course : ils s'avancent vers le sud, mais le plancher qu'ils foulent est emporté avec eux vers le nord. L'accouplement de ces deux directions dans lesquelles ils se meuvent détermine à tout instant leur situation dans l'espace » (L, 107).

Dans l'œuvre de Simmel, le principe de la structuration dualiste — qui est à la fois à la base de sa sociologie formelle, de son épistémologie relationniste et de sa métaphysique vitaliste — se manifeste d'au moins trois façons : de façon synthétique (2. 1), de façon heuristique (2. 2) et de façon tragique (2. 3).

2. 1. LE DUALISME SYNTHÉTIQUE

Dans la sociologie formelle de Simmel, le principe dualiste fonctionne comme un principe synthétique, au sens simmelo-kantien du mot¹⁸. Que les formes de socialisation, ou mieux, pour éviter l'équivoque, d'« association » (*Vergesellschaftung*)¹⁹, se présentent à Simmel comme une sorte de synthèse fragile de tendances opposées, ressort clairement de la citation suivante : « Les rapports sociologiques sont conditionnés de façon absolument dualiste : l'union, l'harmonie, la coopération, qui valent en tant que telles comme des forces socialisantes, doivent être traversées par la distance, la concurrence, la répulsion, pour donner lieu aux configurations réelles de la société ; les vastes formes d'organisation, qui construisent ou qui semblent construire la société, doivent continuellement être troublées, déséquilibrées, rongées par des forces individualistes et irrégulières, pour obtenir, en cédant et en résistant, la vivacité de sa réaction et de son développement ; les rapports intimes, qui sont portés par le rapprochement corporel et mental, perdent leur attrait, voire même leur contenu, dès qu'ils n'incluent plus, de façon simultanée et alternante, aussi la distance et l'intermittence » (S, 391).

18. « Simmelo-kantien », parce que Simmel donne à la notion d'*a priori* une extension plus grande que ne le fait Kant. Chez Simmel, l'*a priori* ne fonctionne pas seulement comme condition de possibilité de la connaissance, mais aussi comme condition de possibilité de l'objet de la connaissance. Autrement dit, une proposition « empirique », au sens kantien, c'est-à-dire résultant de l'application des formes de l'entendement à un donné sensible, fonctionne chez Simmel également comme *a priori*, comme condition de possibilité de la connaissance, ce qui pose problème pour cause de circularité. En outre, il faut noter que Simmel (K, p. 27 sq. ; HP, p. 17 sq.) n'hésite pas à déduire les formes kantienne de l'expérience. Chez lui, les formes *a priori* ne sont pas des invariants, mais elles sont historiquement variables, « quasi transcendantales » pour reprendre la catégorie hautement problématique que Habermas a introduite dans *Connaissance et intérêt*. Si Durkheim et Mauss sociologisent les formes élémentaires de la classification (cf. DURKHEIM, E. et MAUSS, M. : « De quelques formes primitives de classification », dans MAUSS, M. : *Essais de sociologie*, chap. 7), en parlant de « formations historiques », Simmel les historicise.

19. La notion de *Vergesellschaftung* ne se réfère pas au processus d'acculturation (socialisation). Elle a trait aux processus d'interaction qui conduisent à la formation d'une société. Pour éviter tout malentendu, j'ai pris le parti de traduire systématiquement *Vergesellschaftung* par « association » (le Ver- de *Vergesellschaftung* est l'équivalent précis du ad que l'on retrouve dans association).

Si l'on voulait reconstruire systématiquement la sociologie simmélienne des formes sociales (par ex. le conflit, la subordination, la division du travail...), il faudrait faire l'inventaire des polarités et dresser la cartographie de son espace mental. Le profil des polarités suivant, qui n'a aucune prétention à la complétude, ne sert qu'à établir la possibilité d'une telle reconstruction :

distinction	←————→	imitation
opposition	←————→	intégration
résistance	←————→	soumission
différenciation	←————→	expansion
distanciation	←————→	rapprochement

De même que dans la linguistique de Saussure, la structure des différences forme la structure profonde de la langue, on pourrait dire que dans la sociologie formelle de Simmel, la structure des polarités forme la grammaire générative des formes sociales. Dans la mesure où les formes sociales se présentent à Simmel comme un alliage de tendances opposées, les polarités que j'ai énumérées permettent de comprendre les essais de sociologie formelle qu'il a consacrés à la mode (TC, 88-126), au conflit (S, 284-382), à la subordination (S, 160-283), aux groupes sociaux (SD, 45-69, 100-116, S, 791-863, SE, 207-222) et à l'argent (PA), comme une application synthétique du principe dualiste.

En effet, à y regarder de plus près, il s'avère que la mode apparaît chez Simmel comme une forme d'association qui allie la tendance à imiter le groupe et la tendance à s'en distinguer, le conflit comme une forme qui accouple la tendance à l'opposition intergroupale et celle à l'intégration intragroupale, la subordination comme une synthèse dialectique de la soumission et de la résistance, la croissance des groupes sociaux comme une forme sociale qui combine l'expansion quantitative des groupes et la différenciation qualitative des individus et, enfin, l'échange se révèle, comme c'était d'ailleurs déjà le cas chez Marx et chez Durkheim, être une forme qui unit les individus et en même temps les sépare. Dans tous les cas, et on pourrait multiplier les exemples, les formes sociales sont synthétiquement déterminées de façon dualiste.

2. 2. LE DUALISME HEURISTIQUE

Dans l'épistémologie de Simmel, qui est une épistémologie relationniste d'origine néokantienne, le principe dualiste fonctionne à la fois comme un principe heuristique de la déconstruction des textes et de la construction de la théorie²⁰. D'après Simmel, le monde est bien trop complexe pour pouvoir être

20. Dans la tradition du néokantisme (« seule la voie critique demeure ouverte ! »), Simmel estime que la théorie de la connaissance constitue la discipline fondamentale de la philosophie. Conséquemment, le nom orgueilleux de l'ontologie cède modestement la place à une analytique de l'entendement. Sur le néokantisme en général, cf. OLLIG, H. : *Der Neukantianismus* et KÖHNKE, K. : *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Sur le néokantisme de Simmel, cf. MAMELET, A. : *Le relativisme philosophique chez Georg Simmel*, chap. 3 et DAHME, H.-J. : *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, vol. 2, p. 313-319. Dans son *Introduction à la science de la morale* (EM et EM II), significativement sous-titrée *Une critique des concepts fondamentaux de l'éthique*, il

saisi d'un seul point de vue ou déduit d'un seul principe. Le monde n'est pas simplement la somme de ses parties, il est plus que les diverses théories peuvent en saisir. Comme Adorno et Derrida le seront après lui, Simmel est un adversaire farouche de la *prima philosophia*, c'est-à-dire de toute forme d'idéalisme absolu qui déduit la totalité ontique d'un principe ontologique (par ex. le sujet ou l'objet — GP, chap. 3 —, l'être ou le devenir²¹ — GP, chap. 2). Selon Simmel, aucun principe premier ne permet de fonder la pensée. « Le relativisme, dit-il de façon pointue, nie que la relativité [de l'être] doit être portée par un absolu » (SN, 70).

Il en est ainsi, selon Simmel, car aucun système philosophique n'est capable d'incorporer en lui la totalité de l'être. À la limite, chaque principe premier trouve son complément et son fondement dans son principe opposé²². Étant donné que « la dernière chose que nous pouvons expliquer est l'avant-dernière » (EM, 27), il s'ensuit que chaque principe premier doit pour ainsi dire être traité comme l'avant-dernier et que « la clôture du savoir est rejetée à l'infini » (PA, 99). L'opposition des termes opposés ne peut pas être dépassée dans une synthèse dialectique. « Le moment unitaire A se décompose en a et b [...] a ne peut être fondé que par b et b ne peut à son tour être fondé que par a » (IF, 108). Chacun des termes entre dans un rapport de substitution réciproque et l'opposition se dissout en interaction, et cela à titre heuristique²³.

En passant de l'ontologie à l'épistémologie, les principes premiers se transforment conséquemment en principes régulateurs (cf. K, 14 sq., 184 sq.). Ainsi, partant de la « possibilité permanente de mettre en face de chaque observation ou probabilité une autre qui lui soit opposée » (SD, 5), Simmel enjoint au chercheur de concevoir alternativement le monde à partir des prémisses de l'idéalisme et du matérialisme, du rationalisme et de l'empirisme, du holisme et de l'individualisme. De même, il pense qu'il peut être fructueux de se représenter le monde, tour à tour et toujours à titre heuristique, du point de vue de l'unité ou de la pluralité, de la continuité ou de la discontinuité, de la

→ déconstruit systématiquement les concepts fondamentaux de la morale en appliquant le principe heuristique de son épistémologie relationniste à l'éthique. Dans le premier chapitre, il présente le « devoir » comme une « catégorie » ou une « forme » de la raison pratique et défend la thèse selon laquelle, faute d'un principe premier univoque, la morale ne peut pas être fondée. Dans les chapitres suivants, il déconstruit successivement les concepts fondamentaux de l'égoïsme et de l'altruisme, du bonheur et de la raison, de la personne et de la liberté, du devoir et de la responsabilité, etc., en montrant que ces concepts ont des contenus et des significations hétérogènes et que, en raison de leur caractère arbitraire et contingent, ils ne peuvent pas servir de fondement à la morale.

21. Présentant la philosophie comme une sorte de cristallisation d'un état d'âme ou d'un tempérament dans une vision unitaire du monde — « la philosophie est la totalité du monde vue par un tempérament » (IF, 37) —, Simmel estime que le choix d'un principe premier est en dernière instance psychologiquement déterminé par le « type de spiritualité » que le philosophe représente. Cf. à ce propos HP, chap. 1, spécialement p. 25 sq.

22. « Dès que la spéculation atteint cette unité absolue, elle découvre inévitablement son incapacité à engendrer la pluralité du monde réel, et, d'une façon ou d'une autre, elle doit incorporer ou introduire en contrebande l'élément qui reste. Cette alternance de la tendance moniste et de la tendance dualiste en nous, chacune pouvant être poussée vers l'autre et, cependant, aucune ne pouvant être remplacée par l'autre, accomplit à la fois le développement du penseur individuel et celui de la pensée philosophique, oui, voire même de l'histoire générale de l'esprit » (HP, 99).

23. Le refus de la *prima philosophia* débouche donc chez Simmel sur ce qu'il faut bien appeler une *prima dialectica*. C'est là, comme nous le verrons dans la seconde partie, au chapitre consacré à Adorno, la différence entre la dialectique sans synthèse de Simmel et la dialectique négative d'Adorno. Chez Adorno, les termes de l'opposition n'entrent pas en interaction, ils s'autodétruisent. La philosophie de Simmel est relativiste ou relationniste, celle d'Adorno, en revanche, est négativiste.

fixité ou de la fluidité des choses. Dans tous les cas, le monde se laisse concevoir à partir d'une multitude de points de vue unilatéraux, chacun projetant l'unité dans l'infini d'un foyer imaginé (le *focus imaginarius* de Kant) et dont aucun n'atteint cependant l'adéquation aux choses. Conséquemment, aucun ne peut prétendre à l'hégémonie cognitive.

De toutes les idées de Simmel, celle du pluralisme méthodologique est peut-être la plus importante. Il est vrai qu'elle peut déboucher sur le relativisme intégral, mais il semble bien plus fructueux de l'aborder sous un autre angle, à savoir comme une idée directrice qui permet de développer une métathéorie sociologique véritablement multidimensionnelle. De ce point de vue, il ne s'agit plus d'opposer le réalisme de Marx au nominalisme de Weber, ou l'individualisme de Weber au holisme de Durkheim, ni d'ailleurs d'opposer le matérialisme de Marx à l'idéalisme de Durkheim, mais bien de voir que ces positions métathéoriques se complètent mutuellement. Ce n'est que lorsqu'elles s'arrogent le monopole de la connaissance et cherchent à forcer la réalité dans leurs moules conceptuels qu'elles deviennent fausses.

En termes parsonniens, le principe du pluralisme méthodologique s'exprime dans l'exigence de traiter les positions métathéoriques comme des dimensions analytiques du réel, dimensions qu'il ne faut en aucun cas empiriciser²⁴. Formulé de façon négative, le principe de l'heuristique relationniste ne dit pas autre chose que ceci : il faut se garder d'hypostasier ou d'ontologiser la méthode. Car lorsqu'un point de vue méthodologique unilatéral ou unidimensionnel est imposé à la réalité sociale à l'exclusion des autres, « l'espace métathéorique des possibles de la sociologie » se cristallise et la réalité est par là même réifiée (cf. *infra*, conclusion).

La réalité est, en principe sinon de fait, multidimensionnelle. La réduire méthodiquement à une dimension unique entraîne inévitablement l'hypostase de son propre point de vue unidimensionnel et la réification des autres dimensions du réel que les autres points de vue s'efforcent de capter. Ainsi, par exemple, lorsque le système conceptuel du matérialisme historique pose les forces matérielles comme unique force déterminante, il exclut par là même l'efficacité des idées. Ce qui conduit *eo ipso* à la réification des hommes, car ceux-ci sont alors relégués au rang de simples marionnettes. Lorsque le matérialisme est considéré comme un principe constitutif, et non pas comme un principe régulateur, il sombre paradoxalement dans l'idéalisme. La critique que Marx faisait de Hegel, à savoir que ses idées prennent la forme de fantômes tangibles, peut être retournée contre Marx lui-même, tout comme elle peut d'ailleurs être retournée contre Durkheim.

Contre Marx et Durkheim et avec Simmel et Weber, il faut maintenir la possibilité et la nécessité de « comprendre la marche de l'histoire comme un jeu d'alternance (*Wechselspiel*) entre les facteurs idéels et les facteurs matériels, facteurs dont aucun n'est le premier et aucun le dernier²⁵ ». Dès que les principes du pluralisme méthodologique sont refoulés, il y a, d'une façon ou d'une autre, hypostase de la méthode et chosification du réel.

24. Cf. PARSONS, T. : *The Structure of Social Action*, chap. xix.

25. « Philosophie des Geldes (Selbstanzeige 1901) », dans SIMMEL, G. : *Philosophie des Geldes*, p. 719.

Ce que je voudrais démontrer pour une part, c'est que le constat de réification est le résultat d'une déviation du pluralisme méthodologique : dans cette optique, il y a réification lorsque l'espace des possibles métathéoriques est systématiquement réduit de telle sorte que l'action stratégique apparaisse comme le seul type d'action possible et que, par conséquent, la structure sociale apparaisse comme une structure réelle et matérielle qui impose ses contraintes à l'individu de l'extérieur. Comme nous le verrons plus bas, dans sa critique de la modernité, même Simmel n'a pas totalement réussi à éviter l'écueil du monolithisme méthodologique. À l'instar de Marx et de Tönnies, il tend à concevoir la société moderne comme un ordre mécanique, ou, pour reprendre la formule de Robert Park, comme un « ordre biotique²⁶ ».

2. 3. LE DUALISME TRAGIQUE

Dans la métaphysique vitaliste, que Simmel a développée de façon systématique sur son lit de mort, le relationnisme prend une tournure dramatique²⁷. Le principe dualiste s'y manifeste de façon tragique comme un principe proprement cosmique qui régit la dialectique de la civilisation. Ce que Simmel nomme la tragédie de la culture et de la société — le fait que les créations socio-culturelles de l'esprit humain s'autonomisent et se retournent contre leurs créateurs — n'est qu'une particularisation de la tragédie universelle de la vie, de la mobilité de la vie qui, pour s'exprimer, doit se figer en des formes. « La vie, dit Simmel, est irréductiblement destinée à n'entrer dans la réalité que dans la forme de son adversaire, c'est-à-dire dans une forme » (PM II, 258). En tant que force vitale, la vie est le devenir continu et créateur que nous expérimentons en nous-mêmes ; elle est, pour le dire avec Simmel, « plus-de-vie » (L, 20, 94 ; PdA, 167). En tant que telle, la vie est l'antithèse de la forme, mais pour se réaliser, elle doit néanmoins produire des formes ou se couler dans des formes qui sont autre chose que la vie. La vie est alors, dit Simmel, « plus-que-la vie » (L, 20, 94 ; IF, 28). Le caractère tragique de la vie consiste précisément en ceci que la négation de la vie est inhérente à la vie même et que le vital, pour se réaliser, a besoin de passer par des formes — qui le tuent²⁸. La mort est donc

26. Cf. PARK, R. : *On Social Control and Collective Behavior*, spécialement p. 82 et 91.

27. *Lebensanschauung* (Vision ou contemplation de la vie) est le testament philosophique de Simmel. Sachant qu'il allait mourir d'un cancer, il a refusé tout analgésique et s'est retiré pour écrire quatre chapitres métaphysiques. Il s'est éteint peu après la correction des premières épreuves. Sur la philosophie de la vie en général, cf. LIEBER, H. J. : *Kulturkritik und Lebensphilosophie : Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, p. 67-105 ; FELLMAN, F. : *Lebensphilosophie* et Schnädelbach, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, p. 172-196 ; sur la philosophie de la vie chez Simmel, cf. MAMELET, A. : *op. cit.*, chap. 9.

28. En principe, les formes figées peuvent par la suite à nouveau être investies et fluidifiées par la vie. Simmel note à ce propos, en généralisant explicitement la thèse de Marx selon laquelle les forces productives peuvent briser les relations de production, que les forces de la vie peuvent briser les formes de la vie (IF, 94). Il y aurait donc un mouvement circulaire de la vie à la forme et de la forme à la vie. Or, dans les textes où Simmel expose sa théorie de la tragédie de la vie et de la culture, il tend à négliger le moment de la fluidification des formes. Cf. CASSIRER, E. : *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, chap. 5, intitulé « Die Tragödie der Kultur ». À cet égard, nous verrons dans le chapitre suivant que Simmel se rapproche de Weber. En effet, alors même que Weber conçoit en principe l'histoire comme un mouvement pendulaire de rationalisation formelle (bureaucratie) et de rationalisation matérielle (charisme), lorsqu'il expose sa théorie de la croissance inexorable de la rationalisation formelle qui caractérise la modernité occidentale, il tend à exclure de fait la possibilité de la rupture de la réification par les mouvements sociaux.

en quelque sorte la destination de la vie²⁹. « L'essence du tragique est peut-être à déterminer ainsi : un destin est orienté d'une façon destructrice contre le vouloir-vivre d'une existence, contre sa nature, son sens et sa valeur — et en même temps on sent que ce destin provient de la profondeur et de la nécessité même de cette existence » (PM II, 295).

Simmel n'hésite pas à transposer le tragique de la vie sur les processus de la vie culturelle et matérielle de la société moderne dans son ensemble. Lorsque son attention se tourne vers l'individu, le drame de la vie se transforme en tragédie de la culture et de la société. Comme chez Hegel et Marx, dont Simmel partage « l'idéal expressiviste » (C. Taylor), l'individu ne doit pas seulement produire pour pourvoir à son existence, mais aussi pour réaliser son essence. La culture est à la fois le processus d'objectivation ou d'extériorisation (*Entäußerung*, pour parler comme Hegel) de l'âme dans des formes objectives (culture objective) et le processus inverse de subjectivation ou d'introspection (*Erinnerung*) des formes objectives dans l'âme (culture subjective).

À l'instar des autres néokantiens tardifs, comme Dilthey, Rickert et Max Weber, Simmel met l'accent sur l'autonomie des sphères de valeurs culturelles. La culture objective n'obéit pas aux mêmes lois que la culture subjective. Le risque d'autonomisation des contenus culturels et, partant, d'aliénation est inhérent au processus d'objectivation selon Simmel, car dès que les objets culturels prennent existence et forme, ils rejoignent le royaume objectif des contenus culturels (le « monde 3 » de Popper³⁰), royaume qui est lui-même constitué de plusieurs « provinces de vie » autonomes, qui suivent chacune une logique propre et qui, en tant que telles, sont irréductibles les unes aux autres. Dès qu'ils sont objectivés, « les contenus culturels suivent une logique immanente et deviennent par là même étrangers à leur origine comme à leur fin » (TC, 205) : « La vie spirituelle ne peut guère se manifester autrement que dans une forme quelconque : dans des mots ou des actions, des œuvres ou des contenus dans lesquels l'énergie de l'âme s'actualise. Mais au moment de leur naissance, ces formations ont déjà une signification chosale qui leur est propre, une fixité et une logique interne, avec lesquelles elles s'opposent à la vie qui les a formées » (L, 22).

Le même processus fatal, qui, dans la sphère culturelle, entraîne inévitablement la « perte de sens » (*Sinnsverlust*), est aussi à l'œuvre dans la sphère matérielle de la société, où elle entraîne la « perte de liberté » (*Freiheitsverlust*). De même que les sphères axiologiques s'autonomisent, les sphères de l'économie et de l'État se cristallisent dans des sous-systèmes autoréférentiels

29. Dans le second chapitre de *Lebensanschauung*, intitulé « La mort et l'immortalité », Simmel développe l'idée que la mort donne forme à la vie. « La mort limite, c'est-à-dire qu'elle ne forme pas d'abord notre vie à l'heure de notre mort, mais elle est un moment formel de notre vie qui lui imprime tous ses contenus » (L, 99). Par la suite, Heidegger développera cette idée dans *Sein und Zeit* (« Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode », § 45 sq.). Comme nous le verrons au chapitre IV, Lukács la reprendra également dans *L'âme et les formes*.

30. Il est intéressant de noter que Simmel lui-même utilise à diverses reprises la formule du « troisième Reich » (GP, 103, 113, 119) pour désigner les contenus de la culture ou de l'esprit objectifs. Sur le « monde 3 », cf. les textes de Popper recueillis dans MILLER, D. (sous la dir. de) : *Popper : Selections*, p. 58-74 et 265-275.

et autorégulés. Ensemble, elles forment la « société », et celle-ci fait face à l'individu comme une partie de la culture objective : « Les éléments sociaux d'origine individuelle confluent dans la figure spéciale de la 'société' et celle-ci acquiert ainsi ses propres supports et organes, qui affrontent l'individu avec leurs exigences et leurs capacités exécutives, à la manière d'un parti qui lui serait étranger » (SE, 137).

Ce conflit entre la société et l'individu se poursuit à l'intérieur de la personne (R, 64) et, dès lors que l'individu le ressent comme un conflit entre la partie sociale (le « Me » de Mead) et la partie non sociale (le « I » de Mead) de sa personne, ou mieux, car ce conflit fait sans doute partie de la condition de l'homme, dès lors que le développement créateur de sa personnalité est bloqué et les formes sociales le contraignent à l'inauthenticité, il devient à proprement parler pathologique. Autrement dit, lorsque les formes sociales objectives empêchent le développement de la partie non sociale du soi, lorsque l'objectivation des relations sociales touche la racine de l'individualité, à l'âme de l'homme, alors il y a selon Simmel aliénation, au sens emphatique du mot.

À première vue, Simmel reprend la critique marxiste de l'inversion aliénante du sujet et de l'objet. Mais, le processus de réification, qui est chez Marx un processus économique, Simmel le généralise et le réinterprète comme un processus métaphysique³¹. C'est ainsi qu'il faut comprendre le fait que, dès son introduction à la *Philosophie de l'argent*, Simmel déclare que son intention est de « construire, sous le matérialisme historique, un étage laissant toute sa valeur explicative au rôle de la vie économique parmi les causes de la culture spirituelle, tout en reconnaissant les formes économiques elles-mêmes comme le résultat de valorisations et de dynamiques plus profondes, de présupposés psychologiques, voire métaphysiques » (PA, 17, c'est moi qui souligne).

Sous l'influence de la *Lebensphilosophie* et du néoromantisme, la sociologie de Simmel est tombée sous le charme de l'*amor fati* nietzschéen. Car, en effet, si ce n'est pas l'inversion de la relation entre le travail vivant et le travail mort, si ce ne sont pas des forces socio-économiques qui animent l'opposition entre le sujet et l'objet, mais des forces cosmiques, alors le conflit entre l'âme et les formes et entre l'individu et la société devient à proprement parler insoluble.

Simmel a peut-être raison, mais, et bien que sa théorie de la modernité soit proprement sociologique, il reste qu'un diagnostic critique de la modernité qui enrachine la réification dans les profondeurs irrationnelles de la vie, perd d'avance sa force de motivation politique. Comme le dit justement Lukács — alors même que, en tant qu'idéologue stalinien, il traite un peu trop rapidement Simmel d'« idéologue du parasitisme rentier impérialiste » : lorsque la réification est présentée comme une « simple forme phénoménale d'un ensemble

31. Cf. à ce propos ARON, R. : *La philosophie critique de l'histoire*, p. 202-205 et HABERMAS, J. : « Georg Simmel über Philosophie und Kultur », dans *Texte und Kontexte*, p. 157-169. (J'en profite en passant pour noter que la simple mention de ce texte de Habermas devrait déjà suffire pour éclairer la superbe ignorance d'un J.-L. Veillard-Baron qui, dans son introduction à PM II, soupçonne Habermas de n'avoir lu que « fort peu » Simmel.)

cosmique général », elle perd par là même « son contenu concret et sa pointe révolutionnaire³² ».

3. La sociologie formelle et ses fondements

3. 1. LES CONCEPTS ET LA VIE

Si les présuppositions ontologiques premières de la sociologie formelle sont interactionnistes, ses présuppositions ultimes sont vitalistes. La réalité qui nous entoure et que nous cherchons à connaître est infinie, selon Simmel, et cela aussi bien dans l'ordre de l'extension que dans l'ordre de l'intensité. Sans limites, les choses s'étendent dans l'espace, les phénomènes se déroulent dans le temps. Le réel, le monde d'avant la connaissance, est perpétuel mouvement, et la vie, elle, est l'expérience vécue de ce monde infini. En tant qu'expression de notre rapport originel au monde, l'expérience vécue est première ; bien que légitime, la réflexion de l'entendement qui objective le monde vécu est secondaire et dérivée³³. L'abstraction objectivante de l'entendement est inévitable et nécessaire ; seulement elle ne saisit pas l'essence de la vie. « Nous savons très bien, dit Simmel, que [l'entendement] ne saisit pas l'essence, plus, que dès le moment où nous la saisissons, c'est-à-dire qu'elle est objectivée, elle nous échappe » (L, 182). « La vie, ajoute-t-il ailleurs, ne peut qu'être vécue, car en tant que telle elle ne se laisse pas maîtriser » (TC, 172).

En prenant une vue distanciée de la totalité hétérogène qu'est la réalité et en découpant l'infini continu qu'est la vie, l'entendement substitue le discontinu au continu et la stabilité à la mobilité. « Nos impressions sensibles, dit Simmel, deviennent des 'objets' dès qu'elles sont saisies par les formes de notre intellect » (S, 42). Dans la mesure où la logique de l'entendement fige le mouvement et les processus en corps solides, elle est nécessairement une logique chosifiante. Comme disait Nietzsche, par qui Simmel se laisse librement inspirer : « Ce qui est ne devient pas ; ce qui devient n'est pas³⁴ ». Et, dans la mesure où la science, en tant que systématisation réflexive de l'objectivation du vécu par l'entendement, superpose systématiquement ses concepts analytiques momifiés à la réalité vivante — concepts que Simmel n'hésite d'ailleurs pas à comparer à des « cadavres » (GP, 168) rejetés sur la rive —, sa connaissance ne peut être qu'une connaissance systématiquement mortifiante.

Tel est bien « le tragique de la conceptualisation chez l'homme » (PA, 259) : plus le concept est général, plus il est vide, car afin de subsumer les contenus du réel, le concept générique doit dédaigneusement écarter ses particularités, par suite de quoi l'extension croissante du concept se paie au prix de la réduction

32. LUKÁCS, G. : *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 400 et 395. Cette double identification de la philosophie de la vie à la philosophie bourgeoise et de celle-ci à la philosophie impérialiste allemande n'est sans doute qu'un syllogisme stalinien. Comme nous le verrons dans le chapitre IV, la théorie de la réification du jeune Lukács est elle-même fortement imprégnée de la philosophie de la vie.

33. Pour une analyse sommaire de l'opposition entre la « logique rationnelle » et la « logique vitale », cf. CHRISTIAN, P. : *Einheit und Zwiespalt*, p. 58-67.

34. NIETZSCHE, F. : *Jenseits von Gut und Böse*, dans *Werke*, vol. II, p. 567.

progressive de ses contenus. Cependant, dans la science moderne, Simmel décèle une évolution qui va à contre-courant de la fixation chosiste des relations et des processus³⁵. De plus en plus, la science moderne abandonne les présupposés métaphysiques de la logique chosiste (ontologie de substances et d'essences stables) au profit des notions de relation et de structure qui tirent leur validité de la cohérence et de la rigueur des concepts. Selon Simmel, cette tendance scientifique à la dissolution relativiste des choses et des substances en relations et en processus n'est qu'une manifestation particulière de l'évolution plus générale de la culture européenne vers le vitalisme, évolution créatrice si j'ose dire, dont les mouvements spirituels du début du siècle (pragmatisme, expressionnisme, mysticisme) qui s'opposent à l'esprit objectiviste du temps ne sont que des signes avant-coureurs.

3. 2. LES FORMES D'ABSTRACTION

La sociologie des formes d'association — dont Simmel a développé la méthode, d'abord dans le premier chapitre de sa « grande sociologie » (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* — S, 13 sq.), ensuite dans le premier chapitre de sa « petite sociologie » (*Grundfragen der Soziologie* — SE, 83 sq.) — est imprégnée de cet esprit vitaliste. En tant qu'étude systématique des formes qui structurent les processus d'interaction, la sociologie formelle (*formale Soziologie*) est avant tout une sociologie interactionniste. Pour éviter les malentendus et accentuer sa composante interactiviste propre à l'association (V. *infra*), il vaudrait peut-être mieux l'appeler « sociologie formale », voire, au risque d'oublier sa référence kantienne, « sociologie formiste³⁶ ».

Quelle que soit l'appellation retenue, la sociologie formelle n'est pas une sociologie formaliste. Contrairement à ce que pense Raymond Aron, qui reprend ici la critique de Hans Freyer, elle ne se laisse pas simplement définir comme une « géométrie du monde social³⁷ ». Simmel n'est pas l'Euclide de la sociologie. En effet, bien que Simmel lui-même compare à diverses reprises la sociologie à la géométrie (SE, 101, 166, 172, 205 ; S, 21, 25, 27, 28, 29), l'analogie est trompeuse. À vrai dire, elle ne sert qu'à mettre en relief la démarche abstractive qui fonde la sociologie formelle en tant que discipline autonome qui retravaille (ou resynthétise) les matériaux (ou les synthèses) d'autres sciences, telles que la psychologie, l'anthropologie ou la statistique. De même que « la géométrie doit son existence à la possibilité d'abstraire des

35. Cette évolution vers le structuralisme qu'on retrouve dans toutes les sciences, depuis l'arithmétique jusqu'à la chimie en passant par la géométrie et la physique, fut seulement entrevue par Simmel. Elle fut, en revanche, pleinement et merveilleusement bien analysée par un de ses élèves, et bien dans les termes du passage paradigmatique de la notion chosiste de la substance à la notion relationniste de la fonction mathématique. Cf. CASSIRER, E. : *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*, ainsi que l'analyse comparée que j'ai présentée dans « Comparing Neo-Kantians : Ernst Cassirer and Georg Simmel ».

36. « Sociologie formiste », c'est ainsi que Maffesoli, dont on connaît la prédilection pour les néologismes et les détournements étymologiques, a traduit le terme *formale Soziologie* — qu'il ne faut pas confondre avec *formelle Soziologie*. Cf. MAFFESOLI, M. : *La connaissance ordinaire*, p. 97-118.

37. Cf. FREYER, H. : *Einleitung in die Soziologie*, p. 99 et ARON, R. : *La sociologie allemande contemporaine*, p. 6. Ce qui n'empêche pas, bien sûr, de prendre la référence géométrique au sérieux. Diverses traditions de recherche, comme celles de la recherche sur la distance sociale, des petits groupes et des réseaux, s'en sont plus ou moins directement inspirées.

choses matérielle leurs formes spatiales » (SE, 172), la sociologie, si elle veut être plus et autre chose qu'un « nom général pour la totalité des sciences humaines » (SE, 164), donc si elle veut réellement se constituer en tant que science spéciale et autonome, doit s'appliquer à abstraire inductivement, à extraire systématiquement les « formes d'association » de leurs « contenus³⁸ », c'est-à-dire des matériaux vivants qui remplissent les formes et des motivations psychiques qui les propulsent et qui, strictement parlant, ne sont pas eux-mêmes sociaux, du moins c'est ce que Simmel affirme. La sociologie apparaît donc d'abord à Simmel comme une méthode. La comparaison des méthodes de la sociologie et de la linguistique est à cet égard plus fructueuse que l'analogie géométrique : « La recherche — on pourrait la nommer la 'sociologie pure' — tire des phénomènes le moment de l'association, détaché inductivement et psychologiquement de la variété de leurs contenus et buts qui par eux-mêmes ne sont pas encore sociaux, tout comme la grammaire sépare les formes pures de la langue des contenus dans lesquels ces formes sont vivantes » (SE, p. 101).

Et de même que dans la grammaire générative de Chomsky, la structure profonde des règles structure les énoncés, dans la sociologie formelle de Simmel, les formes synthétiques de l'association structurent l'interaction³⁹. Comme exemples de telles formes formantes, que l'on retrouve aussi bien dans une communauté religieuse que dans une bande maffieuse, Simmel mentionne, entre autres, la subordination et la domination, la concurrence, la division du travail et l'imitation. Comme exemples des contenus, qui peuvent être vus comme des « choses-en-soi » vitalisées, il mentionne les intérêts, les pulsions, les inclinations, les désirs, les fins et les états psychiques.

La distinction entre les « formes » et les « contenus » n'est pas seulement la pièce maîtresse de la sociologie formelle. À en croire Simmel, elle est le pilier de toute sa pensée⁴⁰. Cependant, si j'ai présenté le principe dualiste et

38. En tant qu'abstractions, les « formes d'association » sont assez proches des « idéaltypes » de Weber. La citation suivante devrait écarter les doutes à ce propos : « Une science des formes de la société doit présenter les concepts et les ensembles conceptuels avec une pureté et une clôture abstraites, tels qu'ils n'apparaissent jamais dans les réalisations historiques de ces contenus. La connaissance sociologique qui veut comprendre le concept fondamental de sociation dans ses significations et ses formes particulières et décomposer les formes phénoménales complexes en facteurs individuels, jusqu'à ce qu'elles se rapprochent des régularités inductives, ne peut y parvenir qu'à l'aide de la construction de lignes et de figures pour ainsi dire absolues, qu'on trouve seulement dans l'histoire sociale réelle comme rudiments, fragments, réalisations partielles qui sont continuellement interrompues et modifiées » (S, 178). Si Simmel avait parlé de « types formels » ou d'« idéalformes », et non pas simplement de « formes », personne n'aurait hésité à voir en elles les précurseurs immédiats des fameux idéaltypes weberiens. Cependant, alors même que l'influence de Simmel est remarquable dans la théorie weberienne des idéaltypes, nous savons que Weber a emprunté la notion à Jellinek. Cf. Marianne WEBER : *Max Weber. Ein Lebensbild*, p. 327. Si Weber ne se réfère pas à Simmel, c'est sans doute dû au fait que la sociologie formelle de Simmel ne s'en tient pas à l'inductivisme, qui caractérise la sociologie générale de Weber, mais dérive vers l'apriorisme, qui caractérise la sociologie pure.

39. Dans un article fort intéressant d'inspiration ethnométhodologique, L. QUÉRÉ présente la morphogénèse des formes simmeliennes comme une production endogène, comme un « travail de composition interne qui est partie intégrante de la production d'un événement, d'une action, et dont ceux-ci reçoivent leur unité et leur identité, et aussi leur caractère d'être des occurrences typiques, régulières, concordantes, standardisées, reproductibles, répétitives, etc. » — cf. « Sociabilité et interactions sociales », p. 75-91, ici p. 82.

40. Dans un essai inachevé d'autoprésentation, Simmel avance l'opposition kantienne entre la « forme » et le « contenu » comme idée maîtresse de son évolution intellectuelle. Il y déclare que ses premières réflexions ont été consacrées aux questions épistémologiques, et plus particulièrement aux problèmes de ce que Dilthey appelait la « critique de la raison historique », problèmes dont Simmel a traité dans *Problèmes de la philosophie de l'histoire*. Ensuite, la distinction entre la forme et le contenu s'est imposée comme principe méthodique qui lui a permis de définir, dans sa *Soziologie*, une nouvelle conception de la sociologie. Enfin, la notion de réciprocité d'action, qui est une notion fondamentale de sa sociologie, est peu à peu devenue, dans son esprit, un principe métaphysique universel. Cf. SIMMEL, G. : « Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung », dans GÄSSEN, K. et LANDMANN, M. (sous la dir. de.) : *op. cit.*, p. 7-8.

non pas la distinction « forme-contenu » comme thème unificateur de sa pensée, c'est parce que j'estime qu'elle obscurcit plus qu'elle n'éclaire. Elle est problématique à mon avis, non seulement parce que Simmel est inconsistant dans son emploi, mais pour au moins trois autres raisons. D'abord, parce que la notion de forme est ambiguë. Elle désigne, d'une part, un principe synthétique (les formes *a priori* de Kant) qui est à la fois analytique et empirique (problème de circularité⁴¹); d'autre part, une cristallisation *a posteriori* des énergies ou des interactions dans des objets culturels et des institutions sociales (les formes de l'esprit objectif). Ensuite, parce que la distinction entre les formes et les contenus relève de l'intuitif et de l'arbitraire. « L'isolation de la forme de la totalité complexe, avoue Simmel, ne peut pas être forcée par des moyens logiques » (S, 29).

Dans sa critique de Simmel, Durkheim remarque à ce propos, et à juste titre, que c'est la fantaisie et le tempérament de l'auteur qui décident⁴². Ce qui est contenant à un égard est contenu à un autre, et, à y regarder de plus près, l'antithèse se dissout en une opposition graduelle, aussi indéterminée que celle entre le général et le particulier. Simmel le reconnaît d'ailleurs, lorsqu'il avoue que les « fondations » de la sociologie formelle ne sont pas vraiment solides (S, 30). Enfin, en désignant les contenus des formes d'association comme non sociaux, Simmel semble oublier que ces contenus sont eux-mêmes des faits sociaux. Les impulsions, les désirs, les fins, etc., bref les motivations et les intérêts qui incitent les individus à s'associer dans des formes sociales ne sont pas des données naturelles, mais les produits de processus de socialisation et de contrôle social.

3. 3. LES FORMES D'ASSOCIATION

En tant que science autonome, la sociologie pure ne se distingue pas seulement des autres sciences sociales spécialisées par l'abstraction spécifique des formes qu'elle effectue, mais aussi par son concept fondamental d'« association ». Par « association » (*Vergesellschaftung*), Simmel entend les processus d'interaction microsociologiques qui sont le creuset de la société. Pour constituer une association, il ne suffit pas d'interagir, il faut encore que les individus en interaction « les uns avec, pour et contre les autres » (SE, 121, S, 18) forment de quelque manière une « unité », une « société », et qu'ils en soient conscients. Il faut que l'individu sache qu'en agissant avec les autres il détermine autant leurs actions qu'il est déterminé par elles, et qu'il ait conscience de former avec eux une unité d'ordre social. « La conscience de former avec les autres une unité, dit Simmel, est ici la seule unité en cause » (S, 43).

41. Dans son chapitre critique sur Simmel que Parsons a écrit, mais qu'il a néanmoins retiré de la version finale de la *Structure*, Parsons reconnaît le caractère analytique des formes simmeliennes. Cependant, dans la mesure où les formes simmeliennes ne correspondent pas aux éléments analytiques de l'action de Parsons, il critique séchement la sociologie des formes, et éjecte Simmel du panthéon des classiques. Cf. PARSONS, T. : « Georg Simmel and Ferdinand Tönnies : Social Relationships and the Elements of Action », spécialement p. 45-60. Pour une analyse des convergences et des divergences entre Parsons et Simmel, cf. LEVINE, D. : « Introduction », dans *Simmel and Parsons*, p. III-LXXX.

42. DURKHEIM, E. : *Textes I. Éléments d'une théorie du social*, p. 13-19 et 138-144.

À la différence de la synthèse de la nature, qui est, pour le dire avec Kant, une synthèse de la conscience transcendantale, une synthèse des éléments imposée de l'extérieur par l'acte d'un sujet épistémique, la synthèse sociale est effectuée par les éléments eux-mêmes, par les individus qui tissent la trame de la société en agissant les uns avec les autres : « Le principe suivant de Kant : la connexion ne peut jamais résider dans 'les choses' puisqu'elle n'est réalisée que par le sujet, ne vaut pas pour la connexion sociale qui en fait s'accomplit bien plus immédiatement dans les choses — qui sont ici les âmes individuelles » (S, 43).

Si, chez Hobbes, la société se présente comme la guerre de tous contre tous, on pourrait dire que, chez Simmel, elle se présente comme la synthèse de tous avec tous. En poursuivant leurs intérêts, que ceux-ci soient « sensibles ou idéaux, momentanés ou durables, conscients ou inconscients, causalement agissants ou téléologiquement stimulants » (SE, 122), les individus entrent directement en contact les uns avec les autres et, par là même, réalisent « l'unité objective » des consciences subjectives qu'est la société.

L'association, c'est la société en *statu nascendi*, telle qu'elle se réalise progressivement. Des gens qui s'observent, s'écrivent, dînent ensemble, s'habillent ou se parent les uns pour les autres, s'attirent ou se repoussent, voilà les fils dont la société est cousue selon Simmel. Chaque jour, à chaque heure, les fils de pareils liens s'ourdissent, échappent, sont rattrapés, remplacés par d'autres, tissés à leur tour avec d'autres encore : « L'association se fait et se défait constamment, et elle se refait à nouveau parmi les hommes dans un éternel flux et bouillonnement qui lie les individus, même là où elle n'aboutit pas à des formes d'organisation caractéristiques » (SE, 90 ; S, 33).

3. 4. SOCIÉTÉ ET INTERACTIONS

Ce qui intéresse Simmel, c'est le jeu des interactions en tant que substrat vivant du social, en tant que creuset de la société. « La société comme telle, affirme-t-il un peu prématurément, n'existe pas » (S, 24) ; il y a seulement des individus en interaction. Les interactions sont la condition nécessaire et suffisante de la société. Nécessaire, car « si on les supprime toutes par la pensée, il n'y a plus de société » (SE, 173 ; S, 24), et suffisante, car si plusieurs individus entrent en réciprocity d'action, il y a déjà société. Bien sûr, il y a une différence entre une rencontre éphémère et une association durable, mais, comme le concept de société est un « concept graduel » (SD, 14), on peut dire que, pour Simmel, « la société existe quand un nombre d'individus entrent en interaction » (S, 17).

Dans la mesure où ces processus microsociologiques d'interaction sont au fondement des structures macrosociologiques, la sociologie ne peut pas les ignorer. Une sociologie qui se bornerait à la seule étude des formes méso- ou macrosociologiques serait comme « la vieille anatomie qui ne tenait compte que du cœur et des poumons, de l'estomac et des reins, du cerveau et des organes moteurs » sans voir que dans ces grands organes « les facteurs essentiels de la

vie et leur réciprocity d'action se sont réunis en des formes distinctes et des fonctions macroscopiques » (SE, 223 ; S, 32). Réserver le terme de société aux « actions réciproques durables », particulièrement à celles qui se sont objectivées dans des figures uniformes, caractérisables telles que l'État, l'Église, les corporations, les classes, etc., selon Simmel, ce n'est pas seulement se conformer superficiellement au langage usuel, c'est déjà succomber à la tentation chosiste du fétichisme conceptuel. Sous ces formes plus vastes qu'on appelle depuis Durkheim des « faits sociaux », il y a un nombre infini d'actions réciproques entre les individus, actions de médiocre importance, parfois même futiles, mais constitutives : « Pour un regard qui pénétrerait le fond des choses, tout phénomène qui paraît constituer au-dessus des individus quelque unité nouvelle et indépendante se résoudrait dans les actions réciproques échangées par les individus » (SE, 174).

Ici, Simmel semble adopter une position nominaliste réductionniste et méconnaître l'autonomie relative du social. Ailleurs, cependant, dans une longue discussion sur le problème du nominalisme et du réalisme, ainsi que sur le statut ontologique des concepts généraux, il ne reconnaît pas seulement la « pleine réalité » du social (EM II, 119) — la société n'est « pas une simple représentation » (EM II, 122) —, mais il insiste aussi sur le caractère émergent du social : « Le tout, dit-il, bien qu'il n'existe que grâce aux éléments particuliers, acquiert quand même en face de ceux-ci une position autonome, substantielle, indépendante d'eux⁴³ » (EM II, 189). Et même plus : d'une façon qui est tout à fait intéressante et conforme à la thèse sur l'autonomie relative de la sociologie que j'ai défendue dans l'introduction, il relie l'autonomie relative de la sociologie à l'irréductibilité relative de la société : « Si la société doit être l'objet autonome d'une discipline indépendante, alors celle-ci n'est possible qu'en vertu du fait qu'une nouvelle entité émerge de l'agrégation totale des éléments individuels qui constituent [la société] ; sinon, tous les problèmes des sciences sociales se réduiraient à ceux de la psychologie individuelle⁴⁴ ».

Bien que Simmel plaide avant tout pour le développement d'une micro- ou d'une mésosociologie, il est clair qu'il ne s'oppose pas à l'emploi des concepts macrosociologiques en tant que tels. Il s'oppose seulement à leur hypostasie. D'un point de vue méthodologique, l'approche holiste est à son avis tout aussi légitime que l'approche individualiste — ce qui explique que Julien Freund ait pu voir dans Simmel un précurseur à la fois de l'existentialisme et du structuralisme⁴⁵.

43. À la suite de la réception américaine de l'œuvre de Luhmann, la question de l'autonomie de l'ordre d'interaction, au sens de Goffman (cf. GOFFMAN, E. : « The Interaction Order »), a été l'enjeu d'un débat entre la fille de John Rawls et Stephan Fuchs. Commentant ce débat, Donald Levine en a profité pour présenter Simmel comme un pionnier de l'exploration du domaine de la sociabilité et un défenseur de l'autonomie de l'ordre d'interaction. À l'exception du superbe article d'Anne Rawls : « The Interaction Order *Sui Generis* : Goffman's Contribution to Social Theory », les articles du débat ont été repris dans FRISBY, D. (sous la dir. de) : *Georg Simmel : Critical Assessments*, vol. 3, p. 287-313. Ici, je prends la liberté d'étendre les arguments au domaine macrosociologique.

44. SIMMEL, G. : « Zur Methodik der Sozialwissenschaft », cité dans FRISBY, D. : *Simmel and Since*, p. 12-13.

45. FREUND, J. : « Préface », dans WATIER, P. (sous la dir. de) : *Georg Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne*, p. 12.

En effet, selon Simmel, on peut toujours réaliser la synthèse sociologique des données soit à partir des individus, soit à partir de la société : « L'individu et la société sont des concepts méthodiques — soit qu'ils partagent entre eux les données, soit qu'ils considèrent leur unité — que nous ne pouvons pas saisir immédiatement, à partir de deux points de vue différents » (S, 860).

Simmel n'est donc pas un adversaire de la macrosociologie, à condition toutefois qu'elle ne réifie pas ses abstractions. Une certaine réflexivité épistémologique est exigée de la part du sociologue. Il doit être conscient du fait que la connaissance n'est jamais un reflet du réel, qu'elle est toujours une reconstruction de la réalité. « La science, dit Simmel, ne peut procéder que par une transformation totale de la réalité » (PH, 103). Ainsi, la macrosociologie transforme la réalité en la considérant de haut, de façon « katascopique » pour reprendre la formule de Geiger, et, en s'éloignant du réel, elle fait disparaître le particulier de l'image. D'une façon générale, Simmel estime que la macrosociologie ne peut éviter le « paralogsme du concret déplacé » (Whitehead) qu'à deux conditions.

D'abord, il faut éviter de « brouiller les étages » (PH, 181), c'est-à-dire qu'il ne faut pas imposer les concepts macrosociologiques, qui constituent un monde conceptuel propre et qui ne sont valables qu'à une certaine distance de l'objet étudié, à une recherche microsociologique, qui, elle, se situe à une distance moindre de la réalité. Ainsi, par exemple, lorsque Durkheim, que Simmel ne cite pas, démontre, à partir de la stabilité du taux de suicide, l'existence de facteurs macrosociologiques qui viendraient déterminer ce taux de façon nécessaire, il tombe dans une sorte de « téléologie mystique » (PH, 174), non seulement parce qu'il remplace les sujets réels par un métasujet hypostasié qui « agit » et qui « se meut », mais aussi et surtout parce que, en déduisant l'action des premiers de l'action de ce dernier, il transforme l'action téléologique des sujets en action mécanique macrotéléologiquement déterminée et, par là même, il substitue la cause à l'effet⁴⁶.

Ensuite, il faut que les concepts macrosociologiques demeurent constamment en relation vivante avec les processus microsociologiques à partir desquels ils sont construits (PH, 178). Par la suite, Randall Collins a développé cette idée dans son programme de « microtraduction des macroconcepts⁴⁷ ». Avec ce programme, il vise à fonder empiriquement les concepts macrosociologiques et à éliminer les hypostases. L'idée de base est que la *microtranslation* offre un critère strict pour séparer les « gloses » des « réifications ».

46. Dans sa grande sociologie, Simmel note, toujours sans mentionner Durkheim, que l'explication durkheimienne du suicide n'est pas sociologique. Dans la mesure où elle substitue la perspective synoptique de l'observateur à la perspective du participant, elle est incapable d'expliquer l'action du suicidé. Comme le dit si bien Simmel, l'explication durkheimienne substitue le *Nebeneinander* (« l'un à côté de l'autre », la pure succession numérique des actions des suicidés) au *Miteinander* (« l'un avec l'autre », l'interaction des suicidés avec les gens qui les entourent). Cf. S, p. 631. Dans HP, p. 36-43, Simmel développe plus longuement sa thèse méthodologique de la « distance différenciée ».

47. Cf. COLLINS, R. : « On the Microfoundations of Macro sociology », p. 984-1014 ; « Microtranslation as a Theory Building Strategy », dans KNORR-CETINA, K. et CICOUREL, A. (sous la dir. de.) : *Advances in Social Theory and Method. Toward an Integration of Micro and Macrosociologies*, p. 81-108 et *Theoretical Sociology*, p. 394-397.

c'est-à-dire respectivement les macroconcepts réductibles aux interactions et à leur répétition dans le temps et dans l'espace, et ceux qui ne le sont pas.

3. 5. L'INTERACTIONNISME MÉTHODOLOGIQUE

Si Simmel s'attaque à l'hypostase réifiante des faits sociaux, il le fait à partir d'une position qui, *prima facie*, se confond avec celle de l'individualisme méthodologique. Cependant, à y regarder de plus près, il apparaît que Simmel défend une position bien plus originale, position que je propose d'appeler « interactionnisme méthodologique ». En effet, la devise de Simmel n'est pas de dissoudre les « faits sociaux » en « actions individuelles », mais bien de les dissoudre en « interactions ». C'est l'action réciproque entre les individus, et non pas l'action individuelle, qui est l'unité élémentaire de la sociologie simmélienne. Il ne s'agit pas d'interpréter le « fait social » comme un effet d'agrégation ou de composition produit par la combinaison d'actions individuelles, mais bien de l'interpréter comme le résultat des interactions quotidiennes qui relient les individus les uns aux autres.

En outre, à la différence des individualistes méthodologiques, Simmel ne réduit ni l'action à l'action stratégique, ni l'homme à l'*homo economicus*. Dans le sillage d'Aristote, il conçoit l'homme comme un *zōon politikon* (IF, 68). Et en anticipant en filigrane la théorie de l'agir communicationnel de Habermas, il affirme que « la catégorie du toi est à peu près aussi décisive pour la construction du monde pratique et historique que la catégorie de la substance ou de la causalité pour le monde des sciences naturelles » (IF, 68). Cependant, à la différence de Habermas, Simmel estime que l'action est d'abord « conjonctive » (Mannheim), c'est-à-dire affectuelle, non réflexive, émotionnelle⁴⁸. Ce n'est que dans la société moderne, dominée par l'argent, que l'action est détachée des valeurs et des affects et qu'elle devient formellement rationnelle et réflexive, calculante et technique, bref, action stratégique.

Sur ce point, Simmel semble reprendre la distinction classique de Tönnies entre la « volonté organique » (*Wesenswille*), caractéristique de la vie communautaire (*Gemeinschaft*), et la « volonté réfléchie » (*Kürwille* ou *Willkür*), qui, elle, est caractéristique de la société (*Gesellschaft*⁴⁹). À ce propos, il faut d'ailleurs remarquer que, même si dans les *Problèmes de la philosophie de*

48. Je reprends la distinction entre la « conjonction » et la « communication » à Mannheim. Cf. MANNHEIM, K. : *Structures of Thinking*, 2^e partie. Chez Simmel, il y a bel et bien une théorie de l'action affectuelle ou conjonctive. En tant qu'émotion primaire, motivant l'interaction, l'empathie ou la sympathie est un *a priori* de la sociation. La coordination de l'action passe par la reconnaissance affectuelle de l'autre. Si la société est possible, c'est grâce à la solidarité affective. Si Habermas a développé une théorie systématique de la communication rationnelle, Simmel a quant à lui développé une théorie systématique de la communion ou de la conjonction affectuelle. De même que Simmel a construit un étage sous le matérialisme historique reconnaissant que les formes économiques résultent de valorisations et de dynamiques plus profondes, de même il faudrait maintenant construire un étage sous la théorie de l'agir communicationnel afin de percevoir la coordination de l'action par l'entente rationnelle comme résultant d'une reconnaissance émotionnelle de l'autre, fondée dans la sympathie. Cela présuppose une relecture de Simmel afin d'approfondir l'étude des caractéristiques et des fonctions sociales qu'il attribue à la sympathie. J'envisage d'entreprendre une telle relecture dans le cadre d'un projet ultérieur qui vise à développer une théorie de l'agir affectuel. Pour une première approche, cf. GERHARDS, J. : « Georg Simmel's Contribution to a Theory of Emotions », p. 901 sq.

49. Cf. TÖNNIES, F. : *Communauté et société*, livre 2, première partie, p. 125 sq.

l'histoire. Une étude épistémologique, Simmel suit le précepte de l'individualisme méthodologique en ce qu'il considère l'individu comme unité de l'analyse, il est clair qu'il ne partage pas la vision de l'homme et de l'action de Popper ou de Boudon. En effet, si Simmel défend une position individualiste, celle-ci n'est pas utilitariste, mais herméneutique. Pour Simmel, il ne s'agit pas de comprendre les données extérieures qui informent les calculs de l'individu, mais bien de comprendre les motifs intérieurs, les sentiments, les pensées et les besoins, qui incitent son action. Simmel propose même la méthode de l'intropathie intuitive (*Einfühlung*) pour accéder au sens de l'action : « Celui qui n'a jamais aimé ne comprendra jamais l'amoureux, pas plus que le colérique ne peut comprendre le flegmatique, le lâche le héros, ou le héros le lâche » (PH, 88).

Simmel ne maintiendra pas cette position. Comme Weber, qui reprendra littéralement cette phrase, il affirmera qu'« il n'est pas nécessaire d'être César pour comprendre César » (PH, 124, PdA, 78). Mais peu importe. L'important est de voir que Simmel n'est pas un adepte de l'utilitarisme. Pour comprendre l'action individuelle, il estime qu'il faut avant tout comprendre le sens visé par l'individu. « La séquence des événements extérieurs, dit-il, est compréhensible uniquement à condition d'introduire une hypothèse et un moyen terme psychologiques » (PH, 68). L'individualisme méthodologique de type utilitariste n'a pas besoin d'un moyen terme psychologique, mais d'une hypothèse économique, à savoir que l'individu vise à réaliser ses fins et ses intérêts avec un minimum d'effort ou de moyens.

Malgré ses discours sur la liberté individuelle, j'estime que l'individualisme utilitariste est rigoureusement déterministe⁵⁰. En partant des conditions matérielles extérieures qui informent le calcul de l'individu, il ne dit pas autre chose que ceci : l'acteur rationnel, du moment où il a posé une fin bien déterminée et dispose des informations nécessaires quant à la situation et aux moyens à mettre en œuvre pour atteindre cette fin, ne peut agir autrement, à moins d'agir de façon irrationnelle. Si la fin et les moyens sont donnés, il suffit d'introduire l'hypothèse de l'économie des moyens pour déduire logiquement l'action rationnelle qui s'impose à l'individu, à n'importe quel individu. Et si l'acteur suit malgré tout un autre cours d'action, c'est parce qu'il agit de façon irrationnelle. Or l'action irrationnelle, ou, pour le dire dans les termes de Pareto, « l'action non logique », c'est précisément ce que Simmel cherche à comprendre en introduisant un moyen terme psychologique. C'est l'introduction de cette hypothèse psychologique qui doit garantir le fait qu'on ne réduit pas l'histoire à un simple « spectacle de marionnettes » (PH, 57) : « Quel que soit l'événement extérieur que nous désignons comme social, [...] si nous ne reconnaissons pas de façon évidente les motivations de l'âme, les sentiments, les pensées, les besoins, [...] il s'agira d'un spectacle de marionnettes » (S, 35).

50. À ce propos, cf. également Dubet : « La rationalité de l'acteur stratège est soumise à de telles contraintes que, sans rien enlever à l'intentionnalité rationnelle et stratégique de l'acteur, il n'est pas possible de faire de cette logique de l'action une figure de la liberté opposée à la causalité 'holiste' et 'totalitaire' de la sociologie 'structurelle' » (DUBET, F. : *Sociologie de l'expérience*, p. 141). J'y reviendrai dans le chapitre suivant, et de façon plus systématique dans la conclusion de ce premier tome.

3. 6. LE RELATIONNISME ONTOLOGIQUE

Le principe du pluralisme méthodologique exclut toute réduction de la philosophie simmelienne à une philosophie nominaliste. Si Simmel affirme que « la société comme telle n'existe pas » (S, 24), ce n'est pas parce qu'il estime, comme M^{me} Thatcher, que seuls les individus sont réels. Simmel ne défend ni les prémisses de l'individualisme, ni celles du holisme ontologique, mais bien plutôt celles de ce que je propose d'appeler le « relationnisme ontologique » ou le « structurisme » (cf. *infra*, t. II, conclusion) : ni la société, ni l'individu comme tels ne sont réels, sauf par leur implication réciproque. De même que la société (le général) comme *terminus ad quem* présuppose l'individu (le particulier) comme *terminus a quo*, l'individu (le particulier) comme *terminus ad quem* présuppose la société (le général) comme *terminus a quo*. « Il serait difficile de décider lequel des deux moments constitue la cause et l'effet » (EM II, 125).

En paraphrasant le théorème de la dualité de la structure et de l'action d'Anthony Giddens et de Roy Bhaskar, dont j'exposerai les théories dans la conclusion du second tome, on pourrait dire que la société est à la fois le « médium » et le « résultat » de l'individu. La connexion entre les deux se fait dans et par l'interaction. L'interaction est donc à la fois le véhicule de l'association et de la socialisation. De l'association, parce que la fonction de la synthèse sociale revient aux individus qui ont conscience de former une unité dans l'interaction. Et de la socialisation, parce que c'est en agissant les uns avec les autres que ces individus qui produisent la société deviennent des produits de la société : « Nous savons d'une part, que nous sommes des produits de la société. [...] Nous savons d'autre part, que nous sommes membres de la société. [...] Le fait que nous soyons capables d'effectuer la synthèse sociale, et de construire à partir d'êtres dont chacun peut se sentir comme le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de ses développements [...] cela est un *a priori* de la société empirique qui rend sa forme possible telle que nous la connaissons » (S, 54-57).

Dans sa fameuse « Digression sur le problème : comment la société est-elle possible ? » (S, 42 sq.), Simmel distingue trois *a priori* sociologiques de l'association. Je propose de les appeler *a priori* de la structure, du rôle et de l'individualité.

L'*a priori* de la structure (ou du système) pose la société comme une structure *sui generis* de positions sociales fonctionnellement interconnectées, relativement indépendante des supports respectifs qui les occupent. La société apparaît ici comme un système objectif d'ordre matériel; ou, comme le dit Simmel, comme « un inextricable écheveau de fonctions » (S, 58).

L'*a priori* du rôle (ou du Moi, pour employer une notion de Mead) est le corollaire de l'*a priori* de la structure. Il dit qu'à chaque position sociale correspond un rôle et que le rôle s'approprie pour ainsi dire la personnalité. En tant que support d'un rôle, l'individu apparaît comme un réseau vivant de

fonctions, comme une fonction fonctionnante ou, comme le dit Simmel, comme une « valeur de généralité » (S, 59). L'individu n'est alors rien d'autre que le rôle qu'il assume et il est perçu comme tel par les autres. Paul n'est plus Paul, il est « le facteur » ou « le policier ».

L'*a priori* de l'individualité (ou du Je, comme dirait Mead) est le complément nécessaire de l'*a priori* du rôle dont il corrige le sociologisme. Il dit que l'individu est toujours plus et autre chose qu'un membre de la société, qu'il ne disparaît jamais totalement derrière son rôle, mais qu'il se l'approprie de telle sorte que sa particularité s'y exprime⁵¹. Simmel dit à ce propos que la manière dont l'individu est socialisé est déterminée ou codéterminée par la manière dont il ne l'est pas. Et d'une façon tout à fait intéressante, qui rappelle la dialectique bourdivienne des positions et des dispositions, il avance le métier et la vocation (*Beruf*) comme catégories qui permettent d'expliquer la production et la reproduction harmonieuses de la société : « D'une part, la société produit et offre en soi une 'place' qui, bien qu'elle diffère des autres places en contenu et délimitations, peut quand même être en principe occupée par beaucoup d'individus, et devient pour cette raison quelque chose d'anonyme ; et d'autre part, cette place, en dépit de son caractère de généralité, est saisie par l'individu sur la base d'un 'appel' (*Ruf*) intérieur ou d'une qualification ressentie comme pleinement personnelle⁵² » (S, 60).

3. 7. L'INDIVIDUALISME QUALITATIF

Cette « harmonie pré-établie » entre la structure de la société et les impulsions individuelles peut être rompue de deux façons selon Simmel : soit l'individu refuse la généralité de la fonction, et alors il y a anomie ; soit la fonction refuse la particularité de l'individu, et alors il y a aliénation — *Entfremdung*, pour parler comme les philosophes. Dans la mesure où il nous permet de déterminer la notion de réification, c'est surtout ce dernier cas qui nous intéresse. Exprimer la particularité individuelle non sociale dans le social, ne pas se laisser déterminer par la société, mais la déterminer d'une façon idiosyncrasique en cultivant la « distance naturelle entre les hommes » (SN, 279) et en objectivant sa différence dans le social, tel est l'idéal simmelien de « l'individualisme qualitatif⁵³ » (PM, 301 ; L, 228 ; S, 811).

51. À la suite de Ralph Turner, les interactionnistes symboliques parlent à ce propos de *role making* et ils l'opposent au simple *role taking*. Cf. RALPH TURNER : « Role-taking : Process versus Conformity », dans ROSE, A. : *Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach*, p. 20-40.

52. Ce que Simmel thématise ici sociologiquement en termes de vocation, il le thématise ailleurs philosophiquement en termes de destin. « Ce qui est propre au destin : qu'une série causale d'événements objectifs s'entrelace avec la série subjective d'une vie qui est d'ailleurs déterminée de l'intérieur et que cette série objective qui favorise ou entrave la direction et la destinée de cette vie reçoive un sens subjectif et touche le sujet — comme si l'événement plus ou moins extérieur qui suit sa propre causalité était quand même prédisposé à se rapporter à notre vie » (L, 120).

53. Simmel distingue deux théories normatives de l'individualisme : d'une part, celle de l'individualisme « numérique » ou « abstrait » (« l'individualisme latin » — PM, 281, K, 211), d'autre part, celle de l'individualisme « qualitatif » ou « de l'unicité » (« l'individualisme germanique » — PM, 284, K, 211). Dans le premier cas, c'est l'idéal rationaliste du XVIII^e siècle de « l'égalité sans liberté » (SE, 150) qui domine. Simmel avance le marxisme comme exemple typique. L'accent est mis sur l'égalité naturelle et sur les conditions sociales qui provoquent l'inégalité. Il suffit d'abolir les conditions sociales qui entravent l'égalité pour retrouver l'homme naturel, l'être générique, comme disait Feuerbach. Dans le second cas,

Goethe et Rembrandt, auxquels Simmel a consacré une monographie, sont des modèles de tels individus qualitatifs qui développent leur personnalité d'une façon cohérente et méthodique en suivant leur propre « loi individuelle⁵⁴ » (L, 150 sq.). Il n'est pas difficile de reconnaître l'idéal aristocratique de Nietzsche et de Weber dans le modèle de l'individualisme qualitatif⁵⁵, modèle, et c'est là où je veux en venir, qui fonctionne comme aune de la réification. Lorsque la société, en tant que structure d'interconnexions fonctionnelles, s'hypertrophie et s'autonomise à tel point qu'elle entrave la réalisation plénière de la personne et qu'elle s'approprie la personnalité avec sa coloration particulière, son irrationalité et sa vie intérieure, donc lorsque l'aspect expressif et l'aspect émotionnel de l'action sont absorbés par la fonction et lorsque l'individu disparaît derrière son rôle, alors il y a réification.

Et, bien que Simmel insiste, comme nous le verrons, sur le lien qui existe entre l'objectivation des relations sociales et la libération de l'individu des relations de dépendance personnelle, il est clair que l'aliénation constitue l'autre face de cette objectivation des relations sociales. Lorsque l'individualité de la personne est absorbée par la fonction, lorsque l'objectivité sociale empêche l'expression de la subjectivité individuelle, alors il y a bel et bien lieu de parler de réification : « Les hommes ne sont (alors) plus que le support d'un échange de réalisations et de contre-réalisations qui se produisent selon des normes objectives, et tout ce qui n'appartient pas à cette pure objectivité (*Sachlichkeit*) a, en principe, également disparu de cette activité sociale » (S, 52).

4. La Philosophie de l'argent ou la critique de la modernité

La *Philosophie de l'argent* (1900) est l'ouvrage (socio-) philosophique majeur de Simmel⁵⁶. Alors que la *Soziologie* se présente comme une collection

→ c'est l'idéal romantique du XIX^e siècle de la « liberté sans égalité » (SE, 150) qui domine. Simmel avance comme exemples Schopenhauer et surtout Nietzsche. Il est clair que Simmel lui-même est un partisan de l'exclusivisme nietzschéen. L'accent est mis sur l'unicité et la singularité des individus exceptionnels. L'important n'est pas d'être un homme générique, mais d'être un « surhomme » incomparable.

54. En reprenant à Schleiermacher le concept de la « loi individuelle » (L, chap. 4 ; K, chap. 10), Simmel vise à reformuler l'impératif catégorique de Kant — qu'il a d'ailleurs longuement critiqué dans son *Introduction à la science de la morale* (EM II, chap. 5), entre autres en raison de son formalisme et de son manque de concrétude substantielle — de telle sorte que ce ne soit plus les actes individuels qui soient jugés, mais la personnalité entière. « La vie entière est responsable pour chaque action et chaque action est responsable pour la vie entière » (L, 237). Dans une phrase qui rappelle celle de Weber (et de Nietzsche, que Simmel cite sans référence dans son étude comparative sur Kant et Nietzsche, IF, 44) sur la nécessité de trouver le « démon qui tient les fils de la vie » et de le suivre, Simmel dit : « Le devoir est une fonction de la vie totale de la personnalité individuelle. Ceci est sans doute le sens profond de la représentation mystique selon laquelle chaque homme a son génie ou son ange particulier qui le dirige et qui exprime d'une certaine façon l'idée de sa vie » (L, 200).

55. Sur la théorie de la « distance naturelle » et l'éthique du « personnalisme aristocratique » chez Nietzsche, telles qu'elles sont reçues par Simmel, cf. l'avant-dernier et le dernier chapitre de la monographie que Simmel a consacrée à Schopenhauer et Nietzsche (SN, p. 261-338). Cf. également à ce propos LICHTBLAU, K. : « Das Pathos der Distanz ». *Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel*, dans DAHME, H.J. et RAMMSTEDT, O. (sous la dir. de.) : *Georg Simmel und die Moderne*, p. 231-281.

56. Pour une introduction à la *Philosophie de l'argent* (PA), cf. LÉGER, F. : *La pensée de Georg Simmel*, p. 42-116 ; POGGI, G. : *Money and the Modern Mind. Georg Simmel's Philosophy of Money* et BRINKMAN, H. : *Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmel's Philosophie des Geldes*, p. 61-121. Cf. également les deux recueils d'essais suivants : GRENIER, J., GUERY, A. et alii : *À propos de la philosophie de l'argent de Georg Simmel* et KRZELÉ, J. et SCHNEIDER, P. (sous la dir. de.) : *Georg Simmel's Philosophie des Geldes*.

d'essais reliés entre eux par le seul souci de prouver la validité de la méthode d'abstraction sociologique, la *Philosophie de l'argent* se présente, au contraire, comme une analyse continue de plus de 600 pages serrées dans lesquelles l'argent est appréhendé comme un « fait social total » (Maus), ou, pour le dire de façon plus simmelienne, comme un « symbole » qui exprime et condense en lui toutes les relations sociales d'une façon plus ou moins unitaire. Dans la mesure où Simmel interprète l'argent comme une métaphore de la vie, la *Philosophie de l'argent* relève de la métaphysique sociale, au sens de Simmel : il s'agit d'une réflexion totalisante à partir d'un phénomène concret et non pas, comme c'est le cas chez Marx, d'un système totalisant.

Dans cette œuvre, qui est un véritable chef-d'œuvre de la sociologie spéculative historique, l'objet explicite de l'analyse, l'économie monétaire, ne sert que de prétexte pour développer une théorie vitaliste de la modernité qui se laisse formuler en termes d'objectivation de la valeur et de réification des relations sociales. Simmel corrige, généralise et poursuit la critique marxiste de l'aliénation et, en même temps, il anticipe l'analyse wébérienne de la rationalisation de la culture et de la société. Si l'on a pu dire que la *Philosophie de l'argent* n'aurait pas pu être écrite si elle n'avait été précédée du *Capital*, on pourrait peut-être ajouter qu'*Économie et Société* de Weber aurait difficilement pu être écrit sans la *Philosophie de l'argent*. Dans le prolongement de Marx et anticipant Weber, donc entre Marx et Weber⁵⁷, c'est bien là qu'il faut situer la philosophie simmelienne de la modernité.

La *Philosophie de l'argent*, que Simmel avait d'abord intitulé « Psychologie de l'argent », se divise en deux parties : l'une, qui traite l'argent comme une variable dépendante, est intitulée « analytique » ; l'autre, qui le traite comme une variable indépendante, est nommée « synthétique ». Alors que la partie analytique décrit la genèse théorique de la monnaie en termes d'objectivation et d'autonomisation de la valeur, la partie synthétique, elle, étudie les conséquences de la monétarisation universelle selon la dialectique de la libération de l'individu et de la réification des relations sociales. Libération et dépersonnalisation de l'individu, intellectualisation et rationalisation de la vie, tels sont les termes centraux du diagnostic simmelien de la modernité. Bien que Simmel se soit manifestement laissé inspirer par l'aspiration hégélienne à saisir son temps en pensée, il n'a pas vraiment réussi à conceptualiser le présent dans un système. Néanmoins, dans la mesure où l'analyse est centrée sur la réification et les limites de l'individualité dans la société moderne, on peut dire que le problème central de Simmel est le même que celui de Weber : comment peut-on sauver l'individu à l'ère de la dépersonnalisation fonctionnelle ?

57. La critique sommaire de Simmel par Weber (cf. MAX WEBER : « Georg Simmel as Sociologist », p. 158-163) ne doit pas faire oublier tout ce que Weber doit à Simmel. Pour une analyse comparative de Simmel et de Weber, cf. ATOLI, Y. : « Georg Simmel and Max Weber », dans *Sociology at the Turn of the Century*, p. 47-95 ; SCAFF, L. : *Fleeing the Iron Cage*, p. 121-151 ; FAUGHT, J. : « Neglected Affinities : Max Weber and Georg Simmel », p. 286-306 ; et les essais assez médiocres rassemblés dans RAMMSTEDT, O. (sous la dir. de) : *Simmel und die frühen Soziologen*. Pour une analyse comparative de Marx et de Simmel, cf. ISRAEL, J. : *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine*, p. 214-217 ; TURNER, B. : « Simmel, Rationalisation and the Sociology of Money », p. 101-104 et BOTTOMORE, T. et FRISBY, D. : « Introduction to the Translation of the Philosophy of Money », p. 22-29.

4. 1. PARTIE ANALYTIQUE : GENÈSE THÉORIQUE DE LA MONNAIE

4. 1. 1. *La valeur, ou l'objectivation du désir* — Le point de départ des réflexions psychogénétiques sur la valeur, l'échange et l'argent, qui sous-tendent l'analyse de la socio-genèse du système économique moderne, est constitué par le dualisme entre le sujet et l'objet. À l'origine, la vie psychique se trouve dans un état d'indifférence : « Le moi et ses objets reposent encore dans l'indivision, les impressions ou les représentations emplissent la conscience sans que le porteur de ces contenus en soit déjà séparé » (PA, 27). Or, suite au processus de « différenciation » (EM, 16) ou de « décentrement » (Piaget) du système d'interprétation du monde, cette unité primordiale se clive : l'homme se dit « Je » et, du même coup, se démarque du monde extérieur. « Sujet et objet naissent d'un même acte, dit Simmel dans un passage qui pourrait être écrit par G. H. Mead⁵⁸, logiquement dans la mesure où la teneur factuelle purement abstraite, idéelle, est donnée tantôt comme le contenu de la représentation, tantôt comme celui de la réalité objective, et psychologiquement dans la mesure où la représentation encore dépourvue d'un moi, incluant personne et chose dans l'état d'indifférence, se clive et laisse se créer une distance entre le moi et son objet, de par laquelle chacun des deux acquiert son essence détachée de l'autre » (PA, 31).

Si l'on passe maintenant du plan cognitif au plan volitif, le clivage entre le moi et l'objet apparaît comme une distance que le sujet s'efforce de surmonter et qui est à la base de ce que nous nommons, subjectivement, notre désir de l'objet et, objectivement, sa valeur. De même que le sujet est le corollaire de l'objet, la valeur est le complément objectif du désir ; elle est pour ainsi dire son objectivation. Simmel dérive la valeur de l'objet du fait que l'obtention de l'objet désiré exige un effort de la part du sujet pour surmonter les distances et les obstacles qui séparent le désir de sa réalisation. « Loin qu'il soit difficile d'obtenir les choses pour la raison qu'elles sont précieuses », dit Simmel qui, comme Adorno, affectionne les formulations chiasmiques, « nous appelons précieuses celles qui font obstacle à notre désir de les obtenir » (PA, 45).

L'objectivation du désir, qui instaure une distance entre le sujet désirant et l'objet désiré, est donc le mobile de la valorisation. La valeur naît du désir, mais, en oubliant sa genèse subjective, elle apparaît aux individus comme inhérente à l'objet. Cette objectivation du désir est ce qui permet à l'échange d'émerger comme une forme d'association *sui generis*. Selon Simmel, l'objectivation du désir est une condition *sine qua non* de l'échange, car ce n'est que lorsque le désir est objectivé que l'objet que je désire peut également être désiré par un autre et acquérir ainsi, par la comparaison des désirs, par la mise en rapport des objets désirés, une valeur déterminée⁵⁹.

58. Cf. MEAD, G. H. : *The Philosophy of the Act*, 2^e partie, spécialement p. 103 sq. et du même : « The Physical Thing », dans *The Philosophy of the Present*, p. 119-140.

59. Pour qu'on n'assimile pas trop rapidement la théorie de la valeur simmelienne à la théorie de l'utilité marginale de l'école autrichienne, il faut rappeler que la valeur dont il est question provient de comparaisons entre des biens réels de genre différent et non pas de comparaisons portant sur des quantités plus ou moins grandes d'une même marchandise.

4. 1. 2. *L'échange, ou l'objectivation de la valeur* — Dans l'échange, tout se passe comme si le rapport fondamental du sujet à l'objet, qui est une condition de la valeur, passait pour ainsi dire dans les objets eux-mêmes pour leur permettre de se mesurer les uns les autres. Cette mise en relation des valeurs subjectives transpose la valeur à un niveau objectif ; elle fait de la valeur une relation supra-subjective. « Le processus subjectif par lequel l'objet devient une valeur s'élargit en une relation objective, supra-individuelle, entre des objets » (PA, 49). Relative au sujet et cependant autonome par rapport à lui, la valeur est supra-subjective sans être pour autant une qualité objective ou intrinsèque des choses. En effet, depuis Marx nous savons que « les relations entre les objets ne sont que des relations entre les humains » (PA, 193) et que « derrière ces objets, il y a le comportement des humains » (PA, 194). Le fétichisme de la valeur, que Marx considère comme une conséquence de l'échange marchand généralisé, apparaît chez Simmel comme sa condition.

Si la valeur devient objective par la comparaison, elle devient économique par l'échange. Il en est ainsi, car dans l'échange, pour obtenir un objet désiré, il faut en abandonner un autre. L'échange suppose donc toujours un sacrifice et, selon Simmel, ce sacrifice est « la condition absolue de la valeur » (PA, 58). En rapportant la valeur à l'échange, Simmel prend une fois de plus le contre-pied de Marx. Nous avons vu que pour Marx la valeur est fonction de la production ; pour Simmel, en revanche, elle est fonction de l'échange⁶⁰ : « L'échange, affirme-t-il, est exactement aussi productif et créateur de valeurs que ce qu'on appelle proprement production » (PA, 56). N'étant rien d'autre qu'un échange entre l'homme et la nature, un échange d'énergie contre des produits, la production se laisse également interpréter en termes de sacrifice.

À la différence de Marx, qui ne voit dans la sphère de la circulation qu'une apparence voilant la source réelle de la valeur, Simmel fonde la valeur économique dans l'échange sans même envisager la sphère de la production. Jugeant que la distinction fondamentale entre le travail et la force de travail, qui est selon Marx la source de la plus-value, peut être négligée (PA, 520 sq.), il récuse la théorie de l'exploitation. Pour Simmel, le travail n'est de tout temps qu'une marchandise comme une autre. À l'instar de Hobbes et de Locke, il projette les caractéristiques de la société marchande dans le passé⁶¹. Dès lors, en universalisant le capitalisme et en projetant sa logique dans la préhistoire, Simmel tombe forcément sous le coup de la critique marxiste de l'économie politique bourgeoise.

4. 1. 3. *L'argent, ou l'objectivation du rapport d'échange* — Si la valeur économique des objets réside dans le rapport de réciprocité qu'ils entretiennent

60. Cette différence peut également être formulée en termes de primauté de l'offre ou de la demande. Alors que Marx traite la valeur comme une fonction de l'offre, Simmel la considère comme une fonction de la demande — « comme le monde de l'être est ma représentation, celui de la valeur est celui de ma demande, de mon désir » (PA, 35). Je remarque que cette définition « psychique » de la valeur n'exclut pas le solipsisme, car, dès lors que le sujet isolé, disons Robinson, décide, ne fût-ce que dans son for intérieur, d'agir pour satisfaire son désir, il doit sacrifier quelque chose, en l'occurrence de l'énergie, et, selon Simmel, ce sacrifice constitue déjà à lui seul la condition suffisante de la valeur.

61. Cf. MACHERSON, C. : *The Political Theory of Possessive Individualism*.

entre eux en tant que biens échangeables, l'argent est l'expression de ce rapport, parvenu à son autonomie. En tant que « valeur des choses sans les choses elles-mêmes » (PA, 111), l'argent est la valeur figée en substance : « Ce qui dans l'échange inter-individuel est action devient, avec l'argent, forme concrétisée, autonome [...] un valoir figé en substance » (PA, 193, 111). Or, si au départ la valeur de l'argent dérive de sa substance qui représente la valeur des marchandises, à la fin, la valeur de l'argent se dégage de son support et devient purement conventionnelle. Comme le disait Marx, « son existence fonctionnelle absorbe, pour ainsi dire, son existence matérielle⁶² ».

Pour expliquer le passage de l'argent-substance à l'argent-signé, à l'argent comme « jeton » sans valeur intrinsèque qui représente la valeur des choses, Simmel présente une analyse quasi historique des processus d'abstraction et de spiritualisation croissantes qui caractérisent le fonctionnement de l'argent en tant qu'étalon de valeur et médiateur de l'échange. Au départ, l'argent est une substance concrète (bétail, sel, tabac, peaux, etc.) et l'échange est un échange en nature (bien contre bien, sel contre bois, bois contre tabac, etc.). Progressivement, la capacité intellectuelle d'abstraction s'est développée — ce que Simmel considère comme un des plus grands progrès de l'esprit humain — et l'argent a pu s'affranchir de sa qualité concrète, par suite de quoi il est parvenu à égaliser les choses les plus inégales. En faisant abstraction de toute qualité des choses, l'argent a fini par représenter la valeur des choses en quantité pure, sous une forme numérique. Indifférent à sa valeur propre, il est devenu « pur symbole⁶³ » (PA, 157).

Comme tel, l'argent-signé est dépourvu de toute qualité, de toute individualité. Il est le moyen terme impersonnel qui permet de régler l'échange d'objets. En eux-mêmes, les objets sont uniques et irremplaçables, mais, grâce à l'argent, on peut les remplacer les uns les autres. Cet avantage de la substituable universelle facilite l'échange et permet l'accélération de la circulation des marchandises. Simmel dit à ce propos que « la faculté qu'a l'argent de représenter toute valeur économique spécifiquement déterminée — puisque son essence à lui n'est liée à aucune d'elles — fonde la continuité de la série des événements économiques » (PA, 116). En tant qu'idéalité sans valeur intrinsèque qui mesure les rapports de valeur entre les choses, l'argent se soustrait au flux des choses, tout en s'introduisant lui-même comme moyen terme dans l'échange avec elles. Toutefois, l'argent-signé ne peut fonctionner comme médiateur et accélérateur de l'échange que si les échangistes sont prêts à céder des valeurs substantielles (du bétail, des meubles) contre une valeur nominale (un chiffon de papier), ce qui présuppose qu'ils aient confiance

62. MARX, K. : *Le Capital*, dans *Œuvres*, t. 1, p. 671. Bien que Simmel n'étudie pas la métamorphose des marchandises, mais celle de la valeur, son analyse de la fonctionnalisation de l'argent peut et doit être considérée comme une longue paraphrase de la section du *Capital* intitulée « Le numéraire ou les espèces. Le signe de valeur » (*ibid.*, p. 668-671).

63. Simmel ne pouvait pas imaginer la disparition totale du support matériel qui caractérise la monnaie fiduciaire. Il est le penseur-limite de la *cashless society*. « La pureté symbolique des valeurs économiques est l'idéal vers lequel tend l'argent au cours de son évolution, sans qu'il l'atteigne complètement » (PA, 166). Pour une analyse d'inspiration simmelienne de la société « encartée », cf. HAESLER, A. : *Sociologie de l'argent et postmodernité*.

dans la stabilité de l'argent et donc dans l'ordre étatico-social qui la garantit.

Pour que le processus de spiritualisation et de fonctionnalisation de la valeur aboutisse, il faut donc que certaines conditions sociologiques soient satisfaites au préalable : il faut que la société ait atteint un degré tel de cohésion sociale que le public puisse avoir confiance dans la capacité de l'organisme officiel, qui émet les coupures et représente en tant que tel la globalité de l'ordre social, à garantir la stabilité de la valeur monétaire. Si ces conditions sont satisfaites, alors on peut passer à un niveau supérieur d'émergence où les relations sociales entre les hommes peuvent être médiatisées par des structures supra-personnelles qui représentent l'ensemble du corps social. Avec Habermas, on pourrait dire que le médium régulateur de l'argent doit être ancré dans le monde vécu avant que le sous-système économique puisse s'autonomiser et se disjoindre du monde vécu (cf. *infra*, t. II, 3^e partie).

4. 1. 4. *L'autonomisation de l'argent, ou l'objectivation des rapports sociaux* — Arrivé au point où la valeur a atteint son autonomie dans l'argent, il faut maintenant considérer l'autonomisation de l'argent et son inversion de moyen en fin. La question n'est plus celle de la valeur, mais celle de la place qu'occupe l'argent dans les « séries téléologiques ». L'action téléologique, orientée vers une fin, peut être décrite de façon tout à fait générale comme l'implication consciente de nos énergies subjectives dans une existence objective. « Notre relation au monde, écrit Simmel en employant une figure qui rappelle Hegel, se présente, pour ainsi dire, comme une courbe qui va du sujet à l'objet, incluant ce dernier pour revenir au sujet » (PA, 237). L'action téléologique, qui intervient instrumentalement dans le monde, se caractérise par la coordination rationnelle des moyens à une fin et, partant, par la combinaison intelligente de la causalité et de la téléologie.

Ainsi, si un but D doit être atteint et qu'il faille à cet effet mettre en œuvre les moyens A, B et C, la réalisation de D présuppose une connaissance des rapports de causalité qui existent entre les moyens A, B et C telle que l'insertion mécanique de la série causale dans la série téléologique puisse aboutir à la réalisation efficace de D. Dans la série des moyens, l'outil tient une place tout à fait fondamentale. En tant qu'instance médiane qui s'insère entre le sujet et l'objet, l'outil est un moyen mécanique « potentié », comme le dit Simmel à la suite d'Aristote, prédéterminé dans sa nature et dans sa forme par sa destination⁶⁴. L'outil est le « moyen absolu » (PA, 242) qui concrétise la chaîne téléologique en l'allongeant, en s'insérant entre le sujet et l'objet. Le principe de l'outil est à l'œuvre dans tous les domaines de la vie.

Comme les institutions sociales (l'État, l'Église, le droit, etc.), qui sont des outils permettant aux individus d'atteindre des buts qu'ils ne pourraient jamais atteindre par leur propre force, l'argent est une institution dans laquelle les individus versent leurs actions pour atteindre des objectifs qui resteraient inaccessibles s'ils dirigeaient directement leurs efforts vers eux. Or, à la différence

64. Sur ce point précis, l'analyse simmélienne des moyens se sépare de l'analyse wébérienne. Cf. à ce propos, et ici même, le chapitre qui suit ainsi que le chapitre consacré à Marcuse.

des institutions précitées, l'argent se caractérise par le fait qu'il n'a aucun rapport de contenu avec la fin particulière qu'il permet d'atteindre. L'argent est l'outil absolu ; n'ayant aucun rapport avec un but particulier, il en trouve un avec « la totalité des buts » (PA, 246). En tant que moyen terme de l'échange, il lui est tout à fait indifférent d'être mis en rapport, en aval ou en amont, avec des betteraves, des poutres ou des canons. « Toute la diversité des marchandises est convertible en une seule valeur, l'argent, tandis que l'argent, lui, est convertible en toute la diversité des marchandises » (PA, 247).

Si l'on replace maintenant l'argent dans la série téléologique et si l'on tient compte à la fois du principe de l'économie d'effort, exigeant de se concentrer sur les moyens et non sur les buts, et du principe psychologique de l'expansion des qualités, qui fait que la valeur de la fin rejailit et est reportée sur les moyens, on comprend que l'argent, précisément parce qu'il est le moyen absolu, devienne la fin absolue. Le paradoxe n'est qu'apparent. La nécessité économique d'inverser les moyens et les fins entraîne l'inversion psychologique du moyen en fin absolue. Et si aujourd'hui « tout est coloré par l'intérêt pour l'argent : l'apparence générale de la vie, les interrelations humaines, la civilisation objective » (PA, 281), cela s'explique par — et cela explique en même temps — la perte de sens qui caractérise la modernité.

Au fur et à mesure que les valeurs religieuses donnant un sens concret à l'existence perdent leur crédibilité, elles sont remplacées par la valeur monétaire. Simmel cite Hans Sachs à ce propos : « Geld ist auf erden der irdisch Got » (« L'argent est ici-bas le Dieu terrestre »), mais il aurait tout aussi bien pu citer le Marx de *La question juive*. Comme Dieu, l'argent est la *coincidentia oppositorum* (PA, 281), le centre où les choses les plus opposées, les plus étrangères, les plus éloignées trouvent leur point commun et entrent en contact. Que l'argent devienne la valeur absolue, cela se voit aussi bien dans le comportement de l'avare, qui jouit de l'argent qu'il possède sans l'utiliser, que dans celui du prodigue, qui jouit de l'argent en le dilapidant. Si pour l'avare et le prodigue, la traduction de toutes les valeurs en termes monétaires entraîne la valorisation absolue de l'argent, pour le cynique, en revanche — qui, pour reprendre la boutade d'Oscar Wilde, connaît le prix de tout, mais la valeur de rien — et le blasé — pour qui toutes les valeurs sont indifférentes —, l'argent dévalorise absolument toutes les valeurs.

Dans tous les cas, l'intérêt des individus envers l'argent se borne à la question : « combien ? » La tendance cognitive à la réduction de la qualité en quantité — dont le « bazar à 50 pfennigs » (PA, 491), où le centre d'intérêt n'est plus constitué par la marchandise, mais uniquement par son prix, n'est que la manifestation la plus exemplaire — s'achève vers la fin du XIX^e siècle avec la monétarisation universelle des relations sociales. « L'argent », dit Simmel en indiquant qu'il appréhende son évolution comme l'instance paradigmatique de l'évolution générale des relations sociales vers la modernité, « se révèle à nouveau comme le sommet de toute une série évolutive dans l'histoire de l'esprit, fixant à celle-ci sans équivoque son orientation générale » (PA, 341).

4. 2. PARTIE SYNTHÉTIQUE : DIALECTIQUES DE LA MODERNITÉ

Dans la partie synthétique de la *Philosophie de l'argent*, Simmel étudie les effets de la tendance générale à l'objectivation, à l'abstraction et à la monétarisation universelle des relations sociales sur la liberté, la culture et le style de vie humains. Son attitude ambivalente envers la modernité se révèle dans le fait qu'il combine les jugements apparemment contradictoires du progressisme libéral des spencériens et du pessimisme culturel des nietzschéens. Afin de systématiser quelque peu l'exposé essayiste de Simmel, je vais essayer de reconstruire son analyse des conséquences de la progression générale de l'objectivation, de l'abstraction et de la monétarisation des rapports sociaux à l'ère de la modernité en présentant l'analyse sous forme de trois thèses dialectiques : 1) thèse de la dialectique de la réification des rapports sociaux et de la libération formelle de l'individu : la monétarisation, la dépersonnalisation et la fonctionnalisation des relations sociales entraînent la libération des relations de dépendance personnelle ; 2) thèse de la dialectique de la rationalisation et de la perte de sens : la monétarisation et l'intellectualisation de la vie ouvrent la voie à la prédominance des moyens sur les fins et aux sentiments modernes de déracinement et d'absurdité ; 3) thèse de la dialectique de la réification de la vie et de l'aliénation de l'individu : l'autonomisation des formes socio-culturelles entraîne l'aliénation de l'individu.

4. 2. 1. *Thèse de la dialectique de la réification des rapports sociaux et de la libération formelle de l'individu* — Si Marx insiste avant tout sur le lien historique et logique entre le travail libre et l'exploitation, Simmel accentue quant à lui le rôle libérateur de la monétarisation de la force de travail. Selon Simmel, la suppression des rapports politiques féodaux au profit de rapports économiques capitalistes a bel et bien miné les liens personnels qui caractérisaient autrefois le commerce des hommes, mais c'est précisément cette objectivation des relations sociales qui est à la base de l'émergence de la liberté individuelle. Il suffit de considérer l'évolution historique des formes de subordination et des prestations obligatoires qui y sont liées — de l'esclavage (l'obligation porte sur le prestataire en tant que tel) au servage (l'obligation a trait à des prestations déterminées) et du servage au salariat (l'obligation porte sur un temps de travail déterminé) —, pour s'apercevoir que la dépersonnalisation progressive des relations interpersonnelles favorise la liberté individuelle — au sein de la dépendance, car, selon Simmel, il n'y a, par définition, pas de liberté sans dépendance (EM II, chap. 6).

Si l'économie monétaire a permis à l'individu de se libérer de l'étroitesse des liens de dépendance personnelle caractéristiques des sociétés mécaniques, au sens de Durkheim, la division du travail — le corollaire de l'économie marchande — a en même temps rendu l'individu plus dépendant d'une multitude de personnes anonymes et interchangeable, sans pour autant amoindrir

sa liberté individuelle⁶⁵ : « Si la liberté c'est avant tout l'indépendance par rapport à la volonté d'autres personnes, elle commence par l'indépendance par rapport à la volonté d'autres personnes bien déterminées. Indépendant, au sens positif du terme, est l'homme des grandes villes modernes : ayant besoin, certes, d'innombrables fournisseurs, travailleurs et collaborateurs, sans lesquels il serait tout à fait désemparé, il est avec eux cependant uniquement dans un lien absolument objectif et médiatisé par l'argent » (PA, 369).

Dans la mesure où la liberté n'est pas l'opposé de la dépendance en tant que telle, mais de la dépendance par rapport à des personnes spécifiques, l'individu moderne est libre selon Simmel, car, bien que dépendant totalement des autres, il n'est dépendant d'aucun d'eux en particulier. Il ne dépend pas des personnes qui remplissent la fonction, mais bien des fonctions qu'elles accomplissent. Dans les sociétés modernes, les relations sociales sont impersonnelles et instrumentales. Le lien social n'est plus spontané, émotionnel et personnel, mais artificiel, froid et fonctionnel. La vie en commun y prend de plus en plus la forme du *Zweckverband*. Chacun perçoit l'autre comme porteur d'un rôle spécifique, comme support d'une fonction particulière bien déterminée, bref, comme un moyen parmi d'autres à intercaler dans sa propre série téléologique. L'un offre ses services, l'autre le paie, et, dans la mesure où chacun n'est qu'un moyen pour l'autre, tous sont substituables. L'argent qui unit les hommes en les séparant les uns des autres, est un « désaffectant » des rapports sociaux. Dans les relations monétaires, les adhérences affectives sont neutralisées, aseptisées.

Reprenant les *pattern variables* de Parsons, on peut dire que pour Simmel les relations interpersonnelles se caractérisent avant tout par la spécificité et la neutralité affective⁶⁶. En raison de l'objectivation des relations sociales, le lien social ne passe plus immédiatement par les hommes ; il est médiatisé par les fonctions et les choses. Avec le passage de la communauté à la société monétaire, on passe donc, pour reprendre la terminologie parsonnienne, de l'intégration sociale à l'intégration fonctionnelle. Citant littéralement Marx, Simmel écrit à ce propos que « la relation entre les hommes est devenue une relation entre les choses » (S, 662) — ce qui n'est qu'une autre façon de dire que les relations humaines sont réifiées : « La réification de la relation humaine [...] devient tellement complète que dans l'économie pleinement développée toute interaction personnelle s'éclipse complètement, tandis que les marchandises acquièrent une vie propre. [...] Les hommes ne sont plus que les exécutants des tendances des marchandises. [...] Alors même qu'il s'engage dans le processus pour son propre intérêt, l'homme est au fond négligeable » (S, 662).

L'objectivité, la fonctionnalité, l'instrumentalité, l'impersonnalité et la neutralité affective, telles sont les caractéristiques des relations interhumaines dans une société régie et intégrée par l'argent. « Sans égard pour les personnes »,

65. Cf. également DURKHEIM, É. : *De la division du travail social*, Livre I.

66. Parsons et son collaborateur Shils ont présenté leurs célèbres *pattern variables* de la façon la plus claire dans le premier chapitre de la seconde partie du manifeste de Harvard. Cf. PARSONS, T. et SHILS, E. (sous la dir. de.) : *Toward a General Theory of Action*, p. 45 sq.

cette phrase qui, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, résume l'essentiel de l'analyse wébérienne de la rationalité formelle, est tout aussi centrale dans l'analyse de la modernité de Simmel. Comme Weber, et comme Marx d'ailleurs, Simmel suppose que dans la société moderne l'action se réduit à l'action instrumentale ou stratégique. Il s'agit sans doute là d'une vision unidimensionnelle qui résulte plus de l'opposition antimoderne de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft* — que Simmel partage avec les néoromantiques de son temps — que d'une analyse approfondie. Comme Marx et Weber, Simmel néglige la dimension communautaire de la société marchande.

Or, à la différence de Marx et de Weber, qui estiment que la réification des rapports sociaux mine avant tout la liberté individuelle, Simmel estime qu'elle la favorise. Cette divergence provient probablement du fait que, à la différence de Marx et de Weber, Simmel identifie la liberté au sentiment de liberté. C'est en tout cas ce qui ressort de son analyse de la situation du travailleur moderne.

Dans l'organisation de l'entreprise moderne, les éléments objectifs et techniques l'emportent sur les éléments personnels. Le chef de production et l'ouvrier subalterne sont pareillement soumis aux finalités objectives de la production. Il s'ensuit que la subordination en tant que telle n'est qu'une fonction des techniques de production. Et du fait que les rapports de subordination sont devenus purement fonctionnels, Simmel conclut que le travailleur, parce que et dans la mesure où il a « conscience qu'il doit s'incliner devant une technique objective, non pas en tant que personnalité individuelle, mais seulement en tant que chaînon impersonnel qui requiert objectivement une telle discipline » (S, 263), ne ressent pas la subordination aveugle comme une humiliation, mais comme une nécessité objective. Simmel en conclut que « la subordination à une loi qui fonctionne comme l'émanation de forces impersonnelles et non influençables représente la situation la plus digne pour le subordonné » (S, 229).

Simmel a peut-être raison, mais il reste que, en identifiant de la sorte la liberté à l'acceptation résignée de l'hétéronomie objective, il risque de légitimer la gestion managériale de la « conscience heureuse » (Marcuse) des employés. De l'impuissance objective, Marx concluait à la nécessité d'abolir les structures matérielles qui la génèrent ; Simmel propose, en revanche, de laisser les structures intactes et d'abolir les conséquences psychologiques qui rendent les relations objectives de domination insupportables. En ce qui me concerne, j'arguerai dans le chapitre sur Habermas qu'il faut tenter de réduire l'aliénation subjective en stimulant autant que possible la liberté objective par le biais d'une démocratisation interne de l'entreprise.

4. 2. 2. *Thèse de la dialectique de la rationalisation et de la perte de sens* — La liberté formelle dont Simmel parle n'est qu'un aspect de la liberté. Pour être vraiment libre, il ne suffit pas d'être « libre de quelque chose » (liberté négative — « *Freiheit von etwas* »), il faut encore être « libre pour quelque chose » (liberté positive — « *Freiheit zu etwas* »). Autrement dit, il faut s'engager concrètement et donner un sens à sa vie. Dans la mesure où l'homme

moderne, libéré des relations personnelles de dépendance, n'est pas capable de donner un sens ou un contenu à cette liberté, celle-ci demeure purement négative. Présentant la perte de sens comme le revers de la liberté formelle, Simmel voit l'homme moderne comme un « homme sans qualités » (Musil). Déraciné et esseulé, ou engagé dans une multitude de relations superficielles, l'homme moderne sombre dans le vide de l'absurdité. Plus que jamais, il a « besoin d'une finalité absolue, mais il en a perdu le contenu persuasif. L'homme moderne n'a plus de but dernier » (PA, 454) — il devient nihiliste⁶⁷. Nostalgique de sens et d'authenticité — nostalgie qui est un legs du christianisme et que la philosophie schopenhauerienne exprime de façon absolue (SN, 44) — l'homme moderne est frénétiquement en quête d'un contenu substantiel susceptible de remplir la forme vide de son existence, et s'il ne s'attache pas à la matière, il devient éventuellement yogi, naturiste ou théosophe : « Telle est la destinée de l'humain sans amarres qui a abandonné ses dieux, et dont la 'liberté' ainsi gagnée ne fait qu'ouvrir la voie à l'idolâtrie de n'importe quelle valeur passagère » (PA, 509).

Velléitaire et versatile, toujours en quête de sensations et désespérément en manque de sens, l'homme moderne, en remplaçant les « dieux » (*Götter*) par les « idoles » (*Götzen*) (EM II, 167), finit par s'attacher aux objets eux-mêmes. Il cherche un sens dans les moyens et les biens que la société marchande met à sa disposition, mais en venant se glisser devant les buts finaux, ceux-ci ne peuvent en fin de compte que masquer les fins en les refoulant.

Cette absence de buts donnant un sens à la vie et cet ennui (ou cette envie) typique qui l'accompagne sont étroitement liés, selon Simmel, à la prépondérance de l'entendement et de l'intellect sur la volonté et l'affectivité qui caractérise la société moderne. Au fur et à mesure que la civilisation, au sens d'Alfred Weber, progresse, les instances intermédiaires se multiplient et les séries téléologiques s'allongent⁶⁸. Pour atteindre une fin quelconque, l'homme civilisé doit compter avec une multitude de moyens et les coordonner, ce qui présuppose un accroissement de la capacité d'organiser et de calculer rationnellement les données : l'entendement.

Dans les sociétés modernes, l'entendement, faculté qui, incapable de poser des buts, se borne à intégrer les enchaînements causaux dans la série téléologique, se développe au détriment de la volonté, qui fixe les buts. Dans la mesure où l'entendement et l'intellect prédominent et où les moyens prolifèrent, la volonté et l'affectivité s'affaiblissent. Ainsi, la modernité, dominée par l'argent, intronise la logique sociétaire des intérêts à la place de la logique communautaire des passions⁶⁹. Sans se soucier des autres, chacun poursuit stratégiquement ses propres intérêts. La « froide raison » et la « rigueur logique » sont mises au service des pulsions égoïstes. L'utilitarisme triomphe.

67. « Que signifie le nihilisme ? — Que les plus hautes valeurs se dévalorisent. Il manque un but. La réponse à la question "Pourquoi ?" manque ». NIETZSCHE, F. : « Nachlass », dans *Werke*, vol. III, p. 557.

68. Par la suite, Norbert Elias reprendra et développera cette thèse de l'allongement des séries téléologiques dans sa « théorie de la figuration ». Dans la conclusion de cet ouvrage (cf. t. II), je m'appuierai explicitement sur cette théorie d'origine simmélienne pour défendre, contre les réductionnistes de tout bord, la thèse de la société comme entité émergente, résultant de l'enchevêtrement aveugle et inévitable des actions individuelles et de l'entrecroisement pervers de leurs séries téléologiques qui y est associé.

69. Cf. à ce propos HIRSCHMAN, A. : *Les passions et les intérêts*.

Comme dans l'état hobbesien, chacun est l'ennemi de l'autre et c'est le plus fort, ou plutôt le plus malin, qui gagne. Bien que l'intelligence soit, comme le bon sens cartésien, la chose la mieux partagée au monde, elle est d'après Simmel directement à l'origine de la domination et de l'inégalité. Tout individu doué d'une intelligence supérieure à la moyenne possède en elle un instrument qui lui permet de dominer les autres. L'égalité formelle et l'objectivité impitoyable qui caractérisent l'intelligence permettent d'exprimer de la façon la plus aiguë les inégalités individuelles. C'est ce que les libéraux de nos jours, mais pas Simmel, célèbrent comme « méritocratie ».

L'influence de l'argent ne se manifeste pas seulement dans la prépondérance de l'intellect et des intérêts sur la volonté et les passions, mais aussi dans celle du quantitatif sur le qualitatif. À l'instar de Weber, Simmel considère l'intellectualité calculatrice comme une caractéristique distinctive de la modernité formellement rationalisée. Et à l'instar du dernier Husserl, il note que l'idéal leibnizien de la *mathesis universalis* est l'idéal de la connaissance moderne — idéal qui consiste à « concevoir le monde comme un grand exemple de calcul, de saisir les processus et les qualités des choses dans un système de chiffres » (PA, 556). Réduire l'hétérogénéité à l'homogénéité, la différence à l'égalité, la multiplicité à l'unité, c'est là, selon la thèse qu'Adorno et Horkheimer développent longuement dans la *Dialectique de la Raison*, l'idéal de l'*Aufklärung* qui est à l'origine de la réification universelle des hommes et des choses. Moins radical, Simmel se borne à constater que l'idéal de l'expression chiffrée et de la calculabilité universelle est devenu une réalité dans la vie quotidienne. Combien de gens, se demande-t-il, ne passent-ils pas leur journée à évaluer, à calculer, à déterminer en chiffres et à réduire les valeurs qualitatives à des valeurs quantitatives ? L'économie monétaire a fait pénétrer dans les rapports sociaux une précision inouïe. Tout est en principe calculable. L'absence d'ambiguïté, la manie de tout organiser ponctuellement se manifeste concrètement dans l'importance que revêt la montre dans la société moderne. Perspicace comme toujours, Simmel note à ce propos dans son célèbre essai sur la grande ville : « Si toutes les horloges de Berlin se mettaient soudain à indiquer des heures différentes, ne serait-ce que pendant une heure, toute la vie d'échange économique et autre serait perturbée pour longtemps » (PM, 238).

4. 2. 3. *These de la dialectique de la réification de la vie et de l'aliénation de l'individu* — Le « style de vie » moderne se caractérise selon Simmel par la croissance hypertélique des formes socio-culturelles objectives. La prépondérance de la culture objective sur la culture subjective est telle que l'individu est désormais parfaitement incapable d'en maîtriser ne fût-ce qu'une fraction. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, même dans le champ restreint et spécialisé des sciences sociales, le rythme de parution des publications internationales est tel que même le lecteur le plus assidu ne peut en assimiler qu'une partie infime⁷⁰. Accablés et pourtant constamment tentés par cette masse quantitative

70. Pour une analyse « pataphysique » de l'hypertélie (post) moderne, cf. BAUDRILLARD, J. : *Les stratégies faibles*.

et qualitative de contenus culturels qui entrent potentiellement dans la sphère de leur développement personnel, les individus modernes sont, pour ainsi dire, des Franciscains inversés : « *Omnia habentes, nihil possedentes* » (TC, 211). De nos jours, le divorce entre la culture objective et la culture subjective est manifeste. L'hypertrophie de l'une est inséparable de l'atrophie relative de l'autre, et, selon Simmel, la tragédie de la culture est inscrite dans le développement culturel lui-même⁷¹.

a) *Le concept et la tragédie de la culture* • Dans sa philosophie de la culture, Simmel développe une notion dynamique de la culture (*Bildung*). La culture n'est pas seulement objectivation de l'âme dans des formes, mais aussi, inversement, formation de l'âme par assimilation des formes objectivées. La culture, dit Simmel en employant une fois de plus une image très hégélienne, c'est « l'âme en route vers soi » — « le chemin qui va de l'unité [de l'âme] close à l'unité [de l'âme] déployée, en passant par le déploiement d'une multiplicité [de formes objectives] » (TC, 180). Qu'il s'agisse de la culture, au sens strict ou au sens large du mot (science, morale, droit, technique — Simmel y inclut même l'infrastructure matérielle de la société), l'interaction entre l'âme et les formes de l'esprit objectif constitue la spécificité du processus culturel. Cette interaction est téléologique.

Si la culture peut être définie comme le mouvement de « synthèse de l'esprit objectif et de l'esprit subjectif » (PM, 113), le sens ultime de ce mouvement ne peut assurément se trouver, selon Simmel, que dans le perfectionnement des individus. Le but n'est pas de cultiver les objets — ils ne sont que des moyens —, mais de cultiver et de perfectionner les sujets. Or, dans la mesure où la culture objective s'autonomise et s'hypertrophie, « la synthèse se mue en paradoxe, voire même en tragédie⁷² » (TC, 198). La culture objective se départit de sa signification de médiatrice ; en accueillant en elle tous les contenus spirituels présents et passés, elle se gonfle et devient à tel point hypertélique que l'individu est accablé par l'ampleur de la richesse accumulée qu'il ne peut d'aucune façon assimiler. Le triomphe de la culture objective est proportionnel à la défaite de la culture subjective : « Les choses qui emplissent et entourent concrètement notre vie, outils, moyens de circulation, produits de la science, de la technique de l'art sont indiciblement cultivées ; par contre, la culture des individus n'a pas progressé en proportion, elle a même régressé à de multiples titres » (PA, 573).

Non seulement les contenus culturels s'amassent et se cristallisent dans une sorte de royaume culturel hypertrophié et autonome, mais ce royaume opaque

71. Simmel a développé cette idée dans les essais suivants : « Le concept et la tragédie de la culture », dans TC, p. 177-216 ; « Les grandes villes et la vie de l'esprit », dans PM, p. 233-252 ; « La crise de la culture », dans PM II, p. 271-291 ; « Die Wendung zur Idee », dans L., p. 27-95 et « Style de vie », dans PA, spécialement p. 570-603.

72. Dans ses écrits « féministes », Simmel a transposé l'idée de la tragédie de la culture sur les relations entre les sexes. Sa philosophie des sexes est essentialiste. Dans la mesure où elle associe la culture objective au masculin et la culture subjective au féminin, la tragédie de la culture y est présentée comme la tragédie de la femme. Sur la « tragédie féminine », cf. les textes suivants de Simmel : « Culture féminine », dans *Philosophie de l'amour*, p. 69-109 et « Ce qui est relatif et ce qui est absolu dans le problème des sexes », dans PM, p. 69-112. Pour une critique de Simmel, cf. VROMEN, S. : « Georg Simmel et le dilemme culturel des femmes », p. 7-18 et surtout OAKES, G. : « Le problème des femmes dans la théorie de la culture », p. 60-74.

et unifié se décompose à son tour en une pluralité de « mondes » qui sont irréductibles les uns aux autres et qui suivent chacun leur propre logique objective et immanente. Dans le second chapitre de son testament philosophique, chapitre que Simmel a intitulé « Le tournant vers l'idée » (L, 27-95), il développe une version vitaliste de la théorie néokantienne de l'autonomisation des sphères de valeurs⁷³. Cette théorie de la culture est kantienne, parce qu'elle repose sur la distinction incertaine entre forme et contenu, et elle est vitaliste, parce qu'elle oppose la fluidité de la vie à la fixité aliénante des formes.

L'idée de base de cette théorie est que le substrat du monde est constitué d'une multiplicité infinie de contenus qui, à l'instar des « choses-en-soi » de Kant, existent hors du temps et de l'espace. La totalité de ces contenus, Simmel l'appelle *Weltstoff* ou « matière du monde » (L, 29, 30, 31). En tant que multiplicité de contenus, la matière du monde peut être synthétisée en une unité par des formes, formes qui, bien qu'*a priori*, sont néanmoins historiquement variables (HP, 18-20). La forme, qui relie systématiquement les contenus dans un réseau de relations, est donc le principe d'unification de la multiplicité amorphe. Simmel distingue diverses sortes de formes (par ex. la connaissance, l'art, la philosophie, la religion, l'éthique...) et, dans la mesure où chaque forme peut organiser la matière d'une façon différente, il dénie l'existence d'un critère unique d'unification. Lorsque la totalité des contenus est saisie et synthétisée de façon systématique par une seule forme spécifique, par exemple celle du devoir (EM, chap. 1) ou de la religion (R et IF, 100-109), elle constitue ce que Simmel appelle un « monde » : « Un monde, au sens plein du mot, est donc un ensemble de contenus dans lequel, dans la perspective de l'esprit, chaque pièce est délivrée de son isolement et rassemblée dans un système unifié, dans une forme qui est [en principe] capable de contenir le connu et l'inconnu » (L, 27-28).

Les mondes de Simmel peuvent être considérés comme des langages, chacun étant apte à englober tous les contenus. À l'instar de Goffman, Simmel estime que les contenus qui sont déjà formés sont vulnérables à des « (trans) formations » et à des « re (trans) formations » (*keyings*) consécutives⁷⁴. Ainsi, par exemple, les contenus d'une œuvre d'art sont susceptibles d'être re (trans) formés à leur tour par une forme religieuse. Et à l'instar de Schutz, Simmel estime que le monde réel, le monde pratique de la vie quotidienne que la plupart des hommes considèrent comme « le monde tout court », n'est pas le seul monde ; il ne constitue « qu'un monde parmi d'autres mondes possibles »⁷⁵ (R, 11).

73. La théorie néokantienne des sphères de valeurs, qui vise à généraliser le criticisme de Kant par une analyse des principes et des fondements catégoriels de toutes les sphères culturelles, doit être vue dans le contexte de l'écroulement de l'idéalisme absolu de Hegel et, plus particulièrement, dans celui de la décomposition de l'unité du vrai, du bien et du beau. Cf. à ce propos DAHME, H. J. : « Das 'Abgrenzungsproblem' von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel », dans DAHME, H. J. et RAMMSTEDT, O. (sous la dir. de) : *op. cit.*, p. 206-212 et SCHNADELBACH, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, p. 17-21 et 197-203. Pour une excellente systématisation de la philosophie de la culture simmelienne, philosophie qui n'est que l'autre face de sa philosophie de la vie, cf. WEINGARTNER, R. : « Form and Content in Simmel's Philosophy of Life », dans WOLFF, K. (sous la dir. de) : *Georg Simmel, 1858-1918*, p. 33-60 et surtout, du même : *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, chap. 1, p. 15-84.

74. Cf. GOFFMAN, E. : *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*.

75. Cf. SCHULTZ, A. : « On Multiple Realities », dans *Collected Papers. Vol. 1 : The Problem of Social Reality*, p. 207-286.

La thèse principale de Simmel est que l'émergence de mondes autoréférentiels (l'*Ausdifferenzierung* de Luhmann) s'effectue lorsque les formes s'émancipent de leurs finalités pratiques. À l'origine, les formes qui structurent les mondes sont des moyens en vue de la satisfaction des besoins vitaux. Enracinées dans les nécessités de la vie pratique, elles sont mises au service de l'autoconservation de l'homme. Puis, lorsque des hommes éprouvent le besoin de cultiver les formes et s'appliquent à les structurer de façon systématique, les formes se détachent de leurs finalités premières et deviennent des fins en soi : « D'abord, les hommes connaissent pour vivre ; mais ensuite il y a des hommes qui vivent pour connaître » (L, 55). « En général, nous voyons pour vivre ; l'artiste, lui, vit pour voir » (L, 63). Dans les traces du *Phaedros* de Platon, Simmel qualifie le passage des protoformes aux formes de « grand tournant qui fait émerger le royaume de l'idée ». Il le décrit comme suit : « Les formes ou les fonctions que la vie a fait émerger, pour son propre bien, de sa propre dynamique, deviennent autonomes et définitives, par suite de quoi la vie est mise à leur service, elle y range ses contenus et la réussite de ce rangement vaut comme l'accomplissement ultime du sens et de la valeur, comme avant l'insertion de ses formes dans l'économie de la vie » (L, 37).

De la religion à l'art, du droit à la technique et de l'économie à la politique, dans toutes les « provinces de la vie » (PA, 563), on constate la même inversion des fins et des moyens, la même « dépragmatisation de la connaissance » (Schutz), la même « logicité radicale » (Broch) des sphères socio-culturelles⁷⁶. Cette funeste autonomie des fragments de culture s'exprime dans des maximes telles que « l'art pour l'art », « les affaires sont les affaires », « à la guerre comme à la guerre », *fiat iustitia pereat mundus*, etc. À la différence de Weber, qui insiste dans sa fameuse « Considération intermédiaire »⁷⁷ sur le conflit horizontal entre les différentes sphères de valeurs autonomes, Simmel met l'accent sur le conflit vertical qui oppose la vie et les formes.

Précisément parce que la religion, la science, l'art, etc., constituent des totalités *sui generis* qui peuvent en principe englober tous les contenus, Simmel estime que les mondes peuvent très bien coexister paisiblement l'un à côté de l'autre. Et comme il ne peut y avoir de recoupement ou de croisement de mondes (L, 29), il ne peut pas y avoir de mouvement dialectique d'incorporation oppositionnelle entre les mondes non plus. Chez Simmel, par exemple, il n'y a pas de dialectique entre la science et la religion. Tous deux coexistent gentiment sans plus s'exclure et s'opposer que les sons et les couleurs⁷⁸ (R, 8).

76. Cf. SCHÜTZ, A. et LUCKMANN, T. : *The Structures of the Life-World*, vol. 1, p. 303 et BROCH, H. : *Huguenau oder die Sachlichkeit*, dans *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie, passim*.

77. WEBER, M. : « Zwischenbetrachtung : Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablenkung » (Parenthèse théorique : le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés), dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, p. 536-573.

78. Si Simmel estime que les sphères de valeurs, précisément parce qu'elles constituent des totalités *sui generis*, ne peuvent pas entrer en conflit les unes avec les autres, il n'exclut pas les conflits de valeurs à l'intérieur d'un même monde. Ainsi, par exemple, dans son *Introduction à la science de la morale* (EM II, p. 348 sq.), il analyse longuement le conflit des devoirs. Sa thèse à ce propos est que les devoirs particuliers peuvent très bien coexister paisiblement. Ils n'entrent en conflit qu'avec l'émergence d'un principe général qui cherche à les subsumer de façon unitaire. « Ainsi, un idéal d'harmonie et d'unité formelle de la conduite de vie peut déchaîner les conflits les plus graves entre les devoirs » (EM II, 351).

Si Simmel sous-estime le conflit entre les formes, il tend, en revanche, à surestimer et à dramatiser le conflit qui oppose la vie aux formes. À la différence de Marx, Simmel n'estime pas que le fétichisme des marchandises est un problème historiquement déterminé. Pour Simmel, il ne constitue qu'un cas particulier de la tragédie universelle de la culture : « La valeur de fétiche que Marx attribue aux objets économiques à l'ère de la production marchande n'est qu'un cas particulier, un peu différent, dans ce destin universel de nos contenus culturels. Ces contenus tombent sous le coup du paradoxe suivant : ils sont certes créés par des sujets, mais dans le stade intermédiaire de la forme objective qu'ils prennent au-delà et en deçà de ces instances, ils évoluent suivant une logique immanente, et deviennent par là même étrangers à leur origine comme à leur fin » (TC, 206).

En réduisant le fétichisme des marchandises à un cas particulier, en le déduisant de la loi universelle de l'autonomisation des contenus culturels, Simmel n'a pas seulement déshistoricisé la théorie du fétichisme, il l'a en même temps transformée en une théorie métaphysique. Or, si la tragédie de la culture n'est qu'une reproduction sur le plan historique du caractère tragique de la vie, si la culture n'est pas menacée de l'extérieur, mais de l'intérieur, si la réification relève de la « fatalité universelle » (TC, 208), alors le conflit entre l'âme et les formes devient proprement insoluble. En généralisant la théorie du fétichisme, Simmel a en même temps détruit les fondements de toute critique culturelle (*Kulturkritik*). Et lorsqu'il réduit la « tragédie de la société » — en fait la tragédie de l'individu dans la société qui cherche à le réduire à une fonction fonctionnante dépouillée de toute individualité — à un cas particulier de la « tragédie de la culture », il ne spiritualise pas seulement le concept de société, mais il renforce encore le fatalisme : « Ce conflit entre le tout, qui exige de ses éléments qu'ils se bornent à leur fonction partielle, et la partie, qui veut être elle-même un tout, ne peut être résolu » (SE, 138).

b) Sociologie de l'aliénation • En fin de compte, Simmel ne peut soutenir que cette double distorsion — entre l'âme et les formes, d'une part, et entre l'individu et la société, d'autre part — relève tout simplement de la fatalité cosmique. S'il veut expliquer quelque peu le phénomène, il est obligé d'introduire des causes sociologiques, soit en contrebando, comme c'est le cas dans son essai sur *Le concept et la tragédie de la culture*, soit explicitement, comme c'est le cas dans la *Philosophie de l'argent*. Dans le dernier chapitre de ce livre, intitulé « Style de vie », Simmel dérive la prépondérance que la culture objective a prise sur la culture subjective, et qui caractérise précisément le style de vie moderne, de la division du travail et de l'augmentation incessante de la consommation. En dernière instance, celles-ci sont toutes deux conditionnées et stimulées par l'économie monétaire. Bien que Simmel tende à confondre l'économie monétaire et le capitalisme, comme Weber le remarque à juste titre⁷⁹, la similitude entre son analyse et celle de Marx est tout à fait remarquable. Bien avant Lukács, et sans la moindre connaissance des *Manuscrits*

économico-philosophiques, qui ne furent pas publiés avant 1932, Simmel a redécouvert la théorie du travail aliéné du jeune Marx⁸⁰.

La division du travail, la mécanisation de la production, la salarisation du travailleur et la séparation de celui-ci des moyens de production sont, selon Simmel, à la base de l'aliénation du travailleur de son travail et du produit de son travail. Dans les conditions de production modernes, le travailleur n'objective plus sa personnalité dans une œuvre organique et unitaire. Son travail est partiel et morcelé ; il ne produit pas un tout, mais des fragments d'un tout. Le produit manufacturé n'a, à proprement parler, plus de producteur. Il est le résultat de l'assemblage mécanique et rationnel d'une multiplicité de travaux partiels dont les travailleurs ignorent la destination. Avec le « morcellement mécano-technique du travail », le proverbe « Nul tisserand ne sait ce qu'il tisse » vaut plus que jamais. Comme les produits qu'il usine, le travailleur est une pièce parmi d'autres de l'appareil de production. Le rapport réciproque entre l'homme et l'objet de son travail étant altéré, le travailleur se sent aliéné de son travail. « [Il] ne se voit plus dans son action, qui revêt une forme étrangère à tout psychisme personnel, il ne la sent plus descendre jusqu'à la racine de son système de vie global » (PA, 582). En outre, comme le travail est devenu une marchandise, il apparaît à l'ouvrier comme une chose qu'il ne possède plus, dont il ne possède plus que l'équivalent monétaire.

« Le travail, dit Simmel à ce propos, est devenu par rapport au travailleur lui-même une réalité objective, quelque chose que non seulement il n'est plus, mais encore n'a plus en propre » (PA, 583). Enfin, la séparation de l'ouvrier de ses moyens de travail, processus qui relève aussi de la division du travail selon Simmel, finit par entraîner une « dissociation radicale entre les conditions subjectives et objectives du travail — dissociation qui n'avait pas de raison d'être psychologiquement quand les unes et les autres étaient encore réunies dans une main » (PA, 583). Simmel conclut son analyse de l'aliénation du travail avec une considération sur la technique et la prépondérance des moyens sur les fins. La longue citation qui suit est étonnante. Elle condense et anticipe l'essentiel de la thèse que Horkheimer et Adorno avanceront bien plus tard, sans jamais se référer explicitement à Simmel, dans la *Dialectique de la raison* : « Cette prépondérance des moyens sur les fins se résume et culmine dans le fait que la périphérie de la vie, c'est-à-dire les choses qui sont situées en dehors de sa spiritualité, s'est emparée de son centre. Il est déjà juste de dire que nous dominons la nature en nous mettant à son service, mais dans le sens traditionnel ce n'est juste que pour les œuvres extérieures de la vie. Si nous la considérons dans sa totalité et sa profondeur, la capacité de disposer de la nature extérieure que la technique nous procure, nous la payons en devenant prisonniers d'elle et en renonçant à centrer la vie dans la spiritualité [...] L'affirmation selon laquelle nous dominons la nature en la servant a comme revers terrible que nous la servons quand nous dominons. C'est une grande erreur de croire que la

80. Dans son excellent article sur les théories néo-idéalistes de l'aliénation, Arato suggère que c'est grâce aux analyses du capitalisme de Tonnies que Simmel a pu reconstituer la théorie de l'aliénation du jeune Marx. Cf. ARATO, A. : « The Neo-Idealist Defense of Subjectivity », p. 152-155.

79. Cf. WEBER, M. : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 15, n. 1.

signifiante et la puissance spirituelle de la vie moderne soient passées de la forme de l'individu à celle des masses ; elles sont bien plutôt passées dans la forme des choses. [...] La 'révolte des esclaves' qui menace de détrôner l'individu fort, dans sa souveraineté et son caractère normateur, n'est pas la révolte des masses, mais des choses. De même que nous sommes devenus d'un côté les esclaves du processus de production, de même sommes-nous, de l'autre côté, ceux des produits » (PA, 620-621).

Le rapport aliéné de l'homme et de la chose n'est pas seulement observable dans la sphère de la production, il se manifeste également dans la sphère de la consommation. Avec la production de masse, la « coloration subjective du produit » a disparu. Les produits de consommation sont standardisés, neutres et impersonnels. Ils ne touchent plus l'âme de l'homme. De même, la relation personnelle qui reliait autrefois le producteur et le consommateur a nécessairement dû se briser lorsque la croissance de la division du travail est venue intercaler « tant et tant d'intermédiaires » entre eux. Dans la société animée par l'argent, « l'abîme toujours plus béant entre la culture des choses et la culture des hommes » (IF, 92), qui caractérise la modernité, descend jusque dans l'intimité de la vie quotidienne.

Simmel discerne trois raisons à cela : d'abord, la simple pluralité des objets largués sur le marché rend difficile le rapport quasi personnel aux objets. Le fait s'exprime dans les plaintes des ménagères : l'entretien exige d'elles un « service fétichiste ». Ensuite, la différenciation dans l'ordre de la succession, les vagues de la mode qui se relaient et les vogues qui s'entrecroisent, conduisent au même résultat que la différenciation dans l'ordre de la contiguïté. Enfin, la multiplication des styles, avec leurs syntaxes bien à eux, accentue encore la dissociation des êtres et des choses et le sentiment d'aliénation face aux choses.

Pour en finir, Simmel imagine que la division du travail et le système monétaire qui l'incite, mènent l'évolution vers une situation dans laquelle « la teneur concrète de l'existence devient encore plus chosale et impersonnelle, et que se personnalise toujours davantage le reste non réifiable de celle-ci » (PA, 602).

5. Conclusion

Simmel fut avant tout un métaphysicien du social. Reconnu comme père fondateur de la discipline, mais néanmoins éjecté du panthéon de la « trinité sociologique », la lecture de son œuvre peut nous apporter des principes métathéoriques importants pour la construction d'une théorie sociologique, à condition toutefois qu'on ne se borne pas à le considérer comme un sociologue de salon, divaguant de façon brillante et vaguement « postiste » sur les trivialités de la vie quotidienne. Pour bien comprendre son œuvre, il est essentiel de voir que celle-ci représente une version sociologique vitaliste,

nietzschéo-bergsonnienne pour tout dire, du néokantisme. À la différence d'un marxisme hégélianisé, toujours enclin à hypostasier son propre point de vue et à tomber dans le piège de la chosification méthodologique, elle prend l'analytique criticiste de l'entendement très au sérieux en menant l'investigation des conditions de possibilité de la connaissance de l'objet et de l'objet de la connaissance.

De toutes les idées simmeliennes, celle du pluralisme méthodologique, qui transforme très kantienement les principes premiers (par ex. le matérialisme et l'idéalisme, l'individualisme et le holisme) en principes régulatifs, me semble la plus fructueuse, car elle permet de fonder une approche véritablement multidimensionnelle du social. Une telle approche ne réduit pas d'emblée l'action à la seule dimension instrumentale et stratégique ; elle prend également en compte ses dimensions expressivistes, affectives et communicationnelles. Dans le sillage de Marx et anticipant Weber, Simmel nous a montré que la réification peut être conçue de façon métathéorique comme une réduction instrumentaliste du concept d'action et que cette réduction est inséparable d'un concept matérialiste de la structure sociale. En outre, et il s'agit là d'une avance décisive par rapport à Marx, il nous a offert les rudiments d'une sociologie compréhensive de l'action. Même si celle-ci ne sera pleinement développée que par la suite par Max Weber, Simmel permet déjà de prendre des distances par rapport aux versions utilitaristes d'une sociologie compréhensive qui réduit l'histoire, à un simple « spectacle de marionnettes ». Contre les interprétations nominalistes, il faut également insister sur le fait que Simmel n'est pas un adepte de l'individualisme méthodologique, mais qu'il défend et développe plutôt la position de ce qu'on pourrait appeler l'interactionnisme méthodologique. Dans cette perspective, où l'interaction prend la place que Marx accordait à la praxis, la synthèse sociale peut aussi bien être effectuée à partir de la société qu'à partir de l'individu, car tous deux se constituent réciproquement dans et par l'interaction.

Cependant, si le criticisme kantien de Simmel offre des percées importantes sur le plan méthodologique, sa vision dialectique de la modernité, si pleine d'intuitions et originale soit-elle, me semble moins prometteuse que celle de Marx. Autant Simmel est critique au sens de Kant, autant il l'est peu au sens de Marx. Non seulement il ne développe pas une conception rigoureuse de la structure sociale, conçue par Marx, comme on l'a vu, comme une structure matérielle de relations internes, mais, à l'instar de Hegel, il présente la réification des structures sociales et l'aliénation de l'homme comme si elles relevaient de la fatalité universelle. En effet, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que pour Simmel la tragédie de la culture ne représente qu'une instanciation particulière du conflit proprement métaphysique qui oppose les formes à la vie. Or, si l'opposition entre le sujet et l'objet n'est pas historiquement déterminée, comme c'est le cas chez Marx, si elle résulte de forces cosmiques et relève effectivement de la fatalité, alors le conflit entre l'âme et les formes et entre l'individu et la société devient proprement insoluble. Si Simmel a bien vu que

dans la modernité toutes les formes socio-culturelles s'autonomisent et suivent leur propre logique, ce qui met sérieusement en question les (sur-) déterminations marxistes des « dernières instances », il n'en reste pas moins qu'en enracinant la réification dans les profondeurs irrationnelles de la vie, son diagnostic de la modernité perd une bonne partie de sa pointe critique. À la fin, et malgré toutes ses contributions à une sociologie critique de la modernité, on peut craindre que Simmel ne soit tombé sous le charme des sirènes irrationalistes. Reste à voir si Max Weber va réussir à nous désenchanter...

MAX WEBER, 1864-1920

Né à Erfurt en 1864, Max Weber grandit dans l'Allemagne bismarckienne. La tension entre le style de vie de son père, un hédoniste libéral qui fut député, d'abord à la Chambre prussienne, puis au Reichstag, et sa mère, une femme cultivée et vouée au calvinisme, a fortement marqué le jeune Max. Dans le salon de ses parents, il rencontre très tôt des intellectuels éminents, tels les historiens Treitschke, Sybel, Dilthey et Mommsen. Il poursuit des études juridiques, d'abord à Heidelberg, puis à Berlin, mais s'intéresse également à l'économie politique (il suit les cours de Knies, von Geist et Goldschmitt), à l'histoire et à la philosophie (il suit les cours du néokantien Kuno Fischer). En 1889, il soutient une thèse de doctorat sur l'histoire des sociétés commerciales du Moyen Âge (*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*). En 1891, il termine sa thèse d'habilitation sur l'histoire agraire romaine (*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*). Après avoir travaillé quelque temps comme avocat au tribunal de Berlin, il devient professeur de droit commercial à l'université de Berlin, mais dès 1894 il enseigne l'économie à celle de Fribourg, où il délivre une lecture inaugurale, teintée de nationalisme, sur l'État et la politique économique, puis en 1896 à celle de Heidelberg.

Comme de nombreux universitaires préoccupés par la question sociale, il adhère en 1888 à la *Verein für Sozialpolitik* qui lui confie une enquête sur la situation des travailleurs ruraux en Allemagne orientale (*Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*).

En 1893, il se marie avec Marianne Schnitger, une des premières féministes en Allemagne. Active dans les milieux intellectuels, elle écrira d'ailleurs une biographie importante, mais contestée de son mari. En 1897, une maladie nerveuse oblige Max Weber à interrompre ses travaux. Il cesse son enseignement. Pendant plusieurs années, il est incapable de travailler. Puis, en 1903, ses forces intellectuelles lui reviennent. Avec Werner Sombart et Edgard Jaffé, il fonde en 1904 la célèbre revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Il y publie, entre autres, une première version de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905) et des articles d'épistémologie, dont le fameux manifeste méthodologique sur l'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale (1904). Grâce à un héritage important (1907), il peut enfin poursuivre paisiblement ses travaux scientifiques et recevoir dans son salon les intellectuels de l'époque (entre autres : Simmel, Michels, Sombart, Lask, Windelband, Rickert, Gundolf, Jaspers, Bloch et Lukács). En 1914, la guerre éclate et, en accord avec ses convictions nationalistes, Weber rejoint volontairement le service. La délégation qui vient à Versailles traiter de la paix le prend comme conseiller. En 1919, il accepte la chaire de sociologie à l'université de Munich.

Sans vouloir trop m'engager dans les débats spécialisés concernant la chronologie des écrits de Weber, je crois que son développement intellectuel peut être caractérisé comme suit : au départ, son intérêt porte principalement sur la nature et les caractéristiques du capitalisme ancien (*Die römische Agrargeschichte*, 1891 ; *Agrarverhältnisse im Altertum*, 1897). Puis, Weber a découvert l'importance des effets de la mentalité antitraditionnaliste dans le développement du rationalisme occidental (*Die Verhältnisse der Landarbeiter im Ost-Elbischen Deutschland*, 1892 ; *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, suivi de deux répliques aux critiques en 1910 et d'une révision en 1920). À partir de là, il a développé, à la fin de *L'éthique protestante*, un programme de recherche portant, d'une part, sur l'importance que revêt l'éthique protestante pour la modernisation de la société, et, d'autre part, il a entamé des recherches sur les préconditions nécessaires à l'essor du rationalisme occidental. En travaillant à *Économie et société* (1914-1920), Weber a progressivement transformé et élargi ce programme de recherche. Il a continué ses recherches sur les conséquences sociales et économiques de l'éthique protestante pour la modernisation, mais par ailleurs, il a mis en évidence d'autres préconditions du développement du capitalisme et de la rationalisation formelle (cf. les chapitres consacrés à la domination et à la bureaucratie, à la ville et au droit). En même temps, Weber travaillait à ses études comparatives des grandes religions (*Konfuzianismus und Taoismus, Hinduismus und Buddhismus, Das antike Judentum*), ce qui lui a, enfin, permis de formuler une théorie substantielle de la rationalisation (Cf. « Introduction » aux *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, « Introduction » à *Die Wirtschaftsethik und die Weltreligionen* et la « Zwischenbetrachtung »). L'étude sur le christianisme, qui devait contenir la synthèse de toutes ses études, il n'a malheureusement pas pu l'accomplir. Le 14 juin 1920, on le trouve sur son lit, mort d'une pneumonie.

Max Weber¹

La rationalité formelle et le capitalisme en Occident. Analyse de la genèse et de la structure de la réification

Il n'est pas certain que Max Weber (1864-1920) soit « le plus grand philosophe » du vingtième siècle, comme semble le penser Jaspers², mais il est, sans aucun doute, notre plus grand sociologue contemporain. Par son érudition presque monstrueuse, par l'ampleur et la profondeur de ses recherches socio-historiques et comparatives des civilisations, par la rigueur de la méthode et l'acuité de la philosophie qui l'inspire, son œuvre s'impose comme modèle d'une sociologie qui est à la fois historique, systématique et critique³. De Parsons jusqu'à Habermas, les grands interprètes de Weber ne s'y sont pas trompés⁴. Weber est plus qu'un classique de la sociologie ; de nos jours on ne

1. Les abréviations suivantes ont été utilisées : WL : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* ; GARS : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I ; GARS II : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. II ; GASS : *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* ; TS : *Essais sur la théorie de la science* ; AP : « Avant-propos » dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 11-30 ; EP : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ; PE : *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken* ; ES : *Economie et société*, tome I ; ES II : *Economy and Society*, tome II ; SD : *Sociologie du droit* ; SP : *Le savant et le politique* ; GEH : *General Economic History* ; PH : *Max Weber. Critical Assessments* (sous la direction de Peter Hamilton), 8 volumes.

Les commentaires les plus importants de l'œuvre de Max Weber ont été rassemblés dans ces huit tomes qu'il faut bien considérer comme une véritable *summa interpretativa*. Cet ouvrage est divisé en deux parties comptant chacune quatre livres. De là la notation : PH I. 1, 2, 3, 4 et PH II. 1, 2, 3, 4. Passant d'une somme à l'autre, j'en profite pour mentionner que la maison d'édition Mohr de Tübingen est en train de publier une édition critique des œuvres complètes de Weber. La *Max Weber Gesamtausgabe* devrait contenir, une fois qu'elle sera entièrement disponible, 33 volumes, dont 23 consacrés aux œuvres et discours publiés de son vivant, 8 aux lettres et le reste aux manuscrits de ses cours. Cf. BAIER, H. (sous la dir. de) : *Propekt der Max Weber Gesamtausgabe*.

2. Cf. JASPERS, K. : *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*.

3. Malgré toute son insistance sur la « neutralité axiologique », Weber avance une critique radicale de la modernité. Cette critique est, cependant, purement négative. À l'instar des chemins de Heidegger, elle ne mène nulle part. À la différence de Marx, Weber offre un diagnostic de la modernité, pas une thérapie.

4. Dans les deux cas, l'interprétation de Weber est quelque peu tronquée. Si Parsons exagère l'importance des facteurs normatifs chez Weber, par suite de quoi les éléments marxistes sont oblitérés, Habermas insiste à tel point sur le côté rationaliste et évolutionniste de Weber que l'élément nietzschéen s'en trouve effacé. Pour une critique de l'interprétation de Parsons, cf. COHEN, J., HAZELRIGG, E. et POPE, W. : « De-Parsonizing Weber : A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology », dans PH II. 2, p. 111-127. Une critique de l'interprétation de Habermas serait à envisager.

peut pas être sociologue sans être, d'une façon ou d'une autre, wébérien⁵. Ses études sur la religion et la naissance du capitalisme, sa théorie de la stratification sociale et de la neutralité axiologique, son analyse de la bureaucratie et du charisme, sa typologie de l'action et de la domination, sa distinction entre l'éthique de la conviction et celle de la responsabilité, la notion d'idéaltype et la méthode compréhensive — tout cela fait désormais parti du « bagage » de connaissances obligé du sociologue.

1. Introduction : de la typologie du rationalisme à la cage d'acier

Dans de telles circonstances, il n'est plus nécessaire d'introduire la personne et la pensée de Weber⁶. Je prends donc le parti d'aller droit au cœur de sa pensée. Selon l'*opinio communis doctorum* — de Abramowski à Zingerle —, la rationalité constitue l'idée maîtresse de l'œuvre monumentale de Weber⁷. C'est elle qui permet d'unifier, thématiquement sinon systématiquement, le vaste corpus d'études empiriques apparemment disparates qu'il a consacrées à la religion, le droit, la domination et l'économie, ainsi que ses investigations méthodologiques, ses écrits politiques et ses réflexions éthico-morales. Or, la notion de rationalité est loin d'être univoque. Weber lui-même nous l'a d'ailleurs rappelé à plusieurs reprises : « La rationalité est un concept historique qui renferme tout un monde d'oppositions. [...] La vie peut être rationalisée conformément à des points de vue finals extrêmement divers et suivant des directions extrêmement différentes. [...] À vrai dire, il faudrait placer en épigraphe à toute étude sur la rationalité ce principe très simple mais souvent oublié » (EP, 81-82).

Bien que le thème de la rationalité soit au centre de la pensée wébérienne, Weber lui-même n'a pas développé une théorie systématique de la rationalité et de la rationalisation en tant que telles. Le problème de la « simplicité

5. « D'une façon ou d'une autre », car l'œuvre de Weber a été soumise à des interprétations tellement diverses que chaque sociologue, de quelque bord qu'il soit, peut y trouver son compte. Ainsi, Parsons s'est appuyé sur Weber, d'abord pour développer sa théorie volontariste de l'action, ensuite pour élaborer sa synthèse fonctionnaliste ; en développant sa thèse de la connexion du puritanisme et de la science, Merton a présenté un Weber idéaliste ; Schluchter et Habermas ont transformé Weber en un penseur néo-évolutionniste de la rationalisation universelle ; Collins, Rex, Gerth et Mills ont fait de Weber un fondateur de la théorie des conflits ; en insistant sur la méthode compréhensive, Schütz a fait de Weber le précurseur de la sociologie phénoménologique ; Boudon et Popper considèrent Weber comme le père de l'individualisme méthodologique ; etc.

6. Sur la vie de Weber, cf. la biographie écrite par sa femme Marianne WEBER : *Max Weber : Ein Lebensbild*. En se basant sur les révélations de son épouse concernant le complexe d'Édipe de Max Weber et son impuissance sexuelle, Mitzman a présenté une interprétation psychanalytique de l'œuvre de Weber. Cf. MITZMAN, A. : *The Iron Cage*. Pour une introduction générale à l'œuvre de Weber : cf. GERTH, H. et MILLS, C. : *From Max Weber*, p. 3-74 ; BENDIX, R. : *Max Weber : An Intellectual Portrait* ; GIDDENS, A. : *Capitalism and Modern Social Theory*, p. 119-184 ; ARON, R. : *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 497-583 ; FRAENDEL, J. : *Sociologie de Max Weber* ; et VINCENT, J. : *Fétichisme et société*, p. 111-216.

7. Après les Allemands Landshut, Freyer et Löwith, l'Américain Bendix a fait ressortir l'importance de la rationalité en tant que thème unificateur de la pensée wébérienne. Cf. BENDIX, R. : *Max Weber : An intellectual portrait* (1960) et, de façon plus condensée, du même : « Max Weber et la sociologie contemporaine », p. 9-22. La renaissance actuelle des études wébériennes, centrées sur le thème de la rationalité, dont l'interprétation de Habermas représente le sommet, est en bonne part due à deux articles influents de Nelson et Tenbruck. Cf. NELSON, B. : « Max Weber's 'Author's Introduction' (1920) : A Master Clue to his Main Aims », dans PH I, 1, p. 216-231 et surtout TENBRUCK, F. : « The Problem of Thematic Unity in the Work of Max Weber », dans PH I, 1, p. 232-263.

apparente » et de la « complexité » du concept de rationalité (EP, 51, n. 8) reste donc entier, et cela d'autant plus que Weber n'emploie pas toujours le concept de façon uniforme — loin de là. Ainsi, dans une analyse sémantique de l'adjectif « rationnel » dans *L'éthique protestante*, Brubaker a dégagé seize significations différentes ; dans un même esprit, Weiss a mis au jour au moins onze significations distinctes de la notion de « rationalisation⁸ ». Dans de telles circonstances de surcharge, pour ne pas dire de débauche sémantique, une décomposition analytique des diverses significations que le concept de rationalité peut revêtir chez Weber s'impose.

1. 1. RATIONALITÉ SUBJECTIVE ET OBJECTIVE

Après analyse⁹, il m'est apparu qu'il importe de distinguer la « rationalité subjective » (I) de la « rationalité objective » (II). Alors que la première désigne une qualité des processus mentaux subjectifs, la seconde est une qualité des institutions et des organisations supra-subjectives ou, pour le dire en termes simmeliens, elle est une caractéristique de la « culture objective ». Étant donné que Weber accepte le principe du *verum factum*¹⁰ — c'est-à-dire le principe des sciences de l'esprit d'après lequel la société et la culture sont le produit ou l'œuvre de l'homme et peuvent donc être comprises comme telles, à la façon d'un « quasi-texte¹¹ » — on peut considérer le passage de la raison subjective à la raison objective en termes de l'objectivation de la première. Dans cette optique, la raison objective apparaît comme une cristallisation supra-subjective ou, pour le dire de façon plus technique, comme un effet d'émergence résultant de l'agrégation des processus de raisonnement subjectif¹².

Pour bien mettre en relief l'objectivation de la raison subjective dans la raison objective, je ne parlerai désormais plus de « rationalité objective », mais de « rationalité objectivée ». Cette substitution est plus qu'un jeu de langage. Dans un premier temps, elle me permettra d'établir une typologie formelle des correspondances systématiques existant entre les diverses formes de rationalité subjective et de rationalité objective, correspondances qui forment la structure

8. Cf. BRUBAKER, R. : *The Limits of Rationality*, p. 2 et Weiss, J. : « Rationalität als Kommunikabilität », dans SPRONDEL, W. et SEYFARTH, C. (sous la dir. de) : *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, p. 47-48.

9. Les discussions de la rationalité sont fragmentées et dispersées à travers l'œuvre de Weber. Cf. GARS, P. : 265-267, 537, 541, 544, 564 ; INTRO, p. 22-24 ; EP, p. 81-82 ; E & S I, p. 22-23, 28, 87, 451, 473 ; SD, p. 42-43. Pour systématiser le concept wébérien de rationalité, je me suis appuyé sur les textes suivants (en ordre croissant d'utilité) : SWIDLER, A. : « The Concept of Rationality in the Work of Max Weber », p. 35-42 ; EISEN, A. : « The Meanings and Confusions of Weberian 'Rationality' », p. 57-67 ; SCHLUCHTER, W. : « The Paradox of Rationalization : On the Relation of Ethics and the World », dans ROTH, G. et SCHLUCHTER, W. : *Max Weber's Vision of History*, p. 11-64 ; HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, p. 182-193 ; KALBERG, S. : « Max Weber's Types of Rationality », p. 1145-1179 et LEVINE, D. : *The Flight from Ambiguity*, p. 142-178 et 199-215.

10. *Verum et factum convertenitur* (Ce qui est vrai et ce que l'on fait sont convertibles). Cf. à ce propos RAYNAUD, P. : *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, p. 79-91 et 119-121.

11. « L'action humaine est à bien des égards un quasi-texte. Elle est extériorisée d'une manière comparable à la fixation caractéristique de l'écriture. » Cf. RICOEUR, P. : *Du texte à l'action*, p. 175.

12. Sous l'influence de Luhmann, Habermas critiquera cette conception wébérienne de la rationalité. Dans l'optique systémique, la rationalité objective ne peut pas être considérée comme une rationalité subjective en grand format. Elle doit être considérée comme un type de rationalité proprement systémique. Cf. LUHMANN, N. : « Zweck-Herrschaft-System : Grundbegriffe und Prämissen Max Webers », dans *Politische Planung*, p. 90 sq. et infra, t. II, 3^e partie.

architectonique de ma tentative pour reconstruire systématiquement la notion complexe de la rationalité. Puis, dans un second temps, je concentrerai l'analyse sur une forme spécifique de la rationalité objectivée, à savoir la rationalisation formelle, et je montrerai qu'il est possible de l'identifier à la réification. Enfin, dans un troisième temps, je présenterai une analyse métathéorique du renversement historique de la rationalisation en réification.

1. 2. TYPOLOGIE FORMELLE DU RATIONALISME

Le tableau suivant résume le cadre formel de ma tentative pour reconstruire la notion complexe de la rationalité :

RATIONALITÉ SUBJECTIVE (I)	RATIONALITÉ OBJECTIVÉE (II)
<ul style="list-style-type: none"> • Action rationnelle en finalité (s.s.) • Compréhension rationnelle • Action rationnelle en valeur • Action rationnelle en finalité (s.s./s.l.) 	<ul style="list-style-type: none"> • Rationalité instrumentale-technique • Rationalité théorique • Rationalité matérielle • Rationalité formelle

D) *La rationalité subjective.* Weber examine la rationalité subjective dans deux contextes d'analyse différents : d'abord, dans celui de la compréhension (a) ; ensuite, dans celui des types de l'activité sociale (b).

(a) Dans le contexte de l'analyse de la compréhension (*Verstehen*), Weber oppose la « compréhension rationnelle » à la « compréhension empathique ». La compréhension rationnelle implique la saisie intellectuelle, non émotionnelle de la cohérence des éléments d'action dans la situation d'action. Elle est la plus complète et précise dans le cas où l'acteur raisonne mathématiquement ou selon les règles de la logique formelle, ou encore selon les règles de la logique économique : « Nous comprenons de façon absolument univoque, dit Weber, ce que veut dire significativement l'acte de celui qui, par la pensée ou au cours d'une démonstration, utilise la proposition $2 \times 2 = 4$ ou bien le théorème de Pythagore, ou encore qui effectue 'correctement' — d'après nos habitudes de penser — un raisonnement logique. Il en est de même quand, au cours de son activité, il tire à partir de 'faits d'expérience' qui nous semblent 'connus' et de fins données les conséquences qui, eu égard aux moyens employés, en résultent de façon univoque » (ES, 5).

(b) Dans le second contexte, Weber distingue quatre types d'activité sociale — c'est-à-dire d'actions orientées significativement « d'après le comportement passé, présent ou attendu éventuellement d'autrui » (ES, 19). De ces quatre types d'action sociale, deux sont rationnelles : l'action rationnelle

en finalité (*Zweckrational*) et l'action rationnelle en valeur (*Wertrational*), et deux ne le sont pas : le comportement traditionnel et le comportement affectuel¹³.

Le concept d'action rationnelle en finalité peut être défini de façon large (s.l.) ou de façon restreinte (s.s.), selon qu'il inclut une référence aux valeurs ou non¹⁴. Dans le premier cas, les valeurs informent le choix des buts à atteindre ; dans le second cas, en revanche, les fins sont déterminées par des intérêts matériels, tout l'effort de l'acteur se concentrant sur les moyens à mettre en œuvre pour réaliser ces intérêts. La différence entre le concept large et le concept restreint de l'action rationnelle en finalité est capitale, car si la référence aux valeurs qui informent la détermination des buts disparaît, l'action rationnelle par rapport à une fin devient identique à l'action instrumentale ou stratégique. La référence aux valeurs est ce qui fait toute la différence entre l'action intéressée du capitaliste, vulgairement utilitariste, et l'action de l'entrepreneur puritain, qui, elle, est à la fois utilitariste et normative. En poussant quelque peu le trait, on pourrait dire que le puritain qui agit rationnellement par rapport à une fin suit les maximes de « l'éthique de la responsabilité¹⁵ », tandis que le capitaliste ne suit aucune maxime éthique¹⁶.

À la différence de l'individu qui se comporte de façon affectuelle ou traditionnelle, l'individu qui agit de façon rationnelle en finalité (*Zweckrational*), que se soit au sens large ou au sens restreint du mot, n'opère « ni par expression des affects (et surtout pas émotionnellement) ni par tradition » (ES, 23). Il agit de façon rationnelle, au sens large du mot, s'il fixe ses buts sur la base des valeurs ultimes auxquelles il adhère et qui structurent sa vie, et s'il s'efforce, en outre, de réaliser ses buts en planifiant de façon réfléchie et calculée les moyens nécessaires pour atteindre ses buts pratiques. En revanche, celui qui agit de façon rationnelle en finalité, au sens restreint du mot, n'est lié par aucune valeur finale. Ses fins ne sont pas informées par des valeurs, mais

13. En reléguant le comportement affectif à l'irrationnel, Weber exclut *a priori* la possibilité d'une théorie de l'action affectuelle qui ne sombre pas dans le postmodernisme. J'estime que c'est une erreur. Si l'on veut développer une théorie systématique de l'agir affectuel, c'est-à-dire une théorie qui cherche à répondre à la question : comment la société est-elle possible ? en considérant le rôle et la fonction que les émotions remplissent dans la coordination des actions sociales, il faut récuser *a priori* de l'irrationalité des émotions. Les émotions ont un fond rationnel. C'est ce que j'essaierai de démontrer dans une étude prochaine qui, partant de la reconnaissance sympathique de l'autre, devrait déboucher sur une éthique de la solidarité universelle.

14. Cf. à ce propos ALEXANDER, J. : *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 3 : The Classical Attempt at Theoretical Synthesis* : Max Weber, p. 26-29 et 124-125.

15. Avec la catégorie de « l'éthique de la responsabilité », Weber essaie d'intégrer la *Wertrationalität* et la *Zweckrationalität*. Telle qu'elle est comprise par Weber, l'éthique de la responsabilité requiert que les fins — qui s'opposent éternellement — soient déterminées de façon rationnelle en valeur et poursuivies avec des moyens sélectionnés de façon rationnelle en finalité. Si l'éthique de la responsabilité est comprise en ce sens, elle se rapproche de ce que Habermas appelle la « rationalité pratique en son entier » (HABERMAS, J. : *op. cit.*, t. I, p. 187), mais non au point de s'y confondre, car à la différence de Habermas, Weber défend une position éthique qui est rigoureusement relativiste, ou comme le dit Habermas, en reprenant un terme de Carl Schmitt, rigoureusement décisionniste.

16. Celui qui agit rationnellement par rapport à une fin, *sensu stricto*, ne se soucie pas d'agir conformément à des impératifs moraux. À vrai dire, il agit sans égards pour les personnes. En termes kantien, on pourrait dire que son impératif n'est pas « catégorique », mais « hypothétique » : « Celui qui veut la fin, pour autant que la raison a une influence décisive sur son action, veut également les moyens indispensables et nécessaires qui sont dans son pouvoir ». Cf. KANT, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 84 sq. et *Critique de la raison pratique*, p. 37 sq.

dictées par des intérêts, au sens vulgaire du mot. Le choix technique des moyens lui importe plus que le choix pratique des fins. Il dispose les fins concurrentes en un ordre hiérarchique selon le « principe du marginalisme » (ES, 23), choisit ses fins sur la base de ses intérêts matériels, calcule de façon réfléchie les coûts qu'implique la réalisation des buts posés, prévoit les conséquences manifestes et latentes de son action, et fait constamment le bilan des coûts et des bénéfices. Agit donc de façon rationnelle en finalité, au sens restreint du mot, celui qui exploite « les expectations du comportement des objets du monde extérieur ou de celui d'autres hommes [...] comme 'moyens' pour parvenir rationnellement aux fins propres, mûrement réfléchies, qu'il veut atteindre » (ES, 22).

En revanche, l'individu qui agit de façon rationnelle en valeur (*Wertrational*) ne se soucie pas des conséquences prévisibles de ses actes. Il se met au service exclusif d'une valeur ou d'une cause d'ordre religieux, politique ou autre, avec le sentiment que le devoir s'impose inconditionnellement et personnellement à lui. Le cas paradigmatique de l'agir rationnel en valeur est la *praxis pietas* du dévot ou du religieux de cœur qui, motivé par la ferveur de sa foi, suit les préceptes théologiques et met sa vie au service de Dieu. Ainsi, « le chrétien fait son devoir et, en ce qui concerne le résultat, il s'en remet à Dieu » (SP, 172).

II) *La rationalité objectivée*. La rationalité objectivée se présente, d'après Weber, « de façon hautement diversifiée dans les diverses sphères de la vie [et dans toutes les civilisations] » (AP, 23). Weber a longuement analysé les phénomènes de rationalisation dans divers ordres institutionnels, notamment dans les organisations économiques et militaires, dans les ordres politiques et dans les systèmes juridiques, dans les domaines de la stratification sociale et de l'éducation, dans la religion et dans l'éthique, ainsi que dans la science, l'art, la musique et la vie érotique. Dans son œuvre, on peut globalement distinguer les quatre types de rationalité objectivée suivants — types qui correspondent à autant d'objectivations des divers types de rationalité subjective : a) la rationalité instrumentale (ou technique), b) la rationalité théorique (ou conceptuelle) c) la rationalité matérielle (ou réelle) et, enfin, d) la rationalité formelle¹⁷.

a) La rationalité instrumentale-technique a trait à la manipulation, au contrôle et à la maîtrise consciente et pratique de l'environnement en vue d'atteindre des buts et de satisfaire des besoins purement pragmatiques. Elle peut être considérée comme l'objectivation de l'agir rationnel en vue d'une fin (s.s.) ou, mieux encore, pour éviter la confusion avec l'agir rationnel en vue

17. Avec un minimum de bonne volonté, on retrouve ces quatre types de rationalité objectivée dans « L'introduction à l'éthique économique des religions universelles », en particulier là où Weber dissèque la notion de rationalisme : « La notion de 'rationalisme', dit-il, peut revêtir des significations différentes [...] [Elle peut désigner] 1) une maîtrise théorique croissante de la réalité par des concepts abstraits qui sont de plus en plus précis [rationalité théorique] [...] 2) la réalisation d'un but pratique donné par le calcul de plus en plus précis des moyens adéquats [rationalité instrumentale-technique] [...] 3) rationnel dans le sens de croyance en un canon valide [rationalité matérielle] [...] 4) rationnel signifie : organisé selon un plan [*Planmäßigkeit*] [rationalité formelle] » (GARS, 265-267).

d'une fin (s.s./s.l.) propre à l'Occident, de l'agir téléologique en tant que tel. Dans la mesure où « le précepte pratique du rendement 'optimum', c'est-à-dire du résultat relativement le plus grand avec les moyens les plus économiques possible » (ES, 351), est universel, la rationalité instrumentale, qui implique une technique subjectivement rationnelle et, partant, le calcul des moyens, l'est également selon Weber.

b) La rationalité théorético-conceptuelle a trait à la maîtrise théorique de la réalité par la systématisation, la clarification, l'intégration et la généralisation des concepts abstraits. Ce « rationalisme intellectuel » (GARS, 254) est avant tout exposé à « l'impératif de la cohérence » (GARS, 537). Selon Weber, cette forme de rationalité est typiquement le produit des couches intellectuelles — des intellectuels religieux dans le cas de la rationalisation des images du monde, des intellectuels séculiers dans le cas de la rationalisation du droit ou de la philosophie. Nous verrons plus loin que la rationalisation des images du monde joue un rôle primordial dans l'analyse de la socio-genèse de la modernité.

c) La rationalité matérielle ou réelle est cette forme de rationalité objective qui, en s'inspirant de « postulats appréciatifs », qu'ils soient « éthiques, politiques, utilitaires, hédonistiques, de classe ou égalitaires » (ES, 87), oriente les actions dans les diverses sphères de vie et qui, à la limite, peut les organiser dans une conduite de vie méthodique et rationnelle. Pour autant que la rationalité matérielle ne se fonde pas sur de simples considérations techniques, mais sur des « postulats éthiques ou autres impératifs absolus » (ES, 104), elle est susceptible de déterminer « dans quelle direction » (AP, 24) la vie est rationalisée. Or, il est important de rappeler à ce propos qu'il y a une infinité de postulats de valeur et que, selon Weber, ceux-ci ne peuvent pas être fondés en raison. Il en résulte que ce qui apparaît rationnel d'un point de vue peut très bien être considéré comme irrationnel d'un autre point de vue. Ainsi, par exemple, Weber note que « pour l'homme irrégulier, vivre de façon religieuse est irrationnel ; pour l'hédoniste, l'ascétisme est irrationnel » (EP, 51, n. 8).

d) La rationalité formelle — formelle, parce que la formalisation a trait à l'organisation systématique des moyens et non pas des fins matérielles — repose sur la calculabilité maximale des moyens et des procédures, ainsi que sur la prévisibilité maximale des règles abstraites et des activités déterminées dans une sphère particulière d'action¹⁸. L'objectivité, l'impersonnalité, l'indifférence éthique et la discipline sont les caractéristiques distinctives de cette forme de rationalité qui est une propriété objective des structures sociales de la société moderne. En effet, à l'opposé des autres formes de rationalité objectivée que je viens de distinguer, la rationalité formelle et sa pénétration dans toutes

18. La rationalité formelle se distingue de la rationalité instrumentale-technique par le métaprin-cipe typiquement occidental de la formalisation du rapport existant entre les éléments de l'action. Alors que la rationalité instrumentale a trait à la réalisation des fins par des moyens quelconques, la rationalité formelle organise systématiquement les moyens de telle sorte que la calculabilité, la stabilité, etc., de l'action rationnelle en finalité puissent être garanties.

les sphères de la vie, jusque dans la *Lebenswelt*, n'est pas universelle, mais propre à l'Occident — de là, le refrain wébérien « seulement en Occident [...] ».

1. 3. RATIONALISATION FORMELLE ET RÉIFICATION

Dans le diagnostic pessimiste de la modernité que Weber nous propose, la rationalité formelle tient une place tout à fait à part. On peut dire que sa thèse fondamentale, qui sera d'ailleurs reprise, amplifiée et radicalisée, par Lukács d'abord et par les membres de l'École de Francfort ensuite, est que la rationalisation formelle mène inévitablement à la perte de liberté (*Freiheitsverlust*¹⁹). La rationalité formelle est froide et impitoyable. Selon Weber, elle ne coïncide « par principe jamais, en aucune circonstance, avec la rationalité matérielle » (ES, 107). En ce sens, la rationalisation formelle n'est pas raisonnable. « Sans considération de personne » (*ohne Ansehen des Persons*) — phrase clé pour comprendre la spécificité de la rationalité formelle — elle objective et dépersonnalise tout ce qu'elle touche. Dans la mesure où elle tend à envahir et à bureaucratiser toutes les sphères de la vie, elle menace et mine la dignité et la liberté de l'homme. À ce propos, Weber se demande comment, compte tenu de la progression fatale de la bureaucratisation, on pourrait, d'une façon ou d'une autre, « sauvegarder les débris de la liberté individuelle » (ES II, 1403).

Cette question existentielle va droit au cœur des considérations wébériennes²⁰. Au lieu de réaliser l'idéal de l'autonomie des Lumières, la rationalisation formelle sape les fondements de la liberté individuelle. La conclusion qui s'impose est que la rationalisation formelle est matériellement irrationnelle, qu'elle tourne à vide ; bref, qu'elle se renverse en réification (*Versachlichung*). Cette identification de la catégorie wébérienne de la rationalisation formelle et de la catégorie marxiste de la réification n'est pas fortuite²¹. Bien que la catégorie de la réification thématise surtout la domination des hommes par les choses, tandis que la catégorie de la rationalisation formelle, telle que Weber la concrétise dans sa théorie de la domination bureaucratique, accentue nietzschéennement les formes de domination de l'homme sur l'homme²².

19. Bien que Weber voie avant tout dans la rationalisation formelle une menace pour la liberté individuelle, il indique, de temps à autre et à la suite de Simmel, que, à certains égards, elle est libératrice. Ainsi par exemple, parlant du formalisme juridique, il écrit que la « machine techniquement rationnelle [i.e. l'appareil judiciaire] offre du même coup aux individus un maximum relatif de liberté » (SD, 164). De même dans sa sociologie de la domination légale-rationnelle, le bureaucrate « enchaîné dans son existence économique et idéologique » est dit « personnellement libre » (ES, 226). Toutefois, cette liberté est simplement formelle. Il s'agit, comme le dit si bien Löwith, d'une liberté « à l'intérieur de » la cage de la servitude, non d'une libération de celle-ci. Cf. LÖWITH, K. : *Max Weber and Karl Marx*, p. 52.

20. À la suite de Marianne Weber, Abramowski et Hennis ont présenté la question de la sauvegarde de l'autonomie individuelle comme la question centrale de la pensée wébérienne. « Comment, sous les conditions de la bureaucratisation croissante, du désenchantement scientifique du monde, la liberté individuelle, l'action responsable et une existence qui a du sens, sont-elles possibles ? » — telle est, selon Abramowski, la question qui sous-tend toutes les études de Weber. Cf. ABRAMOWSKI, G. : *Das Geschichtsbild Max Webers*, spécialement p. 14 et, pour une analyse plus poussée : HENNIS, W. : *Max Webers Fragestellung*, chap. I et II.

21. L'hypothèse de travail que Gabel a avancée dans sa *Sociologie de l'aliénation*, à savoir que « chaque fois que, dans un texte de Weber, il est question de "rationalisation", il faut lire "réification" » (p. 175) n'est pas correcte. Il faudrait l'amender comme suit : « Chaque fois que, dans un texte wébérien, on peut identifier la "rationalisation" à la "réification", Weber parle de la "rationalisation formelle" ».

22. Cf. COHEN, J. : « Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination », dans PHILIPSON, R. (éd.), p. 84-105, spécialement p. 85.

l'insistance sur la valeur de l'autonomie et sur les effets aliénants de la rationalisation qu'elle implique, est ce qui permet de rapprocher la critique marxiste du capitalisme et la critique wébérienne de la modernité²³.

Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, Lukács et, après lui, les membres de l'École de Francfort, de Horkheimer à Habermas, construiront leurs théories critiques à partir de la synthèse des catégories de la rationalisation formelle et de la réification. Lorsque Weber, pour sa part, sombre dans le pathos du désespoir, c'est parce qu'il voit que la progression de la réification dégage partout la route de la « nouvelle servitude ». Que l'objectivation de l'agir rationnel en finalité entraîne fatalement l'autonomisation des systèmes formellement rationnels et que cette autonomisation entraîne la perte de liberté — c'est bien ce qui ressort du long passage où Weber introduit l'image tristement célèbre de la « cage d'acier du désespoir²⁴ » (Bunyan) : « Lorsque l'ascétisme se trouva transféré de la cellule des moines dans la vie professionnelle et qu'il commença à dominer la moralité séculière, ce fut pour participer à l'édification du cosmos prodigieux de l'ordre économique moderne [...] qui détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme — et pas seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique. Peut-être le déterminera-t-il jusqu'à ce que la dernière tonne de carburant fossile ait achevé de se consumer. Selon les vues de Baxter, le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de ses saints qu'à la façon 'd'un léger manteau qu'à chaque instant l'on peut rejeter'. Mais la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier. [...] Nul ne sait encore qui, à l'avenir, habitera la cage, ni si à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance de la pensée et des idéaux anciens, ou encore — au cas où rien de cela n'arriverait — une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité compulsive » (EP, 249-251).

1. 3. 1. *La dictature des fonctionnaires* — Il est clair que Weber n'attend plus grand-chose de l'avenir. Partant de la thèse selon laquelle le processus de bureaucratisation progressive de tous les secteurs de la vie est irréversible, il estime que la dynamique de la rationalisation formelle pointe, fatalement, vers la réification. Weber n'exclut pas *a priori* que de nouveaux prophètes et de nouvelles idées politiques ou éthiques puissent faire dévier la progression de la réification de son chemin logique, mais, néanmoins, il voit que, factuellement, « tout ce processus de rationalisation, dans l'entreprise et ailleurs, restreint de plus en plus l'importance du charisme » (ES II, 1156).

23. Cf. à ce propos l'étude classique de LÖWITH, K. : *Max Weber and Karl Marx*, spécialement p. 28-67.

24. Dans un petit article fort intéressant, Tiryakian retrace l'origine de la métaphore de la « cage d'acier du désespoir ». Weber l'aurait reprise du *Pilgrim's Progress* de John Bunyan. Cf. TIRYAKIAN, E. : « The Sociological Import of a Metaphor : Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage' », dans PHILIPSON, R. (éd.), p. 109-120. J'en profite pour remarquer, en passant, que la traduction de *Gehäuse* par « cage », au lieu de « carapace », est assez malheureuse. En effet, pour s'échapper d'une cage, il suffit d'ouvrir la porte ; une carapace, comme celle que l'escargot porte sur le dos, est peut-être une charge, mais l'escargot ne peut pas vivre sans. *Mutatis mutandis*, la même chose vaut pour l'homme moderne et la cage de fer.

Weber déclare à ce propos, non sans quelque résignation d'ailleurs, que « la glorification charismatique de la raison [est] la dernière forme qu'ait revêtue le charisme dans son évolution mouvementée » (ES II, 1209). Au fur et à mesure que la domination de la bureaucratie monocratique, du droit formel et du capitalisme rationnel a progressé, la raison matérielle, en tant que fondement normatif de l'ordre social et politique, a perdu sa crédibilité. Les fondements idéologiques de l'individualisme, tels qu'on les retrouve dans la Déclaration des droits universels de l'homme ou dans le droit naturel, ont été sapés. Désormais, les normes et les règles impersonnelles, rationnellement calculables, remplacent les normes éthiques et morales de la vie sociale.

Dans la perspective postnietzschéenne de Weber, les valeurs politiques et morales ne peuvent plus prétendre à la validité objective ; elles relèvent désormais d'une décision personnelle. C'est d'ailleurs dans ce cadre décisionniste qu'il faut voir sa défense de la démocratie hégémonique plébiscitaire et son appel à l'instauration d'un Parlement fort²⁵. Pour Weber, la démocratie ne constitue pas plus une valeur que pour Schumpeter²⁶. S'il plaide pour la démocratie parlementaire, qu'il n'hésite d'ailleurs pas à présenter dans *Économie et société* comme un sous-type de la domination charismatique — ce qui est tout à fait révélateur de sa position —, ce n'est pas parce qu'il défend les valeurs démocratiques, mais pour des raisons plus basement pragmatiques : d'abord, parce qu'il estime que seul le Parlement peut contrôler l'administration et, ensuite et surtout, parce que, selon lui, le régime parlementaire constitue la meilleure garantie et le meilleur moyen pour recruter un leader politique charismatique (*Führer*) doté d'une forte personnalité²⁷. Que son attachement aux institutions démocratiques n'ait rien à voir avec le principe de la volonté populaire ressort clairement de sa lettre au professeur Ehrenberg : « Pour moi, une forme de constitution n'est qu'un moyen technique comme n'importe quelle autre machinerie. Je serais tout aussi content de prendre parti pour le roi contre le Parlement, si seulement il était un politique ou montrait des signes qu'il est en train d'en devenir un²⁸ ».

Pour Weber, l'idéal socialiste de la démocratie participative ne présente aucun attrait. Invariablement, il dépeint l'électorat de la démocratie de masse en termes qui sont bien plus proches de la psychologie des foules que de la sociologie actionnaliste des nouveaux mouvements sociaux²⁹. Pour lui,

25. Pour une introduction au développement de la pensée politique de Weber, de la défense de l'État de droit libéral au plaidoyer pour la démocratie plébiscitaire, cf. MOMMSEN, W. : *Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920*, spécialement chap. 10.

26. Cf. SCHUMPETER, J. : *Capitalism, Socialism and Democracy*, chap. 21-23.

27. Dans *La destruction de la raison*, Lukács présente Weber comme un précurseur de Carl Schmitt et du fascisme. Cf. LUKÁCS, G. : *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 521 sq. Cependant, malgré son penchant pour le « césarisme », cette *reductio ad Hitlerum* (Léo Strauss) est déplacée. Alors même que son ami Robert Michels se référerait explicitement à Weber lors de sa conversion au fascisme italien (Cf. MOMMSEN, W. : *The Political and Social Theory of Max Weber*, chap. 6), il est probable que Weber se serait opposé à Hitler. En effet, de son vivant, Weber attaqua déjà, avec vigueur, l'abolition tendancielle des libertés civiles, l'interférence politique dans la vie académique, l'État corporatiste et les naïvetés racistes du « nationalisme zoologique ».

28. WEBER, M. : « Brief an Professor Ehrenberg », cité dans BEETHAM, D. : *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, p. 102.

29. Cf. à ce propos l'article critique de BAEHR, P. : « The Masses in Weber's Political Sociology », dans PH II, 3, p. 291-312.

l'alternative n'est pas celle du pouvoir par le peuple ou sur le peuple, mais bien plutôt celle du pouvoir sur le peuple par un leader charismatique ou par l'appareil bureaucratique sans leader.

Si Weber conçoit l'histoire comme un « mouvement pendulaire » dans lequel la poussée de la rationalisation formelle, qui révolutionne les conditions matérielles, est temporairement contrecarrée par l'apparition de mouvements charismatiques, qui révolutionnent d'abord les esprits, qui se routinisent et se bureaucratisent ensuite, jusqu'à ce qu'enfin un nouveau mouvement charismatique apparaisse, il semble bien que dans l'éternel combat entre le charisme créateur de l'histoire et la bureaucratie rationalisatrice, cette dernière doive l'emporter³⁰.

Parsons note à ce propos que chez Weber la bureaucratie joue le même rôle que la lutte des classes chez Marx³¹. La phrase est significative. Dans la philosophie de l'histoire postchrétienne de Weber, la bureaucratisation fonctionne comme moteur de l'histoire — moteur qui arrête l'histoire en l'entraînant vers une sorte de posthistoire à l'égyptienne. La dialectique de la rationalisation est immobilisée. Que la réification puisse entraîner une riposte des masses, que l'inversion du sujet et de l'objet puisse à son tour être inversée, Weber n'y songe pas. Chez lui, la dialectique de la rationalisation formelle et matérielle ne conduit pas vers une synthèse.

À la différence des marxistes qui considèrent le socialisme comme la solution du problème, Weber, convaincu que l'abolition de la propriété privée signifierait que la bureaucratie d'État règne toute seule, conçoit le socialisme comme une partie intégrale du problème de la bureaucratisation. Le socialisme, dit-il, c'est « la dictature des fonctionnaires, et non pas celle des travailleurs » (GASS, 508). L'histoire du « socialisme réel » prouve, malheureusement, qu'il a vu juste, mais il ne s'ensuit pas nécessairement que toute tentative de démocratisation radicale soit vaine. Quoi qu'il en soit — et il s'agit là d'une question pratique — la citation suivante ne laisse planer aucun doute sur la vision webérienne de l'avenir : « Peu importe quels seront les groupes qui triompheront, ce n'est pas la floraison de l'été qui nous attend, mais tout d'abord une nuit polaire sombre et rude » (SP, 184).

1. 3. 2. Analyse métathéorique de la réification —

a) La réduction instrumentaliste • Dans la conclusion de cet ouvrage, j'avancerai la thèse selon laquelle, métathéoriquement parlant, la réification résulte de la conjonction d'un concept d'action stratégique avec un concept matérialiste de la structure. Dans les chapitres sur Marx et Simmel, j'ai montré que la réification résulte de la réduction de l'action expressive-communicative (Marx) ou affective (Simmel) à l'action stratégique. Ce que je vais essayer de montrer maintenant, c'est que, chez Weber, on constate la même

30. Parmi les commentateurs, Mommson est celui qui a le plus accentué le mouvement pendulaire de l'histoire. Cf. « La sociologie politique de Max Weber », p. 23-48 ; « Personal Conduct and Societal Change : Towards a Reconstruction of Max Weber's Concept of History », dans LASH, S. et WHIMSTER, S. (sous la dir. de.) : *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 35-51 et *The Age of Bureaucracy*, p. 20 sq. et 72 sq.

31. PARSONS, T. : *The Structure of Social Action*, p. 509.

réduction d'un concept multidimensionnel de l'action au concept unidimensionnel de l'action stratégique. Plus haut, j'ai distingué entre un concept large et un concept restreint de l'action rationnelle en finalité. La différence entre les deux est que le premier fait référence à des valeurs orientant l'action, tandis que le second ne le fait pas. Cette distinction est importante, car si l'action rationnelle en finalité perd sa composante axiologique, elle perd, en même temps, sa qualité volontariste. N'étant plus déterminée « de l'intérieur » (ESII, 1116), il en résulte logiquement que l'action est alors uniquement déterminée « de l'extérieur » (ESII, 1116).

En termes de l'analyse parsonnienne du *unit act* (cf. *infra*, conclusion), on pourrait dire que, lorsque les fins et les valeurs n'orientent plus l'action, celle-ci est directement déterminée par les conditions matérielles. Weber a beau dire que « ce sont les actions que nous avons conscience d'avoir exécutées rationnellement que nous accompagnons du plus haut degré du sentiment empirique de 'liberté' » (TS, 233). Si la libération dont il est question est une libération de la contrainte des affects, voire même des valeurs matérielles, il faut bien conclure que l'action rationnelle en finalité, au sens restreint du mot, est tout, sauf libre. Déterminée de l'extérieur par les conditions matérielles, elle est entièrement prévisible — tout aussi prévisible que l'action mécanique d'un objet inerte. Si les intérêts qui dictent les fins sont donnés de façon univoque et si les conditions matérielles de l'action sont connues, l'action rationnelle en finalité en découle avec une nécessité absolue, comme Weber le reconnaît d'ailleurs lui-même : « En ce cas, dit-il, il est permis de dire que si l'on agissait d'une façon strictement rationnelle en finalité, il faudrait agir d'une telle manière et non d'une autre (parce que pour des raisons 'techniques', les participants n'auraient à leur disposition que ce moyen-là et non un autre pour servir leurs fins [...]) Le [choix du] moyen est inévitable » (ES, 16).

Or, Weber ne montre pas seulement que l'action rationnelle en finalité n'est libre qu'en apparence, mais aussi que l'objectivation des actions purement rationnelles en finalité donne lieu à un ordre macrosocial formellement rationnel et réifié³². Autrement dit, l'agrégation des microactions rationnelles en finalité fait émerger un ordre social instrumental stable, aliénant, et régi par des lois quasi naturelles : « En tant qu'ils agissent ainsi (c'est-à-dire que plus ils agissent de façon strictement rationnelle en finalité, plus ils réagissent de façon uniforme à une situation donnée), il se produit des uniformités, des régularités et des continuités dans l'attitude et dans l'activité qui sont souvent de loin plus stables que lorsque l'activité se guide sur des normes [...] » [ES, 28].

Ce qui, métathéoriquement parlant, n'est qu'une possibilité parmi d'autres à savoir l'existence d'un ordre social stable foncièrement instrumental

32. Tout en critiquant les défenseurs de la *Rational Action Theory*, Bourdieu formule cet aperçu webérien du lien paradoxal entre le volontarisme apparent et le déterminisme rigoureux comme suit : « Je pourrais montrer que ces philosophies, en apparence totalement opposées, se confondent en fait puisque, si la connaissance de l'ordre des choses et des causes est parfaite et si le choix est complètement logique, on ne voit pas en quoi il diffère de la soumission pure et simple aux forces du monde, et en quoi, par conséquent, reste un choix ». Cf. BOURDIEU, P. : *Raisons pratiques*, p. 45.

caractérisable en termes de l'objectivation de l'action rationnelle en finalité (s.s.), dans ses analyses socio-historiques de la modernité, Weber tend à le présenter comme un simple fait empirique, voire même comme une fatalité. Au lieu de réfracter l'ordre social réifié qu'il rencontre factuellement sur le terrain du point de vue des possibilités métathéoriques, il le présente comme le seul ordre qui soit désormais possible.

En termes habermassiens, on peut dire que Weber restreint son analyse de la modernité à la « dynamique » de la rationalisation (factuelle) par suite de quoi la « logique » de la rationalisation (contre-factuelle) disparaît de l'image³³. Une fois que le processus de rationalisation formelle s'est mis en branle, donc une fois franchi le cap de la modernité, Weber fait comme si les possibilités métathéoriques avaient été empiriquement supprimées par la réification. À cet égard, il suit bel et bien Tönnies qui saisit, comme on le sait, la modernisation en termes du passage effectif de la « communauté » (*Gemeinschaft*) à la « société » (*Gesellschaft*). Le processus de « sociation » (*Vergesellschaftung*), que Weber présente d'abord comme un type idéal, et donc comme une possibilité théorique, devient ensuite un fait, une réalité empirique. Le glissement progressif de l'action rationnelle en finalité, au sens large du mot, à l'action rationnelle en finalité, au sens restreint du mot, est ce qui caractérise la modernisation selon Weber. Conséquemment, il estime que, de nos jours, l'action individuelle est de plus en plus rationnelle en finalité, au sens restreint du mot : « Dans les circonstances actuelles, l'approximation de la réalité par les propositions théoriques (du marginalisme) s'est constamment accrue. Cette approximation de la réalité est le destin (*Schicksal*) de couches toujours plus larges de l'humanité et, pour autant qu'on peut envisager l'avenir, ce sera de plus en plus le cas³⁴ » (WL, 395).

b) *Perte de sens et perte de liberté* • Pour comprendre comment on en est venu là, il est important de bien saisir le lien métathéorique que Weber établit entre la thèse de la perte de sens et celle de la perte de liberté, thématiques respectivement sous le vocable du désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*) et de la réification (*Versachlichung*). Partons pour cela de l'analyse de la pétrification mécanique de l'esprit que Weber présente dans les dernières pages de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. La thèse centrale de ce classique de la sociologie est que, à l'origine, l'action rationnelle en finalité était inséparable de l'action rationnelle en valeur. L'action de l'entrepreneur protestant était rationnelle, au sens large du mot. S'il organisait sa vie de façon méthodique et s'il poursuivait rationnellement ses fins, c'est parce qu'il était motivé par des valeurs religieuses.

33. Pour la distinction entre la « dynamique » et la « logique » du développement historique, cf. HABERMAS, J. : *Après Marx*, p. 31 et 102, et *infra*, au chapitre concernant cet auteur.

34. Weber précise, toutefois, que la progression fatale de l'action rationnelle en finalité n'implique pas nécessairement « la prédominance effective du rationnel dans la vie humaine » (ES, 6). L'activité purement rationnelle, pleinement consciente quant au sens visé, n'est en réalité qu'un « cas limite » (ES, 19) ; la plupart du temps l'activité réelle se déroule dans une « obscure semi-conscience ou non-conscience du sens visé » (ES, 19). Cependant, cette reconnaissance du caractère limite et limité de l'agir purement rationnel n'a pas entraîné une révision de son diagnostic de la modernité.

Cependant, l'émergence d'un ordre social formellement rationnel, reposant sur des bases mécaniques et n'ayant plus besoin du support religieux, a été le résultat perversément paradoxal de l'objectivation de l'action rationnelle en finalité. Autonomisation des sphères de l'activité et survivance de leurs structures en un sens opposé à celui de leur invention ; réenchâtement, désenchantement et déshumanisation du monde — cette séquence paradoxale se laisse alors répérer comme la séquence typique de la dialectique de la rationalisation. Dans des termes qui rappellent Simmel, Weber décrit l'autonomisation des formations socio-culturelles comme une « tragédie » : « C'est en fin de compte une réalité quotidienne : les associations qui sont nées des grandes images du monde se transforment en 'mécanismes', qui finissent par se détacher de ces mêmes images. Telle est, semble-t-il, la 'tragédie' générale de toute tentative pour traduire des idées dans la réalité sociale » (GASS, 445).

Pour Weber, comme pour Simmel d'ailleurs, le renversement de la rationalisation en réification apparaît donc comme une fatalité. Une fois instauré, l'ordre social formellement rationnel devient le seul ordre possible. Il s'autonomise et s'autoperpétue en imposant de l'extérieur ses contraintes aux acteurs qui le reproduisent. L'action rationnelle par rapport à une fin n'est alors plus facultative, mais « prescrite par des situations objectives » (ES II, 1186). Entre l'action de l'entrepreneur calviniste, qui est à l'origine de l'émergence du capitalisme, et l'action du capitaliste, qui le perpétue, il y a un monde de différence. « Le puritain voulait être un homme besogneux — et nous sommes forcés de l'être » (EP, 249). Si les actions du premier sont motivées par des valeurs, celles du second sont déterminées par des conditions matérielles.

Selon Weber, l'histoire de la civilisation postchrétienne se caractérise par un mouvement progressif du volontarisme au déterminisme. Ce mouvement ne peut pas être nié. La roue de l'histoire ne peut pas plus être inversée que la flèche du temps. Sur ce point, Weber a raison. Il faut entièrement assumer le fardeau de la modernité. Cependant, lorsqu'il sombre dans le fatalisme unidimensionnel, il a tort. Rien n'empêche qu'un jour la nouvelle éthique postmatérielle saisisse les hommes et que l'histoire se remette en marche. La réification n'est pas une fatalité, mais un défi. Avec Husserl et contre Weber, il faut dire que « notre histoire ne se dresse pas seulement devant nous comme quelque chose qui est par soi-même nécessaire, mais comme quelque chose qui [...] nous est confié³⁵ ».

2. Les fondements épistémologiques de la sociologie compréhensive

Méthodologiquement parlant, la sociologie webérienne est radicalement subjectiviste. A la différence de Marx ou de Durkheim, Weber ne part pas des macrostructures sociales, mais des « opérations constitutives » du sujet. « Alors que toi tu t'intéresses aux toiles d'araignée, dit-il, dans une discussion avec

Schumpeter, moi je préfère m'occuper des araignées qui créent de tels systèmes³⁶ ». En principe, la sociologie webérienne s'oppose à toute forme de chosification méthodologique. Or, comme c'est souvent le cas en sociologie, chez Weber il y a un hiatus entre les principes méthodologiques proclamés et leur mise en œuvre dans ses recherches sociologiques. En effet, alors même que Weber ne peut certainement pas être réduit à un marxiste structuraliste, il faut néanmoins reconnaître que dans certaines de ses études socio-historiques comparatives, il semble bien adhérer plus aux principes du matérialisme déterministe qu'aux principes de la sociologie compréhensive. En aucun cas, il n'a strictement appliqué les principes méthodologiques qu'il proclame³⁷. Néanmoins, dans ce qui suit, j'essaierai d'accentuer autant que possible le caractère antiréificateur de l'épistémologie webérienne. À cette fin, je présenterai la méthodologie webérienne comme un ordonnancement sophistiqué des principes de l'individualisme (2. 1), de l'antinaturalisme (2. 2), du nominalisme (2. 3) et de l'anti-émanatisme (2. 4).

2. 1. INDIVIDUALISME

La sociologie compréhensive de Max Weber, qui influencera de façon décisive la phénoménologie d'Alfred Schütz, est subjectiviste. Elle s'inscrit entièrement dans la tradition allemande des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*³⁸). Cette tradition respectable d'inspiration néokantienne met au premier plan les activités significatives des individus et l'objectivation des significations subjectives dans le monde de l'esprit objectif (*objektiver Geist*). En opposition aux courants déterministes du matérialisme et de l'idéalisme collectivistes, les néokantiens affirment l'autonomie des individus. C'est d'ailleurs cette insistance sur l'autonomie individuelle et sur le caractère significatif de l'action qui fonde le privilège que la sociologie compréhensive accorde à l'individu³⁹.

2. 1. 1. *L'individualisme ontologique* — Parce que seules les personnes particulières constituent les agents compréhensibles d'une action autonome orientée significativement, la sociologie compréhensive considère « l'individu isolé et son action » comme « l'unité de base, comme son atome » (TS, 345).

36. TRITSCH, W. : « A Conversation between Joseph Schumpeter and Max Weber », dans PH II, 3, p. 267.

37. Dans *La philosophie critique de l'histoire*, Aron avait déjà noté la solution de continuité qui existe entre la proclamation de maximes méthodologiques et leur application. « Théorie de la compréhension — C'est sur ce point que la pratique de Weber a dépassé la théorie. L'idée de la réduction du réel au plan des événements psychiques n'a jamais été appliquée par Weber » (p. 307). Cf. également FULBROOK, M. : « Max Weber's 'Interpretative Sociology' : A Comparison of Conception and Practice », p. 71-82.

38. Sur la tradition néo-idéaliste dans la sociologie allemande, cf. une fois de plus l'excellent article d'Andrew ARATO : « The Neo-Idealist Defense of Subjectivity », p. 108-161. Dans *Visions of the Sociological Tradition*, chap. 9. Levine caractérise la tradition allemande par trois postulats : la signification subjective, l'autodétermination normative et le volontarisme subjectif.

39. Il faut, cependant, noter que le lien entre la compréhension et l'individualisme n'est pas un lien analytique. Chez Dilthey, par exemple, la théorie de la compréhension est d'orientation « ensembliste » : comprendre équivaut à intégrer les éléments significatifs de l'action dans une totalité culturelle où ils prennent sens. Cf. DILTHEY, W. : « Le monde spirituel en tant qu'ensemble interactif », dans *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, p. 105 sq.

Dans une lettre à Robert Liefman, que Boudon et Bourricaud ont opportunément mise en épigraphe de leur *Dictionnaire critique de la sociologie*, Weber déclare : « Si je suis finalement devenu sociologue [...] c'est essentiellement afin de mettre un point final à ces exercices à base de concepts collectifs dont le spectre rôde toujours. En d'autres termes, la sociologie, elle aussi, ne peut procéder que des actions d'un, de quelques, ou de nombreux individus séparés. C'est pourquoi elle se doit d'adopter des méthodes strictement individualistes⁴⁰ ».

Appliquant rigoureusement les préceptes de l'individualisme ontologique, Weber dénie purement et simplement l'existence de toute « personnalité collective exerçant une activité » (ES, 12). Seuls les individus sont réels ; les « prétendues 'structures sociales' comme l'État, l'Église, la 'confrérie', le 'mariage', etc. » (ES, 12) doivent, en dernière instance, toujours être réduites aux actions individuelles dont elles sont le résultat. Elles ne peuvent en aucun cas être substantifiées ou hypostasiées en structures réelles qui déterminent directement l'action individuelle. Pour Weber, les structures sociales n'existent pas dans le temps et dans l'espace, elles n'existent qu'en tant que structures mentales. Comme il le dit si bien, elles ne constituent qu'« une représentation qui flotte dans la tête des hommes réels » (ES, 12-13).

En tant que représentations mentales qui orientent l'activité individuelle, les structures collectives peuvent avoir et ont effectivement une influence causale fort considérable sur la nature du déroulement de l'action individuelle, mais étant donné que cette efficacité causale est toujours médiatisée par la conscience, elle est toujours indirecte. Imputer une efficacité causale directe aux structures méso- ou macrosociales, pour Weber, cela revient à réifier les concepts et à tomber dans le piège du « faux réalisme conceptuel » (*falscher Begriffsrealismus* — ES, 13). Pour éviter le « paralogisme du concret déplacé » (Whitehead), il faut toujours réduire les structures sociales à l'action individuelle. Les structures sociales n'existent pas ; seuls les individus sont réels.

C'est d'ailleurs dans ce contexte foncièrement nominaliste qu'il faut voir les artifices pédants de Weber telles la mise entre guillemets habituelle des concepts et la définition des structures sociales, par exemple de l'État, en termes de chance ou de probabilité plus ou moins grande que certaines activités sociales orientées significativement, se déroulent comme prévu. Les actions induites par les structures sociales sont tout au plus prévisibles et demeurent en tout état de cause de l'ordre du probable. Supposer qu'elles imposent avec certitude certains types d'actions revient à les réifier. Selon Weber, les structures sociales ne sont rien d'autre qu'une agrégation d'activités individuelles et ne peuvent être comprises que si l'on retrouve derrière leur structure « chosifiée » et « personnifiée » les activités dont elles sont issues : « Ce n'est pas seulement la nature particulière du langage, mais aussi celle de notre pensée qui fait que les concepts, par lesquels nous saisissons une activité, laissent apparaître celle-ci sous la forme d'une réalité durable, d'une structure chosifiée ou personnalisée, ayant une existence autonome. Il en est également ainsi, et même particulièrement

en sociologie. Des concepts comme ceux d'État, d'association, de féodalité ou d'autres semblables désignent, d'une manière générale, du point de vue de la sociologie, des catégories représentant des formes déterminées de la coopération humaine ; sa tâche consiste à les réduire à une activité 'compréhensible', ce qui veut dire, sans exception aucune, à l'activité des individus isolés qui y participent » (TS, 345).

2. 1. 2. *L'existentialisme méthodologique* — Malgré ses déclarations de principe, Weber n'a pas effectué les microréductions qu'il préconise. Braungart note, à juste titre, que, dans sa sociologie politique, Weber transcende le niveau individuel de l'analyse et reconnaît implicitement l'autonomie relative des structures sociales, pour devenir un quasi-réaliste, voire même un réaliste foncier⁴¹. Mais, au lieu de féliciter Weber pour sa reconnaissance inconséquente de l'autonomie relative des structures sociales — autonomie qui constitue, il faut le rappeler, un *a priori* de la sociologie en tant que discipline relativement autonome —, restons-en pour l'instant au niveau des déclarations méthodologiques et mettons-les en relation avec les convictions philosophiques de Weber.

En une formule provocatrice, on pourrait dire que l'individualisme méthodologique de Weber est un « existentialisme méthodologique »⁴². Si Weber estime que les institutions et les structures sociales sont réductibles, en droit, aux activités compréhensibles des individus, ce n'est pas seulement parce que l'on ne comprend que la conscience et qu'il n'y a de conscience qu'individuelle. Le réductionnisme individualiste et le nominalisme foncier, qui en découlent, sont tout autant le résultat de sa vision désenchantée du monde moderne que de sa vision normative de l'homme.

À l'instar de Simmel, Weber estime que le monde moderne intellectualisé se caractérise par la « perte de sens » (*Sinnsverlust*). L'unité cosmologique qui donnait autrefois un sens transcendant à la vie s'est brisée. Dieu est mort. L'intellectualisme, caractéristique de la modernité, a détruit les « garants métasociaux »⁴³. L'homme moderne sait et ressent que le monde est un produit humain et que le sens n'est plus inscrit dans l'autonomie structurelle de l'univers⁴⁴. Dans le monde postcosmologique, il n'y a plus de valeurs transcendantes et absolues ; le sens est immanent, il est l'œuvre de la volonté des hommes : « Le fruit de l'arbre de la connaissance, si amer pour notre commodité humaine mais inéluctable, ne consiste en rien d'autre qu'en la nécessité de [...] comprendre que chaque action individuelle et, en dernière

41. Cf. BRAUNGART, R. : « A Metatheoretical Note on Max Weber's Political Sociology », dans PH, II, 1, p. 221.

42. La formule est de TORRANCE, J. : « Max Weber : Methods and the Man », dans PH I, 1, p. 179.

43. Sur la destruction des « garants métasociaux », cf. TOURAINE, A. : *Pour la sociologie*, chap. 6.

44. Si Wrong peut affirmer, en bon wébérien, que l'aliénation de l'homme moderne résulte du fait qu'il reconnaît que le monde est son produit (*man-made* — cf. WRONG, D. : « Myths of Alienation », p. 233), Berger et Luckman définissent quant à eux l'aliénation de façon bégélo-marxiste comme « ce processus par lequel l'homme oublie qu'il a lui-même produit le monde » (cf. *The Social Construction of Reality*, p. 206). La contradiction entre l'approche wébérienne et l'approche marxienne de l'aliénation se dissipe dès que l'on voit qu'ils se réfèrent à des processus différents, la première se référant à la perte de sens et la seconde à la perte de liberté.

instance, la vie en sa totalité [...] ne signifie rien d'autre qu'une chaîne de décisions ultimes grâce auxquelles l'âme choisit, comme chez Platon, son destin — ce qui veut dire le sens de ses actes et de son être » (TS, 428).

Cette référence oblique au *Phaedros* masque une référence à Nietzsche et à son idéal de la personnalité⁴⁵. Est une « personnalité », selon Weber, l'homme qui s'élève au-dessus de la brute, établit en toute indépendance ses valeurs essentielles, fait de ses valeurs ses fins constantes et choisit rationnellement les moyens adaptés à ses fins. « Trouve le démon qui tient les fils de ta vie et obéis-lui » (SP, 98) — tel est l'impératif héroïque que Weber partage avec Nietzsche (et Simmel) et qui s'exprime, de façon voilée, dans sa défense de l'individualisme méthodologique.

2. 2. ANTI-NATURALISME

Le « problème de la démarcation » (Popper), c'est-à-dire de la délimitation des phénomènes sociaux et des phénomènes naturels et la délimitation corrélative des sciences sociales et des sciences naturelles, constitue, sans doute, le problème central de la philosophie des sciences sociales⁴⁶. Globalement, la démarcation peut être effectuée soit formellement, c'est-à-dire selon le critère de la méthode, soit substantiellement, c'est-à-dire selon le critère de l'objet. Dans le premier cas, représenté par Rickert, la ligne de partage passe entre les sciences idiographiques et les sciences nomothétiques (interprétation de cas individuels particuliers *versus* explication causale de cas généraux) ; dans le second cas, représenté par Dilthey, elle passe entre les sciences naturelles et les sciences culturelles (objets naturels *versus* objets socio-culturels). Weber, qui connaît bien l'œuvre de Dilthey et de Rickert, se trouve confronté au problème suivant : d'une part, il estime, contrairement à Rickert, que toutes les sciences procèdent par l'explication causale ; d'autre part, il veut maintenir l'insistance de Dilthey sur la signification et l'interprétation du sens. Weber propose de résoudre le problème en concevant les sciences sociales comme des sciences nomologico-interprétatives⁴⁷.

2. 2. 1. *La sociologie compréhensive* — La sociologie, telle que Weber la conçoit, est une science qui vise à comprendre l'action individuelle. Étant donné que l'action est déterminée par le sens que l'acteur a voulu lui donner, elle est nécessairement une science interprétative et, en tant que telle, elle relève des sciences de la culture. Sur ce point, Weber suit Dilthey, mais, dans la mesure où il refuse la fondation psychologique et la conception de l'introspection

sympathique que celui-ci préconise, il s'en sépare pour rejoindre Husserl⁴⁸. Le problème fondamental, selon Weber, est que le chercheur ne peut pas saisir immédiatement le sens que l'acteur donne à l'action⁴⁹. La seule chose qu'il peut faire est de construire un type idéal du sens ou de la motivation de l'action qui a le mérite de l'évidence catégoriale et qui forme un ensemble significativement compréhensible.

Ce type idéal du sens ou des motifs informant l'action est avancé comme une hypothèse. Cette hypothèse ne prétend pas que le sens ou les motifs que le chercheur intuitionne sont ceux de l'acteur⁵⁰, mais bien que le sens et les motifs hypothétiques peuvent expliquer de façon significativement compréhensible le déroulement de l'activité. Cependant, dans la mesure où cette interprétation par le chercheur du sens subjectivement visé par l'acteur n'est qu'une hypothèse, elle n'est pas suffisante. Ce n'est pas parce qu'elle est évidente du point de vue significatif qu'elle est également valable du point de vue causal. C'est pourquoi Weber estime qu'il faut encore contrôler l'interprétation en la confrontant à la tournure prise par le déroulement réel de l'activité.

À ce point, Weber introduit la distinction importante entre l'interprétation de l'action « significativement adéquate » (*sinnhaft adäquat*) et celle qui est « causalement adéquate » (*kausal adäquat*). L'interprétation de l'action est « significativement adéquate », selon Weber, si l'action « se développe avec une telle cohérence que la relation entre ses éléments est reconnue par nous comme constituant un ensemble significatif typique (nous disons d'ordinaire 'juste'), suivant nos habitudes moyennes de penser et de sentir » (ES, 10). Tout cela est assez obscur. De façon simplifiée, on peut dire qu'une interprétation est significativement adéquate si elle « colle », si elle permet de mettre en évidence que l'action a du sens (*makes sense*), soit en tant que moyen en vue d'une fin, soit en tant qu'expression compréhensible d'une émotion ou d'une valeur.

Une interprétation est, en revanche, « causalement adéquate » si on peut établir, en s'appuyant sur les « règles de l'expérience », avec une probabilité déterminable, qu'« il existe une chance que [l'action] se déroule en réalité constamment de la même manière » (ES, 10). Autrement dit, une interprétation est causalement adéquate si on peut établir des généralisations empiriques concernant le déroulement réel de l'action. Pour éviter les malentendus, il est important de noter que ce n'est pas parce que l'action peut être expliquée causalement qu'elle peut être déduite des lois générales (*covering law*). La catégorie de la causalité n'intervient que pour corroborer l'interprétation significativement adéquate de l'action⁵¹.

48. Cf. MUSE, K. : « Edmund Husserl's Impact on Max Weber », dans PH II, 2, p. 254-263.

49. Selon Schütz, le sociologue ne peut jamais saisir le sens subjectif. Cf. SCHÜTZ, A. : *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, chap. 1.

50. « Sens endogène et sens supposé ne coïncident pas nécessairement » — Cf. PHARO, P. : « Les fondements wébériens de la sociologie compréhensive », dans *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, p. 13.

51. En présentant l'opération de la compréhension comme une méthode non scientifique qui, dans le meilleur des cas, peut servir « d'exploration préliminaire » à l'explication causale, les positivistes visent à introduire l'explication naturalistique des comportements comme seule et unique méthode de vérification. Cf. l'article très influent de ABEL, T. : « The Operation called 'Verstehen' », p. 211-218.

45. Sur l'influence nietzschéenne dans l'œuvre de Weber, outre l'excellent article polémique de FLEISCHMANN, E. : « De Weber à Nietzsche », p. 190-238. Cf. STAUTH, G. et TURNER, B. : *Nietzsches Dance*, chap. 3 et HENNIS, W. : *Max Webers Fragestellung*, chap. 4.

46. Sur le problème de la démarcation, cf. POPPER, K.R. : *The Logic of Scientific Discovery*, p. 34 sq.

47. Les textes méthodologiques dans lesquels Weber expose sa conception de la sociologie compréhensive sont fort ardues. J'ai trouvé les articles suivants clairs et utiles : BUTTS, S. : « Parsons, Weber and the Subjective Point of View », dans PH I, 1, p. 363-372 ; REX, J. : « Value-Relevance, Scientific Laws, and Ideal Types : The Sociological Methodology of Max Weber », dans PH I, 4, p. 237-252 ; et McLEMORE, L. : « Max Weber's Defense of Historical Inquiry », dans PH II, 4, p. 268-287.

Tout cela est formulé à un niveau d'abstraction qui rend la compréhension difficile. Un exemple empirique peut clarifier les choses. Nous pouvons comprendre de façon significative le meurtre par légitime défense en construisant un type idéal qui met en évidence le sens ou les motifs hypothétiques qui incitent à l'action (« il se sentait menacé, donc il a tiré ») ; en observant plusieurs cas réels de meurtre par légitime défense, nous pourrions arriver à une généralisation empirique corroborant l'interprétation significativement adéquate (« dans x % des cas, nous avons observé que lorsque un homme est menacé, il tue son adversaire »).

2. 2. 2. *La causalité significative* — Du moment où on comprend que Weber conçoit le sens qui informe l'action comme une cause qui explique l'action, la définition suivante de la sociologie ne peut pas poser problème⁵² : « La sociologie est une science qui se propose de comprendre par l'interprétation (*deutend Verstehen*) l'activité sociale et, par là, d'expliquer causalement (*ursächlich Erklären*) son déroulement et ses effets » (ES, 4). En plaidant en faveur d'une sociologie compréhensive (*verstehende Soziologie*), Weber s'oppose à toute forme d'observation naturaliste qui fait abstraction du sens et qui, par là même, transforme les événements psychiques en faits physiques et réduit la culture à la nature — « le cours des choses, dit Weber à la suite de Rickert, devient nature quand nous ne cherchons pas son sens » (WL, 333). Ainsi, par exemple, il insiste sur la possibilité et la nécessité de retraduire l'explication causale statistique en actions significatives.

Si, à première vue, les « lois sociales » statistiquement établies s'apparentent aux lois physiques, elles en diffèrent ontologiquement en ce qu'elles résultent de l'agrégation d'une multitude d'actions individuelles qui, elles, sont en principe parfaitement compréhensibles. En fin de compte, les « lois sociologiques » ne sont rien d'autre, selon Weber, que l'expression quantitative des « règles sociales » que les acteurs suivent. Cette possibilité de retraduction de l'explication causale en compréhension significative — que Weber capte en forgeant la notion de « causalité significative » (TS, 328) — constitue un apport important pour la sociologie⁵³. En insistant sur le sens et la nécessité de l'interpréter, elle discrédite toute interprétation purement naturaliste du social et, en même temps, elle surpasse le naturalisme, car à la différence de celui-ci, la sociologie compréhensive est « en mesure d'apporter quelque chose de plus qui reste éternellement inaccessible à toute 'science de la nature' » (ES, 13). À la fin, la position de Weber quant à la place de l'explication se résume comme suit : d'une part, il estime que l'explication est nécessaire, car « l'interprétation sans explication ne relève pas encore de la connaissance scientifique » ; d'autre part,

52. En revanche, la question de savoir si les raisons et les motifs informant l'action peuvent être considérés comme des causes de l'action, comme l'affirment les davidsoniens, ou ne le peuvent pas, comme l'affirment les néowittgensteiniens, a donné lieu à un débat interminable dans la théorie analytique de l'action. Pour un aperçu de ce débat, cf. BERNSTEIN, R. : *Praxis and Action*, p. 260-280.

53. Lorsque Lazarsfeld et Oberschall réduisent l'insistance de Weber sur l'adéquation significative à un legs métaphysique, ils démontrent *a contrario* que Weber n'adhère pas aux canons du positivisme naturaliste. C'est l'unique mérite de leur article. Cf. LAZARSFELD, P. et OBERSCHALL, A. : « Max Weber and Empirical Social Research », dans PH I, 4, p. 197-216.

il est convaincu qu'elle n'est pas suffisante, car « l'explication sans interprétation relève de la réification⁵⁴ ».

Cependant, alors même que la sociologie compréhensive vise en premier lieu à comprendre le sens subjectivement donné, dans la mesure où Weber tend à ramener de plus en plus le comprendre à la compréhension de l'agir rationnel en finalité, au sens strict du mot, et penche, par conséquent, vers un individualisme méthodologique qui n'est plus herméneutique, mais de type utilitariste, j'estime qu'il sape son propre projet. En effet, nous avons vu que lorsque les valeurs disparaissent en tant que cause de l'action, celle-ci est logiquement déterminée de façon univoque par les conditions matérielles extérieures à l'action. Si cela est effectivement le cas, alors il n'y a plus grand-chose à comprendre et la référence au sens devient largement superflue. Il suffit alors d'intercaler un algorithme entre les conditions objectives et le sujet, et l'action en découle avec une nécessité inéluctable. Avec Simmel, on pourrait dire que si l'on n'intercale pas un moyen terme psychologique entre les conditions d'action et l'action elle-même, l'action se réduit à un comportement de marionnette.

2. 3. NOMINALISME

2. 3. 1. *Les idéaltypes* — Pour bien comprendre la théorie de ces « pures fictions » (TS, 472) que Weber appelle, à la suite du juriste Jellinek, « idéaltypes » (*Idealtypus*), celle-ci doit être mise en rapport avec la vision vitaliste de la réalité que Weber partage avec Dilthey et Simmel, ainsi qu'avec la notion du « rapport aux valeurs » (*Wertbeziehung*) que Weber reprend de Rickert. À l'instar de Simmel, Weber conçoit la réalité comme une « infinité ontologique » (WL, 80) : la vie se manifeste en nous et hors de nous par une diversité absolument infinie de coexistences et de successions qui apparaissent et qui disparaissent ; le flux du devenir incommensurable coule sans arrêt vers l'éternité. Cette diversité infinie de la « réalité irrationnelle de la vie » (TS, 212) ne peut en aucune manière être appréhendée dans sa totalité. Le scientifique qui veut étudier la réalité doit délimiter son objet de recherche, et cela, il ne peut le faire que sur la base de ses propres « intérêts de connaissance » (*Erkenntnisinteresse* — TS, 140). À l'instar du bouquinier qui entre dans une librairie ou une bibliothèque sans trop savoir ce qu'il y cherche, le chercheur doit sélectionner par rapport à ses valeurs individuelles ce fragment limité de la réalité qui l'intéresse et qui deviendra son objet de recherche⁵⁵. Le rapport aux valeurs n'est pas seulement lié à la sélection de l'objet de recherche, comme l'a bien vu Habermas, il est également constitutif de l'objet de recherche⁵⁶. Quelles que

54. DRYSDALE, J. : « How are Social Scientific Concepts Formed ? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation », p. 86.

55. Selon Weber, les valeurs qui orientent le choix de l'objet de recherche sont historiquement et culturellement relatives. Sur ce point précis, Weber s'oppose à Rickert. Celui-ci voulait fonder l'histoire sur un système atemporel et universel de valeurs qui assurerait, en droit, l'universalité des sciences historiques. Pour Weber, cette idée ne pouvait être qu'une absurdité. Sur la philosophie de Rickert, cf. ARON, R. : *La philosophie critique de l'histoire*, p. 111-155.

56. Cf. HABERMAS, J. : « Eine Diskussionsbemerkung (1964) : Wertfreiheit und Objektivität » dans *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 77-85, spécialement p. 79. Je traiterai plus longuement de la théorie des intérêts de connaissance dans le chapitre consacré à Habermas.

soient la manière et les valeurs spécifiques qui incitent le scientifique à sélectionner et à constituer son objet de recherche — une « individualité historique » dans le cas de l'historien, un « type » ou une « règle générale » dans le cas du sociologue (ES, 17) —, il faut, ensuite, le styliser, l'organiser dans un ordre analytique et le doter d'un sens logique, bref, en construire un idéaltype⁵⁷.

À la différence de Ranke qui veut saisir l'histoire telle qu'elle a réellement été (« *wie es eigentlich gewesen ist* »), mais à l'instar de Simmel, Weber défend une philosophie de l'histoire constructiviste et antiréaliste⁵⁸. Le type idéal n'est pas un reflet de la réalité, mais une « construction intellectuelle [...] un tableau de pensée homogène [...] une utopie que l'on obtient en accentuant [...] unilatéralement [...] par la pensée des éléments déterminés de la réalité [...] qu'on ne retrouve nulle part empiriquement dans sa pureté conceptuelle » (TS, 180-181⁵⁹).

Les idéaltypes ne sont nullement des copies représentatives de la réalité objective. Bien au contraire, ce sont des constructions purement conceptuelles qu'on met en relation avec la réalité pour voir dans quelle mesure elle en dévie, et, plus elle en dévie, mieux ils remplissent leur rôle heuristique⁶⁰. Le chercheur qui construit des idéaltypes ne peut en aucun cas les substituer à la réalité. Constamment, Weber nous met en garde contre la réification des types idéaux. Si leur nature constructiviste et leur rôle purement heuristique sont oubliés, si on leur donne une fonction constitutive, on verse dans le faux réalisme conceptuel, transformant les concepts en personnages mythiques. Il suffit de confondre les schémas avec le réel et, tôt ou tard, la substitution sera faite — comme c'est souvent le cas avec les concepts marxistes : « Quiconque a appliqué une fois les concepts marxistes, connaît l'importance heuristique éminente, et même unique, de ces idéaltypes quand on les utilise pour comparer la réalité, mais aussi leur danger dès qu'on les présente comme des 'forces agissantes' réelles (ce qui veut dire en vérité : métaphysiques) ou encore comme des tendances, etc. » (TS, 200).

Cependant, à y regarder de plus près, on voit une fois de plus poindre une tension entre le nominalisme proclamé et le réalisme affiché. En effet, comme le soulignent Michel Freitag et Günther Dux, les idéaltypes ne sont pas tant des

57. Weber distingue divers sortes de types : les concepts typiques, les idéaltypes au sens strict, les idéaltypes du développement et les types exemplaires. Cf. TS, 179-199. Pour une discussion des idéaltypes, cf. ARON R. : *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 519 sq. et PARSONS, qui s'inspire de von Schelting : *The Structure of Social Action*, p. 601-610.

58. Avec Outhwaite, qui est un adepte du réalisme transcendantal de Bhaskar, on pourrait dire que Weber défend la position de l'« idéalisme transcendantal » — « les objets de la connaissance scientifique sont des modèles [...] des construits artificiels ». Cf. OUTHWAITE, W. : *Concept Formation in Social Science*, p. 123.

59. « On obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue, en enchaînant une multitude de phénomènes isolés, diffus et discrets que l'on retrouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre, par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un tableau de pensée homogène » (TS, 181).

60. Weber adhère à la théorie kantienne des concepts et à la dualité des concepts et de la réalité qu'elle implique. Dès lors, la comparaison des idéaltypes et de la réalité pose problème, car dans cette perspective kantienne, on ne peut tout simplement pas comparer les idéaltypes et la réalité. On peut seulement comparer la réalité telle qu'elle est constituée par un idéaltype avec la réalité telle qu'elle est constituée par un autre idéaltype. Cf. OAKES, G. : « Weber and the Southwest German School : The Genesis of the Concept of the Historical Individual », dans MUMFSEN, J. ET OSTERHAMMEL, J. (sous la dir. de) : *Max Weber and his Contemporaries*, p. 445.

constructions arbitraires que le chercheur utilise pour organiser le chaos de la réalité que des constructions synthétiques qui ont dans la société une existence objective ou réelle pour les acteurs eux-mêmes et que le sociologue met à jour en effectuant un travail d'abstraction réalisé à partir d'un immense matériel historique et comparatif. Autrement dit, les idéaltypes ne sont pas des constructions analytiques mais des constructions synthétiques des catégories que les acteurs (sociologues inclus) utilisent pour s'orienter dans le monde social⁶¹.

2. 3. 2. *Le paralogisme ontique* — C'est dans ce contexte de la mise au rebut du réalisme philosophique, qui, en confondant volontairement et dogmatiquement l'épistémologie et l'ontologie, commet le « paralogisme ontique », qu'il faut voir la critique extrêmement violente que Weber fait de Stammler⁶². Dans son interprétation vulgaire du matérialisme historique, Stammler confond selon Weber les « lois naturelles » avec les « normes logiques » (WL, 306), les « lois naturelles métaphysiques » avec les « lois naturelles empiriques » (WL, 311), les « catégories » de l'entendement avec « l'expérience » (WL, 310), etc. Plus grave encore est le fait que Stammler postule dogmatiquement que la science ne peut en aucune façon réfuter la vision matérialiste de l'histoire. La thèse de la détermination *a priori* de la superstructure par la base ne peut être pour Weber qu'une « analogie sans valeur scientifique » qu'il faut rejeter de la façon la plus catégorique. Le déterminisme économique, débouchant sur ce que Simmel appelait la « parthénogenèse économique⁶³ », est, à la limite, tout aussi absurde que de dériver la vie sociale de « l'indice céphalique », de « l'influence des taches solaires » ou encore des « troubles digestifs » (WL, 298).

Le défaut du marxisme provient, selon Weber, du fait qu'il ne distingue pas les phénomènes « économiques », au sens étroit du mot (par exemple, la vie de la Bourse) des phénomènes « économiquement importants » (par exemple, les éthiques religieuses) ou des phénomènes « conditionnés par l'économie » (par exemple, l'orientation du goût artistique) (TS, 148). Au contraire, sous le charme de l'indéracinable tendance au monisme, il s'efforce de déduire tous les phénomènes socio-historiques de la base économique. À l'économisme marxiste, Weber oppose aussi bien la stratégie du perspectivisme méthodologique — « un phénomène, dit-il, ne garde, en général, un caractère économique qu'aussi longtemps que notre intérêt porte exclusivement sur l'importance qu'il peut avoir dans la lutte matérielle de l'existence » (TS, 142) — que celle de la sociologie matérialiste de la connaissance — « l'interprétation matérialiste de

61. Cf. FREITAG, M. : « Pour un dépassement de l'opposition entre 'holisme' et 'individualisme' en sociologie », p. 210-215, et DUX, G. : « Subjekt und Gegenstand im Erkenntnisprozess historischen Verstehens » dans WAGNER, G. et ZAPFMAN, H. (sous la dir. de) : *Max Webers Wissenschaftslehre*, p. 662-677.

62. Weber ne s'attaque pas seulement au matérialisme objectif, mais aussi à l'idéalisme objectif. Dans son essai sur Roscher et Knies (WL, p. 1-145, non traduit en français), Weber s'en prend à ce qu'on pourrait appeler « l'idéologie allemande », c'est-à-dire à cette tradition intellectuelle allemande qui se détourne de l'individualisme et du cosmopolitisme des Lumières pour se rallier à un point de vue collectiviste et nationaliste (le Volk).

63. SIMMEL, G. : *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, p. 232.

l'histoire n'est pas non plus un fiacre dans lequel on peut monter à son gré et qui s'arrêterait devant les promoteurs de la révolution⁶⁴ ! » (SP, 180).

2. 4. ANTI-ÉMANATISME

La théorie marxiste du « facteur prédominant » (Gurvitch) débouche, d'une façon ou d'une autre, sur l'idéalisme. La critique du marxisme vulgaire n'est qu'un cas spécial de la critique de ce que Weber appelle, à la suite de Lask, « l'émanatisme hégélien⁶⁵ ». Il le caractérise comme suit : « Dans cette conception 'émanatiste' de l'essence et de la validité des concepts les plus hauts, il est d'une part, logiquement admissible de penser le rapport des concepts à la réalité de façon rigoureusement rationnelle, c'est-à-dire de telle façon que la réalité soit régressivement déductible des concepts généraux, et d'autre part, de le concevoir en même temps tout à fait intuitivement, c'est-à-dire de telle façon que la réalité dans sa progression vers les concepts ne perde rien de sa constitution concrète. [...] Le concept 'le plus général', dont on devrait tout déduire, serait en même temps le plus riche de contenu. Une connaissance de ce genre [...] ne serait accessible qu'à une connaissance analogue, mais non semblable de la connaissance mathématique. Et la condition métaphysique de la véracité de cette connaissance serait que les contenus des concepts se tiennent comme des réalités métaphysiques derrière le réel et que celui-ci découle de celles-là, comme les théorèmes mathématiques se suivent les uns les autres » (WL, 15-16).

La sociologie wébérienne peut être considérée comme une stratégie de « riposte au défi hégélien » (Ricœur⁶⁶). Dans une lettre à Franz Eulenburg, Weber écrit à ce propos : « [Dans les sciences sociales] il n'y a que deux voies : celle de Hegel ou la nôtre⁶⁷ ». Mais, on peut se demander pourquoi. D'abord, parce que, en tant que néokantien, Weber est allergique à toute métaphysique. Ensuite, parce qu'il considère qu'une science sociale déductive est impossible. En effet, d'après Weber, le *hiatus irrationalis* (Fichte — WL, 15) entre le concept et la réalité, sur le dépassement duquel le système hégélien repose, ne peut pas être réduit, car plus les concepts sont généraux, moins ils peuvent appréhender la réalité concrète : « Plus la validité, c'est-à-dire l'extension d'un concept générique est large, plus aussi il nous éloigne de la richesse de la réalité » (TS, 165) — ce que Simmel appelait « tragédie de la conceptualisation de l'homme » réapparaît chez Weber comme argument antihégélien⁶⁸. Outre

64. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács développera cette sociologie matérialiste du marxisme. Cf. son essai sur le changement de la fonction du matérialisme historique, p. 263-274. Après Lukács, Mannheim, qui cite d'ailleurs la formule schopenhauerienne du fiacre dans *Ideology and Utopia* (p. 75), généralisera l'approche matérialiste de la connaissance en développant la sociologie de la connaissance. Pour une excellente introduction à la sociologie de la connaissance, cf. MERTON, R. : *Social Theory and Social Structure*, 3^e partie, p. 493 sq.

65. Sur la distinction que Lask effectue, dans sa thèse sur la philosophie fichtéenne de l'histoire, entre la « logique analytique » et la « logique émanatiste », cf. OAKES, G. : *Weber and Rickert*, p. 49-53.

66. Cf. BOURRETZ, P. : *Les promesses du monde*, chap. 1.

67. Cité dans SCHLUCHTER, W. : *The Rise of Western Rationalism*, p. 21.

68. SIMMEL, G. : *Philosophie de l'argent*, p. 259. Pour une analyse plus poussée de la relation inverse entre l'extension du concept et la détermination de ses contenus, cf. CASSIRER, E. : *Substance et fonction*, chap. 1 et du même : *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 1, chap. 4, p. 249 sq.

le fait que les concepts les plus généraux renoncent aux contenus concrets et que la logique émanatiste élimine toutes les contingences de la réalité, le déductivisme pose encore problème en ce qu'il présuppose la clôture de la science, l'achèvement de celle-ci, une « science parfaite » (TS, 204). *L'intellectus intuitivus*, l'entendement divin qui ne peut penser une chose sans la créer par cet acte même, que Kant avait rejeté comme une fiction, est rejeté par Weber, comme il le sera ensuite par Adorno, comme une réification, au sens nietzschéen du terme : cette conception incorpore le réel concret et singulier — et pour Weber il n'y a de réel que concret et particulier — dans son système de concepts universels hypostasiés et, par là même, elle le réifie⁶⁹.

3. Genèse du capitalisme et de la rationalité formelle

Dans l'introduction, Weber nous est apparu comme un prophète de malheur qui prédit, à l'instar d'un Spengler, le déclin de l'Occident. Dans la section méthodologique, en revanche, le même Weber est apparu comme un penseur qui s'oppose à toute forme de déterminisme, d'émanatisme ou d'historicisme. Ces deux interprétations ne sont pas nécessairement contradictoires, mais elles indiquent une tension nette dans la pensée wébérienne. La « cage d'acier » de la civilisation capitaliste moderne n'était ni un terme nécessaire du « progrès », ni une fatalité de la nature humaine ou sociale. On pourrait dire qu'elle est un accident historique, puisqu'elle résulte d'une série de conjonctures singulières et contingentes⁷⁰. Cependant, aujourd'hui, l'économie capitaliste, l'administration bureaucratique et la justice formaliste, toutes saturées de rationalité formelle et, par conséquent, calculables et prévisibles, forment un « cosmos réifié » (*versachlichte Kosmos* — ES, 592) que Weber ne voit pas se dissiper de sitôt. En théorie, l'histoire reste ouverte, tout est possible, mais, en pratique, la progression de la réification lui semble la plus probable. Nul n'est besoin à ce propos de répéter tous ces passages fameux où Weber expose ses idées noires sur la « nouvelle servitude » qui nous attend. Dans ce qui suit, je vais d'abord analyser la genèse du rationalisme occidental et, ensuite, sa structure.

3. 1. LE CAPITALISME D'ENTREPRISE

Le rationalisme occidental constitue le thème majeur de l'œuvre de Weber. Cependant, à l'origine de ses études ne fut tant pas la volonté de comprendre et d'expliquer l'émergence du rationalisme que celle du capitalisme. Ce n'est que par la suite, lorsque Weber amorça ses études comparatives des grandes

69. Sur le concept nietzschéen-adornien de la réification, cf. *infra* 2^e chapitre de la 2^e partie.

70. En arguant de la sorte, je me range du côté de ceux qui, dans le débat opposant les historicistes et les néo-évolutionnistes, défendent une interprétation historiciste de Weber. La ligne de partage entre les uns et les autres est, d'ores et déjà, nettement définie. Alors que Schluchter et Habermas ont présenté la théorie wébérienne de la rationalisation comme une histoire développementale, Randall Collins offre un exposé solide de l'interprétation historiciste de l'essor du capitalisme. Cf. COLLINS, R. : « Weber's Last Theory of Capitalism : A Systematization », dans *Weberian Sociological Theory*, p. 19-44, et du même : *Max Weber. A Skeleton Key*, chap. 81-97.

religions, que, graduellement, le thème du capitalisme a été relayé par celui du rationalisme.

Selon Weber, ce n'est qu'en Occident que le capitalisme rationnel a pu se développer⁷¹. Ailleurs, on n'en trouverait que de vagues ébauches. Certes, la soif d'acquiescer et la recherche du profit sont universelles — « l'auri sacra fames, dit Weber, est aussi vieille que l'histoire de l'homme » (EP, 59). Certes, diverses formes de « capitalisme à orientation politique » (ES, 175) — par ex. le capitalisme impérialiste, colonial, aventurier, fiscal, de butin, etc. — ont existé de tout temps et en dehors du terroir du rationalisme économique. Mais, le *Betriebskapitalismus*, le capitalisme d'entreprise bourgeois fondé sur le « compte du capital », sur le « calcul exact » et « l'organisation rationnelle du travail libre » (AP, 14-20), ne s'est développé qu'en Occident. Nulle part ailleurs — à moins qu'il n'y ait été importé.

Condensé en une seule formule, le capitalisme formellement rationnel peut être défini comme un système de production industrielle continue, intensif et orienté vers le marché, recherchant avant tout la rentabilité et reposant sur le compte du capital et l'évaluation préalable des chances de gain en termes monétaires. Si pour Marx, le marché et l'exploitation constituent les *differentiae specificaе* du capitalisme, pour Weber, qui, soit dit en passant, récuse la théorie marxiste de la plus-value et, donc, de l'exploitation, le capitalisme se caractérise avant tout par le calcul méthodique et rationnel. « La possibilité, de principe, du compte du capitalisme, dit Weber, est le critère du capitalisme moderne » (ES, 162). Sur ce point, il n'y a aucun doute possible. Dans son *Histoire économique générale*, on peut lire : « La présupposition la plus générale du capitalisme moderne est celle du calcul rationnel, du capital en tant que norme de toutes les grandes entreprises qui s'occupent de la couverture des besoins quotidiens » (GEH, 276).

3. 2. LES PRÉCONDITIONS INSTITUTIONNELLES DU CALCUL

Dans la mesure où le calcul rationnel présuppose la calculabilité et la prévisibilité du système économique, ainsi que de son environnement, le calcul est effectivement, comme le dit bien Weber, la « présupposition la plus générale du capitalisme ». Le capitalisme n'est pas simplement un système de production et de distribution de marchandises. Il enferme tout un monde ; il crée tout un monde. Avec le capitalisme, le principe de la calculabilité devient universel ; il envahit tous les secteurs de la société moderne. Avec le capitalisme, l'agir rationnel en finalité, au sens restreint du mot, se généralise et, dans cette

71. Un peu avant Weber. Werner Sombart avait retenu la rationalisation comme la caractéristique définissant le capitalisme. Cf. SOMBART, W. : *Der moderne Kapitalismus*, vol. 1, p. xviii, 3 et 11. Weber était d'accord, mais il exigeait une spécification historique du terme. Dans l'introduction aux essais sur la sociologie des religions (AP), Weber énumère une série d'autres phénomènes propres à l'Occident : la science rationnelle (formalisée, fondée sur les mathématiques, avec démonstration, expérimentation et concepts rationnels) ; l'art rationnel (l'harmonie rationnelle en musique, la voûte gothique en architecture, la perspective spatiale en peinture, la littérature imprimée) ; l'administration de l'État et de l'économie moderne reposant sur un corps de bureaucrates spécialisés ; l'État moderne (en tant qu'institution politique ayant un droit rationnellement établi, une constitution écrite, une administration reposant sur des règles abstraites et des fonctionnaires compétents) ; la bourgeoisie et le prolétariat en tant que classes antagonistes.

mesure même, la rationalité formelle progresse et se renverse en réification. Dans ce sens, le capitalisme est bel et bien « la puissance la plus décisive de notre vie moderne » (AP, 14).

Cependant, selon Weber, le capitalisme n'est pas la cause de la rationalisation formelle ; il semble bien plutôt qu'il la présuppose. Dans la préface collective au premier volume de la *Grundriss der Sozialökonomik*, dont *Économie et société* ne constitue qu'une partie, on peut lire : « Le développement de l'activité économique doit être conçu avant tout comme une manifestation particulière de la rationalisation universelle de la vie⁷² ».

Que le capitalisme présuppose la rationalisation formelle ressort d'ailleurs clairement de son analyse des préconditions institutionnelles du calcul rationnel. Selon Weber, le capitalisme présuppose : 1) l'appropriation de tous les moyens matériels de production (terrains, appareils, machines, outils, etc.) comme propriété privée (GEH, 276) ; 2) la liberté du marché et l'existence d'un marché de masse, c'est-à-dire l'absence de limitations irrationnelles du trafic, comme celle des monopoles classistes de production ou de consommation (GEH, 276) ; 3) une technique rationnelle qui, grâce à la mécanisation, rend possible un calcul maximal, tant dans la sphère de la production que dans celle de la circulation (GEH, 277) ; 4) une administration d'État et un droit rationnels et prévisibles (GEH, 277) ; 5) la liberté du travail au sens marxiste du mot, les travailleurs forcés « par la contrainte du fouet de la famine » (GEH, 277) à offrir leur force de travail sur le marché ; 6) la séparation stricte du ménage et de l'entreprise (AP, 19 ; ES, 98, 403) ; 7) la commercialisation de la vie économique ou le développement de titres négociables (actions) (GEH, 278) ; 8) le développement de la ville occidentale et des droits politiques des citoyens (PE, 323 ; ES II, 1323 ; GARS II, 372) et, enfin, 9) la science moderne comme « base technique du capitalisme » (ES II, 1194).

Ces conditions extérieures — au fond, les conditions du développement du marché tel qu'il est conçu par l'économie néoclassique, et donc de l'agir rationnel en finalité (s.s.) — constituent, selon Weber, les conditions institutionnelles nécessaires de l'essor du capitalisme. Autrement dit, si, conformément à la théorie de la « possibilité objective », on supprimait en pensée un de ces éléments, le capitalisme n'aurait probablement pas vu le jour — en tout cas, cela nous obligerait à concevoir son évolution d'une autre façon⁷³. Or, même si toutes ces conditions étaient satisfaites, l'essor du capitalisme ne serait pas encore pensable. Et c'est là la thèse principale — et la plus connue — de Weber, celle de l'éthique protestante : « L'esprit rationnel, la rationalisation de la conduite de vie en général et une éthique économique rationaliste ont été les facteurs nécessaires complémentaires qui ont produit le capitalisme » (GEH, 354).

72. WEBER, M. : *Grundriss der Sozialökonomik*, p. vii.

73. Selon la théorie de la « possibilité objective » (cf. TS, 290-323), il faut, pour déterminer si un antécédent du phénomène historique qu'on veut expliquer constitue une cause adéquate ou, le cas échéant, accidentelle, se demander ce qui se serait passé si cet antécédent ne s'était pas produit ou s'il avait été autre qu'il n'a été. Si le phénomène en question ne se serait pas produit sans l'antécédent, on peut conclure que ce dernier est une cause adéquate du premier. Si, à l'inverse, le phénomène se serait produit sans l'antécédent, on peut dire que ce dernier n'est qu'une cause accidentelle du premier.

3. 3. LA RATIONALISATION DES IMAGES DU MONDE

« Le problème majeur de l'expansion du capitalisme moderne, dit Weber, n'est pas celui de l'origine du capital, mais celui du développement de l'esprit capitaliste » (EP, 70). En effet, étant donné que cet esprit capitaliste qui a produit — en dernière instance — le capitalisme est lui-même issu de l'ascétisme intramondain des protestants, pour comprendre le développement de l'esprit rationnel du capitaliste, il faut saisir l'éthos du protestant. Et pour être sûr du lien causal établi entre le protestantisme et le capitalisme, il faut, ensuite, élaborer un programme de recherches comparatives qui répond à la question du pourquoi l'évolution religieuse que nous avons connue en Occident ne s'est pas produite ailleurs : « Le but [d'une étude comparative des civilisations] devrait être d'identifier et de définir l'individualité de chaque développement, les caractéristiques qui ont fait que l'un trouve une conclusion si différente de celle de l'autre. Ce travail accompli, il est alors possible de déterminer les causes de leurs différences⁷⁴ ». Ce que Weber propose, donc, est d'étudier les religions universelles dans une perspective comparative qui fasse ressortir la spécificité du protestantisme. Et étant donné que celui-ci est le produit d'une longue évolution des images métaphysico-religieuses du monde (que je vais essayer de reconstruire dans les pages qui suivent), il faut en quelque sorte étudier l'histoire universelle des religions pour comprendre la genèse du capitalisme⁷⁵.

Le monde occidental formellement rationalisé est considéré par Weber comme le résultat d'un processus de rationalisation théorique des images du monde, ou comme il le dit, en reprenant la belle formule de Schiller, du « désenchantement du monde⁷⁶ ». La rationalisation théorique des images du monde détermine la mesure et surtout le mode de rationalisation économique du monde. Comme le dit Weber, dans un passage célèbre de l'introduction à l'éthique économique des religions universelles : « Les intérêts [...] non les idées dominent immédiatement l'activité des hommes. Toutefois, les 'images du monde', lesquelles sont engendrées dans les 'idées' ont joué très souvent le rôle d'aiguilleur pour déterminer les voies dans lesquelles l'action a été poussée par la dynamique des intérêts » (GARS, 252).

74. WEBER, M. : *Agrarverhältnisse im Altertum*, cité dans Seidman, S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, p. 293.

75. Dans la série causale, la religion n'est qu'un élément parmi d'autres. Dans *Économie et société*, Weber a également étudié le développement historique de l'économie, du régime politique, des modes d'administration, du droit et des villes dans une perspective comparative. Il est évident que ses recherches sont d'une telle ampleur qu'elles ne se laissent pas résumer, et c'est bien pourquoi je renonce à les traiter de façon systématique.

76. La notion de « désenchantement du monde » est complexe. D'une part, il s'agit d'une notion technique que Weber utilise dans sa sociologie de la religion pour désigner l'élimination progressive de la magie comme moyen de salut, au sein d'une séquence qui s'ouvre avec le judaïsme antique et semble se clore avec le puritanisme protestant. D'autre part, il s'agit d'une notion floue que Weber utilise dans son diagnostic de la modernité pour thématiser la perte du sens généralisée d'un monde parfaitement prévisible où le mystère a été remplacé par la maîtrise.

Autrement dit, ce sont les images du monde qui ont déterminé « dans quelle direction » (AP, 24) les sphères de la vie ont été rationalisées : alors même que les images du monde sont déterminées par des conditions matérielles, elles ne sont pas pour autant un « simple reflet » de l'organisation économique ; au contraire, elles influent sur elle. En arguant de la sorte, Weber ne réfute pas plus le marxisme qu'il ne dérive vers une position durkheimienne. « Notre dessein, précise-t-il, n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement matérialiste une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale » (EP, 252).

L'accomplissement théorique majeur de Weber est bien là, dans cette « fine dialectique » qu'il établit entre les facteurs matériels et idéels. Il a réussi à dépasser cette funeste opposition du matérialisme et de l'idéalisme dans une synthèse qui est véritablement multidimensionnelle⁷⁷. Weber a transformé les deux grandes traditions sociologiques, l'une qui insiste sur la détermination matérielle (Marx), l'autre qui insiste sur la détermination idéale (Durkheim) de l'action, en variables analytiques. Pour Weber, il ne s'agit pas d'opter exclusivement pour l'une ou pour l'autre, mais bien plutôt de les combiner. Les idées n'excluent pas plus les intérêts que les intérêts n'excluent les idées ; ils constituent tous deux des éléments différents de l'environnement qui informent chaque action. Ainsi, l'entrepreneur capitaliste, l'instigateur du capitalisme, agit certes de façon rationnelle par rapport à une fin, mais cette action rationnelle en finalité est également influencée par des motifs religieux. Dans ce sens, son action est rationnelle, au sens large du mot. Elle n'est pas seulement déterminée « de l'extérieur » (ESII, 1116) par des conditions matérielles, mais elle est, également et en même temps, déterminée « de l'intérieur » (ESII, 1116) par des valeurs.

L'accomplissement de Weber est d'avoir montré que la *Zweckrationalität* (s.s.) et son objectivation paradoxale dans des formes réifiées de l'esprit objectif sont déterminées de façon significative par la *Wertrationalität*. Dans une formule quelque peu paradoxale, mais typiquement weberienne, on pourrait dire qu'en réenchantant le monde pour un moment, le protestantisme a fini par le désenchanter définitivement et que cette perte de sens s'est généralisée, induisant par là même la perte de liberté dans toutes les sphères de la vie. C'est donc en réinventant la figure nietzschéenne du « dernier homme » susceptible de poursuivre la perspective du salut dans les diverses sphères du monde vécu que Weber montre que l'entrepreneur calviniste a ouvert la voie à un système autonome réifié d'où cette perspective s'est échappée.

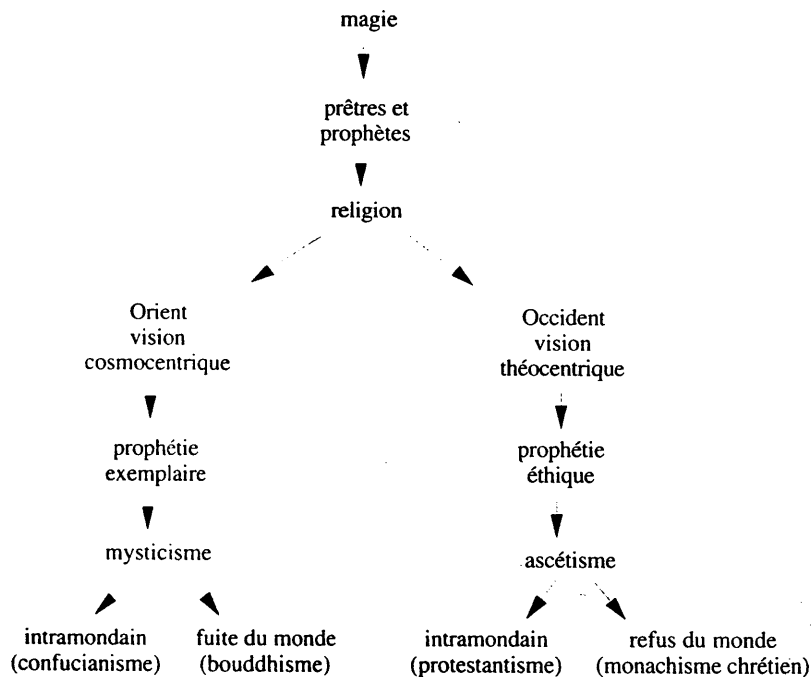
Si l'on veut bien comprendre la logique explicative qui sous-tend l'œuvre de Weber, il est important de saisir le mouvement causal suivant : la rationalisation des images religieuses du monde (rationalisation culturelle) procure les fondements motivationnels de l'organisation de l'action rationnelle en finalité, au sens large du mot, dans une conduite méthodique de vie (rationalisation

77. Cf. à ce propos ALEXANDER, J. : *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 3 : *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis* : Max Weber, chap. 2.

de la personne) et, de façon non intentionnelle, l'objectivation de l'action rationnelle en finalité génère un système social formellement rationnel (rationalisation sociale⁷⁸).

3. 4. GÉNÉALOGIE DE L'ASCÉTISME INTRAMONDAIN (RATIONALISATION CULTURELLE)

Dans sa monumentale sociologie comparative des grandes religions universelles, Weber a étudié la religion chinoise (confucianisme, taoïsme), la religion hindoue (bouddhisme, hindouisme) et le judaïsme antique⁷⁹. Il n'a pu mener à terme ses recherches prévues sur le christianisme et l'islam. Nous savons désormais que le capitalisme rationnel s'est seulement développé en Occident et que son développement est génétiquement lié à l'ascétisme intramondain propre au protestantisme. Pour expliquer la genèse de cet ascétisme bien particulier, Weber esquisse une typologie développementale de l'évolution des images religieuses du monde qu'on peut représenter ainsi⁸⁰:



78. La dynamique explicative qui va, pour le dire en termes parsonniens (ou, pour être tout à fait précis, en termes que Parsons a empruntés à Sorokin) de la culture à la personne et de la personne à la société, a été bien mise en lumière par HABERMAS, J. : *op. cit.*, t. I, chap. 2.

79. Pour un résumé de ces études, cf. BENDIX, R. : *op. cit.*, p. 103-275. En passant, on peut noter que Weber néglige les perspectives du gnosticisme (analysé par Voegelin) et du messianisme juif (analysé par Scholem).

80. Pour reconstruire l'évolution des images du monde, je me suis appuyé sur les interprétations de Parsons, Schluchter et Habermas. Cf. PARSONS, T. : *op. cit.*, p. 214-228 ; SCHLUCHTER, W. : *The Rise of Western Rationalism*, p. 156-166. • *The Paradox of Rationalization : On The Relation of Ethics and World*, dans ROTH, G. et SCHLUCHTER, W. : *op. cit.*, p. 16-32 et HABERMAS, J. : *op. cit.*, t. II, p. 214-228.

Dans sa sociologie de la religion, Weber analyse la rationalisation théorique des images religieuses du monde dans une perspective plus ou moins évolutionniste. Une telle approche est tout à fait exceptionnelle pour Weber, mais elle s'explique par le fait qu'il estime que toutes les religions se trouvent confrontées au *problème de la théodicée* et que c'est l'élaboration progressive d'une réponse à la question : « Si Dieu est bon, pourquoi y a-t-il alors du mal dans le monde ? » qui anime le processus de rationalisation théorique des images du monde⁸¹. Si l'on veut comprendre la structure de l'évolution des images du monde, il faut commencer par l'opposition que Weber effectue entre la magie, qu'il définit comme « une contrainte des démons par des moyens magiques » (ES, 449), et la religion qui, elle, a trait aux « relations que les hommes entretiennent avec les puissances surnaturelles qui s'expriment sous la forme de la prière, du sacrifice et de la vénération » (ES, 449).

Au départ, la vision du monde est *magique* ; le monde se présente comme un « jardin enchanté » (GARS II, 371). Bien que les esprits et les démons se cachent derrière le monde des objets et des événements, la vision du monde magique est moniste. Il n'y a pas de séparation radicale entre l'ici-bas et l'au-delà. La relation que les hommes entretiennent avec les démons n'est pas basée sur l'adoration, mais sur la contrainte. Les hommes essaient d'échapper à la souffrance en contrôlant les démons par la magie.

Tout cela change lorsque surgit l'idée que les divinités ont établi des lois pour certains domaines d'action et qu'ils en supervisent l'observation. On passe alors de la magie à la *religion* et d'une vision moniste à une vision dualiste du monde : le monde ici-bas est dévalué et subordonné au monde de l'au-delà. Les divinités sont personnifiées et réunies dans un panthéon⁸². La systématisation de l'idée de la divinité ouvre logiquement la voie à l'évolution vers le monothéisme. Cependant, le passage au monothéisme n'est pas de règle. Strictement parlant, seuls le judaïsme et l'islamisme sont des religions monothéistes.

La distinction entre les sorciers et les *prêtres* correspond à la distinction entre la magie et la religion. Étant donné la séparation dualiste de l'ici-bas et de l'au-delà, le culte, assuré par les prêtres, sert à établir la communication entre les hommes et Dieu. L'existence d'une strate de prêtres a été d'une importance considérable pour la « rationalisation des représentations métaphysiques du monde », ainsi que pour l'élaboration d'une « éthique spécifiquement religieuse » (ES, 451).

Dans la sociologie webérienne de la religion, la figure du *prophète* prend une place tout aussi importante, sinon plus importante, que celle du prêtre. En effet, pour Weber, le prophète, ce « porteur de charismes purement personnels qui, en vertu de sa mission, proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin » (ES, 464), est l'agent historiquement décisif des ruptures avec

81. Pour une fine analyse du rapport entre le problème de la théodicée et la rationalisation des images du monde, cf. BOURETZ, P. : *op. cit.*, p. 109-165.

82. Dans la *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer voient déjà dans le passage de la magie au polythéisme l'amorce du déploiement de la logique de la réification. Cf. *infra*, 1^{er} chapitre de la 2^e partie.

les institutions cléricales établies et rigidifiées. En outre, c'est la prophétie qui, en dévalorisant la magie, et, donc, en désenchantant le monde, a entraîné les masses dans un « mouvement religieux de caractère éthique » (GARS, 248). Comme le dit si bien Paul Ladrière, le désenchantement du monde signifie que l'exigence de la pureté rituelle est rationalisée en rectitude éthique⁸³. Ce processus de désenchantement du monde et d'éthicisation de la conduite humaine, entamé par les prophètes, continuera pendant plusieurs siècles pour s'achever avec la modernité⁸⁴.

Mais nous n'en sommes pas encore là. Pour l'instant, nous ne sommes parvenus qu'au point décisif où les voies de la rationalisation occidentale et orientale vont bifurquer. Ce qui distingue les religions occidentales des religions orientales, c'est que les premières sont de façon prédominantes théocentriques, tandis que les secondes sont avant tout cosmocentriques. À la différence de la conception théocentrique, basée sur le concept d'un Dieu personnel et créateur du monde, situé dans l'au-delà, la conception cosmocentrique repose sur le concept d'une puissance divine à caractère impersonnel. Dans cette conception typiquement orientale, le monde est un cosmos qui n'a pas été créé (GARS, 257-258, 538-540 ; ES, 564).

La distinction que Weber effectue entre la prophétie éthique et la prophétie exemplaire (ES, 471 ; GARS, 257 ; GARS II, 378) correspond à la distinction précédente. Ou le prophète se sent « l'instrument annonciateur » d'un Dieu personnel et de sa volonté, exigeant, du fait de sa mission, l'obéissance en tant que devoir éthique (Mahomet, Jésus) ; ou bien le prophète est un « homme exemplaire » qui, par son exemple personnel, montre aux autres les voies du salut religieux (Bouddha). Que la prophétie ait un caractère plutôt éthique ou plutôt exemplaire, dans les deux cas, elle va de pair avec une vision unitaire de la vie découlant d'une prise de position consciemment significative et unitaire envers celle-ci. « Pour le prophète, dit Weber, la vie et le monde, les événements sociaux et les événements cosmiques ont un 'sens' unitaire, systématique, déterminé [...] La prophétie signifie toujours une tentative de systématiser toutes les manifestations de la vie, de résumer aussi le comportement pratique en une manière de vivre » (ES, 473).

Cette manière méthodique de vivre du prophète et de ses acolytes, qui sont, selon la terminologie de Weber, des « virtuoses » du salut, peut être soit du type ascétique (*vita activa*), soit du type contemplatif (*vita passiva*). Dans le premier cas, l'activité éthico-religieuse est accompagnée de la conscience que Dieu dirige cette activité — l'individu se considère comme « instrument de Dieu » (ES, 559 ; GARS, 539). Dans le second cas, en revanche, l'individu ne se considère pas comme instrument de Dieu, mais comme un « vase d'élection » (ES, 559) ou comme un « réceptacle » du divin (GARS, 539). Il n'est alors plus question d'agir conformément à la volonté divine pour obtenir ses faveurs, mais de parvenir à un état intérieur d'illumination ou d'union mystique.

83. LADRIÈRE, P. : « La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie weberienne de la modernité », p. 122.

84. « Les prophéties ont délivré le monde de la magie et, par là même, elles ont créé la base de notre science moderne, de la technologie et du capitalisme » (GEH, 362).

La tendance vers la contemplation, portée par des « strates d'intellectuels distingués » (GARS, 257), prédomine en Orient ; la tendance vers l'ascétisme actif, surtout mais pas seulement portée par les « strates civiques bourgeoises » (GARS, 257), prédomine, en revanche, en Occident⁸⁵. « En Occident, dit Weber, même les religiosités ayant une coloration mystique manifeste se transforment sans cesse en vertu active, donc, naturellement ascétique » (ES, 563).

Pour pouvoir expliquer la genèse du capitalisme, il faut encore introduire une bifurcation typologique supplémentaire selon que les croyants s'engagent dans le monde ou s'en détournent. L'ascétisme ainsi que le mysticisme peuvent être intramondains ou, au contraire, extramondains⁸⁶. Étant donné que les intérêts mondains perturbent la recherche de l'unité de l'homme et du principe de l'être, le mystique se désintéresse du monde. Le mystique peut rejeter radicalement le monde (« fuite contemplative du monde extérieur » — c'est le cas du bouddhisme) ou bien il peut se maintenir dans les institutions temporelles, vivant dans le monde, mais pas du monde (« mysticisme intramondain » — c'est le cas du confucianisme).

Bien que l'ascète refuse le monde, qui, de son point de vue, demeure une *massa perditionis*, un « vase naturel de péchés » (ES, 556), l'ascèse peut également prendre deux formes. D'une part, l'ascète peut fuir le monde, éviter les actions dans les institutions temporelles et rompre avec la famille et la société pour se mettre au seul service de Dieu (fuite ou plutôt « refus ascétique du monde » — c'est le cas du monachisme chrétien). D'autre part, l'ascèse peut se pratiquer au sein du monde pour réformer rationnellement celui-ci, pour glorifier Dieu par l'action professionnelle, par la vie familiale exemplaire, par la rigueur de la conduite dans tous les domaines de la vie (« ascèse intramondaine » — c'est le cas du protestantisme). Cette dernière forme d'ascétisme, qui est le résultat contingent d'une combinaison unique de la vision théocentrique, de la prophétie éthique, de l'ascétisme et de l'intramondanéité est incontestablement l'apanage du protestantisme (au sens large du mot).

Comme j'essaierai de le montrer dans les pages qui suivent, la conséquence spécifique de cet ascétisme intramondain sobrement pratique des protestants sera « l'objectivation rationnelle et la sociation des rapports sociaux » (*rationale Versachlichung und Vergesellschaftung* — ES, 568).

3. 5. LES AFFINITÉS ÉLECTIVES ENTRE L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET L'ESPRIT DU CAPITALISME (RATIONALISATION DE LA PERSONNE)

Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (écrit en 1905, révisé en 1920), Weber explique la naissance et l'essor du capitalisme en démontrant

85. C'est là la thèse principale que Weber défend dans son étude comparative du bouddhisme et de l'hindouisme. Dans la conclusion de cette grande étude, il compare les religions occidentales et orientales. Il y démontre que la tendance gnostique, sotériologique et mysticiste, caractérisant les religions orientales, est responsable de l'absence de l'ascétisme intramondain et, partant, de l'absence du capitalisme formellement rationnel. Cf. GARS II, p. 363-378.

86. Dans la mesure où la distinction entre l'intra- et l'extramondanéité fusionne deux aspects de l'action religieuse, elle prête à équivoque. Il faut distinguer : i) l'insistance sur l'action de l'intention, et ii) l'action qui se limite à la sphère religieuse et l'action qui s'étend à d'autres sphères de la vie.

l'existence d'une « affinité élective » (*Wahlverwandtschaft*) entre le style de vie méthodique (*ethos*) des protestants et la mentalité (*Geist*), ou plutôt, comme il le dit lui-même, « l'habitus » (PE, 157) du capitaliste⁸⁷. La métaphore de l'affinité élective, sur laquelle Goethe a construit un roman, trouve son origine dans la chimie du XVIII^e siècle⁸⁸. La notion technique d'*attractio electiva* y est employée pour désigner le processus chimique dans lequel des substances différentes unies entre elles brisent l'union pour se lier à une autre substance. Dans son analyse de la genèse du capitalisme, Weber examine l'affinité élective entre le protestantisme et le capitalisme en deux temps. D'abord il analyse l'attraction réciproque de l'éthique protestante et de l'esprit du capitalisme ; ensuite, il démontre que cette attraction réciproque se brise au profit d'une nouvelle alliance de l'esprit du capitalisme et de l'utilitarisme.

3. 5. 1. *L'attraction réciproque du protestantisme et du capitalisme* — L'examen de l'affinité élective entre le protestantisme et le capitalisme, qui est une sorte de causalité faible, consiste à mettre au jour les interactions durables qui se sont établies à la fin du XVII^e siècle entre la sphère économique (les intérêts) et la sphère religieuse (les idées). La démonstration d'une telle coïncidence entre les idées et les intérêts, qui ont tous deux connu des évolutions tout à fait distinctes et indépendantes, mais qui ont fini par converger, se fait en trois étapes : a) analyse de l'esprit capitaliste, b) analyse de l'éthique protestante et, enfin, c) mise en relation de a) et b) par démonstration de leur attraction réciproque.

a) *L'esprit capitaliste* • L'habitus capitaliste s'oppose à l'habitus traditionaliste comme le « principe du rendement » (Marcuse) s'oppose au « principe du plaisir » (Freud). Alors que l'esprit traditionaliste se caractérise par la tendance naturelle à la jouissance et au repos, l'esprit capitaliste se caractérise par la poursuite effrénée et méthodique du gain. À la différence de l'homme moderne qui vit pour travailler, l'homme traditionnel travaille pour vivre. Il ne désire pas gagner de plus en plus d'argent, mais il désire tout simplement vivre selon son habitude et gagner autant d'argent qu'il lui faut pour cela. L'ouvrier silésien qui travaillait deux fois moins après qu'on ait doublé son salaire est exemplaire à cet égard. Le capitaliste, en revanche, s'entend à combiner tous les moyens et à mettre à profit chaque minute pour amplifier et accumuler les gains. L'accumulation et le travail sont tous deux conçus comme un devoir, comme des fins en soi⁸⁹. La « faim canine de l'argent » (Marx) et « l'instinct

87. Dans la mesure où la recherche de Weber vise à mettre en évidence la relation d'affinité entre la conduite de vie méthodique du protestant et l'habitus de l'entrepreneur (au sens non bourdieusien du terme), la référence à « l'esprit capitaliste » est trompeuse. À ce propos, Hennis s'exclame : « Combien de malentendus Weber aurait pu épargner, s'il avait légèrement modifié le titre : *L'éthique protestante et l'habitus capitaliste* — cela semble moins mystérieux et décrit ce qu'il voulait dire ». Cf. HENNIS, W., *op. cit.*, p. 17.

88. Sur l'histoire du concept de l'affinité élective, de l'alchimie à la sociologie, cf. HOWE, R. : « Max Weber's Elective Affinities : Sociology within the Bounds of Pure Reason », dans PH I, 2, p. 193-209 et surtout Lowy, M. : *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, chap. 1. Dans les *Affinités électives*, Goethe raconte l'histoire d'un adultère : Edouard est marié avec Charlotte ; pour rénover son château, Edouard fait appel à un ami et Charlotte convoque sa nièce : Charlotte tombe amoureuse de l'ami de son mari et Edouard s'enamoure de la nièce de sa femme.

89. En décrivant l'accumulation et le travail comme un devoir, Weber commet une pétition de principe. Ce qui doit être expliqué, à savoir le caractère moral de la conduite rationnelle du capitaliste, est déjà impliqué dans sa description de l'esprit capitaliste.

de l'établi » (Veblen) sont, selon Weber, les traits distinctifs de l'esprit capitaliste : « L'argent est à ce point considéré comme une fin en soi qu'il apparaît entièrement transcendant et absolument irrationnel sous le rapport du 'bonheur' de l'individu. [...] le gain est devenu la fin que l'homme se propose ; il ne lui est plus subordonné comme moyen de satisfaire ses besoins matériels (EP, 57) [...] L'homme existe en fonction de son entreprise et non l'inverse (EP, 72). [...] Il ne tire rien de sa richesse pour lui-même, en dehors du sentiment d'avoir bien fait sa besogne » (EP, 73).

b) *L'éthique protestante* • Le protestantisme n'est pas un produit de nature. En effet, il est l'aboutissement d'un long et persévérant processus de rationalisation culturelle, qui, si on le considère sur le plan intraculturel de l'Occident, est passé par les phases suivantes : la prophétie judaïque (éthique religieuse et élimination de la magie), la culture helléniste (l'idée d'un ordre naturel intelligible), l'enseignement de Jésus et la mission de Paul (anti-intellectualisme, eschatologie, idéal de la fraternité et de la charité), le monachisme du Moyen Âge (refus ascétique du monde), catholicisme (l'Église universelle), le luthéranisme (la notion de *Beruf*) et, finalement, le calvinisme (ascèse intramondaine⁹⁰).

Parmi les courants du protestantisme ascétique (calvinisme, piétisme, méthodisme et les sectes baptistes), c'est avant tout le calvinisme qui intéresse Weber, car c'est lui qui est le véritable père nourricier du capitalisme bourgeois⁹¹. Weber identifie trois composantes importantes du calvinisme : 1) l'idée que l'univers est créé *ad maiorem gloriam Dei* — « Dieu n'existe pas pour l'homme, c'est l'homme qui existe pour Dieu » (EP, 119) ; 2) la primauté accordée au « Dieu caché » (*deus absconditus*) de l'Ancien Testament ou l'idée que tous les motifs de sa Majesté sont au-dessus de la compréhension humaine ; et surtout 3) la doctrine de la prédestination : « Par décret de Dieu, et pour la manifestation de Sa gloire, tels hommes sont destinés à la vie éternelle, tels autres voués à la mort éternelle » (*Confession de Westminster* — EP, 116). Le comportement de l'homme ne peut absolument pas influencer ce décret, qui,

90. Cf. à ce propos, LADRIÈRE, P. : *art. cit.*, p. 105-125 et SCHLUCHTER, W. : *The Origin of Western Rationalism*, p. 148-156. Weber s'est surtout intéressé à la transformation de la composante morale de la culture, il a négligé ses composantes cognitives et expressives. Cf. à ce propos HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, p. 211 sq. et SCHLUCHTER, W. : « The Paradox of Rationalization », p. 45 sq.

91. Weber considère les mouvements ascétiques non calvinistes comme des formes atténuées de la cohérence et de la rigueur extrêmes qui caractérisent le calvinisme. Troeltsch, quant à lui, effectue une distinction entre l'ancien protestantisme et le néoprottestantisme. Il estime que Weber substitue l'un à l'autre. « Si l'on parle de l'influence exercée par le protestantisme dans l'émergence de la culture moderne, ce ne peut être qu'en référence aux différentes tendances du protestantisme ancien, tandis que le néoprottestantisme n'est lui-même qu'une composante de cette culture moderne, laquelle exerce son influence sur lui et de manière très profonde. » Cf. TROELTSCH, E. : *Protestantisme et modernité*, p. 52. L'implication est claire : si le néoprottestantisme est le résultat de la grande transition vers la modernité, il ne peut pas en être la cause. À la suite de Tawney et Robertson, Fischhoff en tire la conclusion explicite que la thèse de l'éthique protestante est fautive. « De là la conclusion que le calvinisme n'a pas pu influencer causalement le capitalisme, et que sa disposition favorable envers la pratique et l'éthique capitalistes doit être comprise comme une adaptation. » Cf. FISCHHOFF, E. : « The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism : The History of a Controversy », dans PH I, 2, p. 71. Forcèse propose, quant à lui, de réviser la thèse webérienne en introduisant la notion de la causalité rétro-active (*feedback causation*) : l'éthique protestante n'est pas tant une cause qu'un produit du capitalisme, mais son influence a néanmoins été capitale pour institutionnaliser le complexe capitaliste. Cf. FORCESE, D. : « Calvinism, Capitalism and Confusion : The Weberian Thesis Revisited », dans PH I, 2, p. 317-326.

par ailleurs, est insondable. Le puritain possède la grâce ou toujours ou jamais. La conclusion logique de la doctrine de la prédestination aurait dû être le fatalisme et, pourtant, le résultat fut exactement l'inverse. En effet, pour se délivrer de l'angoisse, il importait au plus haut point au calviniste de se savoir en état de grâce (*certitudo salutis*).

Jamais assuré de son élection, le calviniste en cherchait des signes ici-bas. Il organisait méthodiquement ses conduites dans un véritable système de vie. Autodiscipliné, rigoriste, calculant, consciencieux, le puritain et tous ses actes formaient un ensemble cohérent sans failles. Sans relâche et sans joie, le calviniste travaillait pour la gloire de Dieu et pour se délivrer de son angoisse. « Un bon arbre ne peut pas donner de mauvais fruits », ce proverbe devenait sa maxime, sa façon de soulager sa peur de la damnation. Le travail diligent et dévoué fut même explicitement recommandé par les prédicants comme le meilleur moyen technique pour s'assurer de la *possessio salutis*. Le résultat de ce compromis fut qu'on en vint à considérer le labeur et l'esprit industriel comme un devoir envers Dieu. Bref, pour avoir la confirmation de son élection (*Bewährung*), le puritain menait, à l'instar du jésuite, une vie d'ascète dans le monde et dans le siècle. C'est ce qui constitue selon Weber l'apport particulier de la Réforme : en abolissant « l'éthique dualiste — une moralité qui vaut universellement et un code [éthique] particulier pour les virtuoses » (GEH, 366), la Réforme a fait sortir des monastères l'ascétisme rationnel chrétien et la vie méthodique pour les mettre au service de la vie active dans le monde. Comme le disait Sébastien Franck : « Désormais chacun doit être un moine sa vie durant »⁹² (EP, 151 ; PE, 153, 315 ; GEH, 366).

c) L'affinité élective • L'esprit rationnel du capitaliste et l'éthos protestant s'attirent réciproquement et se rejoignent dans la conduite méthodique de l'entrepreneur calviniste. Tout en se méfiant des biens de ce monde et en condamnant toutes les jouissances comme des tentations de la chair, celui-ci travaille à sa besogne (*Beruf*) sans repos, rationnellement et méthodiquement, *ad maiorem gloriam Dei*. « Travaillez donc à être riches pour Dieu, non pour la chair et le péché » (EP, 218), sermonnait Baxter. Cette évaluation religieuse du travail et du profit a constitué, selon Weber, « le plus puissant levier qui se puisse imaginer de l'esprit du capitalisme » (EP, 236). Dans la mesure où le travail rationnel en vue du profit et la condamnation des plaisirs charnels est synonyme du continuuel investissement du profit non consommé, l'accumulation du capital est le résultat nécessaire de l'action économique de l'entrepreneur protestant⁹³ : « Si le frein de la consommation s'unit à la poursuite débridée du gain, le résultat pratique va de soi : le capital se forme par l'épargne forcée ascétique » (EP, 237).

92. Dans sa réponse à Rachfahl, Weber présente une analyse comparative du monachisme et du protestantisme. cf. PE, p. 314-316 ; pour une analyse du monachisme, cf. ES II, p. 1166-1173.

93. Malgré toutes les différences qui séparent l'analyse marxiste de l'analyse webérienne de la genèse du capitalisme, elles se recourent ici. Je ne peux résister ici à l'envie de citer le passage suivant concernant la théaurisation qui se trouve dans le chapitre sur l'argent des *Grundrisse* (cf. *Fondements de la critique de l'économie politique*, t. 1, p. 174) : « Le culte de l'or a son ascétisme, ses renoncements et ses sacrifices : l'épargne, la frugalité, le mépris des jouissances terrestres, temporelles et passagères ; c'est la chasse au trésor éternel. Faire de l'argent se relie ainsi au puritanisme anglais et au protestantisme hollandais. »

En expliquant que la recherche du repos de la conscience et du salut de l'âme est le motif qui conduit à la fois l'entrepreneur calviniste à accumuler la richesse et les ouvriers, surtout ceux d'origine piétiste, à accepter « l'absurdité sans joie et le caractère impersonnel » (EP, 246) du travail aliéné, Max Weber a fourni les soubassements religieux de l'analyse marxiste du capitalisme. Cependant, cette complémentarité des approches ne doit pas faire oublier les différences qui séparent Marx de Weber — différences qu'on pourrait résumer en disant que Marx conçoit le capitalisme comme un système de production basé sur l'exploitation, tandis que Weber le conçoit comme un système d'action basé sur le calcul⁹⁴.

3. 5. 2. *La nouvelle alliance du capitalisme et de l'utilitarisme intéressé* — L'accumulation des richesses n'était nullement le but que les fondateurs de l'éthique protestante avaient en vue. Il s'agit là d'une conséquence paradoxale à laquelle « toute ascèse rationnelle » (GARS, 545 ; ES, 592) se voit confrontée. Cette conséquence est d'autant plus perverse qu'une fois que le capitalisme s'est instauré, il s'autonomise et sape en retour les fondements religieux auxquels il doit son émergence. Paradoxalement, c'est en réenchantant pour un moment le monde que l'ascétisme puritain l'a définitivement désenchanté. Graduellement, l'ardeur de l'*homo religiosus* a fait place à la froideur de l'*homo economicus*. L'utilitarisme religieux fut évincé par l'utilitarisme intéressé (ou vulgaire) et les racines religieuses de l'action rationnelle en finalité dépérirent. En termes luhmanniens, on pourrait dire que les attentes normatives furent remplacées par des attentes purement cognitives⁹⁵. L'objectivation de l'action rationnelle en finalité allait de pair avec l'émergence d'un système économique autoréférentiel formellement rationnel qui repose sur une base mécanique. À la fin, le soutien religieux est un *caput mortuum* dont le capitalisme n'a plus besoin. Tout ce qui reste est l'efficacité compulsive du *Berufsmensch* : « L'idée d'accomplir son devoir à travers une besogne, dit Weber, hante désormais notre vie, tel le spectre de croyances religieuses disparues » (EP, 250). Le système capitaliste impose ses contraintes et ce qui était initialement un choix s'est transmué en destin. « Le puritain voulait être un homme besogneux — et nous sommes forcés de l'être » (EP, 249).

3. 6. L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET L'ESPRIT DE DÉPERSONNALISATION (RATIONALISATION SOCIALE)

3. 6. 1. *Le triomphe de la Sachlichkeit* — La thèse de la « cage de fer » thématise l'objectivation généralisée de l'agir rationnel en finalité, au sens restreint du mot. La rationalisation formelle ne s'arrête pas aux portes de

94. L'analyse comparée de Marx et de Weber est devenue un domaine spécialisé de la sociologie. Outre l'étude classique de LÖWITZ, K. : *Marx and Weber*, cf. WEISS, J. : *Weber and The Marxist World* ; WILEY, N. (sous la dir. de) : *The Marx-Weber Debate* ; SAYER, D. : *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber* et VINCENT, J. : *Fétichisme et société*, p. 197-216.

95. Cf. LUHMANN, N. : « Normen in Soziologischer Perspektive », p. 28-48 et, du même : *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, chap. 8, spécialement p. 436 sq.

l'entreprise, elle s'étend à l'administration bureaucratique et à la justice formaliste. Elle déploie une dynamique quasi impérialiste et tend, pour ainsi dire, vers la suprématie absolue. Mettant en relief l'affinité élective de l'éthique protestante et de l'esprit de la dépersonnalisation fonctionnelle (*Geist der Versachlichung*), Wolfgang Schluchter a récemment présenté une interprétation fort intéressante de Weber qui nous permet d'expliquer la genèse et la généralisation de la rationalité formelle. « À mes yeux, écrit-il, la signification culturelle du protestantisme ascétique relève plutôt du fait d'avoir favorisé l'esprit de dépersonnalisation fonctionnelle que dans le fait d'avoir favorisé l'esprit du capitalisme⁹⁶ ».

Or, faute d'une base textuelle, on ne peut affirmer sans ambages que Weber conçoit l'ascétisme protestant comme une condition nécessaire de l'émergence de l'administration bureaucratique et du droit formel. À la différence du capitalisme et, dans une moindre mesure, de la science moderne, les appareils étatiques et juridiques ne sont pas issus de la Réforme. La bureaucratisation de l'État résulte de la volonté du prince d'exproprier les feudataires (ES, 266 ; SP, 106-108). Le droit formellement rationnel doit son existence à la fois à la centralisation du pouvoir théocratique ou princier et à la professionnalisation des juristes (SD, 221).

Néanmoins, alors même que le protestantisme n'est pas à l'origine de l'émergence de l'appareil administratif et juridique formellement rationnels — et à en croire Troeltsch, Tawney, Robertson et Fischhoff, il n'est pas à l'origine du capitalisme bourgeois non plus —, on peut dire que la dépersonnalisation fonctionnelle favorisée par le protestantisme a stimulé la généralisation institutionnelle de la rationalisation formelle. La bureaucratisation, la formalisation du droit, l'expansion du marché et l'émergence des sciences modernes sont toutes, sans exception, des processus indépendants qui déploient une dynamique autonome. L'apport spécifique du protestantisme, et plus particulièrement de son insistance sur la réification ou l'objectivation stratégique des relations interpersonnelles, est d'avoir fait converger ces processus partiels dans un mouvement unifié de rationalisation formelle. Dans ce sens, l'éthique protestante peut être considérée comme le catalyseur de la « grande transition » vers la modernité.

L'éthique protestante a donc fourni le ciment de la maison de la servitude de la modernité. Si la *Gemütlichkeit* caractérise le luthéranisme, la *Sachlichkeit* caractérise le calvinisme. Soupçonnant dans toute relation personnelle d'ordre sentimental la tentation de l'idolâtrie de la chair, le puritain est amené à adopter une attitude instrumentale envers soi-même et envers son prochain, et cela même à l'intérieur de sa propre communauté. La réification systématique des relations interpersonnelles s'exprime dans le fait que même la charité fut organisée sur le modèle de l'entreprise rationnelle. Au lieu de se soucier directement du bien-être de son prochain, le calviniste le fait indirectement. À l'instar de Bentham et d'Adam Smith, il croit qu'en poursuivant rationnellement ses fins personnelles et en accomplissant rigoureusement sa fonction, il sert le bien général, le bien du plus grand nombre. « L'amour du prochain, dit

Weber, revêt ainsi l'aspect objectif et impersonnel d'un service effectué dans l'intérêt de l'organisation rationnelle de l'univers social qui nous entoure » (EP, 219). Que la réification systématique ou la dépersonnalisation fonctionnelle des relations interpersonnelles apparaît comme la conséquence spécifique de la Réforme, c'est ce qui ressort du passage suivant dans lequel Weber résume ses conclusions : « La restriction de toute ostentation féodale et de toute consommation irrationnelle favorise l'accumulation du capital et la réutilisation continue de la propriété pour des fins productives. L'ascétisme intramondain, dans sa globalité, favorise la naissance et l'exaltation du professionnalisme (*Berufsmenschentum*) dont le capitalisme et la bureaucratie ont besoin. La vie est axée non pas sur des personnes, mais sur des buts impersonnels et rationnels. La charité devient une opération impersonnelle d'assistance aux pauvres pour la plus grande gloire de Dieu » (ES II, 1200). « [...] La conséquence spécifique de l'ascétisme intramondain de l'Occident a été la réification et la sociation rationnelle des rapports sociaux (*rationale Versachlichung und Vergesellschaftung*) » (ES, 568).

3. 6. 2. *Le conflit des sphères de valeurs* — Du point de vue des religions authentiquement éthiques, ce « cosmos réifié » (ES, 592) qui ne connaît plus de fraternité, à moins que ce ne soit dans les interstices de la société, dans « les relations directes et réciproques entre individus isolés » (SP, 96), devait nécessairement apparaître comme une abomination face à l'impératif de l'amour du prochain. Ce n'est donc pas un hasard si ces religions entraient en conflit avec « l'univers fonctionnellement (*sachlich*) rationnel » (ES, 512) de l'économie et de l'administration, car ces univers formellement rationnels éliminent l'affectivité au seul profit de l'effectivité. Ce conflit devait s'affirmer d'autant plus implacablement au fur et à mesure que les univers sociaux et culturels s'autonomisaient et évoluaient « selon leurs lois internes propres » (*innere Eigengesetzlichkeiten* — GARS, 544 ; ES, 587). On retrouve ici la version conflictuelle du thème simmelien de l'autonomisation des sphères de valeur⁹⁷. À la différence de Simmel, Weber estime que les sphères de valeurs ne peuvent pas coexister paisiblement. Dans sa célèbre *Zwischenbetrachtung* (GARS, 536-573 ; voir aussi ES, 585-632), Weber affirme à ce propos que la différenciation postcosmologique des sphères de valeurs autonomes, qui caractérise l'entrée dans la modernité culturelle, ne peut qu'entraîner la rivalité axiologique⁹⁸ : « La rationalisation et le raffinement conscient des relations que les hommes

97. Il faut distinguer les « orientations de valeurs » des « sphères de valeurs ». Les orientations de valeurs sont essentiellement subjectives, en ce sens qu'elles sont choisies ou créées par les individus et n'ont qu'une validité subjective. C'est dans ce contexte nietzschéen que Weber parle de « l'antagonisme éternel des valeurs » (TS, 425) ou, encore, de la « lutte éternelle entre les dieux » (SP, 85). Les sphères de valeurs, en revanche, sont supra-subjectives ou objectives, en ce sens qu'elles sont (relativement) indépendantes des valorisations individuelles et qu'elles suivent leur propre logique immanente. À ce niveau, Weber parle également d'une « lutte inexpiable des divers ordres de valeurs » (SP, 83), mais l'argumentation est ici plus sociologique que philosophique ou existentialiste.

98. À un endroit, Weber suggère que le pluralisme des sphères axiologiques n'est pas le propre de la modernité. Il y a toujours eu des ordres institutionnels hétérogènes et contradictoires, seulement l'hégémonie de la religion chrétienne a réussi à le masquer : « Tel est le destin de notre civilisation [moderne] : il nous faut à nouveau prendre plus clairement conscience de ces déchirements [des sphères de valeurs] que l'orientation prétendument exclusive de notre vie en fonction du pathos grandiose de l'éthique chrétienne a réussi à masquer pendant mille ans » (SP, 86).

entretenaient avec les différents ordres de biens possédables, matériels et spirituels, profanes et religieux, aboutirent à mettre en évidence l'autonomie interne des sphères particulières. Dès lors apparut entre ces sphères un degré de tension réciproque demeuré inconnu tant que le rapport au monde était naturel et sans contrainte » (GARS, 541).

Weber distingue six sphères de valeurs autonomes, à savoir la sphère économique, politique, religieuse, esthétique, érotique et intellectuelle, ainsi que deux types d'autonomie, à savoir l'autonomie des sous-systèmes rationnels par rapport à une fin et l'autonomie des systèmes rationnels par rapport à une valeur⁹⁹. L'autonomie des systèmes formellement rationnels diffère de l'autonomie des systèmes culturels en ce que les premiers contraignent l'individu « de l'extérieur » (ES II, 1116), c'est-à-dire qu'ils exigent, pour autant que l'individu veuille atteindre ses fins, des actions rationnelles en finalité, tandis que les seconds contraignent l'individu « de l'intérieur » (ES II, 1116), c'est-à-dire qu'ils exigent, si l'individu veut être conséquent dans la réalisation de ses valeurs ultimes, des actions rationnelles en valeur. La thèse de Weber est que l'autonomie des sous-systèmes rationnels par rapport à une fin entraîne la perte de liberté et que l'autonomie des sous-systèmes culturels entraîne la perte de sens.

La thèse de la perte de sens ne doit cependant pas être interprétée dans les termes du pessimisme culturel¹⁰⁰. À la différence d'un Horkheimer (cf. 2^e partie, 1^{er} chapitre), Weber n'estime pas que la décentration de la vision unitaire du monde et la différenciation des sphères de valeurs signifie que le monde moderne ignore le sens ou que l'individu est plongé dans un état d'angoisse métaphysique. Touchant seulement, comme le dit finement Ricœur, « le sens du sens », le sens réflexif et non le sens direct des conduites, la perte de sens est plutôt une perte de certitude morale¹⁰¹. Chacune des sphères de valeurs revendique pour elle-même une validité absolue — ce qui signifie pour Weber que toutes sont relativisées — et les valeurs elles-mêmes perdent leur validité objective pour devenir subjectives — ce qui signifie qu'elles relèvent de la décision et de la responsabilité personnelles. La perte de sens signifie donc une perte de certitude, et ce que nous perdons en certitude morale, nous le gagnons, selon Weber, en liberté et responsabilité personnelles.

4. Structure de la rationalité formelle

La rationalité formelle, s'opposant par principe à la rationalité matérielle, définit selon Weber l'unicité de l'Occident. Après avoir longuement analysé sa genèse, je propose maintenant de considérer sa structure. D'une façon générale, les institutions formellement rationnelles se caractérisent par l'objectivité,

99. Bien que l'interprétation habermassienne de la « Considération intermédiaire » ait le mérite d'avoir contribué à la réévaluation de l'analyse des sphères axiologiques, j'estime qu'elle est viciée par le fait qu'elle force l'analyse weberienne dans le moule kantien des trois Critiques.

100. Cf. à ce propos SEIDMAN, S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, p. 317 sq. et, du même : « Modernity, Meaning and Cultural Pessimism in Max Weber », dans PH I. 4, p. 153-165.

101. RICŒUR, P. : « Préface », dans Bourretz, P. : *op. cit.*, p. 12.

l'impersonnalité, l'anéthicité et la discipline. Qu'il s'agisse de l'économie, de l'administration, du droit ou de la science, la forme désenchantée des modalités d'action y prédomine. Partout, on voit émerger des sous-systèmes d'action relativement autonomes qui suivent leurs propres logiques et tendent à imposer leurs contraintes aux individus. Dans ce qui suit, j'analyserai d'abord les traits structurels de l'économie (4. 1), du droit (4. 2) et de l'administration (4. 3). Je terminerai l'analyse avec quelques considérations rapides sur le désenchantement du monde par la science (4. 4). Ainsi, nous aurons fait le tour du diagnostic dantesque que Weber fait sur la modernité : elle a non seulement perdu la liberté, mais aussi le sens.

4. 1. CAPITALISME ET CALCULABILITÉ

Nous avons vu que Weber considère le principe de la calculabilité comme la différence spécifique du capitalisme rationnel. « Toutes les mesures isolées d'entreprises rationnelles s'orientent par voie de calcul en fonction des chances de rentabilité » (ES, 93). D'une façon générale, on peut dire que Weber considère le marché libre et le travail libre comme des conditions absolument nécessaires (mais non suffisantes) de la calculabilité et de la prévisibilité de la sphère de la circulation et de la production des marchandises. Le maximum de « rationalité comptable » (ES, 110) présuppose la formation de prix réels sur le marché concurrentiel des biens et des personnes. Dans la mesure où l'argent permet de déterminer la valeur des marchandises avec une précision exacte, il est « le moyen de compte le plus parfait, c'est-à-dire le moyen formellement le plus rationnel pour orienter une activité économique » (ES, 88). Le marché libre, libre parce qu'il n'est « pas lié par des normes éthiques » (ES, 634), constitue la forme de sociation la plus impersonnelle qui soit : « Le marché et ses processus ne connaissent pas de distinctions personnelles : les intérêts fonctionnels (*sachlich*) le dominant (ES II, 936). [...] Il n'a de considération que pour les choses, aucune pour les personnes » (ES, 634).

Le principe de la comptabilité ne se limite pas à la sphère de la circulation. Pour autant que les trois conditions suivantes soient satisfaites au préalable, il s'étend au processus de production :

1) la centralisation du contrôle des moyens de production dans les mains des entrepreneurs et l'appropriation des moyens de production par les propriétaires. Ici, Weber suit Marx, mais en même temps il le généralise. Ce n'est pas seulement le travailleur qui est séparé des moyens de production ; le soldat l'est également des « moyens de destruction », le fonctionnaire des « moyens d'administration » et l'assistant d'université des « moyens de recherche académique » (ES II, 980, 983, 1394 ; GASS, 498-499) ;

2) la « technique mécanique-rationnelle » (ES, 171) ou « l'inclusion pratique et méthodique des sciences naturelles au service de l'économie » (PE, 325). La machine entièrement mécanisée, dont l'homme est la « servante » (GEH, 302), et non l'inverse, permet « l'égalité et la prévisibilité du rendement, tant en qualité qu'en quantité » (ES, 122) ;

3) la discipline du travail ou « l'obéissance prompte, automatique et schématique, rationnellement uniforme chez une multitude d'individus » (ES, 59 ; ES II, 1149¹⁰²). Sous la menace du licenciement, les travailleurs sont forcés d'obéir aux ordres des supérieurs, sans critique et sans résistance. La formation de corps dociles et la réduction disciplinaire de l'individu à la fonction permettent de chiffrer son rendement à la virgule près. Mais ce n'est pas seulement valable pour le travailleur, l'entrepreneur doit également se soumettre aux impératifs que le sous-système économique réifié (*versachlichte Wirtschaft* ES, 592) lui impose : « L'objectivation de l'économie suit absolument sa propre légalité objective qui, si elle n'est pas observée, entraîne l'échec économique et, à la longue, la décadence économique » (ES, 592). Dans la mesure où le fonctionnement fétichiste de l'économie contraint chacun à agir de façon rationnelle en finalité (s.s.), on voit une fois de plus le lien logique qui existe entre un concept matérialiste de la structure et un concept stratégique de l'action. Théoriquement, l'agir stratégique apparaît comme une conséquence de la réification ; métathéoriquement, cependant, elle en est bel et bien la cause.

4. 2. DROIT ET FORMALISME

4. 2. 1. *La rationalisation du droit* — Si la calculabilité est le trait distinctif du capitalisme, le droit moderne se caractérise avant tout par le formalisme¹⁰³. Nonobstant le cas du droit anglais, Weber affirme que le droit formellement rationnel est une précondition nécessaire de l'essor du capitalisme. « Le capitalisme, dit-il, a besoin d'un droit sur lequel on peut compter comme sur une machine » (GEH, 342-343). Un tel droit prévisible, formellement rationnel, n'existe qu'en Occident selon Weber. Comme le terme l'indique, un système de droit formellement rationnel se caractérise par un haut degré de rationalisation et de formalisation, et cela aussi bien relativement aux processus législatifs qu'aux processus juridictionnels.

La rationalisation, dont il est question ici, signifie deux choses : (i) que le droit s'émancipe de la morale pour se constituer comme un système autonome ou, pour dire la même chose dans les termes de Luhmann, pour se différencier comme un système autopoïétique¹⁰⁴, et (ii) que les règles générales et universelles, propres au système de droit, sont formulées de façon consciente et précise. Comme la rationalisation, la formalisation implique également deux choses : (i) que les règles de la procédure juridique sont prescrites de façon explicite, et cela jusque dans les détails, et (ii) que le contenu matériel du droit est systématisé de façon logico-déductive.

102. Pour une analyse de la convergence de l'approche weberienne et foucauldienne de la discipline, cf. TURNER, B. : « Nietzsche, Weber and The Devaluation of Politics », dans PH II, 3, p. 237-238 et « The Rationalisation of The Body : Reflections on Modernity and Discipline », dans LASH, S. et WHIMSTER, S. (sous la dir. de.) : *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 222-241.

103. Pour une introduction à la sociologie du droit de Weber, cf. BENDIX, R. : *Max Weber. An Intellectual Portrait*, p. 385-457, RHEINSTEIN, M. (sous la dir. de) : *Max Weber on Law in Economy and Society*, p. 1-113 et FREUND, J. : « La rationalisation du droit selon Max Weber », p. 69-92. Pour une reconstruction systématique, je renvoie à l'excellente analyse de TRUBEK, D. : « Max Weber on Law and The Rise of Capitalism », dans PH I, 3, p. 126-155.

104. Cf. LUHMANN, N. : *Das Recht der Gesellschaft*, spécialement chap. 1, 2 et 4.

De façon idéaltypique, Weber distingue quatre phases dans l'évolution du droit qui correspondent plus à la logique interne de la rationalisation formelle du droit qu'à son développement chronologique.

1) Dans la phase primitive, le droit est formel et irrationnel. Le législateur et le juge se laissent guider par des normes qui échappent à la raison ; ils se prononcent sur la base d'une révélation ou d'un oracle (ordalies). Ce droit se caractérise par la ritualisation formelle : « Ce n'est qu'à la question correctement posée au point de vue formel que les moyens magiques donnent la bonne réponse. [...] La plus petite erreur commise dans l'énoncé d'une formule sacramentelle entraîne la perte du procès » (SD, 125-126).

2) Dans la phase traditionnelle, le droit est matériel et irrationnel. Le droit n'est plus révélé, mais empiriquement créé et découvert. Les pouvoirs patriarcaux ou théocratiques évaluent des cas particuliers selon le point de vue de l'opportunité politique, de la justice matérielle ou des sentiments, sans trop se soucier des exigences de la procédure formelle ou de la cohérence logique des contenus juridiques. Le cas idéaltypique du droit traditionnel est représenté par la justice de Khadi.

3) Dans la phase transitionnelle du droit naturel, le droit est matériel et rationnel. Ce droit est basé sur un ensemble de normes morales-pratiques qui sont légitimes en vertu de leur qualité extra-juridique (religieuse, métaphysique ou idéologique). « Nature » et « Raison » sont les critères matériels indiquant ce qui est légitime. [...] Les normes obtenues par l'élaboration logique des concepts juridiques ou éthiques appartiennent dans un sens équivalent aux 'lois de nature', aux règles universellement obligatoires que 'Dieu lui-même ne saurait changer' et contre lesquelles un ordre juridique ne peut tenter de se rebeller » (SD, 211). Weber estime que les principes moraux ne peuvent pas plus être fondés en raison que les valeurs ultimes ne peuvent prétendre à la validité objective. Dans la mesure où il conçoit la « Nature » et la « Raison » comme des contenus matériels arbitraires, et non pas, à l'instar de Habermas, comme des principes formels qui permettent de fonder la légitimité du droit, il estime qu'un droit naturel purement formel ne peut pas exister¹⁰⁵. Une telle position ouvre la voie au machiavélisme, tel qu'on le voit actuellement à l'œuvre en ex-Yougoslavie et tel qu'il est cyniquement entériné par l'(in) action amoral, voire même immorale de la communauté internationale. J'y reviendrai.

4) Le droit moderne est rationnel, parce qu'il repose sur des règles générales, et formel, et cela aussi bien du point de vue de la procédure que du point de vue de la logique. Le droit moderne est formel quant à la procédure, parce que la législation (« création du droit », SD, 38) et la juridiction (« découverte du droit », SD, 38) ne sont que valides d'un point de vue légal si elles sont conformes aux caractéristiques extérieures (par ex. prononcer un certain mot, donner une signature, etc.) dont la signification symbolique a été établie une fois pour toutes.

105. Pour une critique du refus des conceptions jacobines naturalistes, cf. STRAUSS, L., qui taxe Weber de « nihiliste » : *Droit naturel et histoire*, p. 44-82 et, surtout, HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 254-281, spécialement p. 273-281, ainsi que, du même : *Recht und Moral* (Tanner Lectures), repris dans *Faktizität und Geltung*, p. 541-599, spécialement p. 541-552.

Le droit moderne est formel quant à la logique, parce qu'il est systématisé selon les préceptes de la logique déductive. « Toutes les prescriptions juridiques élaborées par l'analyse [...] forment entre elles un système logiquement clair, ne se contredisant pas et avant tout, en principe, sans lacunes » (SD, 41). La systématisation des règles juridiques est effectuée par des juristes professionnels et spécialisés, formés par l'Université (SD, 146-147). Selon Weber, ces juristes sont uniquement intéressés par la cohérence logique des propositions juridiques et nullement par les valeurs que ses propositions expriment. À l'instar des « scientifiques scientifiques » axiologiquement neutres, les juristes écartent leurs propres convictions et se dévouent totalement à la cause de la systématisme. Le résultat de ce dévouement est un droit positiviste rigoureusement formaliste, qui fonctionne d'une façon entièrement prévisible : « Le juge est un automate dans lequel on introduit par en haut des dossiers pour qu'il recrache par en bas le jugement et les motifs, lus mécaniquement de paragraphes codifiés (ES II, 979). [...] Le formalisme juridique laisse fonctionner l'appareil judiciaire comme une machine techniquement rationnelle, offrant du même coup aux individus la possibilité d'évaluer rationnellement les conséquences juridiques et les chances de leur activité » (SD, 164).

Bien que Weber insiste sur le fait que le développement de la structure juridique n'est pas déterminé en premier lieu, ni en dernière instance d'ailleurs, par des facteurs économiques, il est clair que le refoulement du contrat-statut (*Statuskontrakt*) — un « contrat de fraternisation » (SD, 50) qui a pour objet la personne du prestataire — par le contrat-fonction (*Zweckkontrakt*) — un « contrat entre ennemis » (SD, 57) qui n'a d'autre objet que la fourniture d'une prestation économique bien délimitée — est le résultat du développement intensif de la sociation marchande.

4. 2. 2. *Relativisme éthique et positivisme juridique* — À la suite de Simmel, Weber insiste sur le fait que l'égalité formelle du droit et des contrats-fonctions, tous deux « sans considération de personne » (SD, 79), garantit le maximum de liberté aux individus pour poursuivre leurs intérêts matériels. Mais, en raison de la répartition inégale du pouvoir économique, que le formalisme juridique avalise, « cette liberté aura toujours pour effet de violer les idéaux de la justice matérielle » (SD, 166). Weber remarque à ce propos que le droit formellement rationnel tend vers le « minimum éthique » (SD, 234) et, néanmoins, il défend le formalisme juridique et s'oppose à toute tentative de rationalisation matérielle ou d'éthicisation du droit qui pourrait enfreindre les qualités formelles et la systématisme du droit. En vertu de son hostilité à toute tentative pour fonder le droit dans un idéal de justice, Weber discrédite donc *a priori* l'État-providence, au motif qu'il altère la pureté du formalisme juridique.

Pour comprendre cette position paradoxale — paradoxale parce que de tout temps le droit a été lié à la morale, que ce soit par le biais de la religion ou de

la philosophie morale¹⁰⁶ —, il faut rappeler que Weber, fortement influencé par la transvaluation nietzschéenne des valeurs est sceptique quant à la possibilité de fonder le droit sur des principes justnaturalistes. La modernité se caractérise par un vide normatif. Les contenus culturels traditionnels ont perdu leur statut d'évidences naturelles et les visions métaphysico-religieuses ont perdu leur crédibilité. Il s'ensuit, selon Weber, que les valeurs ultimes sont arbitraires et que le droit, s'il veut être stable et prévisible, donc s'il veut remplir ses fonctions de régulation de la vie économique et sociale, ne peut pas être fondé sur des principes extrajuridiques. Le système juridique moderne doit s'émanciper de la morale, il doit s'autofonder et s'autoréguler.

Étant donné le pluralisme des valeurs, Weber exciut qu'on puisse encore aboutir par la discussion à des croyances objectivement valides qui pourraient trouver le consentement de tous. Dans un passage très antihabermassien, il note à propos de la discussion qu'« il est absolument exclu que par cette voie — puisqu'elle va précisément dans la direction opposée — on puisse parvenir à une quelconque éthique normative, ou fonder le caractère obligatoire d'un quelconque 'impératif'. Tout le monde sait que de telles discussions, parce qu'elles nous donnent, du moins en apparence, l'impression d'un certain 'relativisme', sont plutôt un obstacle à cet objectif¹⁰⁷ » (TS, 422). Et comme le consentement aux lois ne peut pas reposer sur leur validité, Weber en conclut qu'il doit reposer sur la facticité de la contrainte légale.

La prédictibilité du fonctionnement de l'appareil judiciaire n'est pas d'ordre moral, mais d'ordre cognitif. Les intéressés sont censés connaître la loi. Ils savent que s'ils refusent de se soumettre, ils seront ultimement forcés physiquement à le faire. Cela ressort clairement de la définition que Weber donne du concept de droit : « Nous appelons un ordre droit, dit-il, lorsque la validité est garantie extérieurement par la chance d'une contrainte (physique ou psychique), grâce à l'activité d'une instance humaine, spécialement instituée à cet effet, qui force au respect de l'ordre et châtie la violation » (ES, 33). Si l'on relie maintenant l'insistance de Weber sur la coercition physique à ce qu'on appelle depuis Parsons le « problème hobbesien de l'ordre », on

106. Cf. à ce propos LADRIÈRE, P. : « Le conflit entre rationalité cognitive-instrumentale et rationalité morale-pratique dans la sociologie du droit de Weber », dans CHAZEL, F. et COMMAILLE, J. (sous la dir. de.) : *Normes juridiques et régulation sociale*.

107. Dans une analyse comparative de l'éthique kantienne, qu'il caractérise comme une éthique formelle et cognitiviste de la conviction, et de l'éthique webérienne, qu'il caractérise comme une éthique formelle et criticiste de la responsabilité, Wolfgang Schluchter s'efforce de rapprocher Habermas et Weber. À en croire Schluchter, Weber adopterait, à l'instar de Kant, un principe d'universalisation, en l'occurrence un principe d'inspiration nietzschéo-simmelien : « Agis de telle façon que la maxime de ta volonté, en tant qu'expression véritable d'une loi individuelle, puisse toujours aussi valoir comme principe d'une législation universelle. » Or, à la différence de Kant, le principe de l'universalisation ne fonctionnerait pas chez Weber comme un principe constitutif de justification ou de fondation monologique de la norme, mais comme un principe criticiste d'examen dialogique de la relation entre les valeurs ultimes et les conséquences escomptées de l'action. Chez Weber, la critique dialogique permet d'objectiver la décision quant aux valeurs, mais elle n'en devient pas pour autant objective. Paradoxalement, dans cette perspective, l'éthique webérienne apparaît bel et bien comme une éthique dialogique, assez proche d'ailleurs de celle proposée par Wellmer dans sa critique de Habermas, alors que l'éthique kantienne, elle, apparaît comme une éthique monologique. Cf. SCHLUCHTER, W. : *Religion und Lebensführung. Band 1 : Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie*, p. 200-273, spécialement p. 225 sq., et p. 314-333.

commence à se rendre compte du fait que, contrairement à ce que suggère la (sur) interprétation de Weber par Parsons, la cohésion sociale ne repose pas selon Weber sur l'adhésion à des valeurs communes, mais qu'elle repose en dernière instance sinon sur la force effective, du moins sur la crainte justifiée que cette force puisse être exercée contre quiconque refuse de se soumettre.

4. 2. 3. *Légalité et légitimité* — Il est vrai que la coercition n'est qu'un aspect de la domination légale et que Weber prend également en compte l'aspect de la légitimité de la domination. Cependant, alors même que l'introduction de la catégorie de la légitimation pourrait modifier de fond en comble la vision « dure » de la domination légale que je viens de présenter, il s'avère après analyse qu'actuellement il n'en est rien. Chacun sait que Weber distingue trois types de domination légitime : la domination légale ou statutaire, la domination traditionnelle et la domination charismatique¹⁰⁸ (ES, 222). Mais, la question se pose de savoir comment la typologie de la légitimation doit être interprétée : les trois types se réfèrent-ils à des motivations pour obéir aux autorités politiques ? Représentent-ils des structures différentes du pouvoir ? Ou s'agit-il de différents types de justification normative pour obéir ou pour faire obéir aux commandes de ceux qui détiennent le pouvoir ? Avec Dennis Wrong, je crois que cette dernière interprétation est l'interprétation correcte : « Les types de légitimité sont plutôt des constructions idéologiques que des constructions psychologiques. Ils n'expriment pas tant des spécifications des motifs 'réels' du consentement que des principes normatifs qui sont régulièrement et publiquement invoqués pour justifier le consentement aux commandements de l'autorité¹⁰⁹ ».

Au lieu de donner de la substance à cette présomption¹¹⁰, je me limiterai à une brève discussion de la domination légale légitime. Selon Weber, « la domination légale repose sur la croyance en la légalité en vertu de laquelle on se soumet à des statuts formellement corrects et établis selon la procédure d'usage » (ES, 36). Ce que Weber appelle domination légale s'apparente à ce que les Anglo-Saxons appellent *rule of law* (mais pas à la *Rechtsstaat* allemande qui, elle, connaît une charge connotative différente). À partir du moment où les règles sont respectées dans l'énonciation, l'application et l'édiction du droit, il y a légalité et, *eo ipso*, présomption de légitimité.

Comme l'a bien remarqué Habermas à la suite de Bendix, le raisonnement est circulaire¹¹¹. La loi est légitime si elle est considérée comme légitime, et elle est considérée comme telle si elle suit les procédures légitimes. Weber rejette l'idée que l'État puisse être fondé sur des normes objectivement valides. Le résultat est l'éclipse du moment politique, au sens noble du terme, et une

vision machiavélique de l'État¹¹². Si on suit Weber, on s'interdit en effet de dire autre chose de l'État totalitaire que le fait qu'il est formellement un État de droit. Conséquemment, si on suit Weber, on ne dispose plus d'aucun argument pour mettre en question la légitimité de la Bosnie serbe ! Car, comme le dit Turner, pour Weber la justice de fait est par définition une justice de droit¹¹³. *Fiat iustitia, pereat mundus*.

4. 3. ADMINISTRATION ET BUREAUCRATIE MONOCRATIQUE

Pour Weber, la bureaucratie est le vecteur historique de la domination légale formellement rationnelle. « Dans la vie quotidienne, dit-il, la domination est administration » (ES, 225). La domination légale apparaît dans sa forme la plus pure dans l'administration bureaucratique-monocratique. Ses traits distinctifs sont l'impersonnalité et le formalisme légal (ES, 223-226 ; ES II, 956-936). Le fonctionnaire est libre en tant que personne. Il obéit à l'ordre impersonnel, objectif, légalement arrêté, et aux supérieurs qu'il désigne en vertu de la légalité formelle de ses règlements. L'organigramme définit une fois pour toutes l'ordre hiérarchique du système. L'autorité du système se limite à la fonction délimitée statutairement. Un cosmos de règles abstraites divise et distribue sans la moindre ambiguïté les fonctions, ainsi que les pouvoirs de décision nécessaires à l'accomplissement de la tâche. L'embauche se fait sur la base de critères objectifs de sélection qui spécifient les qualifications scolaires et techniques requises du candidat-fonctionnaire. La nomination se fait sous forme de contrat garantissant des privilèges bien circonscrits (salaire fixe, retraite, etc.). La possibilité de promotion est basée sur des critères objectifs (ancienneté, diplômes, etc.). L'accomplissement de la fonction repose essentiellement sur la connaissance (*Fachwissen*) des règles techniques et des normes administratives et juridiques. Le fonctionnaire spécialiste est un expert ès règlements. Sa fonction consiste à manipuler des dossiers. Tout compte fait, le bureaucrate professionnel n'est qu'un « petit rouage dans un mécanisme qui se meut sans cesse et qui lui prescrit une route de marche bien fixée » (ES II, 988). La routinisation fonctionnelle de l'administration basée sur des règles générales a pour résultat une exécution froide et impassible de la fonction, ainsi qu'une catégorisation constante des cas individuels : « *Sine ira ac studio*, sans haine et sans passion, de là 'sans amour' et sans 'enthousiasme', sous la pression des simples concepts du devoir, le fonctionnaire remplit sa fonction 'sans considération de la personne' ; formellement, de manière égale pour 'tout le monde', c'est à-dire pour tous les intéressés se trouvant dans la même situation » (ES, 231).

108. La « légitimation démocratique » est notable par son absence. Avec Mommsen, on peut, en outre, noter que Weber n'accorde aucune place au type de la « domination illégitime ». Cf. MOMMSEN, W. : *The Political and Social Theory of Max Weber*, p. 21.

109. WRONG, D. : « Introduction », dans Wrong, D. (sous la dir. de) : *Max Weber*, p. 41.

110. Cf. à ce propos l'analyse décapante de ALEXANDER, J. : *op. cit.*, chap. 4.

111. BENDIX, R. : *op. cit.*, p. 419 et HABERMAS, J. : *Raison et légitimité*, p. 136 sq. ; *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 275.

112. Dans *Legalität und Legitimität* (p. 8-19), Carl Schmitt critique, à juste titre, le formalisme weberien pour cause d'apollitisme. Cependant, dans la mesure où la conception que Schmitt se fait de la politique — qu'il définit dans *Der Begriff des Politischen* en termes de l'opposition entre l'ami et l'ennemi — débouche sur la défense d'un État autoritaire, celle-ci ne peut guère être qualifiée de noble. Pour un critique du positivisme juridique de Weber et de l'existentialisme politique de Schmitt, je me permets de renvoyer à mon article « Légalité, légitimité et la politique du 'ménagement ethnique' ». Quelques considérations métajuridiques sur Max Weber, Carl Schmitt et Jürgen Habermas ».

113. TURNER, B. : « Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics », dans *PHI* II. 3, p. 230.

La « fonctionnalité formellement rationnelle » (*formale rationale Sachlichkeit* — ES II, 971) qui caractérise la bureaucratie et que le capitalisme « apprécie comme sa vertu principale » (ES II, 975), présuppose la réification de l'univers. Sur un ton résigné, Weber constate que la dépersonnalisation fonctionnelle et l'aliénation radicale des relations interpersonnelles font fonctionner la bureaucratie comme une machinerie bien huilée. « Plus la bureaucratie fonctionne bien, plus elle est 'déshumanisée', plus elle réussit à éliminer complètement l'amour, la haine et tous les éléments personnels et émotionnels qui échappent au calcul » (ES II, 975).

En s'opposant aux conservateurs prussiens, qui accordent à l'appareil d'État un statut supérieur et qui le nimberent d'une certaine mystique émotionnelle, Weber insiste avant tout sur l'efficacité et la supériorité technique de l'administration formellement rationnelle¹¹⁴. Compte tenu de cette supériorité technique et des besoins de l'administration de masse (des personnes et des biens), il estime que la progression de la bureaucratie est « tout bonnement inévitable¹¹⁵ » (ES, 229). « La raison décisive de la progression de l'organisation bureaucratique est sa supériorité purement technique sur toute autre forme d'organisation. De même qu'on peut comparer la machine aux modes de production non mécaniques, de même on peut comparer l'appareil bureaucratique à d'autres organisations. Précision, diligence, non-ambiguïté, connaissance des dossiers, continuité, discrétion, unité, soumission stricte, réduction des frictions et des coûts matériels personnels — dans l'administration bureaucratique, et spécialement dans sa forme monocratique, ces caractéristiques sont poussées jusqu'à leur point optimal » (ES II, 973).

Si dans *Économie et société*, Weber accentue surtout la supériorité technique de la bureaucratie, dans ses écrits politiques, en revanche, il insiste plutôt sur la tendance à la bureaucratisation universelle de l'esprit et la société. Avec son pessimisme caractéristique, il envisage une société qui serait dominée par l'*Ordnungsmensch*, par des hommes « qui ont besoin d'ordre » et de rien d'autre, qui sont si totalement ajustés qu'ils deviennent nerveux et pleurent si cet ordre chancelle pour un instant » (GASS, 414). Pour Weber, la question centrale n'est pas de savoir comment la bureaucratisation peut être améliorée, mais de savoir comment on peut contrecarrer la réification de l'esprit et sa cristallisation dans une machine morte : « Une machine sans vie, c'est de l'esprit réifié. [...] La machine vivante que constitue l'organisation bureaucratique est aussi de l'intelligence réifiée, avec ces spécialistes hautement qualifiés, sa délimitation des compétences, ses règles et ses rapports d'autorités hiérarchiques. Ils

travaillent sur la machine morte pour produire la cage de la servitude future, que les hommes seront peut-être forcés d'habiter un jour, tout aussi impuissants que les *fellahs* de l'ancienne Égypte (ES II, 1402). [...] Qu'est-ce qu'on peut opposer à cette machine, afin de maintenir une portion de l'humanité à l'écart de ce morcellement de l'esprit, de cette domination totale de l'idéal bureaucratique de la vie ? » (GASS, 414).

4. 4. SCIENCE ET INTELLECTUALISME

Le monde qui nous entoure est un cosmos réifié, saturé de rationalité formelle. Le monde et les processus qui s'y déroulent sont calculables et prévisibles, mais ils ont perdu tout sens. Il y a eu des époques où les divinités donnaient un sens au monde et au devenir, et où elles répondaient aux questions ultimes de la vie. Désormais, ce n'est plus le cas. Les dieux se taisent, le monde est désenchanté. Pour nous, comme pour Schopenhauer, il n'est plus qu'un « mécanisme soumis aux lois de la causalité » (GARS, 564) : « Nous savons ou nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe, en principe, aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref, nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. [...] Telle est la signification essentielle de l'intellectualisation » (SP, 70).

Grâce à l'intellect, nous pouvons maîtriser le réel, mais ce réel est devenu morne, fade et utilitaire, laissant dans les âmes un grand vide, un sentiment d'absurdité. Grâce à la science, nous pourrions comprendre ce que nous ne comprenons pas, par exemple la marche du métro ou le fonctionnement d'un ascenseur, mais la science ne nous enseigne rien sur le sens du monde, si tant est qu'il existe. Les puritains croyaient encore que la science menait à Dieu. Swammerdam ouvrait son cours d'anatomie zoologique avec les mots : « Je vous apporte ici, dans l'anatomie du pou, la preuve de la providence divine » (SP, 74). Mais qui donc croit encore cela de nos jours ? La science n'est-elle pas la puissance a-religieuse par excellence qui extirpe, jusqu'à la racine, la superstition infâme ? Aux questions qui importent vraiment (que devons-nous faire ? Comment-devons-nous vivre ? Quel est le sens du monde et du devenir ?), la science ne donne aucune réponse. Elle en est incapable, et d'ailleurs, ce n'est pas son rôle. Tout cela est une « affaire de foi » ou une « tâche pour la pensée spéculative », selon Weber. Ce n'est assurément pas l'objet d'une science empirique. Celle-ci ne s'occupe que de « problèmes réellement solubles » (TS, 442).

La science ne peut pas résoudre la question insoluble des fins ; tout au plus, elle peut déterminer les moyens quand la fin est donnée ; prévoir les conséquences secondaires que pourrait entraîner l'emploi des moyens indispensables ; clarifier la signification des fins et démontrer leur contradiction interne. En une phrase : « Une science empirique ne saurait en aucun cas enseigner à qui que ce soit ce qu'il doit faire, mais seulement ce qu'il peut et — le cas échéant — ce qu'il veut faire » (TS, 126).

114. Pour une comparaison des conceptions prussienne et wébérienne de la bureaucratie, cf. BEETHAM, D. : *Max Weber and The Theory of Modern Politics*, chap. 3.

115. Les doutes sur l'efficacité de principe de l'attitude objectivante dans la gestion des organisations humaines ont fini par soulever des objections majeures au modèle wébérien (cf. Blau, Gouldner, Selznick, Crozier, March et Simon, etc.), au point que, désormais, la bureaucratie est assimilée aux dysfonctionnements. La critique de Merton, qui met l'accent sur les dysfonctions de la bureaucratie, apparaît rétrospectivement comme le début d'un changement de paradigme dans la sociologie des organisations formelles. Cf. MERTON, K. : « Bureaucratic Structure and Personality », dans *Social Theory and Social Structure*, 2^e partie, chap. 8. Désormais, on insiste plutôt sur la nécessité de l'adaptation flexible de l'organisation à son environnement (« maintien de la complexité ») et sur l'importance des relations informelles pour la réalisation des fins (« gestion du capital humain »). Cf. CROZIER, M. : *Le phénomène bureaucratique*, p. 215-256.

La modernité est radicalement laïque et pluraliste. Notre époque est indifférente à Dieu et aux prophètes ; elle ne connaît plus la certitude morale d'antan. La vision cosmologique et unitaire du monde s'est brisée en une pluralité de sphères axiologiques autonomes et irréductibles. Weber cite Baudelaire à ce propos : « Une chose peut être vraie, bien qu'elle ne soit et alors qu'elle n'est ni belle, ni sainte, ni bonne » (SP, 84). Les valeurs sont devenues arbitraires. À la suite du vieux Mill, Nietzsche nous l'a réappris. Les valeurs s'opposent « toujours » et « partout », « elles mènent une lutte mortelle et insurmontable, comparable à celle qui oppose Dieu et le diable » (TS, 427). À ceux qui ne peuvent supporter avec virilité la mort de Dieu, Weber ne peut que donner le conseil suivant : « Retourne en silence, simplement et sans façon dans les bras largement ouverts et pleins de miséricorde des vieilles églises » (SP, 97). Aux autres, plus héroïques, il conseille très nietzschéennement de trouver et de suivre les astres qui peuvent donner un sens et une direction à leur vie. « Devant moi, le jour et derrière moi la nuit. Au-dessus de moi, le ciel et au-dessous, les vagues » (Goethe-Faust).

5. Conclusion

Maintenant que nous sommes arrivés à la fin de l'analyse webérienne de la genèse et de la structure de la rationalisation formelle, essayons d'en dégager quelques conclusions d'ordre métathéorique.

Comparé à Simmel, Weber est bien plus fastidieux, mais ce que nous avons perdu en divertissement, nous l'avons gagné en rigueur et en profondeur. Ses analyses fouillées des conditions matérielles et idéelles de l'émergence du *Betriebskapitalismus*, du capitalisme d'entreprise bourgeois fondé sur la poursuite méthodique du gain, sont exemplaires. C'est à très juste titre que *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* est considéré comme un monument dans l'histoire de la pensée sociologique. Peu importe que sa thèse centrale soit contestée. Dans la mesure où Weber nous montre comment la poursuite intéressée du gain par l'entrepreneur capitaliste est motivée par tout un arrière-fond de croyances religieuses et normatives, dans la mesure où il nous montre donc que l'agir rationnel en finalité, la *Zweckrationalität*, au sens large du mot, et son objectivation paradoxale dans des formes réifiées de l'esprit objectif, sont déterminées de façon significative par la *Wertrationalität*, par la rationalité matérielle, il a réussi à dépasser de façon magistrale l'opposition funeste de l'idéalisme et du matérialisme qui rongent les analyses marxistes du capitalisme. Mieux que Simmel et Marx, Weber nous fait voir que, métathéoriquement parlant, la réification est bel et bien le résultat de la réduction du concept d'action à la seule dimension instrumentale et stratégique, et que cette réduction est inséparable d'une détermination de l'action « de l'extérieur » par des structures d'ordre matériel. En effet, c'est grâce à Weber que nous pouvons déchiffrer la réification comme objectivation aliénante de

l'agir rationnel en finalité (s.s.) dans des structures institutionnelles qui sapent la liberté et la dignité de l'homme.

Cependant, si Weber nous offre un diagnostic admirable de la condition moderne de l'homme, il n'offre aucun remède. De même que Simmel avait négligé, dans sa théorie de la tragédie de la vie et de la culture, la possibilité de la fluidification des formes figées, de même Weber exclut la possibilité même de la rupture de la réification par les mouvements sociaux. La dialectique de la rationalisation formelle et de la rationalisation matérielle ne conduit pas à une synthèse. Qu'une nouvelle conjonction de l'agir rationnel en finalité et en valeur est possible, que des nouveaux « prophètes » peuvent émerger, que des valeurs matérielles peuvent en principe réorienter le cours de l'histoire, bref, que la réification n'est pas une fatalité, mais un défi, Weber n'y songe pas. Au contraire, tout indique qu'il est convaincu que le mouvement pendulaire de l'histoire est arrivé à sa fin. Avec le capitalisme, nous sommes entrés dans la « posthistoire ». Nous pouvons essayer de freiner la progression de la réification, mais, d'une façon ou une autre, tout est déjà joué, car nous ne pouvons pas faire dévier l'histoire de sa voie. L'aiguillage est bloqué.

La cage d'acier du désespoir est verrouillée, et à la fin, cette vision pessimiste affecte même, comme nous l'avons vu, la méthodologie que Weber préconise pour les sciences sociales. On a souvent remarqué que, chez Weber, il y a un hiatus entre la méthodologie et sa mise en œuvre. Turner n'hésite même pas à affirmer qu'il y a une « incompatibilité fondamentale » entre les principes méthodologiques de Weber et ses études substantielles¹¹⁶. Weber serait en quelque sorte un structuraliste qui s'ignore, car ce qu'il dérègle de façon méthodologique est méthodiquement re-réifié dans ses recherches historiques. Que, chemin faisant, il soit amené à larguer son nominalisme éliminatif et à reconnaître l'autonomie relative des structures sociales me paraît une bonne chose. En revanche, lorsque sa sociologie compréhensive est déviée de sa tangente herméneutique pour rejoindre l'orbite utilitariste des « rat's » (*rational action theorists*), il me semble que Weber sape son propre projet humaniste. Sous le versant méthodologique d'abord, parce que dès lors l'antipositivisme des sciences culturelles n'est plus de mise, et sous le versant idéologique ensuite, parce que le sauvetage des débris de liberté présupposent nécessairement une référence au sens qui informe l'action. En effet, l'individualisme existentialiste est incompatible avec l'individualisme méthodologique. Nietzsche l'avait bien vu lorsqu'il s'en prenait aux utilitaristes anglais. En disant cela, je ne veux pas dire que Weber n'était pas suffisamment nietzschéen. Au contraire, je crains même qu'il ne le soit trop, et c'est bien pourquoi on peut conclure en regrettant qu'il soit tombé sous le charme irrationaliste de l'*amor fati*.

116. TURNER, B. : *For Weber Essays on the Sociology of Fate*, p. 9.

GEORG LUKÁCS, 1885-1971

Georg Lukács est né le 13 avril 1885 à Budapest dans une famille assimilée d'origine juive. En 1901, son père, directeur d'une importante banque hongroise, est anobli. Son fils György, parfaitement bilingue (hongrois-allemand) a commencé très jeune (en 1902) ses activités dans le domaine théorique, en qualité de critique de théâtre. En 1905, il part à Berlin où il suit les cours de Dilthey et le séminaire privée de Simmel. En 1906, il obtient un (premier) doctorat en droit de l'université de Kolozsvár (en Roumanie), et, trois ans plus tard, un second, en philosophie, à l'université de Budapest. Entre 1911 et 1917, Lukács vit principalement à Heidelberg, où il fréquente Max Weber qui le tient en haute estime. En 1918, il se convertit au marxisme et entre au parti communiste, dont il fut membre jusqu'à sa mort en 1971.

On peut distinguer schématiquement cinq périodes dans sa vie intellectuelle et politique.

La première période s'étend de 1907 à 1914. Subissant l'influence du néo-kantisme (Rickert, Max Weber, Lask), du vitalisme (Nietzsche, Dilthey, Bergson, Simmel), de la phénoménologie husserlienne et du néoplatonisme, Lukács écrit un livre très simmelien sur le drame moderne (*Histoire du drame moderne*, écrit en 1908-1909, publié en hongrois en 1912) et divers essais littéraires qui seront repris par la suite dans *L'âme et les formes* (paru en hongrois en 1910, et en allemand en 1911, dans une édition quelque peu remaniée et augmentée, *Die Seele und die Formen*).

La seconde période s'étend de 1914 à 1924. Elle se place sous le signe de l'idéalisme objectif de Hegel. Elle s'amorce avec la *Théorie du roman* (1916), dans laquelle l'influence de Tönnies et de Weber est manifeste. En 1918, Lukács, poussé par le désespoir, se convertit au marxisme. Ses préoccupations proprement politiques (Lukács fit partie du gouvernement de la République des soviets hongroise dirigée par Bela Kun, république qui ne dura que 133 jours) l'amènent à se familiariser avec l'œuvre de Marx, de Lénine et de Rosa Luxembourg. En 1919, paraît *Taktik und Ethik*. Contraint de s'exiler, il s'installe à Vienne qui sera le théâtre de ses activités politiques et théoriques. Ses études marxistes culminent en 1923 avec *Histoire et conscience de classe* (*Geschichte und Klassenbewußtsein*), œuvre majeure dans laquelle il expose de façon classique les fondements du marxisme occidental et de la théorie de la réification.

Les thèses de *Histoire et conscience de classe*, tout comme celles que son ami Karl Korsch avait défendues au même moment dans *Marxisme et philosophie*, furent dénoncées par le Parti communiste et le Komintern pour cause de « déviationnisme de gauche ». En 1924, Lukács publie *Lénine*, ouvrage dans lequel il respecte tant bien que mal la ligne officielle du Parti. Cette troisième période s'étend jusqu'en 1933. Continuellement en butte aux attaques lancées contre les positions politiques ultragauchistes et les thèses philosophiques pré-léninistes qu'il avait défendues pendant la période précédente, Lukács se livre à

une sévère autocritique, renie ses œuvres précédentes (*Théorie du roman, Histoire et conscience de classe*), et finit par se rallier corps et âme aux thèses du marxisme orthodoxe.

La quatrième période débute avec son émigration en 1933 à Moscou et se termine avec la mort de Staline. Il semble que pendant cette période Lukács se soit montré un fidèle du stalinisme. À cette époque, il élabore une esthétique marxiste, centrée sur le réalisme, par lequel il ne comprend pas un style, mais un reflet essentiellement fidèle et de valeur classique de la réalité. En 1938, il écrit *Le jeune Hegel (Der junge Hegel)*, qui ne paraîtra qu'en 1948 (à Zürich et à Vienne). *La destruction de la raison (Die Zerstörung der Vernunft)*, livre dans lequel Lukács retrace les origines intellectuelles du nazisme, de Schelling à Carl Schmitt, en passant par Dilthey, Simmel et Weber, paraît en 1954 à Berlin.

La dernière période est dominée par la déstalinisation. Comme tout le monde, Lukács condamne les excès du stalinisme. En reprenant des thèmes philosophiques qui l'avaient préoccupé dans les années vingt, il travaille à une monumentale *Ontologie de l'être social (Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins)*, 3 volumes, publié en 1975). Il meurt le 7 juin 1971.

En hommage à Lukács un monument fut érigé à Budapest.

Le jeune Lukács¹

Réification et rédemption (première synthèse)

Dans les chapitres précédents, j'ai essayé, en centrant systématiquement l'analyse sur le concept de réification, de reconstruire la pensée de Karl Marx (aliénation, exploitation et fétichisme), de Georg Simmel (tragédie de la vie, de la culture et de la société) et de Max Weber (rationalisation formelle). Dans ce chapitre, je montrerai non seulement que le jeune Lukács a été influencé de façon significative par ses illustres prédécesseurs, mais aussi comment il a synthétisé ces influences diverses, à certains égards contradictoires, dans ce qu'il faut bien considérer comme la formulation classique de la théorie de la réification.

1. Introduction : du néo-idéalisme académique à l'hégélo-marxisme révolutionnaire

1. 1. UN STALINIEN ROMANTIQUE

Dans certains cercles marxistes, Georg Lukács (1885-1971), né György Bernát Löwinger, est considéré comme « le philosophe le plus important depuis Marx² ». Ses contributions principales se situent dans le domaine de la

1. Les abréviations suivantes ont été utilisées : AF : *L'âme et les formes* ; SD : *Zur Soziologie des modernen Dramas* ; TR : *La théorie du roman* ; HCC : *Histoire et conscience de classe* ; SIP : *Schriften zur Ideologie und Politik* ; SL : *Schriften zur Literatursoziologie*.

2. C'est ce qu'affirment, entre autres, GOLDMANN, L. : « Lukács György » (V.), dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, p. 271 et ROCKMORE, T. : « Introduction », dans ROCKMORE, T. (sous la dir. de) : *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, p. 2. Pour une introduction générale à la pensée de Lukács, aussi bien du jeune que du vieux Lukács, cf. ARVON, H. : *Georg Lukács ou le Front populaire en littérature* ; BAHR, F. : *La pensée de Georg Lukács et PARKINSON, G. : Georg Lukács. On dispose désormais d'une reconstruction extensive de la biographie de Lukács et d'une excellente bibliographie secondaire annotée, cf. respectivement KADAREKAY, A. : Georg Lukács. Life, Thought and Politics et LAFORTE, F. : Georg Lukács and his Critics : An International Bibliography with Annotations (1910-1982).*

sociologie de la littérature et de la philosophie politique. Politiquement et intellectuellement, Lukács est un personnage ambigu et controversé. Admiré en tant que jeune marxien critique par les uns, il est démasqué comme « stalinien romantique » par les autres. Kolakowski l'a comparé à ce propos à un « cheval de Troie à l'intérieur du mouvement marxiste » : sous le masque du marxisme orthodoxe, il essayait d'introduire en catimini un marxisme critique, authentiquement humaniste ; derrière le « socialisme du goulag » se cachait un « marxisme à visage humain ».

Certes, ces deux visions ne s'excluent pas. Chez Lukács, elles se complètent parfaitement dans une sorte de marxisme « titanique » qui commence avec l'utopie de l'homme nouveau et de la révolution totale et s'achève avec la manipulation de la société et la dictature non pas du, mais sur le prolétariat. Cet humanisme pervers — pervers parce que l'humanisme théorético-idéologique débouche sur un antihumanisme pratique — exerce à la fois une attraction peu commune et une répulsion qui est tout aussi, sinon plus intense. La source première de cette aversion est le dogmatisme sublime et sublimé qui caractérise la vision sectaire du marxisme lukácsien³. Que faut-il penser d'un homme qui déclare sans rougir qu'il a « toujours été persuadé qu'il valait mieux vivre sous le pire régime socialiste que sous le meilleur régime capitaliste⁴ » ? Pour Lukács, comme pour son ami Ernst Bloch, que les membres du cercle wébérien surnommaient « les deux évangélistes⁵ », le marxisme est plus que la science de la société, c'est une religion, et, en tant que telle, elle implique le *sacrificium intellectus*.

1. 2. RATIONALISATION OU RÉDEMPTION ?

Toutefois, Lukács n'a pas toujours été marxiste⁶. C'est entre 1907 et 1924 que Lukács est passé du néo-idéalisme académique à l'hégélo-marxisme révolutionnaire. Ce passage d'une vision essentiellement tragique et pessimiste à

3. Tout jugement est relatif. Par rapport au marxisme canonisé de la II^e Internationale, le lukácsisme apparaît comme un rempart contre le dogmatisme. La meilleure formule à ce propos vient de Lichtheim, qui parle des « hérésies dogmatiques » de Lukács. Cf. LICHTHEIM, G. : *Lukács*, p. 9.

4. Cité par EÖRSI, I. : « Préface : le droit à la dernière parole », dans LUKÁCS, G. : *Pensée vécue, mémoire parlée*, p. 12.

5. Weber réunissait autour de lui la fine fleur de l'intelligentsia allemande. Parmi tant d'autres (je ne nomme que les plus connus : Tönnies, Sombart, Simmel, Troeltsch, Jaspers, Windelband, Lask), Lukács et Bloch faisaient également parti du « Weber-Kreis » de Heidelberg. Cf. à ce propos KARADI, E. : « Bloch et Lukács dans le cercle de Weber », dans *Réification et utopie : Ernst Bloch et György Lukács, un siècle après*, p. 69-87.

6. La question de la continuité ou de la discontinuité de sa pensée ne peut être résolue de façon objective. Le débat sur le nombre de Lukács (un Lukács, deux Lukács, voire même trois ou quatre ?) et la continuité ou, le cas échéant, la discontinuité de sa pensée, est toujours en cours. Globalement, on peut distinguer quatre « écoles » d'interprétation.

a) Selon la première école, il y a deux Lukács, à savoir le jeune et le vieux. Le jeune est alors dépeint comme un hégélien marxiste, critique et révolutionnaire ; le vieux, en revanche, comme un dogmatique hyper-orthodoxe qui truffe ses apologies de l'URSS de citations de Staline. C'est la vision des meilleurs interprètes de Lukács. Cf. MERLEAU-PONTY, M. : *Les aventures de la dialectique*, p. 48-59 ; GOLDMANN, L. : *La création culturelle dans la société moderne*, p. 156 ; LÖWY, M. : *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, p. 228 et 231 et ARATO, A. et BREINES, P. : *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, p. 190-200.

b) Selon la seconde école, il y a toujours deux Lukács, mais la présentation est renversée : le jeune idéaliste est suivi dès 1930 par le marxiste sérieux de l'âge mûr. C'est la vision de Lukács lui-même (« *Mein Weg zu Marx* », dans SIP, p. 323-329) et de STEDMAN-JONES (« *The Marxism of the Early Lukács : An Evaluation* », p. 49 sq.).

un utopisme chiliastique et millénaire n'a rien de graduel. Le témoignage d'Anna Lesznai : « D'un dimanche à l'autre, il s'est transformé de Saül en Paul⁷ », indique qu'il s'agit bien plutôt d'une véritable conversion. Dans tout ce processus de transition, ce n'est pas tant ce « saut » kierkegaardien en tant que tel qui m'intéresse que la rupture avec Simmel (en premier lieu) et avec Max Weber (en second lieu) qu'il implique⁸.

Avant la césure, Lukács, qui avait étudié aussi bien avec Simmel à Berlin qu'avec Max Weber à Heidelberg, s'inspirait de la sociologie bourgeoise. Dans *Mein Weg zu Marx*, il déclare à ce propos que « la *Philosophie de l'argent* de Simmel et les travaux de Max Weber sur le protestantisme » constituaient pour lui « les modèles pour une sociologie de la littérature » (SIP, 324). Après la césure, il ne peut plus accepter le passéisme et le fatalisme, typiquement bourgeois par ailleurs, de ses maîtres à penser. Dès lors, il se rallie entièrement à l'activisme ultragauchiste et à l'utopisme romantique d'un jeune Marx passablement hégélianisé. Alors que Simmel et Weber voulaient interpréter le monde, Lukács veut le changer. S'il fallait désigner le trait principal qui sépare l'académisme fin-de-siècle de Simmel et de Weber du militantisme messianique de Marx et de Lukács, il faudrait sans doute retenir cette différence structurelle de sensibilité. Comme j'essaierai de le montrer, ce passage du néo-idéalisme académique à l'hégélo-marxisme révolutionnaire ne reste pas sans conséquences pour la théorie de la réification.

S'il est vrai que Lukács a bâti dès le départ sa théorie de la réification en synthétisant les analyses de Hegel, de Marx, de Simmel et de Weber, cette synthèse se présente différemment dans la phase pré-marxiste et la phase marxiste. Alors que dans la première phase, il conçoit la réification de façon non dialectique comme le revers de la rationalisation formelle, au sens de Weber, dans la seconde phase, en revanche, il la conçoit de façon dialectique comme un moment de son dépassement. Au point de vue wébéro- ou simmelo-marxiste, qui interprète la rationalisation comme réification, il superpose donc le point de vue hégélo-marxiste. La prise de conscience de la réification par le prolétariat

→ c) Selon la troisième interprétation, il n'y a qu'un seul Lukács : le bon marxiste qui fut de temps à autre forcé par les conditions objectives à courber l'échine et à s'autocritiquer pour des raisons tactiques. C'est la vision du léniniste ARVON (*op. cit.*, p. 7-8, 68, 100-101) et du philosophe franco-roumain TERTULIAN (*Georg Lukács*).

d) Enfin, selon la quatrième interprétation, à laquelle j'adhère, il n'y a qu'un Lukács, à savoir le stalinien en germe et puissance : Lukács a toujours tendu vers le totalitarisme ; ses positions théoriques ont toujours été basées sur des fondations douteuses. Cf. le pamphlet destructeur, sérieusement vicié par une argumentation *ad hominem* d'ordre psycho-analytique, de ZITTA, V. : *Georg Lukács' Marxism : Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, et, pour une vision plus nuancée, cf. PICCONI, P. : « Dialectic and Materialism in Lukács », p. 119 sq. et KOLAKOWSKI, L. : *Geschiedenis van het marxisme*, vol. 3, p. 284-285.

7. Cité par KETTLER, D. : « Culture and Revolution : Lukács in the Hungarian Revolution of 1918/19 », p. 68. Anna Lesznai fut membre du Cercle du dimanche de Bela Balazs qui, entre 1915 et 1918, accueillait chaque dimanche chez lui, dans sa maison à Buda, la « crème » de l'intelligentsia hongroise (entre autres : Georg von Lukács, Karl Mannheim, Arnold Hauser, Bela Fogarasi et Bela Bartok). Cf. à ce propos GLUCK, M. : *Georg Lukács and his Generation 1900-1918*, spécialement chap. 1.

8. Dans *La destruction de la raison*, cet ouvrage pamphlétaire qui se résume à une grande *reductio ad Hitlerum* et dont Adorno disait à propos qu'il exprimait « la destruction de la raison de Lukács lui-même » (cf. ADORNO, T. : « Une réconciliation extorquée », dans *Notes sur la littérature*, p. 172), Lukács réglera ses comptes avec l'académisme bourgeois en présentant Simmel et Weber comme des irrationalistes et, donc, comme des précurseurs du fascisme. Cf. LUKÁCS, G. : *Die Zerstörung der Vernunft*, respectivement p. 387-401 et 521-537.

apparaît alors très hégéliennement comme le moment décisif qui permet de surmonter la scission entre le sujet et l'objet.

À l'instar de Hegel, Lukács conçoit la déréification comme le *telos* de la réification, ce qui présuppose une philosophie salutiste de l'histoire qui, à mon avis, est non seulement philosophiquement dogmatique et épistémologiquement intenable, mais aussi politiquement dangereuse. Cependant, contrairement à Horkheimer et Adorno qui estiment, comme nous le verrons dans la seconde partie, qu'il faut remplacer la théologie politique par une démonologie politique, je crois qu'il faut rompre avec la philosophie de l'histoire en tant que telle, et cela pour la simple raison que l'histoire n'est pas une biographie à grande échelle. Elle n'a ni sujet, ni *telos*.

D'une manière ou d'une autre, toute tentative pour élaborer une philosophie substantielle de l'histoire s'embourbe dans la mythologie conceptuelle. S'il doit y avoir une philosophie de l'histoire, celle-ci ne peut être que d'ordre épistémologique. Il faut soumettre la philosophie de l'histoire, au sens de Hegel et de Marx, à la critique de la philosophie de l'histoire, au sens de Dilthey et de Simmel. Ici comme ailleurs, seule la voie critique demeure ouverte.

1. 3. LE PROBLÈME DE LA SCISSION

Le problème de la réification ou de la scission du sujet et de l'objet constitue le point de départ et le problème central de l'œuvre de jeunesse de Lukács. À la suite du jeune Hegel⁹, Lukács présente la philosophie comme un « symptôme » de la scission entre le sujet et l'objet : « La philosophie, dit-il, est toujours le symptôme d'une faille entre l'intérieur et l'extérieur, significative d'une différence essentielle entre le moi et le monde, d'une non-adéquation entre l'âme et l'action » (TR, 20).

Globalement, on peut dire qu'entre 1906 et 1923, Lukács aborde le problème philosophique de l'aliénation sur deux registres. D'une part, il le traite d'une façon essentiellement métaphysique — c'est le cas de *L'âme et les formes* (AF) ; d'autre part, il l'analyse d'une façon plus ou moins sociologique — c'est le cas de *Sociologie du drame moderne* (SD), de la *Théorie du roman* (TR) et de *Histoire et conscience de classe* (HCC). Ces analyses sociologiques peuvent à leur tour être subdivisées en trois types : dans *Sociologie du drame moderne*, l'influence de Simmel et de Marx est visible — l'analyse est de type sociologico-historique ; dans la *Théorie du roman*, on flaire les traces de Hegel et de Weber — l'analyse est de type philosophico-historique ; et, enfin, dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács s'appuie sur Hegel, Marx et Weber pour présenter une analyse qui se trouve à mi-chemin entre la sociologie et la philosophie.

Dans les pages qui suivent, j'essaierai de reconstituer le développement intellectuel de Lukács en centrant, une fois de plus, l'analyse sur le thème de la

9. « Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes et que les oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de la philosophie. » HEGEL, F. : *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, cité dans HABERMAS, J. : *Le discours philosophique de la modernité*, p. 24, n. 4.

réification. Je me limiterai strictement à l'analyse des écrits de jeunesse de Lukács, donc à ceux de la première et de la seconde période (cf. notice biographique). Dans la mesure où Lukács synthétise dans sa théorie de la réification toutes les analyses qui précèdent et annonce celles qui suivront, de Horkheimer à Habermas, cette reconstitution constitue en quelque sorte le pivot de cet ouvrage. Avec Honneth, j'estime que Lukács demeure encore d'actualité, non pas parce qu'il a donné les bonnes réponses, mais bien parce qu'il a posé les bonnes questions, dont celle de la réification¹⁰.

2. L'âme et les formes : la métaphysique de l'absence de la forme

L'âme et les formes (1911), dont le titre à lui seul témoigne déjà de l'influence simmelienne, est un recueil d'essais « ironiques » — au sens lukác-sien du terme¹¹ — sur la littérature dans lesquels Lukács a sublimé ses expériences autobiographiques en une métaphysique du tragique. D'une façon générale, on peut dire que ce recueil, dont Polanyi a dit qu'il lui rappelait l'atmosphère d'un « cimetière en floraison », traite de la vie, de l'art, d'*eros*, de la mort et de la philosophie. L'analyse de la relation qui existe entre l'âme humaine et l'absolu platonicien¹², ainsi que celle des formes exprimant les différentes modalités privilégiées de cette relation, constitue le *leitmotiv* qui permet de relier les différents essais entre eux. Dans le premier essai — un essai sur l'essai —, Lukács introduit, en s'inspirant de Nietzsche et de Simmel, une distinction disjonctive entre « la vie » et « la vie » (AF, 16). La première, la vie, est la vie ordinaire, concrète, empirique et sensible, prise au niveau des hommes singuliers — c'est l'existence inauthentique dans le monde réifié, dans le « monde des choses » (AF, 20). La seconde, en revanche, la vie, est la vie des essences métaphysiques, des universaux et des valeurs ultimes — c'est l'existence spirituelle dans le royaume des « idées de Platon » (AF, 16). Avec cette distinction, l'opposition tranchée entre la facticité réifiée et son revers est donc immédiatement posée par Lukács comme point de départ de ses réflexions.

Selon Lukács, le monde réifié des choses et le royaume des idées sont tous deux réels, alors même qu'en aucun cas ils ne peuvent l'être simultanément : « Ce n'est que dans une forme que nous pouvons les éprouver à la fois » (AF, 16), dit-il. La « forme » — que Lukács appellera plus tard « totalité », catégorie tellement centrale qu'elle permet, selon Tertulian, de définir son œuvre comme une « véritable théodicée de la totalité¹³ » — est une structure significative,

10. Cf. HONNETH, A. : « Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk », dans *Die zerrissene Welt des Sozialen*, p. 9-24.

11. « J'entends ici par ironie le fait que le critique parle toujours des questions ultimes de la vie, mais toujours aussi sur un ton laissant croire qu'il ne s'agit que de tableaux et de livres, que de jolis ornements inessentiels de la grande vie ; et qu'il ne s'agit pas non plus de l'intériorité la plus profonde, mais seulement d'une belle et inutile surface » (AF, 22).

12. Dans un article émouvant, qui éclaire les bases biographiques des divers essais qui constituent AF, Agnès Heller a dévoilé l'origine existentielle du néoplatonisme lukácsien : une femme, en l'occurrence Irma Seidler, est transposée et sublimée dans l'idée de la femme. Cf. HELLER, A. : « Georg Lukács and Irma Seidler », dans HELLER, A. (sous la dir. de) : *Lukács Revalued*, p. 27-62.

13. TERTULIAN, N. : *Georges Lukács*, p. 23.

métasubjective et transcendantale qui manifeste ou fait jaillir le sens du sein de la vie empirique.

Superficiellement parlant, la forme est le principe d'unification des contenus littéraires (par ex. l'idylle, la tragédie, la poésie). Or, à y regarder de plus près, il s'avère que, dans la mesure où elle permet d'exprimer comme dans un éclair — *blitzhaft*, dira Adorno — l'union de l'existence essentielle et de l'existence empirique, elle s'apparente à la prise de conscience ou à la révélation religieuse du *nunc stans* (Benjamin). Du moins, c'est comme ça que j'interprète sa définition de la forme comme « moment mystique de la conciliation de l'extérieur et de l'intérieur » (AF, 21).

De nos jours, la forme est la grande absente — ce que Lukács exprimera plus tard en disant que « le non-sens est devenu la forme en tant que non-sens » (TR, 44). Nostalgique du passé, Lukács oppose de façon tout à fait romantique la perte de sens et l'anomie des Temps modernes aux temps où la forme n'était que le langage naturel de la manifestation de l'énergie immédiate des émotions palpitantes.

Quels sont « [c]es temps, se demande-t-il, où l'on ne se demandait pas encore ce que pouvait bien être la forme, et où on ne la séparait pas encore de la matière et de la vie » (AF, 188) ? Sans doute les époques de floraison sociale et culturelle, où les valeurs sociales sont univoques et claires, où l'individu est intimement, organiquement lié à la communauté, où le quotidien se rapporte directement à l'essentiel et l'âme à la forme. Lukács songe à ce propos à la Grèce antique (la « belle totalité » de Hegel et de Hölderlin) et au petit monde de la vieille bourgeoisie (le monde éthique de la vocation et de l'ascétisme). Ce monde paisible, avec son calme des maisons rococo et Biedermeier, constitue le thème caché de la poésie de Theodor Storm (AF, 93-127). Lukács décrit ce monde traditionnel à la périphérie de la modernité, d'une façon féerique et romantique qui cache à peine l'influence de *L'éthique protestante* d'un Weber, revu par Tönnies : « La vocation bourgeoise en tant que forme de vie signifie en premier lieu le primat de l'éthique dans la vie ; elle signifie que la vie est dominée par ce qui se répète systématiquement et selon une règle (*regelmäßig*), par ce qui se reproduit conformément au devoir (*pflichtgemäß*), par ce qui doit nécessairement être fait sans considération du plaisir et du déplaisir » (AF, 99).

Dans ce monde éthique, ou, pour parler comme Tönnies, dans cette « communauté organique », rien n'est problématique. Grâce au travail, la vie est dotée d'un sens : « L'œuvre, dit Lukács, est le but et le sens de la vie » (AF, 100). Selon Lukács, le monde moderne ne connaît plus cette unité heureuse de la vie et du sens. Pour nous, qui sommes déracinés et plongés dans l'absurdité, cette plénitude ne peut plus être qu'un objet d'aspiration, l'objet d'une recherche du temps perdu — une « inaccessible fleur bleue » (AF, 96), dit Lukács.

Dans la modernité, les formes ne sont plus données de façon immédiate, ni dans l'art, ni dans l'existence quotidienne. Sur le plan artistique, la forme ne devient sensible que par l'abstraction constructrice, par une « mise en forme spécifique et totale d'une vie spécifique et complète » (AF, 33). Cette conciliation

de la particularité (la vie, exprimée par la poésie) et de l'universalité (la vie, exprimée par la philosophie) ne peut pas être effectuée par l'artiste lui-même. Elle est l'œuvre du critique, le résultat du travail de l'essayiste sur l'œuvre. Réconcilier l'expérience et l'essence, c'est là la tâche de l'essai, mais cette tâche ne peut plus être accomplie que de façon négative. L'essayiste qui pose les questions les plus profondes « Qu'est-ce la vie, l'homme ou le destin ? » n'obtient plus de réponse. Désormais, les dieux se taisent. « Une question est soulevée, puis tellement approfondie qu'elle fait naître la question de toutes les questions ; alors, cependant tout reste dans l'incertitude¹⁴ » (AF, 28).

Sur le plan de l'existence, on ne peut plus accéder aux formes non plus. Kierkegaard voulut créer des formes à partir de la vie : « Sa tragédie : il voulut vivre ce qu'on ne peut vivre » (AF, 70). Les romantiques voulurent poétiser le destin ; par là même, « l'abîme qui séparait les sommets de la base devint de plus en plus grand » (AF, 78). Stefan George se détacha de la communauté ; il tomba dans la glacière de la « nouvelle solitude » (AF, 129). Bref, il faut faire face à la réalité et accepter l'inévitable absurdité de la vie comme destin. Lukács ne voit pas d'autre issue que la résignation héroïque. Compte tenu du vide effrayant qui l'entoure, il estime que l'attitude tragique est désormais la seule possible, la seule qui soit encore quelque peu authentique. Cette attitude tragique découle immédiatement de sa vision métaphysique, qui sépare platoniciennement la « vraie vie » de la « vie empirique » : « Tout s'écoule, tout se mêle sans frein et forme un alliage impur ; tout est détruit, tout est démantelé, jamais quelque chose ne fleurit jusqu'à la vie véritable. Vivre : c'est pouvoir vivre quelque chose jusqu'au bout. La vie [empirique] : jamais quelque chose n'est vécu jusqu'au bout. [...] La vraie vie est toujours irréaliste, toujours impossible pour la vie empirique. [...] On ne pourrait vivre sur ces hauteurs — sur les hauteurs de la vie propre, des possibilités ultimes et propres. On doit retomber dans l'apathie : on doit renier la vie pour pouvoir vivre » (AF, 247).

En dernière instance, l'attitude qu'on adopte envers la vie est inséparable, selon Lukács, de celle que l'on adopte envers la mort. La mort est la limite. Elle est dépourvue de sens, elle sape tous les projets et ôte toute importance à l'individu, en interrompant soudainement le cours de sa vie. À l'instar de Simmel, qui estimait dans son testament philosophique que la mort était en quelque sorte apte à donner une forme à la vie, le jeune Lukács, « l'élève personnel » de Simmel (SIP, 324) qui est constamment tenté par le suicide, estime que la grandeur de l'homme tragique réside dans le refus sans angoisse d'une vie où aucun projet ne serait susceptible d'aboutir, dans l'expérience de la limite fatale qui éveille l'âme à la conscience de soi¹⁵. Pour le héros tragique, la mort a un sens : « La mort — la limite en tant que telle — est une réalité toujours imminente, inextricablement liée à chacun de ses événements. [...] [la mort] n'a pas

14. Le contraste avec la Grèce antique est révélateur : « Homère a trouvé la réponse avant que le développement historique de l'esprit permit de formuler la question. [...] Le Grec ne connaît que des réponses, mais pas de questions, que des solutions — parfois énigmatiques — mais pas d'énigmes, que des formes, mais pas de chaos » (TR, 21).

15. Cf. SIMMEL : *Lebensanschauung*, chap. 2.

seulement des significations négatives [...] c'est une affirmation de la vie¹⁶ » (AF, 257).

3. Sociologie du drame moderne : la réification de la vie et la crise de l'individualisme

Jusqu'à présent, nous avons approché l'analyse des conditions aliénées de la vie moderne sous un angle métaphysico-existential : la réconciliation de la vie empirique et de la vie essentielle est exclue, la culture occidentale est en crise, la vie tragique est la seule qui soit authentique. Dans *Histoire du développement du drame moderne* et *Sociologie du drame moderne*, Lukács, théâtrophile et cofondateur du théâtre des Thalia, apporte une interprétation sociologico-historique, simmelo-marxiste du déclin culturel. Simmel ? Oui, car comme Lukács le déclare dans un entretien, « la philosophie de mon ouvrage sur le drame est, à vrai dire, celle de Simmel¹⁷ ». Marx ? Oui, également, mais « Marx le 'sociologue', vu en grande partie à travers les lunettes de Simmel et de Max Weber » (HCC, 384).

L'influence de la sociologie formelle de Simmel est nette. Elle se manifeste déjà dans la façon dont Lukács insiste sur la notion de forme — « la forme, écrit-il, est ce qui est vraiment social dans la littérature » (SL, 71) —, et dans la définition de la tâche de la sociologie littéraire : « Le problème central d'une sociologie des formes littéraires est de réduire les éléments historiques-temporels de la vie, ainsi que les contenus des formes d'art à un type formel (*formale Typus*) et d'étudier ensuite l'interaction entre les formes de vie et les formes d'art » (SD, 303).

Bien que moins visible, l'influence de Marx se manifeste dans l'analyse que Lukács propose du conditionnement indirect des formes artistiques par les conditions économiques. Dans le cas du drame moderne, l'économie exerce son efficacité causale, selon Lukács, par l'intermédiaire du public et de l'idéologie bourgeoise, ainsi que par les effets secondaires de l'objectivation et de la rationalisation de la sphère économique sur la vie quotidienne. Comme nous allons le voir immédiatement, c'est par ce biais-ci que Lukács introduira son analyse de la réification dans la modernité.

3. 1. LE DRAME MODERNE

Le public du drame moderne est un public restreint. Pour des raisons économiques, seuls les riches peuvent se permettre d'aller au théâtre. Le caractère

élitiste du théâtre est encore renforcé par l'intellectualisme du drame moderne (*Buchdrama*). Il s'ensuit que le drame moderne a perdu le caractère universel qui caractérisait le drame classique. Il ne s'adresse plus aux masses, mais à une aristocratie de l'esprit minoritaire, aristocratie qui n'est elle-même qu'un agrégat d'individus isolés.

Par ailleurs, avec le passage de la communauté (*Gemeinschaft*) à la société (*Gesellschaft*), le drame a nécessairement dû perdre son universalité, car le propre de la modernité est la décomposition du sentiment « nomique » de l'unité organique. Il n'y a plus de valeurs, ni de normes, ni de symboles, ni de mythes universellement partagés. Conséquemment, le sentiment religieux qui imprégnait et nourrissait le drame antique s'est évaporé. La bourgeoisie montante des Lumières a encore tenté de restaurer l'unité par la « fiction de l'humain universel » (SD, 329), mais, compte tenu de la « progression inexorable du relativisme » (SD, 333), cette tentative n'a pu aboutir, selon Lukács.

Dans le drame moderne, que Lukács considère d'ailleurs explicitement comme « une arme de la lutte idéologique des classes bourgeoises montantes » (SD, 308), le conflit entre les visions du monde est au centre des pièces dramatiques. Or, la lutte pour l'imposition de la définition du monde, qui sévit à l'intérieur des classes bourgeoises sous la forme mannheimienne du conflit des générations, est tout aussi importante¹⁸ (SD, 334 sq.). Lutte entre les classes, lutte entre les générations, les individus aussi sont perpétuellement engagés dans une lutte hobbesienne pour l'existence — ce qui est toujours un signe de la réification, car métathéoriquement parlant, celle-ci n'est rien d'autre que la conjonction d'un concept d'agir stratégique et d'un concept matérialiste de la structure sociale : « L'affirmation de la personnalité devient impensable sans la soumission de la personnalité d'un autre, dont la préservation implique à son tour impitoyablement l'annihilation du premier » (SD, 647).

Cette lutte acharnée de tous contre tous a pour conséquence que le confident disparaît de la scène. Se côtoyant sur le mode instrumental-stratégique de la relation de l'objet à l'objet, les hommes ne se comprennent plus. L'intimité des rapports sociaux communautaires devient un souhait nostalgique. Le dialogue est déchiré, il devient de plus en plus impressionniste et intellectualiste. Les dimensions communicationnelle, affectuelle et expressive de l'action ayant disparu, les hommes solitaires ne peuvent plus communiquer ce qu'ils sont et ce qu'ils sentent réellement. L'action perd sa spontanéité. En tant qu'action stratégique, elle ne fait plus que réfléchir les conditions extérieures. Comparés aux héros du drame ancien, les héros du drame moderne sont « bien plus passifs qu'actifs, quelque chose leur arrive, plutôt qu'ils font eux-mêmes quelque chose [...] ; leur héroïsme est l'héroïsme du désespoir, de la nécessité, pas celui de l'impétuosité courageuse » (SD, 343). Comme de « simples pièces d'échecs, leur volonté coïncide avec leur possibilité de mouvement » (SD, 345).

16. Avec cette vision tragique de la vie, le jeune Lukács n'aurait pas seulement redécouvert le sens authentique de la philosophie kantienne, il aurait aussi anticipé l'existentialisme (« La philosophie existentialiste a en effet son origine intellectuelle dans le livre de Lukács *L'âme et les formes*, paru en 1911 ») — c'est la thèse (souvent répétée) de Lucien GOLDMANN. Cf. *Marxisme et sciences humaines*, p. 260 « Introduction aux premiers écrits de Lukács », dans TR, p. 161 sq. et « Georg Lukács : l'essayiste », dans *Recherches dialectiques*, p. 247 sq.

17. LUKÁCS, G. : *Pensée vécue, mémoire parlée*, p. 48.

18. Cf. MANNHEIM, K. : « Das Problem der Generationen », dans *Wissenssoziologie*, p. 509-565.

3. 2. LE DRAME BOURGEOIS

De même que Simmel a interprété l'argent comme le symbole de la modernité, de même Lukács analyse ici le drame moderne comme le symbole de la culture bourgeoise dans sa totalité, comme expression stylisée de la réification de la vie et de la dépersonnalisation de l'individu à l'ère de la modernité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre sa thèse selon laquelle « le drame moderne est le drame de la bourgeoisie ; le drame moderne est le drame bourgeois » (SD, 304). À la suite de Simmel, ou plus précisément d'un Simmel quelque peu marxisé, Lukács présente la réification comme la caractéristique distinctive de la modernité. Depuis la Révolution française, qui représente pour Lukács le seuil de la modernité, la bourgeoisie montante a fait l'expérience de l'autonomisation tragique des formes sociales et économiques : « Cette grande expérience leur a appris qu'il y a de l'histoire — comme une forme de vie et non pas comme une science — ce qui veut dire que toute chose, une fois qu'elle est apparue dans la vie, mène une vie indépendante, détachée de son créateur et de son but, de sa nocivité et de son utilité, du bien et du mal. [...] Leur vie se tourne contre eux, les moyens sont devenus des fins » (SD, 322).

Autrement dit, « l'expérience décisive de la bourgeoisie est celle de la réification de la vie » (*Versachlichung des Lebens* — SD, 665). Et dans le sillage de Marx et de Simmel, Lukács relie ensuite l'objectivation de la vie à la division du travail et au capitalisme : « Du point de vue de l'individu, l'essence de la division moderne du travail est qu'elle sépare le travail des capacités irrationnelles et, partant, des capacités qualitativement déterminables du travailleur et qu'elle le subordonne aux critères objectifs de la performance, extérieurs à sa personnalité et sans rapport à celle-ci. La tendance économique majeure du capitalisme est du même ordre : l'objectivation de la production, sa séparation d'avec la personnalité des producteurs. À travers l'économie capitaliste, c'est une abstraction objective, le capital, qui devient le producteur effectif, lequel n'a plus aucun lien organique avec la personne de son propriétaire occasionnel ; que les propriétaires soient des personnes ou non (société d'actions), cela n'a aucune importance » (SD, 665-666).

Cette tendance à la dépersonnalisation qui se manifeste aussi bien dans le sous-système de l'État (bureaucratie, armée) que dans le sous-système économique (la monétisation universelle, la Bourse) affecte également la vie quotidienne. Dans la mesure où la réification signifie que l'action individuelle est déterminée de l'extérieur par des macrostructures d'ordre matériel, elle sape les fondements de la liberté individuelle. Lorsque Lukács affirme à ce propos que « l'existence brute en tant que telle commence déjà à devenir problématique » (SD, 668), il ne suit pas seulement Simmel, il anticipe déjà la thèse francfortoise de la « fin de l'individu ».

Bien que l'analyse lukácsienne du « drame de l'individualisme » (SD, 662) soit calquée sur l'analyse simmelienne de la « tragédie de la culture », il est néanmoins clair que l'analyse de Lukács est plus historique que celle de Simmel.

Dans la mesure où il interprète d'emblée la tragédie de la culture comme la tragédie de la culture bourgeoise et le drame bourgeois comme le drame du capitalisme, on peut dire que Lukács a pour ainsi dire corrigé l'analyse formelle de la réification de Simmel par celle de Marx. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács historicisera l'analyse simmelienne à tel point que, par définition, la réification ne peut être que capitaliste. Pour éviter la dogmatisation de la théorie de la réification, une correction simmelienne ou wébérienne s'avérera alors nécessaire.

4. La théorie du roman : la perte de la patrie transcendante, la seconde nature et l'individu problématique

Imbibée de la nostalgie de l'âge d'or où l'or ne régnait pas, *La théorie du roman* (écrite en 1914-1915), avec toutes ses élévations lyriques, est sans doute le plus beau livre que Lukács ait jamais écrit. En tant qu'étape sur la route vers Marx, cet ouvrage, que Lukács rejettera catégoriquement par la suite (TR, 5-18), marque « le passage de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif » (SIP, 325). En effet, sous l'influence de son ami Ernst Bloch, qui lui a ouvert les horizons de la grande philosophie systématique, Lukács est devenu hégélien. En tant que « produit typique des tendances des sciences de l'esprit » (TR, 7), ce livre, qui baigne dans le désespoir face à la guerre, est aussi un livre éminemment wébérien.

L'influence de Weber n'est pas seulement manifeste dans l'emploi d'idéal-types et dans le rejet vitaliste de la pensée mécaniciste, mais aussi et surtout dans l'accentuation de la perte de sens (« désenchantement du monde ») et de la perte de liberté (la « cage d'acier ») comme caractéristiques distinctives de la modernité. En revanche, les empreintes de Marx ont totalement disparu¹⁹. Dès lors, *La théorie du roman* peut être présentée comme une synthèse partielle de *L'âme et les formes* (perte de sens) et de la *Sociologie du drame moderne* (perte de liberté), mais sans la spécificité sociologique de cette dernière.

4. 1. PERTE DE L'UNITÉ

Plus encore que les œuvres précédentes, *La théorie du roman* est l'expression exemplaire du « romantisme anticapitaliste²⁰ ». La structure binaire de *L'âme et les formes*, qui opposait très kierkegaardienement la vie à la vie, se retrouve dans cet essai sur le roman. Celui-ci est structuré par l'opposition entre l'hellénité et la modernité, entre l'épopée et le roman. Le monde hellénique, en tant que construction idéaltypique, au sens littéral du mot, d'un « paradis à jamais

19. Dans *The Philosophy of the Novel*, Jay Bernstein s'efforce de démontrer que « *La théorie du roman* est effectivement, mais non intentionnellement, une œuvre marxiste » (p. xii). Cependant, son argument central est tellement subtil — dans TR, Lukács aurait découvert, mais sans le comprendre, que la narration relève de la pseudopraxis — qu'à la fin on n'arrive plus à séparer ce qui est marxiste de ce qui est vaguement marxistoïde.

20. Sur « l'anticapitalisme romantique » chez Lukács, cf. Lowy, M. : *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, p. 79 sq.

perdu » (TR, 80), se présente à Lukács, comme il se présentait au jeune Hegel ou à Winckelmann d'ailleurs, comme une communauté organique trans problématique, close et parfaite : les dieux régissent l'univers ; l'essence est immanente au monde et à la vie ; les relations interhumaines et les structures qui en naissent sont riches, proches et parentes de la « patrie archétypique : amour, famille, cité » (TR, 24). Bref, tout baigne dans une harmonie bienheureuse, et, surtout, le monde et la vie ne sont affectés par aucune scission : « Ce monde est homogène, et ni la séparation entre l'homme et le monde, ni l'opposition du *je* et du *tu* ne sauraient détruire cette homogénéité. [...] Alors il n'est encore aucune intériorité, car il n'est encore aucune extériorité, aucune altérité pour l'âme. [...] Existence et essence sont alors des notions identiques » (TR, 23, 20, 21).

Or, depuis que nous avons découvert que l'esprit est créateur, cette belle totalité normative, qui dessine en creux notre situation comme son négatif, s'est brisée²¹. Dès lors, nous avons dû constater à nos dépens qu'entre le savoir et le faire, entre l'être et le devoir-être, entre l'âme et le monde, entre le *je* et le *tu*, un abîme infranchissable se creuse au-delà duquel « toute substantialité flotte dans l'éparpillement de la réflexivité » (TR, 25). Comme le jeune Hegel, Lukács estime que la naissance du sujet réflexif et le désenchantement du monde, ainsi que la scission de l'intériorité de l'individu et de l'extériorité de la société sont des processus corrélatifs : « L'intériorité n'est possible et nécessaire que quand les dieux se sont tus et que ni le sacrifice ni l'extase ne peuvent leur délier la langue ou forcer leur secret, quand le monde de l'action se détache des hommes et que cette autonomie [du monde] le rend creux [...] » (TR, 60).

Autrement dit, le principe moderne de l'individualité naît du double processus de la disparition de l'immanence du sens de la vie et de l'autonomisation des structures sociales. Si la perte du sens transcendantal, qui rend *a priori* l'action significative, se fait sentir dans la vie quotidienne sous la forme de l'anomie vécue, la perte de liberté se manifeste sous la forme de l'aliénation. Anomie et aliénation sont causalement liées. Dans la mesure où la perte du sens signifie que l'action n'est plus causalement efficace, et cela pour la simple raison que, n'étant plus orientée vers des normes, elle est ex-déterminée par des conditions matérielles, la perte de liberté peut être considérée comme le corollaire de la perte de sens. Les individus ne font pas seulement face à des structures sociales inertes dont l'existence repose uniquement sur leur facticité, ou comme le disait le jeune Hegel, sur leur « positivité », ils sont aussi déterminés par elles et incapables de les déterminer.

4. 2. LE MONDE DE LA PROSE

Ce double processus de scission du sujet et de l'objet n'est pas sans conséquences pour la forme littéraire, selon Lukács. Au fur et à mesure que

l'évolution rend le monde toujours plus prosaïque, l'épopée, dont l'objet n'est pas un destin personnel, mais celui d'une communauté, doit disparaître pour céder la place à une forme littéraire absolument nouvelle : le roman. « Le roman, dit Lukács dans une formule très wébérienne, est l'épopée d'un monde sans dieux » (TR, 100). Le héros du roman est un homme seul, isolé et problématique, « transcendalement [sans] feu, ni lieu » (TR, 32), qui s'égaré dans un monde contingent. Son monde est un monde froid et objectif, dénué de sens et profondément anémique. « Le ciel étoilé de Kant ne brille plus » (TR, 28), dit Lukács à ce propos. Ce monde, qui est pourtant bien le produit de l'action humaine, suit ses propres lois et les impose de l'extérieur à ses habitants. Ce n'est pas un foyer, mais une « prison » (TR, 58) — une « maison de servitude », dirait Weber. On retrouve ici l'idée de la réification, non pas *eo nomine*, mais sous le vocable vitaliste — qui, comme nous le verrons par la suite, fera carrière dans l'École de Francfort — de la « seconde nature »²².

La longue citation qui suit doit être lue avec attention, car elle peut être considérée comme un rappel condensé de la théorie hégélienne de la positivité, de la philosophie simmelienne de la culture et de la théorie wébérienne de la pétrification de l'esprit : « La seconde nature, celle des relations sociales, ne possède aucune substantialité lyrique [...] Cette nature n'est pas muette, sensible et dénuée de sens, comme la première ; elle est la pétrification d'un complexe de sens devenu étranger, inapte désormais à éveiller l'intériorité ; elle est un ossuaire d'intériorités mortes [...] Lorsque l'élément spirituel des structures ne peut plus devenir immédiatement manifeste, lorsque ces structures ne se présentent plus comme condensation et comme concentration d'intériorités capables de se reconvertir en spiritualité à chaque instant, elles doivent acquérir sur l'homme un empire aveugle et universel pour subsister. Et ce que les hommes savent de cette puissance qui les asservit, ils l'appellent lois et, à travers ce concept de loi, l'horreur de son omnipotence et de son universalité se change, pour la conscience, en la sublime et exaltante logique d'une inhumaine, éternelle et immuable nécessité (TR, 58-59). [...] Ce monde est une seconde nature ; comme la première, il ne peut être défini que comme un système de nécessités connues mais dont le sens reste étranger » (TR, 56).

Ce monde réifié sans âme est le « monde de la prose » (Hegel), et en tant que tel, il est le terreau transcendantal du roman. Le héros du roman (l'individu moderne) se heurte constamment à cette extériorité mécanique. Les valeurs qu'il choisit et qu'il cherche à objectiver par son action dans le monde sont neutralisées dans leur effectivité ; elles deviennent des idéaux impuissants qui flottent dans l'air comme des bulles, éclatant au premier contact avec la réalité extérieure. « La faille entre l'être effectif de la réalité et le devoir-être de l'idéal est infranchissable » (TR, 73). L'époque moderne est imperméable et indifférente

21. Le Moyen Âge chrétien, représenté par Dante, fonctionne comme phase médiane entre la Grèce homérique et la modernité. Le sens de la vie est toujours là, présent, mais néanmoins transposé dans l'au-delà. Ici-bas, la totalité est morcellement ou nostalgie.

22. Le concept de « seconde nature » se trouve déjà chez Démocrite. Il est probable que Lukács l'ait repris de Hegel. Néanmoins, c'est grâce à Lukács qu'il passera dans la théorie critique de l'École de Francfort. Sur les aventures de ce concept, de Démocrite à Adorno et Gehlen, cf. FUNKE, G. et RATH, N. : « Natur zweite », dans RITTER, J. et GRÜNDER, K. (sous la dir. de) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI, p. 484-494 et, du même : *Adorno's kritische Theorie. Vermittlungen et Vermittlungsschwierigkeiten*, p. 65-78.

aux valeurs. C'est pourquoi Lukács la désigne, à la suite de Fichte, comme « ère de la parfaite culpabilité » (TR, 155).

Accablé par l'amoralité du monde, le héros se démoralise et, à l'instar des mystiques wébériens, fuit le monde. Il renonce à sa structuration et se retire dans l'intériorité de son âme. Là, la lutte continue, mais c'est une lutte contre l'ennui, contre « le déroulement du temps comme durée » (TR, 121). Le héros est déchu. Le romancier en est conscient, et c'est ce qui explique la structure ironique propre à la forme romanesque. Le romancier présente le non-sens du monde contemporain comme le sens ultime de notre époque : « L'ironie de l'écrivain, dit Lukács, est la mystique négative des époques sans Dieu » (TR, 86). Jameson note finement à ce propos que le héros réel du roman moderne est le romancier lui-même²³.

4. 3. EX ORIENTE LUX

Toutefois, la théorie du roman ne se termine pas dans le désespoir de la lucidité ultime. Lukács rêve d'une utopie de l'avenir, d'un « monde nouveau » (TR, 155), d'une nouvelle communauté éthique sans réification où la scission entre le sujet et l'objet ne serait plus qu'un mauvais souvenir. Il est vrai qu'en 1914, il n'entrevoit guère de voie de régénération interne de la civilisation occidentale. Affecté par le pathos du nihilisme russe, il se demande : « Qui nous sauvera de la civilisation occidentale²⁴ ? » (TR, 5-6). Dans son esprit, le salut ne peut que venir du monde spirituel de la Russie : *ex oriente lux*. Tolstoï serait l'annonciateur de cette ère nouvelle ; Dostoïevski, qui appartient déjà au monde nouveau, en serait le nouvel Homère : « L'interprétation historico-philosophique [de l'œuvre de Dostoïevski] aura pour tâche de dire si nous sommes effectivement sur le point d'abandonner l'état de parfaite culpabilité ou si de simples espérances annoncent seulement le début d'une ère nouvelle²⁵ [...] » (TR, 155).

On se trouve ici à la limite précise entre le littéraire et le politique. À partir de l'espoir messianique que Lukács exprime dans les pages ultimes de *La théorie du roman*, on peut comprendre le saut d'une utopie à l'autre. Après quelques doutes rapidement écartés sur le caractère éthique des moyens préconisés par les révolutionnaires bolchéviques²⁶, Lukács se convertit au marxisme. D'un dimanche à l'autre, l'aristocrate de l'esprit « von Lukács » s'est métamorphosé en « camarade Lukács ». Dès lors, la révolution, si violente soit-elle, lui apparaît

comme un impératif moral. À ce propos, Lukács cite Ropschkin, le terroriste russe : « Le meurtre n'est pas permis, il est un péché inconditionnel et imparadonnable ; bien qu'il ne soit pas permis, il doit quand même être commis » (*es 'darf' zwar nicht, aber es 'muß' dennoch getan werden* — SIP, 11).

Digression : la sociologie du roman de Lucien Goldmann

Dans *La théorie du roman*, le roman apparaît comme un genre épique, caractérisé par la rupture insurmontable entre le héros et le monde de la positivité. Ballotté entre la totalité normative, dont il garde le souvenir nostalgique, et l'antagonisme radical à un monde dégradé et inauthentique, le héros du roman recherche des valeurs authentiques. Il doit nécessairement échouer, nous l'avons vu.

Partant de la relation entre le héros et le monde, Lukács distingue trois idéaltypes romanesques :

1) le « roman de l'idéalisme abstrait » (TR, 91-108) : il est caractérisé par l'activité du héros dont la conscience est « trop étroite » pour pouvoir faire face à la complexité du monde. Tel est le cas de Don Quichotte, l'idéaliste impénitent qui lutte au nom de valeurs que son époque renie ;

2) le « roman de la désillusion » (TR, 109-130) : il est orienté vers l'analyse de la vie intérieure et caractérisé par la passivité du héros dont la conscience est « trop large » pour se satisfaire de ce que le monde pseudonaturel de la convention peut lui apporter. Tel est le cas d'Oblomov, dont la vie intérieure est à tel point inadaptée au monde extérieur qu'il reste éternellement, désespérément couché ;

3) le « roman de l'éducation » (TR, 131-144) : à la lisière de l'idéalisme et du romantisme désillusionné, le héros comprend et accepte la nécessité des structures sociales en même temps qu'il essaie d'exercer une influence efficace sur elles. Le type de cette tentative de synthèse est Wilhelm Meister de Goethe, qui se résigne à l'autolimitation caractéristique de la « maturité virile ».

Dans *Pour une sociologie du roman*, Lucien Goldmann, le sociologue marxiste de la littérature, a mis en relation la théorie du roman de Lukács avec sa théorie de la réification, que j'analyserai dans la prochaine section, ainsi qu'avec la théorie du fétichisme de Marx²⁷. La thèse centrale de Goldmann est que dans une société dominée par la catégorie de la marchandise, l'infrastructure tend à déterminer totalement la superstructure : « La conscience collective perd progressivement toute réalité active et tend à devenir un simple reflet de la vie économique et, à la limite, à disparaître²⁸ ».

De cette thèse, qui correspond, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, à la thèse francfortoise de la « fin de l'idéologie », Goldmann fait dériver deux autres hypothèses : i) qu'il existe une homologie rigoureuse entre la structure romanesque, décrite par Lukács, et la structure d'échange de

23. JAMESON, F. : *Marxism and Form*, p. 173.

24. Le traducteur a, par mégarde, traduit *Wer rettet uns von der westlichen Zivilisation ?* par « Qui sauvera la civilisation occidentale ? ».

25. Les cahiers de notes découverts, après la mort de Lukács, dans la célèbre « valise de Heidelberg », contiennent le plan d'un grand livre sur Dostoïevsky. Ce plan à lui seul, qui met en relief la russophilie de Lukács, permet de mieux cerner les contours de son messianisme utopique et de son éthique de la « bonté ». Cf. à ce propos LÖWY, M. : *op. cit.*, p. 130-145.

26. « Je répète : le bolchevisme repose sur l'hypothèse métaphysique suivante : le bien peut sortir du mal, et est-il possible, comme le dit Razoumkhine dans *Crime et châtiment*, d'arriver en mentant jusqu'à la vérité. L'auteur de ces lignes est incapable de partager cette foi, et c'est pourquoi il voit un dilemme moral insoluble dans la racine même de l'attitude bolchevique » (« Le Bolchevisme comme problème moral », traduit du hongrois dans LÖWY, M. : *op. cit.*, p. 308-312, ici p. 312).

27. Pour une introduction à la pensée de Goldmann, cf. NALT, S. et LÖWY, M. : *Lucien Goldmann et la dialectique de la totalité*, JAY, M. : *Marxism and Totality*, p. 300-330 et KOLAKOWSKI, L. : *Geschiedenis van het marxisme*, vol. 3, p. 358-376.

28. GOLDMANN, L. : *Pour une sociologie du roman*, p. 45. Ce thème est repris et plus amplement développé dans *Recherches dialectiques*, p. 85 sq.

l'économie libérale, décrite par Marx²⁹ ; ii) qu'on peut établir certains parallèles entre l'évolution ultérieure de la structure romanesque et celle de la structure de l'économie capitaliste³⁰. Combinées, ces deux hypothèses débouchent sur la typologie suivante du développement de la réification :

1) *le capitalisme libéral et l'individu problématique* : on peut découvrir une homologie entre la structure marchande — les valeurs d'usage sont implicites, elles n'agissent que par la médiation des valeurs d'échange — et la structure romanesque telle qu'elle fut analysée par Lukács. Plongé dans un monde inauthentique, le héros recherche de façon « démoniaque » des valeurs authentiques. Or, comme celles-ci se trouvent, à l'instar des valeurs d'usage, à l'état implicite, le héros apparaît nécessairement comme un individu problématique ;

2) *le capitalisme des monopoles et l'effacement de l'individu* : avec le passage de l'économie libérale à l'économie des cartels et des monopoles (1910-1945), l'importance de l'entrepreneur wébérien ainsi que l'importance de l'individu en général s'amenuise. Ce développement se manifeste dans les romans de Joyce, Kafka, Musil, Sartre et Camus, qui se caractérisent par l'absence du sujet et la disparition de toute quête de sens ;

3) *le capitalisme organisé et la réification aggravée* : les crises économiques sont stabilisées par l'intervention de l'État. À ces mécanismes économiques d'autorégulation correspondent l'autorégulation et la domination des objets dans l'univers du Nouveau Roman. Les objets et leurs mouvements autonomes ont remplacé l'action humaine. Celle-ci est réduite au minimum. Dans *La jalousie* de Robbe-Grillet, par exemple, l'homme est devenu un spectateur passif, réduit à l'état le plus abstrait : un œil qui regarde et enregistre les événements qui se déroulent dans le monde extérieur.

5. Histoire et conscience de classe : de la réification à la rédemption

5. 1. UNE ŒUVRE PARADIGMATIQUE

On peut résumer le passage de Lukács au communisme comme une « trans-croissance » de l'esthétique à la politique. En devenant marxiste, Lukács a transposé son idéal de l'harmonie du domaine esthétique au domaine politique³¹. *Histoire et conscience de classe* (HCC), significativement sous-titré *Essais de dialectique marxiste* (1923), est le résultat de cette transfiguration marxiste. Malgré toutes ses défaillances, cet ouvrage classique est, avec le

29. GOLDMANN, L. : *op. cit.*, p. 21-40 et « Introduction aux premiers écrits de Lukács », dans TR, p. 178-183.

30. GOLDMANN, L. : *op. cit.*, p. 272-275, 281-285 et 365-372, ainsi que *La création culturelle dans le monde moderne*, p. 30-45.

31. Cette transposition ressort clairement quand on compare l'article pré-marxiste « Le rapport entre le sujet et l'objet dans l'esthétique » (1917) avec l'article marxiste « La culture ancienne et la culture nouvelle » (1919). Alors que, dans le premier article, Lukács défend l'idée que seule l'esthétique peut rétablir l'harmonie, dans le second, en revanche, il présente la révolution comme le premier pas vers la restauration effective de l'unité organique. En allant un peu vite, on pourrait dire que Lukács identifie le socialisme à l'avènement d'une nouvelle hellénité.

Tractatus (1921) de Wittgenstein et *L'être et le temps* (1927) de Heidegger, l'un des trois livres qui ont le plus marqué la philosophie du xx^e siècle³². Cette affirmation de Schnädelbach est à peine excessive, car *Histoire et conscience de classe* constitue sans le moindre doute le texte de philosophie marxiste le plus important depuis la mort de Marx.

En effet, dans la mesure où il est à l'origine du « marxisme occidental » (Merleau-Ponty) et a influencé une multitude d'auteurs, d'Adorno à Zima, ce livre peut à juste titre être considéré comme une œuvre paradigmatique, au sens de Kuhn, qui a révolutionné les fondements du socialisme scientifique. Ce n'est donc pas un hasard si les clercs de l'ABC communiste virent immédiatement dans ce livre, qui trace une ligne de démarcation nette entre le dogmatisme orthodoxe du marxisme russe et le dogmatisme hétérodoxe du marxisme occidental, un brûlot révisionniste³³. Ce qui distingue le premier du second, c'est le « holisme hégélien », la dialectique idéaliste vitalisée de la totalité que Lukács a réintroduite dans le marxisme sclérosé, lui rendant ainsi une insolente jeunesse.

Le cœur de ce classique du marxisme, qui se présente comme un cocktail explosif de messianisme utopique, de foi eschatologique, d'anticapitalisme romantique, de moralisme révolutionnaire, de sociologie classique, de philosophie de la vie marxisée et d'idéalisme hégélien, tient dans la théorie de la réification. Pour bien comprendre la signification paradigmatique de *Histoire et conscience de classe*, et la façon dont la théorie de la réification sera développée ultérieurement par la théorie critique de l'École de Francfort, il est important de voir que celle-ci réunit d'une façon hautement problématique les approches wébéro- (ou simmelo-) marxiste et hégélo-marxiste de la réification³⁴. Si la première synthétise la théorie wébérienne de la rationalité formelle et la théorie marxiste du fétichisme des marchandises, la seconde fusionne la logique dialectique de Hegel et la théorie marxiste de la lutte des classes. Du point de vue wébéro-marxiste, la réification apparaît comme le revers de la rationalisation formelle qui caractérise le capitalisme ; du point de vue hégélo-marxiste, la conscience de classe prolétarienne apparaît comme le sujet-objet identique de l'histoire.

Dans la seconde partie, nous verrons que les membres de l'École de Francfort décomposeront cette synthèse fragile. D'une part, ils radicaliseront le point wébéro-marxiste ; d'autre part, ils remplaceront la dialectique hégélo-marxiste de la conscience par la théorie freudienne de la sublimation répressive — le tout débouchant sur une théorie unidimensionnelle de la « réification totale » (Adorno).

32. SCHNÄDELBACH, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, p. 13.

33. Lukács a été attaqué au sein de l'Internationale communiste et ailleurs par Lénine, Boukharine, Zinoviev, Deborin, Reval, Bela Kun, Kautsky et autres. Sur la controverse, qui a fini par se cristalliser autour de la question du statut de la conscience (reflet ou non ?) et de la dialectique de la nature, cf. ARATO, A. et BREINES, P. : *The Young Lukács*, p. 163-189.

34. Cf. à ce propos l'excellent article de BRUNKHORST, H. : « Paradigmenkern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie », p. 22-57. J'y reviendrai plus longuement dans ma « Seconde considération intermédiaire ».

5. 2. DÉRIVE HÉGÉLIANISTE

Métathéoriquement parlant, la théorie lukácsienne de la réification repose sur les mêmes prémisses que celles de Marx, à cette différence près que Lukács insiste davantage sur l'épiphanie dialectique de la conscience prolétarienne. Cette hégélianisation du marxisme conduit à un marxisme qui penche nettement vers l'idéalisme absolu. C'est d'ailleurs cette dérive vers un superhégélianisme de gauche qui vicie la théorie lukácsienne de la réification.

La philosophie salutiste de l'histoire qui sous-tend toute l'argumentation de Lukács et qui, en « identifiant une volonté politique à un destin historique³⁵ », assure au départ au Prolétariat qu'il peut accomplir sa mission historique de réconciliation du sujet et de l'objet, repose sur une double pétition de principe qui est philosophiquement dogmatique, épistémologiquement intenable et politiquement dangereuse, à savoir que la théorie marxiste incarne la connaissance absolue de la totalité historique (pétition de principe épistémologique) et que le Prolétariat est un agent unitaire qui peut réaliser les promesses du marxisme (pétition ontologique).

Ces pétitions de principe sont posées de façon absolue. Lukács ne les justifie pas plus qu'il ne les questionne. Comme Hegel et Marx, Lukács finira par s'embourber dans la mythologie conceptuelle d'une philosophie spéculative de l'histoire. Si chez Hegel, la totalisation de l'histoire est toujours rétrospective, chez Lukács, comme chez Marx d'ailleurs, elle est en revanche prospective. Le hibou de Minerve ne s'envole pas au crépuscule, mais à l'aube de la journée. Ayant remplacé la fiction de l'Esprit par celle du Prolétariat, il semble bien que Lukács ait sublimé ses désirs de totalisation prospective dans une philosophie superhégélienne de l'histoire. En caricaturant quelque peu, on peut ainsi résumer l'essentiel de la théodicée lukácsienne comme suit : la société capitaliste est en proie à la réification, mais le Prolétariat, le sujet-objet identique de l'histoire, doit restaurer, donc peut restaurer, donc va restaurer la totalité normative, et cela grâce à la connaissance de la Vérité.

Histoire et conscience de classe est un recueil d'essais. D'une façon ou d'une autre, ces essais, qui tournent tous autour de la problématique de la réification, traitent de trois questions et d'autant de thèmes : la question méthodologique — ou le thème de la dialectique de la totalité comme arme décisive dans la lutte des classes ; la question sociologique — ou le thème de la réification et de l'aliénation dans la société capitaliste et, enfin, la question politique — ou les thèmes de la rédemption du prolétariat et de la tactique révolutionnaire.

5. 3. LA QUESTION MÉTHODOLOGIQUE : LA DIALECTIQUE MARXISTE

Selon Lukács, la spécificité et la supériorité du marxisme ne reposent pas sur la prédominance qu'il accorde au facteur économique, mais bien sur la

35. Pour une critique de l'historicisme, cf. TOURAINE, A. : *Critique de la modernité*, première partie, chap. 3.

dialectique. Contre ceux qui prônent un retour à Kant, Lukács affirme que la méthode dialectique, que Marx a empruntée à Hegel et qu'il a remise « sur pieds », constitue l'essence du marxisme. Lukács défend la thèse peu orthodoxe que l'orthodoxie en matière de marxisme se réfère exclusivement à la méthode. Elle implique la « conviction scientifique » (*sic* — HCC, 18) que la dialectique marxiste constitue « la méthode correcte » (HCC, 11) pour la connaissance de la société et de l'histoire. Tout marxiste orthodoxe doit l'accepter. Et pour accentuer la primauté absolue de la méthode, Lukács ajoute que même si « l'inexactitude 'de fait' de toutes les affirmations particulières de Marx » (HCC, 17-18) avait été prouvée, le marxiste ne devrait pas pour autant renoncer au marxisme — il devrait plutôt hausser les épaules et répondre comme Fichte : « Tant pis pour les faits³⁶ ! » (SIP, 30).

5. 3. 1. *La médiation* — Accorder la primauté à la totalité — les parties sont médiatisées par elle, les faits isolés sont abstraits et ne deviennent concrets que s'ils sont saisis dans leur détermination essentielle par la totalité —, tel est le principe fondamental de la méthode dialectique : « Il faut interpréter les parties à partir du tout et pas le tout à partir des parties (SIP, 25). [...] La catégorie de la totalité, la domination, déterminante et dans tous les domaines, du tout sur les parties, constitue l'essence de la méthode [dialectique] (HCC, 47). [...] *Das Ganze ist das Wahre*, et ce qui est détaché du tout n'est pas faux, mais seulement une partie de la vérité » (SL, 133).

Les parties dont il est question ici sont les faits sociaux tels qu'ils apparaissent dans leur facticité et leur fixité immédiate. Interpréter les phénomènes sociaux à partir du tout, cela veut dire les médiatiser. Médiatiser les faits sociaux, cela veut dire les détacher de leur forme donnée immédiate et les rattacher aux conditions sociales et historiques qui leur ont donné naissance. Par la médiation, les faits sociaux se dissolvent en processus. Derrière la surface d'apparence, leur « essence » apparaît : les faits sociaux sont des produits humains, ils ne sont rien d'autre que des actions et des relations sociales objectivées ; ces actions et ces relations sont historiquement déterminées, elles ne sont pas naturelles, ni éternelles, mais transitoires. Du point de vue de l'historiosophie marxiste, qui apparaît ici sous la forme d'une philosophie de la vie fortement marxisée, elles sont historiquement condamnées : « [La médiation] dissout avant tout, dans les configurations sociales, le caractère figé, naturel, soustrait au devenir ; elle dévoile que ces configurations ont une origine historique, qu'elles sont par conséquent, à tout point de vue, soumises au devenir historique et prédestinées au déclin historique » (HCC, 69).

36. Même si l'on accepte le principe de la primauté de la méthode et le mépris des faits qu'il implique, la signification de ce principe reste ambiguë. La primauté de la méthode signifie-t-elle que quelqu'un qui rejette la théorie des classes et des luttes de classes demeure toujours marxiste ? Ou la théorie des classes est-elle une partie intégrante de la méthode ? C'est dans ce contexte que BOTTOMORE se demande, à juste titre, quel serait le sens de la primauté de la méthode si celle-ci ne produisait que des thèses erronées. Cf. BOTTOMORE, T. : « Class Structure and Social Consciousness », dans MESZAROS, I. (sous la dir. de) : *Aspects of History and Class Consciousness*, p. 55.

5. 3. 2. *La totalité* — Pour Lukács, la médiation est toujours médiation totalisante, médiation du point de vue de la totalité³⁷. Bien que la catégorie de la totalité soit une catégorie méthodologique, il est clair que Lukács, qui s'inspire ici vraisemblablement de la philosophie de la vie, la dote d'une dimension ontologique³⁸. D'une manière générale, la totalité peut être définie comme l'assemblage de tous les faits sociaux, tels qu'ils sont, c'est-à-dire tels qu'ils sont interprétés dans la perspective de la philosophie de l'histoire marxiste.

Pour comprendre ce que Lukács veut dire lorsqu'il parle de la totalité, il faut s'imaginer que Dieu omniscient est marxiste (ou, ce qui revient au même, que Marx est un Dieu omniscient). La totalité est la perspective englobante, onto-téléologique, dans laquelle l'histoire dans toute son extension, passé comme avenir, peut être appréhendée. La catégorie de la totalité est lourde de présuppositions : en tant que garantie métaphysique (théologie), elle présuppose une connaissance du sens de l'histoire universelle (téléologie) et un sujet unitaire ontologiquement privilégié pour le réaliser (ontologie). Saisis du point de vue de la totalité, les faits sociaux sont compris comme moments de la totalité, c'est-à-dire du processus dialectique du devenir historique de la société dans sa globalité.

Dans la mesure où la totalité désigne à la fois une perspective et la réalité perçue dans cette perspective, ou pour le dire en termes plus kantien, à la fois la catégorie et la chose en soi, la totalité peut être définie comme une épistémologie historique ontologisée, comme point de vue marxiste hypostasié.

Je n'ai pas l'intention de présenter ici une critique néokantienne approfondie du holisme dialectique. Je voudrais seulement indiquer trois choses : i) que la théorie lukácsienne constitue une seule et énorme *petitio principii* ; ii) que toutes les critiques qu'on a pu avancer contre la philosophie classique de l'histoire peuvent être retournées contre elle ; et iii) qu'elle constitue un terreau propice pour une critique systématique de ce que Weber appelait l'« émanatisme » et le « faux réalisme conceptuel ». Comme il n'y a pas de relation logique et nécessaire entre les objectifs du socialisme et l'ontotéléologie classiste, j'estime qu'on peut très bien abandonner la prérogative épistémologique du point de vue de la totalité, elle-même basée sur la position ontologiquement privilégiée de la classe universelle, sans pour autant abandonner la perspective critique du marxisme. Et même plus : en lestant le marxisme de son essentialisme de classe, en abandonnant la catégorie du sujet en tant que substrat unitaire de l'histoire, on ouvre la voie à la reconnaissance d'acteurs

37. La notion de totalité est le contre-concept de la réification. Dans HCC, la notion de la totalité fonctionne 1) comme catégorie méthodologique, désignant la perspective englobante de l'histoire universelle, 2) comme catégorie expressive, désignant le prolétariat en tant que sujet qui, en s'auto-objectivant, crée la totalité, et 3) comme catégorie normative, désignant l'état utopique de la réconciliation. Cf. JAY, M. : *Marxism and Totality*, chap. 1 et, du même : « The Concept of Totality in Lukács and Adorno », p. 117-131.

38. « Histoire et conscience de classe apparaît de plus en plus comme une œuvre qui est au fond vitaliste et à la surface marxiste. [...] Dans plusieurs passages, tout apparaît comme si Lukács avait simplement remplacé les termes vitalistes par des termes marxistes : à la place de la 'vie' apparaît maintenant la 'totalité'. Cf. SCHNADELBACH, H. « Georg Lukács und die Lebensphilosophie », dans BERMBACH, U. et TRAUTMAN, G. (sous la dir. de) : *Georg Lukács - Kultur-Politik-Ontologie*, p. 205.

multiples et donc à la possibilité d'une conception pluraliste et démocratique de la société³⁹.

5. 3. 3. *Le Prolétariat* — Le point de vue de la totalité ne détermine pas seulement l'objet, selon Lukács, il détermine aussi le sujet de la connaissance. Selon lui, la perspective de la totalité est l'apanage du Prolétariat — non pas des prolétaires individuels, mais du prolétariat en tant que classe *sui generis*⁴⁰. Lukács justifie cette identification du point de vue de la totalité et du point de vue du prolétariat, en arguant que « la totalité ne peut être posée que si le sujet qui la pose est lui-même une totalité ; si donc pour se penser lui-même, il est contraint de penser l'objet comme totalité » (HCC, 49). Cet argument amalgame Kant, Hegel et Marx. Kant, car il semble bien que le point de vue du prolétariat ne soit qu'une version sociologique de l'unité transcendante de la conscience ; Hegel, car dire que le sujet se pense comme objet n'est qu'une autre façon de dire que la substance est sujet ; et Marx, car, par le biais de l'automédiation réflexive, la tare de l'aliénation universelle se transforme en avantage universel, par suite de quoi la classe particulière du prolétariat est transformée en classe universelle.

L'identité du point de vue de la totalité et du point de vue du prolétariat n'est pas une identité de fait, mais une identité de principe. Lukács n'affirme pas que ce qu'il appelle « le point de vue du prolétariat » est identique au point de vue du prolétariat empirique⁴¹. Bien au contraire, c'est précisément parce que le prolétariat est factuellement indifférent envers le marxisme, parce qu'il reste enfoncé dans l'immédiateté de la conscience réifiée, que Lukács le relie par un « lien hyperempirique » au marxisme et qu'il insiste sur la « possibilité objective » (HCC, 73) d'élever la conscience du prolétariat à un degré tel qu'elle corresponde à ce qu'il appelle la conscience de classe « possible » ou « adjugée⁴² » (HCC, 73). Cette conscience de classe n'est pas une conscience empirique, mais une conscience contre-factuelle, « adjugée » de l'extérieur au prolétariat par le théoricien marxiste.

En fait, on peut penser que la conscience de classe est une simple transposition du point de vue de l'intellectuel marxiste dans la conscience des travailleurs. Étant donné que, comme nous le verrons plus loin, la conception du point de vue du prolétariat en tant que point de vue universel fournit le fondement théorique de la « dictature transitoire » du Parti communiste sur le prolétariat,

39. En arguant de la sorte, je rejoins volontiers la position « postmarxiste » de LACLAU, E. et MOUFFE, C. : *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, introduction.

40. Affirmer que le point de vue de la totalité soit l'apanage de la pensée prolétarienne et son corollaire, à savoir que la pensée bourgeoise ne puisse pas accéder au point de vue de la totalité, est faux. Il suffit de se référer à Hegel ou à Parsons pour s'en convaincre.

41. La distinction que Lukács effectue entre la « conscience de classe psychologique » et la « conscience de classe adjugée » recoupe la distinction que LÉNINE effectue dans *Que faire ?* entre la « conscience de classe syndicaliste » et la « conscience de classe socialiste ». Cf. LÉNINE, V.I. : *Ausgewählte Werke*, vol. I, p. 166 sq. et 188 sq.

42. Lukács définit la « conscience adjugée » (*zugerechnetes Bewußtsein*) comme « le sens, devenu conscient, de la situation historique de la classe » (HCC, 99). Dans des termes qui montrent bien qu'il a emprunté la catégorie de la « possibilité objective » à Weber, il décrit le caractère contre-factuel de la conscience imputée comme suit : « En rapportant la conscience à la totalité de la société, on découvre les pensées que les hommes auraient eues, dans une situation vitale déterminée, s'ils avaient été capables de saisir parfaitement cette situation et les intérêts qui en découlaient [...] » (HCC, 73).

il est légitime de suivre Gouldner et de se demander si cette conception totalisante n'exprime pas plus les intérêts des « intellectuels organiques » que ceux des travailleurs, bref, si elle est plus et autre chose qu'une mystification qui vise à préparer l'hégémonie des intellectuels révolutionnaires⁴³.

Lukács estime que l'élévation à la conscience de classe maximale n'est pas seulement une possibilité objective, mais aussi une nécessité pratique de premier ordre. Pour le prolétariat, la connaissance de la totalité, donc de l'hégélomarxisme, est une « question de vie et de mort » (HCC, 40). Ce n'est que si le prolétariat connaît son destin et s'identifie à lui avec conscience et volonté qu'il peut remplir sa mission historique. Lorsqu'il se transforme, grâce à la catégorie de la totalité porteuse du principe révolutionnaire, de « classe en soi » en « classe en-et-pour soi », la praxis et la théorie coïncident automatiquement⁴⁴. Le devenir pratique de la théorie semble être une condition suffisante pour influencer sur l'évolution sociale. Plus encore, à en croire Lukács, plus idéaliste, théoricien et volontariste que jamais, la théorie à elle seule, le savoir absolu devenu conscient dans le Prolétariat apporte déjà la garantie de la victoire finale : « Quand la crise économique finale du capitalisme a commencé, le destin de la révolution (et avec elle de l'humanité) dépend de la maturité idéologique du prolétariat, de sa conscience de classe (HCC, 95). [...] La vérité est, pour le prolétariat, une arme apportant la victoire. [...] Pour le prolétariat et pour le prolétariat seul, une juste compréhension de l'essence de la société est sans doute l'arme purement et simplement décisive » (HCC, 93).

Rien n'est automatique (les lois d'airain du marxisme) et pourtant tout l'est. Cette synthèse idéaliste de la nécessité et de la volonté — le Prolétariat qui connaît le script de l'Histoire et qui assume son rôle historique avec volonté et conscience — est peu crédible. Étant donné que Lukács ne dispose pas de la catégorie métathéorique de la communication qui permettrait d'expliquer tant soit peu la prise de conscience et le passage à l'action, le double renversement, de la conscience de classe « en soi » en conscience de classe « pour soi » et de celle-ci en praxis révolutionnaire, n'est qu'argutie dialectique.

Bien sûr, Lukács ne prétend pas donner une description empirique, mais une prescription normative. Ses arguments se situent dans les hautes sphères de la possibilité objective et de la nécessité historique. Mais c'est précisément là que le bât blesse le plus. Le Prolétariat n'est qu'une hypostase, la simple projection d'une catégorie nominale sur la réalité. Ce méta-sujet n'existe pas, tout simplement. Entre le travailleur manuel de Gand et le travailleur manuel parisien, il n'y a aucune relation empirique. Le Prolétariat en tant que tel ne peut pas agir. L'action de classe (des tisserands, par exemple) dépend des associations intermédiaires à l'intérieur de la classe et des solidarités à l'intérieur de la communauté locale⁴⁵. En substituant l'identité catégorique du Prolétariat au réseau de relations sociales reliant les travailleurs entre eux, Lukács crée de

toutes pièces une « communauté imaginaire⁴⁶ ». Le Prolétariat n'est pas un groupe empirique, il est tout au plus une catégorie taxinomique utilisée à des fins rhétoriques ou idéologiques⁴⁷. Ceux qui parlent en son nom s'arrogent la parole des travailleurs⁴⁸. D'un mot, ils font des choses. Parler du Prolétariat, et davantage lorsqu'on le transforme en Sujet de l'Histoire, comme le fait Lukács, c'est tomber dans l'écueil de la paralogie idéaliste-substantialiste.

5. 3. 4. *Le triple voile* — Si le prolétariat peut en principe accéder à la vision correcte de la réalité, Lukács estime, en revanche, que la bourgeoisie en est tout simplement incapable. Selon Lukács, la pensée bourgeoise, scientifique, philosophique et mondaine, reste par définition enfoncée dans l'immédiété de l'apparence et de l'expérience, car pour elle la catégorie révolutionnaire de la médiation comme levier méthodologique qui permet de placer les faits isolés dans le cadre de la totalité dialectique et de dépasser ainsi la tendance fixiste et naturaliste de la conscience réifiée, fait nécessairement défaut.

Mais, si tel est le cas, comment peut-on alors expliquer que le marxisme fut développé par des intellectuels bourgeois comme Marx, Engels et Lukács lui-même ? Tout en évacuant la question épineuse des déterminations sociologiques du marxisme, Lukács affirme sans plus que, consciemment ou inconsciemment, la bourgeoisie doit refouler les vérités du marxisme, car si elle les acceptait, elle devrait en même temps reconnaître « la malédiction tragique qui la condamne » (HCC, 86) : « Car reconnaître le matérialisme historique, c'eût été proprement un suicide pour la bourgeoisie. Tout membre de la bourgeoisie qui eût admis la vérité scientifique du matérialisme historique, aurait par là même perdu sa conscience de classe et en même temps la force nécessaire pour pouvoir défendre correctement les intérêts de sa propre classe » (HCC, 259).

Les intérêts objectifs de la bourgeoisie, qui l'empêchent structurellement d'accéder au point de vue de la totalité, point de vue qui permet de briser les voiles fétichistes qui couvrent la réalité, entraînent une triple déformation systématique de la pensée : d'abord, le caractère transitoire des formes d'objectivité capitaliste et des lois qui les régissent disparaissent derrière un « voile d'éternité » (HCC, 34) ; ensuite, les relations sociales antagonistes sont cachées derrière un « voile de choséité » (HCC, 34) ; enfin, le caractère culturel des faits sociaux en tant qu'artéfacts socialement construits disparaît derrière un « voile de naturalité ». Le résultat de cette triple déformation de la conscience est que la réification sociale objective ne peut plus être percée à jour. Le monde, tel qu'il est, apparaît alors comme le seul monde possible.

46. « Toutes les communautés plus larges que les villages primordiaux du contact en face à face (et peut-être même celles-ci) sont imaginées ». ANDERSON, B. : *Imagined Communities*, p. 15. Sur la notion de « communauté imaginaire », *ibid.*, chap. 1. Pour une critique de la confusion ontologique des catégorisations et des connexions telles qu'elles sont conçues dans la théorie des réseaux, cf. BATES, F. et PEACOCK, W. : « The Misuse of Classification in Structural Modeling », p. 565-577.

47. Je reprends ici sur un ton polémique ce que ROM HARRÉ a démontré rigoureusement et avec beaucoup de sérieux dans son superbe article : « Philosophical Aspects of the Macro-Micro Problem », dans KNORR-CETINA, K. et CICOUREL, A. (sous la dir. de) : *Advances in Social Theory and Method. Toward an Integration of Micro and Macro-Sociologies*, p. 139-160, ainsi que dans son livre *Social Being*, p. 37-43 et 139-160.

48. Pour une analyse du fétichisme politique des porte-parole, cf. BOURDIEU, P. : « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », p. 3-24 et « La délégation et le fétichisme politique », dans *Choses dites*, p. 185-202.

43. Cf. GOULDNER, A. : *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class*, p. 75 sq. et *Against Fragmentation*, p. 28 sq. et *passim*.

44. Sur les notions de classe en soi et classe pour soi, cf. MESZAROS, I. : « Contingent and Necessary Class Consciousness », dans Meszaros, I. (sous la dir. de) : *op. cit.*, p. 107.

45. Cf. CALHOUN, C. : *The Question of Class Struggle*, spécialement chap. 6.

Dans le deuxième tome, nous verrons que ce que Lukács présente ici comme une expérience de pensée sera d'abord reçu et interprété par les membres de l'École de Francfort comme une hypothèse plus ou moins sociologique, puis très rapidement transformé en une thèse métaphysique et, donc, irréfutable. Avec Lukács et contre les membres de l'École de Francfort, il faudra maintenir le caractère éminemment herméneutique des sciences sociales et avancer la méthode défétichisante pour déréifier leur théorie de la réification totale. Cependant, avec les membres de l'École de Francfort, il faudra libérer la méthode défétichisante de Lukács de sa mythologie hégélo-marxiste de la totalité, car ce n'est qu'à cette condition-là que la méthode défétichisante, qui brise le triple voile d'éternité, de choséité et de naturalité, peut constituer un acquis important pour les sciences humaines.

Pour pouvoir l'appliquer, j'estime que la présupposition minimale du principe vichien du *verum factum* suffit. Est fétichiste dans cette perspective non pas la science bourgeoise en tant que telle, mais les sciences humaines naturalistes qui réifient, sans le vouloir, le plus souvent même sans le savoir, les faits sociaux en ignorant leur caractère éminemment historique, social et significatif⁴⁹.

5. 4. LA QUESTION SOCIOLOGIQUE : LA RÉIFICATION ET L'ALIÉNATION CAPITALISTES

5. 4. 1. *Généralisation de la théorie du fétichisme* — Dans « La réification et la conscience de classe » (HCC, 109-256), le long et difficile essai qui constitue le cœur de *Histoire et conscience de classe*, Lukács formule la théorie classique de la réification⁵⁰. Dans la première partie de cet essai, intitulée « Le phénomène de la réification », il développe son concept de réification à partir de l'analyse marxiste du fétichisme de la marchandise. L'idée centrale de cette analyse est, comme nous l'avons vu au chapitre 1, que dans un système économique totalement axé sur la production marchande de valeurs d'échange, les actions humaines sont coordonnées par le marché, par suite de quoi les relations sociales entre les hommes, médiatisées par les produits du travail aliéné, prennent la forme d'une objectivité abstraite et pseudonaturelle qui dissimule derrière un système rigoureux de lois autonomes et oppressives la trace de ses origines et de ses déterminations sociales. Il s'ensuit, pour reprendre la phrase célèbre de Marx, que « le rapport social déterminé des hommes entre eux-mêmes revêt pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport de choses » (HCC, 113).

49. Adoptant une position similaire (philosophie de la pratique), Vogel étend l'argument aux sciences naturelles et plaide pour une synthèse de la théorie critique et de la nouvelle sociologie de la science. Cf. VOGEL, S. : *Against Nature*, p. 8 et *passim*.

50. La théorie lukácsienne de la réification est analysée par plusieurs commentateurs. Par ordre décroissant d'importance : ARATO, A. et BREINES, P. : *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, p. 113-141 ; ARATO, L. : « Lukács Theory of Reification », p. 25-66 ; FEENBERG, A. : *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, p. 59-132 ; FEENBERG, A. : « Reification and the Antinomies of Socialist Thought », p. 93-118 ; MARKUS, G. : « Alienation and Reification in Marx and Lukács », p. 139-161 ; DANNEMAN, R. : *Das Prinzip Verdinglichung* 1^{re} partie ; GOLDMANN, L. : *Recherches dialectiques*, p. 65-106 ; FRISBY, D. : *The Alienated Mind*, p. 68-106 ; LOBECK, A. : *Theorie der Verdinglichung*, p. 59-89 ; BERNSTEIN, J. : *The Philosophy of the Novel*, p. 1-34 et PERKINS, S. : *Marxism and the Proletariat. A Lukácsian Perspective*, p. 125-154.

a) *La forme de la réification* • Partant de la thèse selon laquelle l'universalisation de la « forme marchande⁵¹ » constitue la caractéristique distinctive du capitalisme, Lukács va généraliser la théorie du fétichisme de la marchandise au-delà du domaine économique et conclure que le problème de l'abstraction objective constitue le « problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales » (HCC, 109). Cette conclusion est étayée par la thèse centrale de son essai selon laquelle « on peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise » (HCC, 109).

En employant les expressions de « formes d'objectivité » et de « formes de subjectivité correspondantes », Lukács veut attirer l'attention sur la relation dialectique entre l'autonomisation pseudonaturelle des structures sociales objectives et les pratiques corrélatives des sujets qui sont affectés par cette autonomisation non seulement dans leur forme d'existence, mais aussi dans leur forme de pensée. Les formes subjectives apparaissent à la fois comme l'effet et la cause des formes objectives, et c'est bien dans cette relation dialectique que Lukács perçoit la forme de la réification.

Lukács amorce sa tentative de généralisation de la théorie du fétichisme des marchandises par une analyse des formes d'objectivité et de subjectivité dans la sphère économique : « Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et leur mouvement sur le marché) surgit dont les lois sont opposées [...] aux hommes comme autant de puissances insurmontables produisant d'elles-mêmes tout leur effet. [...] Subjectivement, l'activité de l'homme — dans une économie marchande achevée — s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles. La force du travail prend pour le travailleur même la forme d'une marchandise lui appartenant » (HCC, 114).

Du point de vue objectif (systémique), la réification a trait au fonctionnement autonome des pseudochoses marchandes comme une « seconde nature » (HCC, 113) ; du point de vue subjectif (phénoménologique), elle se réfère à l'aliénation, à l'attitude objectivante que les hommes adoptent à l'égard des produits du travail qui les confrontent comme des choses étrangères, ainsi qu'à l'égard de leurs propres forces de travail. Comme le dit Habermas, qui tend à confondre les « formes d'objectivité » et les « formes de subjectivité », les sujets assimilent systématiquement les relations sociales et les expériences subjectives à des choses⁵².

b) *Le travail de l'aliénation* • De la théorie du fétichisme des marchandises, Lukács déduit et redécouvre, à la suite de Simmel, la théorie de l'aliénation du

51. Dans le vocabulaire marxiste, la notion technique de « forme marchande » constitue la formule la plus brève pour dire (i) que les biens et les personnes n'acquiescent un valeur que par abstraction objective de leurs qualités concrètes, donc par réduction à leur dénominateur commun, en l'occurrence le temps de travail qui y est incorporé, et ii) que la valeur constitue la connexion reliant les hommes entre eux. Cf. RUBIN, I. : *Marx's Theory of Value*, 2^e partie.

52. Cf. HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 361-362.

travail que le jeune Marx avait formulée dans les *Manuscripts parisiens* — manuscrits qui ne furent publiés qu'en 1937 et que Lukács ne pouvait par conséquent pas plus connaître que Simmel⁵³. Cependant, cette fois-ci, c'est moins par une synthèse de Marx et Simmel — comme c'était le cas dans *La sociologie du drame moderne* — que par une fusion de la catégorie marxiste du « travail abstrait » et de la catégorie webérienne de la « rationalité formelle » que Lukács reconstruit la théorie de l'aliénation économique. Au risque de répéter ce qui a été dit dans les chapitres précédents, je propose d'analyser brièvement cette synthèse webéro-marxiste.

En éliminant le caractère individuel, concret et humain du travail et en le réduisant à des paramètres quantitatifs (conversion du travail concret en travail abstrait), une organisation formellement rationnelle, efficace et prévisible du travail devient possible (rationalisation formelle de l'entreprise). La division du travail et la décomposition rationnelle du processus de production complexe en ses éléments, qui morcelle le travail et réduit le travailleur à une fonction partielle, est, comme l'a montré Weber, une condition de la calculabilité propre au capitalisme.

Le morcellement du processus de travail en opérations partielles fragmente nécessairement le produit du travail. Son unité organique disparaît au profit d'une unité mécanique, constituée de pièces assemblées, dont la réunion est déterminée par le calcul⁵⁴. Et de même que la spécialisation disloque l'objet du travail, de même la taylorisation disloque son sujet. « Il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui » (HCC, 117). Face à ce système réifié, le sujet se désactive et adopte une « attitude contemplative » : « La personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger » (HCC, 118).

Aliéné de son travail, du produit de son travail et de lui-même, le travailleur est également aliéné de ses prochains. Le travail ne réunit plus les hommes entre eux de façon immédiate et organique. La cohésion sociale des « atomes isolés » (HCC, 113) n'est plus assurée que par le médium de l'échange monétaire. La coordination de l'action n'est pas effectuée par un accord entre les hommes, mais imposée de l'extérieur par le mouvement autonome des choses sur le marché (*cash nexus*).

Transformés en objets de manipulation, les acteurs adoptent à l'égard d'eux-mêmes et des autres l'attitude objectivante de l'agir instrumental-stratégique. Que la chose devienne la modalité déterminante de la pensée et de l'existence

53. Bien que les *Grundrisse* n'aient été publiés qu'en 1939, Shue affirme que Lukács aurait eu accès à des parties importantes de ces manuscrits de 1859, dans lesquels, comme nous l'avons vu dans le second chapitre, Marx exprime des idées similaires à celles des *Manuscripts parisiens*. Cf. SHUE, H. : « Lukács Notes on his Originality », p. 645-650. En réponse à cela, Lichtheim dit que la révélation de Shue n'affaiblit pas l'originalité de Lukács en indiquant que Kautsky et d'autres, qui ont également eu accès à ces textes n'en ont néanmoins pas tiré les conclusions que Lukács en a tirées. Cf. LICHTHEIM, G. : « Reply to Professor Shue », p. 651-652.

54. Pour une illustration empirique, cf. GARTMAN, D. : « Reification of Consumer Products : A General History illustrated by the Case of the American Automobile », p. 173-184.

pour implication que tout ce qui est, est pensé sous forme de la chose, et que le sujet lui-même s'auto-objective. Les journalistes qui vendent leur intégrité comme les prostituées vendent leur pudeur ou les mariages qui se concluent comme des échanges ne sont que deux exemples parmi d'autres qui témoignent de l'auto-objectivation du sujet et de l'infiltration de la vénalité dans la vie quotidienne.

c) *La réification capitaliste* • Dans la mesure où la rationalisation formelle et la monétarisation universelle des relations humaines, qui transforment le travailleur en marchandise et en appendice de la machine, se généralisent, la forme d'organisation rationnelle qui caractérise l'entreprise capitaliste se révèle, selon Lukács, comme étant le concentré de la structure de toute la société. Comme l'a montré Weber, la formalisation rationnelle de l'entreprise est structurellement analogue à celle qui caractérise l'administration d'État, la justice, l'armée, la science, etc. Objectivement, on y constate une « semblable décomposition de toutes les fonctions en leurs éléments » (HCC, 127) ; subjectivement, l'impuissance de l'individu est comparable en ce qu'elle se manifeste également dans l'adoption d'une attitude contemplative à l'égard des structures sociales et d'une attitude objectivante envers soi-même et les autres. De même que Weber conclut son analyse de l'éthique protestante en affirmant que le destin du moine est devenu le destin de tous, de même Lukács conclut-il en affirmant que « le destin de l'ouvrier est devenu le destin général de toute la société » (HCC, 119).

Lukács reprend explicitement les analyses de Weber, mais en les marxisant, il les déforme quelque peu. À la différence de Weber, Lukács ne présente plus la rationalisation formelle de l'État, du droit, etc., comme une précondition nécessaire de l'essor du capitalisme, mais comme une conséquence de celui-ci. « L'évolution capitaliste, dit-il, a créé un droit structurellement adapté à sa structure, un État correspondant, etc. » (HCC, 123). Dans la mesure où tout son édifice repose sur l'identification de la rationalisation formelle et de la réification — réification qui est par définition « réification capitaliste » (HCC, 129) —, il est logiquement forcé d'inverser la séquence causale. En outre, Lukács interprète les manifestations du rationalisme occidental comme des signes du processus d'infiltration capitaliste dans toute la société.

Ce réductionnisme marxiste a pour effet que la réification médiatisée par le sous-système politique ne peut plus être pensée de façon adéquate. On touche ici à une faiblesse capitale de toute la tradition marxiste, à savoir la réduction systématique du politique à l'économique (et de l'aliénation à l'exploitation, cf. chap. 1) et l'absence d'une réflexion sur la démocratie libérale, ainsi que sur les dangers du totalitarisme⁵⁵. Une fois que les moyens de production sont socialisés, le concept de réification perd sa pointe critique. C'est sans doute ce

55. En 1958, donc bien avant les « Nouveaux Philosophes », Ricœur avait déjà reproché aux formes dominantes du marxisme de méconnaître l'autonomie du politique et les violences spécifiques de ses dominations, irréductibles à l'exploitation économique. Cf. RICOEUR, P. : « Le paradoxe politique », dans *Histoire et vérité*, p. 260-285.

lien conceptuel qui rattache la réification au capitalisme qui a conduit Lukács à proclamer la supériorité du socialisme réel sur toute forme de capitalisme et à légitimer le totalitarisme soviétique.

De ce point de vue, l'interprétation lukácsienne de Weber constitue une régression par rapport à Weber lui-même. Une correction wébérienne s'impose. Il ne s'agit pas d'abolir la réification ou le capitalisme en tant que tels, mais de freiner la progression de la réification sous toutes ses formes ou, mieux encore, de tester les limites de la déréification possible. Si l'historicisme lukácsien incite à la révolution totale, l'historicisme wébérien, tel qu'il est reçu et revu par les postmarxistes (qu'il ne faut pas confondre avec les marxistes postmodernistes), incite au réformisme radical. Il ne s'agit pas tant d'inciter à l'action critique révolutionnaire que de stimuler l'évolution vers une société radicalement démocratique.

d) Les limites de la pensée bourgeoise • Pour Lukács, la réification est capitaliste ou elle n'est pas. Il suffit de détacher la réification sociale de son terrain capitaliste et de la rattacher à la modernité ou de ne pas appliquer les canons du matérialisme historique pour que le soupçon de réification idéologique (voile de naturalité, de choséité ou d'éternité) soit corroboré. Considérez à ce propos ce qu'il a à dire des « tentatives bourgeoises », en l'occurrence simmeliennes, pour prendre conscience du phénomène de la réification : « Les sociologues bourgeois détachent de leur terrain naturel capitaliste ces formes d'apparitions vides, les rendent autonomes et éternelles, comme type intemporel de possibilités humaines de relations. (Cette tendance se manifeste le plus clairement dans le livre de Simmel, très pénétrant et intéressant dans les détails, *La philosophie de l'argent*). [...] Ils ne vont pas au-delà de la simple description, et leur 'approfondissement' du problème tourne en rond autour des formes extérieures d'apparition de la réification » (HCC, 123).

Le marxisme, en revanche, ne décrit pas seulement la réification sociale. Il l'explique également. Et dans la mesure où il peut aussi expliquer la conscience réifiée des idéologues de la bourgeoisie comme un reflet idéologique de la structure réifiée de la société capitaliste, il prouve une fois de plus sa supériorité intellectuelle. La limite de la pensée bourgeoise est le capitalisme. Dans la mesure où elle ne peut pas penser au-delà, elle ne peut pas le penser de façon correcte non plus. La limite de la pensée bourgeoise constitue, selon Lukács, le point de départ même de la pensée prolétarienne. Si le point de vue de classe est comme un belvédère — plus il est élevé, plus il permet d'élargir l'horizon et d'apercevoir le paysage dans toute son extension —, alors le point de vue du prolétariat se trouve au sommet⁵⁶. « La connaissance qui résulte du point de vue du prolétariat, affirme Lukács, est, objectivement et scientifiquement, plus élevée » (HCC, 204).

C'est cette position panoramique du point de vue du prolétariat qui explique, selon Lukács, que le marxisme ait pu résoudre toutes les antinomies que vingt

siècles de philosophie bourgeoise n'ont pu résoudre. En tant que philosophie matérialiste de la praxis révolutionnaire qui abolit pratiquement la scission entre le sujet et l'objet, le marxisme est en même temps l'achèvement et la réalisation de la philosophie. En déformant quelque peu une phrase célèbre des *Manuscrits parisiens*, on pourrait dire que, pour Lukács, le marxisme est la solution de l'énigme de la philosophie et se sait comme tel.

5. 4. 2. Les limites du rationalisme — Convaincu de la supériorité du marxisme, Lukács présente, dans la seconde partie de *La réification et la conscience de classe*, intitulée « Les antinomies de la pensée bourgeoise », une sociologie matérialiste de la philosophie allemande classique, de Kant à Hegel. Selon Lukács, la philosophie franchit le seuil de la modernité avec la « révolution copernicienne » opérée par Kant : « La connaissance ne doit pas se conformer aux objets, les objets doivent se conformer à notre connaissance⁵⁷ ». Cette révolution, qui consiste à concevoir le monde comme le produit du sujet connaissant, a lancé la philosophie dans l'orbite du rationalisme systématique. Il s'agit de construire un système formel de concepts, capable de saisir de façon cohérente et unitaire, donc déductive, la totalité des contenus. Or, en posant les exigences de la systématisme et de l'inclusivité, la philosophie rationaliste s'est forcément vue confrontée de l'intérieur au problème des limites de l'entendement.

a) Les limites de l'entendement bourgeois • Ce problème, que Simmel et Weber avaient déjà perçu à la suite de Nietzsche et que je propose d'appeler, pour des raisons qui deviendront tout à fait claires par la suite, le « problème adornien », se manifeste dans l'existence de résidus irrationnels, de contenus factuels qui par principe ne peuvent pas dériver du principe de formalisation du système et doivent, par conséquent, être reconnus comme contingents (*i.e.* « ni nécessaires, ni impossibles »). Ce problème des limites est important pour Lukács, car partant des limites du rationalisme philosophique, il va montrer les limites sociales de la rationalisation formelle⁵⁸. Par rapport à Marx, il s'agit là d'un déplacement vers la philosophie, car la charge de la preuve de l'irrationalité de la rationalisation capitaliste, que Marx voulait honorer au niveau de l'économie politique par une théorie des crises, échoit à présent à une démonstration philosophique.

Dans la mesure où la pensée bourgeoise ne reconnaît pas le problème des résidus irrationnels comme un problème éminemment pratique, elle se trouve confrontée, selon Lukács, à un trilemme qui ne résout pas le problème adornien : ou bien elle évacue le problème en dissolvant intégralement le contenu irrationnel dans le système conceptuel, et alors la pensée retombe en deçà de Kant — c'est le cas du « rationalisme dogmatique naïf » (HCC, 151) ; ou bien elle prend le problème au sérieux et essaie de le résoudre par la voie philosophique,

56. Cf. LOWY, M. *Passages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, p. 201 sq.

57. KANT, I. : « Préface à la seconde édition », dans *Critique de la raison pure*, p. 40 sq.
58. Sur les aspects néokantiens de la critique lukácsienne de la rationalisation formelle. Cf. ROCKMORE, T. : *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*, spécialement chap. 3 et 5.

et alors elle se fourvoie dans les antinomies de la pensée bourgeoise — c'est le cas de la philosophie allemande classique ; ou encore, elle renonce au problème en refusant toute tentative philosophique pour maîtriser de façon unitaire la totalité du savoir possible, et elle est alors incapable de saisir son propre substrat matériel — c'est le cas des sciences sociales bourgeoises.

La démonstration de l'incapacité de la philosophie bourgeoise à surmonter l'irrationalité de la rationalisation formelle repose sur la thèse centrale suivante : « La philosophie critique moderne [est née de la] structure réifiée de la conscience [et] c'est dans cette structure que prennent racine les problèmes spécifiques de cette philosophie » (HCC, 142). En tant qu'expression intellectuelle de la fausse conscience, la philosophie classique doit forcément basculer, à un moment ou un autre, dans « les extrêmes de l'empirisme grossier et de l'utopisme abstrait » (HCC, 103) : ou bien la conscience se considère comme une puissance qui peut maîtriser à son gré, du moins subjectivement, le mouvement des choses (« utopisme abstrait ») ; ou bien, constatant que quelque chose lui échappe, elle devient le spectateur entièrement passif de ce mouvement autorégulé dans lequel elle ne souhaite pas intervenir (« empirisme grossier »).

D'une part, il y a donc la maîtrise mentale, *ergo* fictive, de cette réalité — c'est la structure de la fausse conscience du bourgeois qu'on retrouve dans la philosophie idéaliste ; d'autre part, il y a la contemplation passive de la réalité extérieure — c'est la structure de la conscience réifiée du travailleur aliéné qu'on retrouve dans la science bourgeoise⁵⁹. Ces deux modalités de la conscience réifiée convergent dans la philosophie classique allemande. Elles y apparaissent respectivement comme la cause ou l'effet des antinomies insurmontables entre le sujet et l'objet, les formes et les contenus, la liberté et la nécessité, l'être et le devoir-être, l'éthique et la politique.

b) Les antinomies de la pensée bourgeoise • Lukács, fin connaisseur de la philosophie allemande, amorce son analyse avec la *Critique de la raison pure*. Avec la problématique de la « chose en soi », Kant est le premier à avoir explicitement reconnu et accepté la « limite de la faculté 'humaine' de connaître, abstraite et formellement rationaliste » (HCC, 146). D'emblée, Lukács interprète la critique kantienne comme une expression de l'universalisation de la forme de la marchandise dans la pensée⁶⁰. En mettant en parallèle la problématique marxiste des relations humaines transmutes en choses opaques, apparemment insaisissables, et la notion kantienne d'un royaume nouménal de « choses en soi », tout aussi hermétiquement impénétrables, Lukács cherche à dévoiler la contradiction entre ce qui est produit « par nous » et ce qui est donné comme « chose en soi », comme expression en pensée de la

59. Il n'est pas difficile de voir dans les catégories de la conscience réifiée une transposition des catégories de *La théorie du roman* : l'utopisme abstrait correspond à « l'idéalisme abstrait » de Don Quichotte, et l'empirisme grossier au « romantisme du désespoir » d'Oblomov.

60. Cette idée selon laquelle « l'intellectualisme (de l'économie marchande) a trouvé son apogée chez Kant » se trouve déjà chez Simmel (*Kant*, p. 7-8). Les études d'Adorno et surtout de Sohn-Rethel sur la *Kapitallogik* se rattachent à et développent l'analyse de Lukács. J'y reviendrai dans les chapitres consacrés à Horkheimer et Adorno.

situation objective de la société : « La contradiction qui se fait jour ici entre la subjectivité et l'objectivité des systèmes formels modernes et rationalistes [...] l'incompatibilité entre leur essence de systèmes 'produits' par 'nous' et leur nécessité fataliste étrangère à l'homme et éloignée de l'homme, ne sont rien d'autre que la formulation logique et méthodologique de l'état de la société moderne ; car, d'une part, les hommes brisent, dissolvent et abandonnent toujours plus les liens simplement 'naturels', mais, d'autre part et simultanément, ils élèvent autour d'eux, dans cette réalité créée par eux-mêmes, 'produite par eux-mêmes', une sorte de seconde nature dont le déroulement s'oppose à eux avec la même impitoyable conformité à des lois que le faisaient autrefois les puissances naturelles irrationnelles (plus précisément : les rapports sociaux qui leur apparaissent sous cette forme) » (HCC, 163).

Partant de l'hypothèse scientifique selon laquelle le mode de connaissance rationnel et formaliste est le seul mode possible (seul possible « pour nous ») de saisir la réalité, Kant a été amené à reconnaître l'impossibilité de saisir le donné factuel, étranger à nous (la « chose en soi »). Mais, une fois que les limites de l'entendement sont atteintes, l'attitude de Kant devient paradoxalement « purement contemplative ». Lukács explique cette rechute dans la contemplation en notant que Kant a modelé sa philosophie de la connaissance sur le modèle des mathématiques et des sciences naturelles.

Cette référence aux mathématiques et à la science n'expliquerait rien si Lukács ne s'opposait pas à toute la tradition — de Bacon à Descartes et de Nietzsche à Foucault en passant par l'École de Francfort — qui conçoit les sciences comme une forme de savoir qui est en même temps une forme de pouvoir. En effet, pour Lukács, l'idée selon laquelle les sciences, même les sciences expérimentales, sont une forme de praxis ne peut être qu'un « profond malentendu⁶¹ » (HCC, 169). Ce n'est que si les hommes sont le sujet des lois, et non pas leur objet, donc s'ils transforment et produisent activement les lois auxquelles ils sont soumis, qu'il y a une praxis, au sens dialectique du terme. S'ils se bornent, en revanche, à observer passivement les lois, alors il y a une contemplation : « La cohésion mathématique, la nécessité des lois de la nature comme idéal de connaissance, transforment de plus en plus la connaissance en une contemplation méthodologiquement consciente des purs ensembles formels, des 'lois' qui fonctionnent dans la réalité, sans intervention du sujet » (HCC, 162).

Ayant buté sur les limites de l'entendement, Kant passe ensuite de l'épistémologie à l'éthique pour y chercher le foyer de l'unité à partir duquel la scission entre le sujet et l'objet pourrait être surmontée. Or, Lukács interprète ce passage du sujet connaissant au sujet éthique, que Kant effectue dans la seconde *Critique*, comme le « chemin de l'intériorité » (HCC, 155). Comme la praxis n'est pas orientée vers l'extérieur, le sujet reste nécessairement l'objet des lois du monde extérieur : la « conformité du devenir naturel à des lois

61. « Le malentendu le plus profond, chez Engels, consiste en ce qu'il appelle praxis — au sens de la philosophie dialectique — l'attitude propre à l'industrie et à l'expérimentation. Or, justement l'expérimentation est le comportement le plus purement contemplatif » (HCC, 168).

d'airain éternelles » et la « liberté purement intérieure de la praxis morale individuelle » demeurent séparées, comme en témoigne la théorie kantienne des deux mondes.

On sait que Kant est ensuite passé de l'éthique à l'esthétique. Dans la *Critique du jugement*, il a tenté de dépasser le dualisme du sujet et de l'objet par le biais de l'art. Bien que la spontanéité qui caractérise l'entendement intuitif du sujet esthétique dépasse la contemplativité et l'intériorité de la raison pure et pratique, Lukács estime, après avoir été tenté pendant un moment par la solution de la troisième *Critique*, que l'art peut tout au plus donner une forme esthétique au monde ; il ne peut pas surmonter la scission entre le sujet et l'objet. Selon Lukács, la voie vers la solution définitive du problème fut ouverte par Hegel. En passant de l'art à l'histoire, il a développé la méthode dialectique, la seule qui permet de concevoir l'histoire comme processus de dissolution de l'opposition entre le sujet et l'objet : « C'est seulement quand le vrai est saisi non seulement comme substance, mais aussi comme sujet que le problème de la dialectique et du dépassement de l'opposition entre sujet et objet, pensée et être, liberté et nécessité, etc., peut être considéré comme résolu » (HCC, 180).

Si Lukács loue Hegel d'avoir découvert la solution, il estime cependant qu'il s'est fourvoyé dans le labyrinthe de la « mythologie conceptuelle » (HCC, 184). Le sujet réel, « le 'nous', ce 'nous' dont l'action est réellement l'histoire » (HCC, 184) n'est pas l'esprit. L'esprit, le sujet-objet identique de Hegel, ne fait pas l'histoire. Sur ce point, Lukács a tout à fait raison, mais lorsqu'il pense avoir trouvé le fil d'Ariane avec le Proletariat, il se trompe. Le sujet-objet identique, ce n'est pas le Proletariat, c'est Dieu — du moins dans la philosophie scolastique.

5. 5. LA QUESTION POLITIQUE : LA RÉDEMPTION DU PROLÉTARIAT

Nous avons vu que Lukács caractérise le capitalisme par la réification, c'est-à-dire par le processus dialectique qui relie la forme spécifiquement capitaliste d'objectivité des relations sociales aux formes de subjectivité correspondantes. Pour Lukács, le caractère fétiche de la marchandise constitue le prototype de toutes les relations sociales. Médiatisées par l'argent, les relations humaines formellement rationalisées s'autonomisent et s'objectivent à tel point qu'elles apparaissent comme des relations entre des choses. La conscience réifiée est le corollaire idéologique de la structure réifiée de la société capitaliste. Dans la mesure où la réification idéologique est reliée à la réification sociale par une sorte de causalité circulaire, dans la mesure donc où la fausse conscience, induite par la réification des relations sociales, reproduit et renforce la réification sociale, le capitalisme apparaît comme un système totalement clos : « La structure de la réification s'enfoncé de plus en plus profondément, fatalement, constitutivement, dans la conscience des hommes » (HCC, 122). [...] « Le monde réifié apparaît désormais de manière décisive comme le seul possible » (HCC, 140).

5. 5. 1. *Dialectique de la conscience* — Seule une prise de conscience qui défétichise les relations sociales peut battre en brèche la clôture du système, et c'est bien pourquoi Lukács attache une telle importance à la dialectique de la conscience. Au départ, l'être social est immédiatement le même pour le prolétariat et pour la bourgeoisie. Incapables de percer le triple voile de l'éternité, de la choséité et de la naturalité drapant les relations sociales, tous deux restent noologiquement englués dans l'illusion de l'immédiateté. Mais, si la dynamique des intérêts de classe maintient la bourgeoisie prisonnière de la fausse conscience, elle pousse le prolétariat à la dépasser. Pour expliquer ce privilège, Lukács transpose l'analyse des limites de la rationalisation formelle du terrain philosophique au terrain social. Si la rationalisation philosophique trouve ses limites dans la « chose en soi », la rationalisation sociale trouve ses limites dans la « chose humaine ».

Ici, Lukács touche un point important, à savoir que l'homme ne peut jamais, même pas dans les situations extrêmes, être réduit à une simple chose ; qu'il y a, si l'on peut encore s'exprimer ainsi après Auschwitz et Srebrenica, un noyau inaliénable de l'homme. Or, malheureusement, Lukács emprunte une autre tangente. À la traîne de Marx, il conçoit la rationalisation capitaliste du processus de travail dans les termes de la réduction de la force de travail à une marchandise, du travail concret à un travail abstrait et du travailleur à l'état d'une quantité calculable. Passant de l'analyse systémique à l'analyse phénoménologique, Lukács note que ces abstractions réifiantes trouvent leur expression sensible dans l'expérience du temps de travail. Pour le travailleur, le temps perd son caractère qualitatif. Il se fige en un continuum exactement délimité, quantitativement mesurable, et devient, comme le dit Lukács en s'inspirant de Bergson, espace. Avec la spatialisation du temps, la réification atteint son point culminant. Et c'est précisément à ce moment-là que l'envoûtement de la réification se brise : « Le problème de la durée du travail indique la tendance qui pousse nécessairement la pensée prolétarienne à sortir de l'immédiateté, précisément parce que [!] la réification y atteint son point culminant » (HCC, 208).

Le travailleur prend conscience de lui-même en tant que marchandise et, en dévoilant le caractère fétichiste de toute marchandise, il reconnaît ses propres relations au capital. Avec ce « passage brusque de la quantité à la qualité » (HCC, 208), l'objet se renverse dialectiquement en sujet. La conscience explose et, dès lors, tout devient automatique⁶² : « La connaissance du travailleur se connaissant lui-même comme marchandise est déjà pratique. Autrement dit, cette connaissance opère une modification structurelle objective dans son objet. [...] Le noyau de toute marchandise, la relation entre hommes, intervient comme facteur dans l'évolution sociale » (HCC, 211).

Jusqu'à présent nous avons uniquement parlé, suivant en cela Lukács, du travailleur individuel. Mais Lukács n'est pas Carlyle. « Pour l'individu la choséité et avec elle le déterminisme restent insurmontables » (HCC, 238). L'individu, qu'il soit travailleur ou entrepreneur, illusionniste ou philosophe.

62. Pour une analyse critique de la « thèse de l'explosion de la conscience », cf. MANN, M. : *Consciousness and Action among the Western Working Class*, chap. 6.

ne peut rien changer. « Seule la classe (non « l'espèce » qui n'est qu'un individu contemplatif, stylisé, transformé en mythe) peut se rapporter à la totalité de la réalité de façon pratique et révolutionnaire » (HCC, 238). En téléscopant les catégories hégéliennes de la réflexion consciente (*Phénoménologie de l'esprit*) et celle de la totalité (*Logique*), Lukács substitue ensuite subrepticement le Prolétariat au travailleur : « Le prolétariat apparaît comme le sujet-objet identique de l'histoire, sa praxis devient transformation de la réalité » (HCC, 243). Le Prolétariat entre donc en action et, en mettant « la violence au service de l'homme et de son épanouissement » (HCC, 289), il s'abolit lui-même en abolissant en même temps la domination asservissante des relations réifiées qui pèse sur les hommes. Ainsi, comme chez le jeune Marx, le calvaire de la réification trouve sa fin dans la rédemption.

5. 5. 2. *Totalité et totalitarisme* — Cette description dialectique du passage de la réification à la rédemption est extrêmement problématique, et cela pour au moins deux raisons. La première a trait au problème de la différenciation fonctionnelle qui caractérise toutes les sociétés modernes, la seconde au problème de la médiation de la théorie et de la pratique.

a) *Complexité et modernité* • Pour aborder le premier problème, il faut retourner à Marx. Dans le second chapitre, nous avons vu que Marx s'attaquait aux « médiations de second ordre » qui s'interposent entre l'homme et l'homme. Son idéal était celui d'une société simple et transparente dans laquelle l'État et l'économie, ou, pour parler comme Habermas et Luhmann, les sous-systèmes autorégulés seraient réabsorbés dans le monde vécu de telle sorte que ceux-là seraient coextensifs à celui-ci.

En m'appuyant sur Ernst Lange et Habermas, j'ai remarqué à ce propos que ce refus de médiations, qui ne tient pas compte de l'autonomie relative des structures sociales — autonomie qui, dans une société moderne, est tout simplement inévitable — avait entre-temps été historiquement dépassé par les faits. Avec Marx, Lukács partage cet idéal anachronique d'un monde différencié sans médiations de second ordre. Mais, cet idéal aux traits anarchiques ne peut qu'entrer en conflit avec son approche wébérienne. Comme nous l'avons vu, Lukács généralise la théorie marxiste du fétichisme en la rattachant à la théorie wébérienne de la rationalisation formelle. À la suite de Weber, il conçoit la réification sociale comme un processus de différenciation des sous-systèmes et du monde vécu. Qu'il s'agisse de l'économie, de l'administration d'État, de la justice ou de l'armée, partout il constate que la rationalisation formelle est structurellement analogue.

Ce parallélisme de l'évolution des sous-systèmes, suivant chacun leurs propres lois, implique que la société ne peut plus être pensée, et ici je cite Luhmann, comme « l'unité d'un but ou d'une dernière instance⁶³ ». Or, Lukács ne tire pas cette conclusion. À la suite de Marx, il conçoit la société globale

dans la perspective de la dernière instance du facteur économique. Dans cette perspective réductionniste, le sous-système économique n'apparaît pas comme un sous-système parmi d'autres, mais pour ainsi dire comme le système par excellence qui (sur) détermine tous les autres. Il s'ensuit que, pour abolir la réification, il suffit d'abolir l'autonomie relative du sous-système économique, qui abolit *eo ipso* l'autonomie relative de tous les autres sous-systèmes. La révolution renverse la flèche du temps et la différenciation des sous-systèmes est supprimée, par suite de quoi le système devient coextensif au monde vécu.

Après coup, mais Lukács le savait déjà dès le début, il s'avère que la différenciation et l'irréductibilité des sous-systèmes n'était qu'apparente. Ici, où la substance apparaît comme sujet, le marxiste Lukács se révèle hyperhégélien. La révolution dépasse la scission entre le sujet et l'objet, et le monde apparaît à nouveau comme un « monde éthique » immaculé qui n'est parcouru par aucune aliénation. Ainsi, la révolution réalise l'utopie éthique d'une nouvelle hellénité. En s'appuyant sur les travaux de Lefort et de Gauchet, on pourrait dire que la révolution, c'est la négation pathologique de la division politique et la tentative forcée de réinstaurer l'unité dans une société nécessairement divisée — divisée en elle-même par le conflit des intérêts, d'une part, et la séparation de l'État, d'autre part. Dans cette perspective, la révolution, c'est la logique de l'identification mise en œuvre, et la logique de l'identification mise en œuvre, c'est le totalitarisme⁶⁴.

b) *Théorie et pratique* • En ce qui concerne le second problème du passage de la réification à la rédemption, problème qui a trait à la médiation de la théorie et de la pratique, il faut remarquer que Lukács présuppose que la crise idéologique du prolétariat peut être dépassée de façon immanente à l'intérieur du processus de production lui-même. Spontanément, le prolétariat prend conscience de soi comme marchandise et la théorie devient immédiatement pratique. Dans la mesure où Lukács ne thématise pas la communication qui permet de sortir de la réification, on ne voit pas comment l'autoconscience des individus atomisés peut donner lieu à la reconnaissance intersubjective de l'autre ou à la connaissance de la totalité. Il y a là un hiatus que la dialectique ne permet pas de franchir.

Conscient du problème, Lukács développe, dans l'essai intitulé *Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation*, une théorie du Parti communiste afin de résoudre le problème de la médiation de la théorie et de la pratique. Convaincu avec Lénine que le prolétariat est encore prisonnier de la conscience réifiée, il estime que celui-ci doit être dirigé vers la maturité idéologique par un parti minoritaire avant-gardiste et élitiste. Le recours à l'idée du parti avant-gardiste signifie l'abandon de la thèse marxiste selon laquelle la connaissance de la totalité intervient de façon spontanée et l'acceptation de la thèse léniniste qu'elle doit être introduite de l'extérieur par le parti qui incarne

63. LUHMANN, N. : « Gesellschaft », dans *Soziologische Aufklärung I*, p. 149.

64. Cf. LEFORT, C. : *Essais sur le politique*, p. 17-30 et 251-300, ainsi que GAUCHET, M. : « L'expérience totalitaire et la pensée du politique », p. 3-28.

la conscience de classe et qui agit à la place des masses⁶⁵. En identifiant (uto-
piquement) le prolétariat au sujet historique et (idéologiquement) le sujet
historique au parti, Lukács justifie la contrainte par l'appel au sujet et prend
l'instrument de la révolution pour son accomplissement. Par là même, l'utopie
devient idéologie et l'idéologie utopie⁶⁶.

Même si l'on accepte l'idée que les intellectuels organiques révolutionnaires
peuvent éduquer les masses et élever leur conscience au point de vue de la
totalité, il reste que, faute d'une théorie de l'intersubjectivité, Lukács n'a pas
pu expliquer de façon satisfaisante le processus d'émancipation.

Dans *Théorie et pratique*, Habermas a mis le doigt sur les conséquences
autoritaires de la théorie de l'organisation de l'émancipation du prolétariat par
le parti⁶⁷. Dans la mesure où Lukács ne conçoit pas le processus d'émancipa-
tion comme un processus de communication entre égaux, mais bien plutôt
comme un processus stratégique dans lequel le parti impose sans discussion
ses points de vue et ses décisions au prolétariat — sa référence à « la discipline »
comme « premier pas en direction de la liberté » (HCC, 356) est révélatrice
à cet égard —, sa tentative pour franchir l'abîme qui sépare la conscience
de classe actuelle de la conscience de classe possible conduit directement
à la dictature du Parti sur le prolétariat et indirectement au socialisme du
goulag. « La pratique stalinienne, dit Habermas en concluant, a apporté la
preuve sinistre qu'une philosophie objectiviste de l'histoire et une théorie
stratégique de l'organisation du prolétariat par le Parti ne se complètent que
trop bien. »

S'il faut retenir quelque chose de Lukács, c'est sans doute l'idée négative
du lien de justification qui existe entre la métaphysique de la totalité et le
totalitarisme. L'identité du sujet et de l'objet n'est qu'un mythe, mais il a des
implications réelles pour l'organisation de l'émancipation. Les défauts prin-
cipaux du marxisme, à savoir son dogmatisme et son mépris de la liberté et de
la démocratie, que Lukács considère d'ailleurs, à l'instar de la prostitution,
comme un produit bourgeois⁶⁸, invitent à la modestie intellectuelle. Lukács
nous aura du moins appris qu'il faut rompre, une fois pour toutes, sinon avec
les grands récits de l'émancipation, du moins avec l'imposture de la Vérité.

65. Marx rejeta catégoriquement l'idée léniniste d'un parti d'avant-garde. « Lorsque l'Internationale fut formée, dit-il, nous avons très expressément formulé le cri de bataille : l'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre de la classe ouvrière elle-même. Nous ne saurions nous allier, par conséquent, avec des gens qui déclarent carrément que les ouvriers sont trop peu instruits pour se libérer eux-mêmes et qu'ils doivent être d'abord libérés par le haut ». MARX, K. : *The First International and After*, cité dans SEIDMAN, S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, p. 138-139.

66. Sur le retournement dialectique de l'idéologie et de l'utopie, cf. TOURAINE, A. : *Sociologie de l'ac-tion*, p. 164 sq. et *Production de la société*, p. 173 sq.

67. Cf. à ce propos HABERMAS, J. : « De quelques difficultés que l'on rencontre dans une tentative de médiation entre la théorie et la pratique », dans *Théorie et pratique*, t. 1, p. 60-67.

68. « De la même façon que la prostitution et les banques, la liberté classique est le produit du capita-lisme », cité dans KADARKAY, A. : *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, p. 227.

5. 6. CONCLUSION

Si Simmel et Weber sont tombés sous le charme d'un irrationalisme de droite, d'inspiration nietzschéenne, Lukács, en revanche, dévie manifestement vers un hyperrationalisme de gauche, d'inspiration hégélienne. Dans les chapitres précédents, j'ai suggéré qu'il fallait corriger le passéisme de la sociologie bourgeoise en y injectant une bonne dose des intérêts émancipatoires qu'on trouve chez Marx. Désormais, il apparaît qu'il faut corriger la correction de Lukács en y introduisant les éléments néokantiens du criticisme épistémologique qu'on trouve chez Simmel et Weber. En effet, si, dans sa théorie de la réification, Lukács a présenté une synthèse admirable de la théorie de l'aliéna-tion et du fétichisme de Marx, de la théorie de la tragédie de la culture et de la société de Simmel et de la théorie de la rationalisation formelle de Weber, celle-ci est néanmoins sérieusement viciée par des pétitions de principe qui ne sont pas seulement ontologiquement fausses et épistémologiquement intenables, mais qui débouchent également sur des conclusions politiques indésirables.

D'un point de vue criticiste, c'est avant tout la catégorie centrale de la « totalité » qui pose problème. Si on veut la maintenir comme outil de la critique défétichisante qui brise le triple voile de la naturalité, de la choseité et de l'éternité, il faut commencer par la démythifier, en l'occurrence il faut la démarxiser.

D'abord, il faut écarter les prétentions intellectuelles hégémoniques du marxisme. Contrairement à ce que Lukács affirme, le marxisme n'est pas « l'Himalaya » — mais il a sans doute raison lorsqu'il ajoute que « le levraut qui saute à son sommet n'est pas pour cela un animal plus grand que l'éléphant de la plaine⁶⁹ ». Ensuite, il faut questionner la possibilité même de la perspective de la totalisation de l'histoire passée, présente et à venir, comme un atavisme onto-théo-téléologique. L'histoire n'a pas de *telos*, et même si elle en avait un, seul Dieu — et encore — pourrait le connaître. Par définition, l'histoire est un système ouvert, sans script et sans substrat unitaire. Le Prolétariat, sujet-objet identique de l'histoire, ne peut pas agir. Seuls des collectifs, de taille intermé-diaire, organisés en groupes, peuvent le faire. Les catégories taxinomiques, dont Lukács se fait le porte-parole, relèvent de la rhétorique.

En l'estant le marxisme de son fétichisme essentialiste de classe, on aboutit, certes, à une position postmarxiste, mais ce qu'on perd en garanties métaphy-siques est largement compensé par ce qu'on gagne en pénétration empirique. Les nouveaux mouvements sociaux, héritiers du mouvement ouvrier, peuvent très bien se passer des lumières marxistes, et les théoriciens de ces mouvements doivent s'en passer, car les catégories marxistes, axées comme elles le sont sur la « dernière instance », font écran au politique et ne permettent guère de conceptualiser les tentatives d'une démocratisation radicale de la société.

69. LUKÁCS, G., cité par Henri Lefebvre dans *Lukács 1955*, p. 39.

En effet, la dimension du politique, au sens de Lefort, et donc de la démocratisation, constitue le point aveugle de la tradition marxiste. Dans la mesure où la démocratie repose sur le débat pluraliste, elle présuppose la dissolution des repères de la certitude. En tant que telle, elle est incompatible avec la perspective théologico-politique de la totalité. Si l'histoire du vingtième siècle nous a enseigné une chose, c'est que la totalisation et le totalitarisme ne se conjuguent que trop bien.

Conclusion

Vers une métacritique des théories de la réification

Dans les chapitres précédents, j'ai à plusieurs reprises suggéré, voire même affirmé, que la réification résulte de la réduction du concept d'action à sa seule dimension instrumentale-stratégique et que cette réduction est invariablement accompagnée d'un concept matérialiste des structures sociales. Si d'un point de vue théorique, on a l'impression que c'est l'autonomisation aliénée des structures sociales qui impose ses contraintes aux individus et qui les force à agir de façon rationnelle en finalité, d'un point de vue métathéorique, c'est exactement l'inverse. C'est parce que l'agir instrumental-stratégique est privilégié au détriment des autres formes de l'agir qu'on aboutit au constat de la réification. C'est ce que je voudrais montrer maintenant.

À cette fin, j'introduirai d'abord et expliciterai les notions de métathéorie et de métacritique ; puis, partant d'une analyse des présupposés ontologiques et épistémologiques de la sociologie, j'esquisserai les contours de l'espace des possibles métathéoriques de la sociologie ; et, enfin, en m'appuyant sur le premier Parsons, je reprendrai la question de l'ordre social pour montrer que la réification, comprise comme la conjonction d'un concept stratégique de l'action et d'un concept matérialiste de la structure sociale, résulte d'une cristallisation réductrice de l'espace des possibles. J'en conclurai qu'une théorie critique ne peut pas totaliser la réification et doit être multidimensionnelle.

Dans la conclusion du second tome de ce livre, ce premier critère métacritique, d'après lequel une théorie critique doit être à même de dépasser le dualisme de l'idéalisme et du matérialisme, sera complété par un second : une théorie critique ne peut pas dépasser le dualisme de l'action et de la structure. Elle doit être capable de penser la réification sociale et d'éviter la chosification méthodologique, ce qui présuppose qu'elle soit fondée sur une théorie transcendentement réaliste du social.

1. Le Nouvel Historicisme

Geoffrey Hawthorn a bien vu le problème initial auquel se heurte toute tentative visant à écrire une histoire de la pensée sociologique. « Le sociologue qui entame une histoire des théories sociales, dit-il, est aussitôt fort tenté d'arrêter. [Car] pour écrire une telle histoire, il doit d'abord décider ce que sont les théories sociales¹ ». Non seulement je reprends ce questionnement à mon compte, mais j'affirme, en outre, que l'histoire de la théorie sociale ne peut qu'être systématique et critique, car toute histoire de ce type présuppose et projette nécessairement une idée de la théorie de la théorie sociale, et, par conséquent, une métathéorie et une métacritique. Je vais expliquer ce que j'entends par théorie sociale, métathéorie et métacritique. Mais d'abord je voudrais désamorcer les objections possibles venant de la nouvelle historiographie historiciste, telle qu'elle a été développée par Quentin Skinner, George Stocking et Robert Jones².

Pour eux, l'affirmation selon laquelle toute histoire de la théorie sociale présuppose une théorie de la théorie sociale ne peut être que problématique. Car, en fusionnant ce que Merton appelait « la systématique » et « l'histoire » de la théorie sociologique — la première visant à évaluer et à accumuler les connaissances, la seconde visant à les décrire³ —, l'histoire systématique de la théorie sociale débouche effectivement sur ce qu'ils appellent une vision « présentiste » (ou *whiggish*) de l'histoire de la pensée sociologique. Au lieu de comprendre et de décrire les textes de l'intérieur, en considérant les questions qu'un auteur particulier s'est posées dans les termes mêmes de son époque, ceux-ci sont arrachés à leur contexte historique particulier d'émergence, organisés et systématisés, interprétés et jugés de l'extérieur dans des termes qui ont, certes, un sens pour le sociologue contemporain, mais qui, dans la mesure où ils n'étaient pas connus et ne pouvaient pas l'être par l'auteur concerné, ne peuvent guère en avoir un pour celui-ci. Pour ne prendre qu'un exemple : lorsque Parsons loue Durkheim pour son anticipation de la théorie volontariste de l'action ou, pour rester dans le genre de l'épidictique, lorsqu'il le blâme pour avoir confondu les normes et les valeurs, il impose à Durkheim une problématique que celui-ci ne pouvait pas connaître⁴. De même, lorsque les interprètes contemporains de Parsons se disputent quant à la question de savoir si le jeune Parsons était positiviste ou postpositiviste, empiriciste ou anti-

empiriciste, relativiste ou non relativiste, ils oublient que Parsons a développé son modèle analytique de l'action dans le cadre bien précis de la controverse opposant à l'époque les économistes institutionnalistes et les économistes néoclassiques⁵.

Bien que le nouvel historicisme ait le mérite de redécouvrir la détermination des textes par l'intention de l'auteur et par son contexte socio-historique, j'estime néanmoins que l'herméneutique que cette historiographie propose est inacceptable⁶. D'abord, parce que le modèle d'interprétation intentionnaliste utilisé méconnaît l'autonomie sémantique partielle des textes. Ensuite et surtout, parce que l'idée sous-jacente à la notion de la théorie sociale — en l'occurrence, l'idée qu'il y a des problèmes universels inhérents à la nature même de la science sociale et qu'il est possible de leur trouver des réponses d'une validité universelle —, cette idée en est absente.

2. Théorie sociale, métathéorie et métacritique

C'est ici que la théorie sociale entre en jeu. La notion de théorie sociale, telle qu'elle est entendue par les Anglo-Saxons, est plus large que celle de théorie sociologique. Non seulement elle ignore avec superbe les frontières institutionnelles des différentes disciplines sociales, mais, en tant que réaction à la crise paradigmatique de la sociologie — crise qui est, comme nous le verrons tout de suite, perpétuelle ou endémique et, pour ainsi dire, institutionnalisée —, elle cherche avant tout à édifier une théorie générale du social qui offre une réponse adéquate à des questions aussi fondamentales que celles du statut des sciences sociales par rapport aux sciences naturelles, de la nature et des formes de l'action, des institutions et des structures sociales, du rapport entre l'individu et la société ou entre l'action et la structure, etc. En ce sens, et dans la mesure où elle s'attache aux et s'attarde sur les fondements des sciences sociales, on peut dire, en reprenant un terme popularisé par Paul Furfey, que la théorie sociale est « métasociologique⁷ ». C'est d'ailleurs cet intérêt particulier pour les fondements ontologiques et épistémologiques de la sociologie qui la rattache à ce qu'on nomme désormais la « métathéorie⁸ ». Celle-ci diffère cependant de celle-là en ce qu'elle n'essaie pas tant de répondre aux questions fondamentales en édifiant une théorie substantielle du social que de systématiser

5. Cf. CAMIC, C. : « The Making of a Method : A Historical Reinterpretation of the Early Parsons », p. 421-439.

6. Cf. également à ce propos ALEXANDER, J. : « Sociology and Discourse : On the Centrality of the Classics », dans *Structure and Meaning*, p. 51-57 et SEIDMAN, S. : « Beyond Presentism and Historicism. Understanding the History of Social Science », p. 79-94.

7. Cf. FURFEY, P. : *The Scope and Method of Sociology : A Metasociological Treatise*. Malgré son titre prometteur, le livre de Furfey ne contribue en rien à l'élaboration d'une théorie sociale, et cela pour la simple raison qu'il conçoit la sociologie comme une entreprise positiviste.

8. Depuis quelques années, on peut remarquer en sociologie un intérêt croissant pour la métathéorie en tant que telle. Pour un aperçu de ce sous-champ émergent de la théorie sociale, cf. les ouvrages suivants de RITZER, G. : *Metatheorizing in Sociology and Metatheorizing*, ainsi que l'article de FURFMAN, E. et SNEZEK, W. : « Neither Proscience nor Antiscience : Metasociology as Dialogue », p. 17-36.

1. HAWTHORN, G. : *Enlightenment and Despair. A History of Sociology*, p. 1.

2. Cf. SKINNER, Q. : « Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 3-53 ; STOCKING, G. : « On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioural Sciences », p. 211-217 et JONES, R. : « The New History of Sociology », p. 447-469.

3. Cf. MERTON, R. : « On the History and Systematics of Sociological Theory », dans *Social Theory and Social Structure*, p. 1-38. Pour une critique de l'historiographie positiviste de Merton, cf. BERNSTEIN, R. : *The Restructuring of Social and Political Theory*, p. 7-18 et ALEXANDER, J. : *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1 : Positivism. Presuppositions and Current Controversies*, p. 11-15.

4. Je reprends ces exemples à l'excellent article de Jones sur la réception « présentiste » contemporaine des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Cf. JONES, R. : « On Understanding a Sociological Classic », p. 279-319.

les réponses possibles en faisant l'inventaire ou la cartographie des « présupposés de base » des sciences sociales⁹. En empruntant un terme mathématique, qui a connu un succès certain à l'époque glorieuse du structuralisme, je me référerai désormais à « l'espace » (ou la combinatoire) « métathéorique des possibles » pour désigner l'objet de la construction cartographique des présuppositions ontologiques et épistémologiques de la théorie sociale. L'espace métathéorique des possibles peut être défini comme l'ensemble des prises de positions qui coexistent dans le champ de la théorie sociale. Même sans en savoir plus sur l'espace des propriétés métathéoriques (que je présente dans le paragraphe suivant), il devrait déjà ressortir clairement de ce qui précède que la métathéorie, comprise comme élucidation systématique des présupposés épistémologiques et ontologiques des différentes théories sociales qui circulent dans le monde académique, constitue un préalable, sinon nécessaire, en tout cas utile, pour élaborer une théorie générale du social. En effet, à l'instar du dialogue psychanalytique, elle permet d'éclairer la « dimension tacite » (Michael Polanyi) qui informe ou qui, le cas échéant, déforme la théorie sociale. Cela est important, car si la métathéorie est mal construite, la théorie sociale érigée sur ses bases le sera également.

Dans cet ouvrage, j'ai pris le parti de soumettre les théories sociales de la réification à une critique métathéorique — c'est précisément ce que j'appelle une « métacritique » — en montrant que leurs présuppositions de base sont fondamentalement erronées. Ma thèse centrale à ce propos est que le constat de la réification sociale, sur lequel toutes les théories de la réification considérées débouchent (à l'exception notable de celle de Habermas), est le résultat d'une fausse construction métathéorique. Plus particulièrement, j'essaie de montrer que ce constat résulte d'une clôture précoce de l'espace métathéorique des possibles, clôture qui s'effectue de telle sorte que l'agir rationnel par rapport à une fin (Weber) — ou stratégique (Habermas) — apparaisse comme le seul type d'agir possible. Par analogie avec la « cristallisation culturelle » de Gehlen¹⁰, je parle à ce propos de la « cristallisation métathéorique » pour désigner l'état de réification qui survient lorsque l'espace métathéorique est systématiquement clos. Une telle métacritique de la théorie de la réification, jugeant celle-ci en s'appuyant sur le critère métaméthodologique de la cristallisation progressive et précoce de l'espace des possibles — critère qui n'est que la version négative du critère positif postpositiviste de la multidimensionnalité tel qu'énoncé par Jeffrey Alexander¹¹ —, n'est cependant possible et

9. Je reprends la notion de « présupposés de base » (*background assumptions*) à GOULDNER, A. : *The Coming Crisis of Western Sociology*, p. 28 sq. Ce que Gouldner nomme « présupposés de base » renvoie à différents concepts : les « préjugés » (*Vorurteilsstruktur*) de Gadamer, les « intérêts de connaissance » (*Erkenntnisinteresse*) de Habermas et d'Apel, les « paradigmes philosophiques » de Masterman et de Kuhn, les « hypothèses universelles » (*world hypotheses*) de Pepper, les « présuppositions générales » d'Alexander ou les *themata* de Holton, pour ne citer que les exemples les plus connus.

10. Cf. GEHLEN, A. : « Über kulturelle Kristallisation », dans *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, p. 311-328.

11. Dans son analyse de la logique théorique en sociologie, Jeffrey C. Alexander a présenté, en quatre volumes, ce qu'il faut bien considérer comme l'analyse métathéorique la plus poussée et la plus ambitieuse parue jusqu'à présent. En s'inspirant de Parsons, il a formulé le critère de la multidimensionnalité et, par le biais d'une analyse des classiques, il a démontré de façon tout à fait convaincante qu'une théorie générale du social n'est satisfaisante que si elle ne contient pas de catégories résiduelles. Les pages qui suivent sont dans

plausible que si elle réussit à esquisser une cartographie convaincante de l'espace des propriétés métathéoriques de la sociologie.

3. L'espace des possibles de la sociologie¹²

3. 1. L'UNITÉ DE LA DISCIPLINE

Il est désormais trivial de noter que la sociologie est en crise. J'estime qu'elle l'est depuis toujours. Cependant, depuis que le « consensus orthodoxe » s'est effrité et que l'alliance du fonctionnalisme et du positivisme a perdu son hégémonie sur le champ, la crise s'est accentuée à tel point qu'on peut désormais parler d'une véritable « paradigmatase multiple¹³ ». Les approches rivales prospèrent, les écoles et les sous-écoles bourgeonnent, et les sociologies spéciales se multiplient. Il y a une prolifération proprement inflationniste de micro et de macrosociologies : les phénoménologies, les ethnométhodologies, les interactionnismes méthodologiques, les structuralismes, les fonctionnalismes, les marxismes, etc., cohabitent tous azimuts, les uns plus ésotériques que les autres, sous le grand parapluie de la sociologie. Entre l'ethnométhodologie de Garfinkel et le structuralisme fonctionnaliste de Luhmann, il n'y a guère d'autre point commun que le fait que tous deux se réclament de la sociologie. L'unité de la discipline n'est vraisemblablement qu'apparente¹⁴.

Si la crise paradigmatique est exceptionnelle dans les sciences naturelles, elle semble normale dans les sciences sociales¹⁵. Kuhn estimait que les sciences sociales sont « protoscientifiques » et « préparadigmatiques¹⁶ ». À l'exception peut-être de la linguistique chomskyenne, aucune des sciences humaines contemporaines ne dispose, selon lui, d'une « matrice disciplinaire » ou d'un « exemplaire » communément acceptés, ce qui se manifeste, entre autres, par la prolifération des approches conflictuelles, l'abondance des discussions

→ une mesure non négligeable tributaires de ses analyses. Cf. ALEXANDER, J. : *Theoretical Logic in Sociology*, vol. 1 : *Positivism, Presuppositions and Current Controversies*, vol. 2 : *The Antinomies of Classical Thought : Marx and Durkheim*, vol. 3 : *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis : Max Weber* et vol. 4 : *The Modern Reconstruction of Classical Thought : Talcott Parsons*.

12. Ce que j'appelle « espace ou combinatoire métathéorique des possibles » correspond à ce que Bachelard nomme « profil épistémologique ». Si la démarche métathéorique suivie n'est pas d'inspiration bachelardienne, elle est tout à fait compatible avec elle — c'est d'ailleurs pourquoi j'ai choisi de mettre une citation de Bachelard en épigraphe de cet ouvrage. Cf. BACHELARD, G. : *La philosophie du non*, spécialement chap. 2.

13. Cf. LUHMANN, N. : *Soziologische Aufklärung 3*, p. 50. Je reprends le terme de « consensus orthodoxe » (fonctionnalisme + naturalisme) à Giddens. Pour une analyse critique de l'hégémonie dans les années 60 du triumvirat Parsons-Merton-Lazarsfeld, cf. GIDDENS, A. : *Central Problems in Social Theory*, chap. 7 et BOURDIEU, P. : « Vive la crise ! For Heterodoxy in Social Science », p. 773 sq.

14. À en croire Howard Becker, l'unité de la sociologie n'est qu'un simple effet institutionnel. Ne disposant pas d'un cœur théorique ou méthodologique, son unité n'est que nominale. Elle provient uniquement du fait que des sociologues sont chargés de dispenser des cours d'introduction en sociologie. Cf. BECKER, H. et RAU, W. : « Sociology in the 1990's », p. 70-74.

15. La notion de « crise paradigmatique » provient, bien sûr, du livre influent de Thomas KUHN : *The Structure of Scientific Revolutions*, chap. 7 et suivants.

16. KUHN, T. : « Reflections on my Critics », dans LAKATOS, M. et MUSGRAVE, A. (sous la dir. de.) : *Criticism and the Growth of Knowledge*, p. 244-245. Avec Masterman, j'estime qu'il est plus correct de caractériser les sciences sociales de pluri- que de préparadigmatiques. Cf. MASTERMAN, M. : « The Nature of a Paradigm », dans le même volume, p. 74.

philosophiques et le renouvellement constant des débats sur les fondements mêmes de la discipline. Ce qui est une aberration dans les sciences naturelles est institutionnalisé dans les sciences sociales. Étant donné que les faits sont toujours surdéterminés par les théories et les théories sous-déterminées par les faits, les recherches empiriques ne peuvent pas arbitrer les litiges concernant les fondements de la discipline¹⁷. En sociologie, il n'y a pas de faits — et partant, pas de vérification ni de falsification des faits —, il n'y a que, pour parler comme Nietzsche, des interprétations, et des interprétations des interprétations¹⁸. Popper a tort : les prémisses métaphysiques de la sociologie ne sont pas susceptibles d'être corroborées ou falsifiées empiriquement¹⁹.

Du fait qu'un argument empirique ne peut pas être avancé sans engager en même temps des présuppositions méta-empiriques, la sociologie ne peut pas s'émanciper de la philosophie. De même qu'il n'y a « pas d'histoire propre » qui ne soit en même temps « philosophie de l'histoire²⁰ », il n'y a pas de sociologie qui ne soit en même temps philosophie de la sociologie, donc philosophie sociale, voire même métaphysique du social. Dans cette perspective, la demande d'une scientificisation de la sociologie ne constitue que l'expression d'une modalité bien spécifique de la conceptualisation philosophique. Cette reconnaissance de l'inévitabilité d'une dimension philosophique dans la sociologie ne signifie pas pour autant que l'objectivité soit impossible²¹. Il faut s'engager dans les discussions théoriques et métathéoriques, répertorier systématiquement les présuppositions les plus générales et les soumettre discursivement au test de la « persuasion raisonnée²² ».

Rien ne garantit qu'une constellation métathéorique particulière cristallisée dans une théorie sociale spécifique — par exemple : le structuralisme génétique de Bourdieu, la sociologie de l'action de Touraine ou la théorie de la structuration de Giddens — puisse être consensuellement validée. Mais on peut néanmoins espérer que les participants à la discussion aboutissent à un consensus rationnel sur le critère pluraliste de la multidimensionnalité, critère métacritique qui stipule qu'une théorie sociale générale n'est acceptable que si et seulement si elle prend en compte l'ensemble des positions coexistantes répertoriées dans l'espace métathéorique des possibles.

17. Pour un bon aperçu de la critique contextualiste (Wittgenstein, Quine, Cicourel), constructiviste (Kuhn, Hanson, Latour) et déconstructiviste (de Man, Derrida) du vérificationnisme empiriciste, cf. l'article de GERGEN, K. : « Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action » dans FISKE, D. et SCHWEDER, R. (sous la dir. de.) : *Metatheory in Social Science. Pluralisms and Subjectivities*, p. 136-162.

18. Cf. NIETZSCHE, F. : « Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre », dans *Werke*, III, p. 903. Cf. également *Die fröhliche Wissenschaft*, § 374, dans *Werke*, II, p. 249.

19. POPPER, K. : « Normal Science and its Dangers », dans LAKATOS, I. et MUSGRAVE, A. (sous la dir. de.) : *op. cit.*, p. 56.

20. WHITE, H. : *Metahistory*, p. xi.
21. Cf. à ce propos ALEXANDER, J. et COLOMY, P. : « Traditions and Competition. Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Cumulation », dans RITZER, G. (sous la dir. de.) : *Metatheorizing*, p. 27-52.

22. PERELMAN, C. et OLBRECHTS-TYTECA, L. : *Traité de l'argumentation*, 1^{re} partie, ici p. 60. Pour éviter l'impression qu'en sociologie on arrivera à un consensus de fond, je m'appuie ici sur la nouvelle rhétorique de Perelman et non pas sur la théorie du consensus de Habermas. J'y reviendrai dans le chapitre consacré à Habermas.

3. 2. DEUX QUESTIONS INCONTOURNABLES

Maintenant que l'idée que toute théorie sociale présuppose une métathéorie est acquise, je peux enfin esquisser les dimensions de l'espace métathéorique des possibles²³. À cette fin, je pars de la thèse selon laquelle toute théorie sociale doit, d'une façon ou d'une autre, poser certaines questions fondamentales et y répondre, car ces réponses constituent une condition transcendante de la théorie même.

J'estime qu'il y a deux questions fondamentales que le sociologue ne peut en aucune façon esquiver — même s'il les évite, il y répond. La première question est d'ordre ontologique : quelle est la nature de la réalité sociale ? La seconde, en revanche, est d'ordre épistémologique : comment peut-on connaître cette réalité sociale ? Concernant la *question ontologique*, il n'y a, du moins si l'on fait abstraction de la dialectique, que deux positions complémentaires possibles : ou bien la substance (*Weltstoff*) du monde social est matière — la réalité sociale existe en tant qu'ensemble objectif de phénomènes matériels (matérialisme) ; ou bien elle est esprit — la réalité sociale existe en tant qu'ensemble significatif de phénomènes spirituels, elle est constituée par les idées que les hommes se font du monde social (idéisme). Cette détermination ontologique du social a des implications axiologiques : alors que les idéalistes insistent avant tout sur l'orientation de l'action et conceptualisent celle-ci en termes de définition ou, s'ils sont à la page, de construction de la situation, les matérialistes quant à eux mettent surtout l'accent sur les conditions de l'action et envisagent celle-ci en termes d'adaptation à l'environnement de la situation.

À y regarder de plus près, il s'avère que cette distinction idéaltypique entre le matérialisme et l'idéisme recoupe la distinction communément établie entre l'objectivisme et le subjectivisme. Dans le premier cas, le sens est exclu en tant que catégorie fondamentale de la théorie sociale, ce qui explique pourquoi l'action sociale est conçue sur le modèle newtonien du comportement observable exodéterminé par des structures sociales contraignantes d'ordre matériel ; dans le second cas, en revanche, le sens est inclus. L'action n'est alors plus conçue behavioristiquement, mais herméneutiquement. Le modèle newtonien du comportement cède la place au modèle webérien de l'action intentionnelle significativement orientée selon des règles ou des normes. La réalité sociale n'apparaît alors plus comme un ensemble de structures objectives pseudonaturelles dont on peut observer les régularités empiriques et qu'on peut expliquer par des hypothèses nomologiques, mais comme un contexte de structures symboliques et significatives dont on peut comprendre le sens et qui oriente, pour ainsi dire de l'intérieur, l'action.

23. Pour esquisser l'espace métathéorique des possibles, je me suis appuyé sur les textes suivants : HABERMAS, J. : « Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie » (Christian Gauss Lectures), dans *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, p. 11-25 ; JOHNSON, T., DANDEKER, C. et ASHWORTH, C. : *The Structure of Social Theory*, p. 12-28 ; WALLACE, W. : *Sociological Theory*, p. 1-17 et 45-59, et ROBERTSON, R. : « Towards the Identification of the Major Axes of Sociological Analysis », dans REX, J. (sous la dir. de.) : *Approaches to Sociology*, p. 107-124.

Si l'on passe maintenant de la question ontologique à la *question épistémologique*, on peut également, en faisant provisoirement abstraction des positions intermédiaires, distinguer deux réponses complémentaires possibles : ou bien la réalité sociale, que celle-ci soit conçue comme un ensemble de phénomènes matériels ou comme un ensemble de phénomènes idéels, peut être expliquée en termes individualistes (élémentarisme), ou bien elle peut être expliquée en termes holistes (émergentisme²⁴). Dans le premier cas, elle est conçue comme un agrégat qui n'est rien d'autre que la somme des éléments ; dans le second cas, en revanche, elle est perçue comme une structure *sui generis* qui est plus et autre chose que la somme des éléments. Alors que les holistes considèrent les structures sociales comme un legs du passé et insistent lourdement sur le fait que les structures sociales préexistent toujours déjà aux individus, les individualistes insistent sur le fait que les structures sociales sont le résultat ou le produit, intentionnel ou non, des interactions entre les individus. Partant de la présupposition que les individus peuvent à chaque moment transformer les fondements des structures sociales, ils déplacent l'accent de la reproduction à la production des structures sociales.

À y regarder de plus près, il s'avère que la distinction idéaltypique entre l'élémentarisme et l'émergentisme correspond à la distinction communément établie entre les théories de l'action et les théories du système. Dans la mesure où les premières induisent, pour ainsi dire, le système depuis les actions en expliquant le social par le bas et où, à l'inverse, les secondes déduisent, pour ainsi dire, l'action du système en expliquant le social par le haut, on pourrait dire, pour reprendre la distinction de Theodor Geiger, que la vision actionniste est « anascopique » et que la vision systémique est « katascopique »²⁵.

3. 3. UNE COMBINATOIRE POUR LA SOCIOLOGIE

Dans la conclusion du second tome de cet ouvrage, j'introduirai un axe analytique supplémentaire, à savoir celui du nominalisme et du réalisme ; mais pour l'instant, les axes analytiques « matérialisme-idéalisme » (subjectivisme-objectivisme) et « élémentarisme-émergentisme » (« actionnisme-système ») suffisent.

En croisant l'axe ontologique et l'axe épistémologique, on obtient l'espace métathéorique (simplifié) des possibles suivant²⁶ :

24. Certains auteurs, comme Werner Stark, Kurt Wolff ou Robert Bealer par exemple, identifient l'élémentarisme au nominalisme et le collectivisme au réalisme. Dans la mesure où l'opposition entre le nominalisme et le réalisme constitue une dimension supplémentaire et irréductible, j'estime qu'il s'agit là d'une erreur. La preuve en est fournie par le fait qu'on peut distinguer deux variantes des théories collectivistes. Celles-ci peuvent être de type réaliste (cas exemplaire : Durkheim) ou bien de type empiriciste (cas exemplaire : Radcliffe-Brown). Cf. à ce propos EKEN, P. : *Social Exchange Theory. The Two Traditions*, p. 7-8. J'introduirai explicitement la distinction entre le réalisme et le nominalisme dans la conclusion du second tome.

25. Cf. GEIGER, T. : *Arbeiten zur Soziologie*, p. 147 sq.

26. L'espace des possibles retenu ne constitue qu'un modèle simplifié. Selon les modèles développés par Cantor, il faudrait encore prendre en compte les possibles de ces possibilités et développer un modèle complexe dans lequel ceux-ci apparaissent également. La combinatoire esquissée ne présente donc qu'une analytique. Elle sert seulement à schématiser les possibles. Dans la conclusion du second tome, je présenterai une dialectique qui développe la dynamique des interconnexions entre les possibles et qui fasse, comme disait Marx dans un autre contexte, danser les catégories selon leur propre mélodie.

	ÉLÉMENTARISME	ÉMERGENTISME
MATÉRIALISME	<p>A</p> <p>(behaviorisme)</p>	<p>D</p> <p>(matérialisme objectif)</p>
IDÉALISME	<p>B</p> <p>(subjectivisme)</p>	<p>C</p> <p>(idéalisme objectif)</p>

Dans ce tableau à double entrée, la case A (behaviorisme ; cas exemplaire : Skinner) combine l'élémentarisme et le matérialisme ; la case D (matérialisme objectif ; cas exemplaire : Adorno) l'émergentisme et le matérialisme. Faute de l'élément idéaliste, ces deux cases sont strictement déterministes ; faute de l'élément matérialiste, les deux cases suivantes sont strictement volontaristes. La case B (subjectivisme ; cas exemplaire : Blumer) combine l'élémentarisme et l'idéalisme ; la case C (idéisme objectif ; cas exemplaire : Durkheim) l'émergentisme et l'idéalisme.

Étant donné que chacune des cases ne représente et ne réalise qu'une seule permutation de l'espace métathéorique, celui-ci doit être considéré comme un champ de tensions régi par la loi des aveuglements et des lucidités croisées : A et B voient ce que C et D ne voient pas (et *vice versa*), B et C voient ce que A et D ne voient pas (et *vice versa*), etc. Cette logique des « affinités électives », au sens de Goethe, entre les permutations explique l'instabilité de chacune des positions théoriques esquissées et leur tendance immanente à dériver vers une permutation adjacente. Avec Simmel, je partage la position dialectique du « ni-ni », telle qu'il l'a formulée en énonçant le principe régulateur du pluralisme méthodologique : ni idéalisme, ni matérialisme, ni élémentarisme, ni émergentisme. Prise une à une, chacune des permutations métathéoriques et des positions théoriques érigées sur elles sont insuffisantes, car biaisées ; prises ensemble, elles permettent d'établir une théorie véritablement générale, globale et multidimensionnelle du social.

Ce principe métacritique du pluralisme méthodologique se laisse exprimer en termes parsonniens de l'exigence absolue de traiter les dimensions métathéoriques comme des dimensions analytiques du réel, dimensions qu'il ne faut pas empiriciser si l'on veut éviter de tomber sous le coup du paralogisme du concret déplacé²⁷. Formulé de façon négative, le principe simmelo-parsonnien

27. Cf. PARSONS, T. : *The Structure of Social Action*, p. 727 sq. Pour un excellent exposé sur le « réalisme analytique » de PARSONS, cf. ADRIAANSEN, H. : *Talcott Parsons and the Conceptual Dilemma*, chap. 1, spécialement p. 20 sq.

interdit formellement d'ériger une théorie sociale qui absolutise un seul quadrant métathéorique. Étant donné que la réalité est multidimensionnelle, elle doit être analysée comme telle. Ici comme ailleurs, la « loi de la variété requise » est valable : la complexité interne de la théorie doit au moins égaler la complexité externe de la société²⁸. Toute théorie qui restreint la combinatoire métathéorique des possibles en ne considérant qu'un ou deux quadrants tombe forcément sous le butoir de la métacritique de la cristallisation métathéorique. C'est pourquoi les théories de la réification, qui misent tout sur le quadrant D, seront recalées au test de la métacritique.

4. La cristallisation métathéorique

Afin de comprendre les mécanismes de la cristallisation métathéorique qui caractérise les théories générales de la réification, je vais maintenant retraduire la double question onto-épistémologique dans les termes de la double question de la nature de l'action et de la nature de l'ordre social²⁹. Partant de la double thèse selon laquelle toute théorie sociale, qu'elle soit élémentariste ou émergentiste, présuppose transcendalement un concept d'action et un concept de structure sociale, et que la spécification du premier détermine le second, je souhaite montrer que, métathéoriquement parlant, la pensée de la réification n'est rien d'autre que la conjonction d'un concept stratégique de l'action avec un concept matérialiste de la structure sociale³⁰. À cette fin, je m'appuierai sur *The Structure of Social Action* (1937) de Talcott Parsons. Dans cette grande charte de la sociologie, Parsons opère sur tous les terrains : il traite de la méthode scientifique (le « réalisme analytique »), présente une histoire systématique de la pensée sociologique (la « thèse de la convergence »), classe les sciences sociales en spécifiant leurs interrelations (les « systèmes d'action »), développe les fondements analytiques de la théorie sociale (le « cadre de référence de l'action »), défend la conception volontariste de l'action humaine contre sa réduction utilitariste et behavioriste (le « dilemme utilitariste ») et analyse les causes et les solutions de l'ordre social (le « problème hobbesien de l'ordre³¹ »). Dans ce qui suit, je m'arrêterai aux fondements analytiques de la théorie sociale, à la critique de l'agir stratégique et au problème de l'ordre social.

28. Cf. ASHBY, R. : « Variety, Constraint and the Law of Requisite Variety », dans BUCKLEY, W. (sous la dir. de) : *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*, p. 129-136.

29. Avec Alexander, je pars de l'idée que les problèmes de l'action et de l'ordre social constituent des problèmes incontournables pour toute théorie sociale. Cf. ALEXANDER, J. : *Theoretical Logic in Sociology*, vol. 1, p. 64-112 et, pour un résumé, du même : « The New Theoretical Movement », dans SMELSER, N. (sous la dir. de) : *Handbook of Sociology*, p. 84-87.

30. En parlant du « fait que les visions mécaniques du monde tendent toujours à reconnaître l'égoïsme comme seul et unique principe pratique », il me semble que Simmel a flairé le lien qui existe entre l'agir stratégique et le matérialisme. Cf. SIMMEL, G. : *Einleitung in die Moralphilosophie*, p. 110.

31. Malgré ses défauts, j'estime que ce pavé de 817 pages arides et ardues demeure une référence obligée de la sociologie. Pour un aperçu plus ou moins complet de la réception critique de ce grand livre, cf. l'article de synthèse de CAMIC, C. : « Structure after 50 Years : The Anatomy of a Charter », p. 38-107.

4. 1. FONDEMENTS ANALYTIQUES DE LA THÉORIE SOCIALE

Dans ce livre programmatique, son premier et, sans aucun doute, aussi son meilleur livre, Parsons cherche avant tout à développer une théorie volontariste de l'action capable de dépasser synthétiquement le réductionnisme qui caractérise le matérialisme et l'idéalisme objectifs. Le premier insiste, à juste titre, sur les éléments matériels qui conditionnent l'action. Mais, dans la mesure où il tend à éliminer les structures symboliques (normatives) qui orientent l'action en les réduisant à un reflet de la base matérielle, il est porté à commettre l'erreur de l'épiphiénoménalisme. En revanche, le second accentue, également à juste titre, les éléments symboliques (normatifs) qui orientent l'action. Mais dans la mesure où il est porté à éliminer les conditions matérielles qui conditionnent l'action en les spiritualisant, il tend à commettre l'erreur inverse, celle de l'émanationnisme.

Afin de dépasser le dualisme matérialiste-idéaliste, qui constitue la « grande dichotomie » de l'analyse parsonnienne, Parsons introduit l'action sociale comme point d'articulation entre les éléments causaux-conditionnels et les éléments significatifs-orientationnels de la situation d'action. « L'action, dit-il, doit toujours être conçue comme impliquant un état de tension entre deux ordres d'éléments, à savoir le normatif et le conditionnel³² ». Ce qui caractérise cette tension, c'est le fait qu'elle exige le déploiement de l'effort nécessaire pour transformer des éléments conditionnels afin qu'ils s'accordent aux éléments normatifs. Ainsi, avec l'introduction de la notion d'effort comme élément supplémentaire et indépendant de l'action — élément moteur qui permet, dans le même temps, de distinguer les significations idéales visées de la situation d'action actuelle, ainsi que de les relier — nous disposons de tous les éléments de l'action volontariste³³.

En effet, convaincu qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir de théorie du social sans théorie de l'action, Parsons en développe la structure analytique de base (*action frame of reference*), définissant les principes et les éléments nécessaires de la théorie de l'action. Insistant avec Weber et les utilitaristes sur le caractère téléologique de l'action sociale et, partant, sur la nécessité pour toute description de l'action d'inclure une référence aux fins et aux moyens³⁴, Parsons décompose l'action (« acte-unité » ou *unit act*), qui constitue l'unité élémentaire de la structure analytique, en différents éléments : 1) un acteur hypothétique ; 2) une fin, entendue comme un état à venir que l'acteur s'efforce de

32. PARSONS, T. : *The Structure of Social Action*, p. 732.

33. Depuis plusieurs décennies, les commentateurs débattent sur la signification précise du volontarisme. Certains l'identifient à la libre volonté, d'autres à la capacité formelle d'initier l'action, et d'autres encore à l'action normative en tant que telle. Cf. SCRULL, D. : « Volontaristic Action as a Distinct Concept : Theoretical Foundations of Societal Constitutionalism », spécialement p. 744.

34. Dans un article important sur la place des valeurs ultimes dans la théorie sociologique, article qui précède de peu la *Structure*, Parsons fait état de domaines d'action tels que l'art et les relations affectives du mariage, échappant au schéma utilitariste des fins et des moyens, qui contredisent l'épigraphe weberienne de la *Structure* d'après laquelle l'action est inséparable des catégories rationalistes des fins et des moyens. Cf. PARSONS, T. : *The Early Essays*, p. 251 sq.

réaliser ; 3) une situation d'action comprenant à la fois des éléments qui échappent au contrôle de l'acteur et qui conditionnent son action, et des éléments qu'il peut contrôler et manipuler en tant que moyens en vue de réaliser ses fins ; 4) une orientation normative qui détermine en partie les fins et qui impose des contraintes normatives au choix des moyens³⁵.

4. 2. CRITIQUE DE L'AGIR STRATÉGIQUE

Ayant développé la structure analytique de l'action, Parsons formule ensuite une critique décisive à l'encontre de la conception stratégique de l'action développée par l'utilitarisme³⁶. Il insiste surtout sur les implications anti-volontaristes ou déterministes de cette conception de l'action qui correspond à celle que Weber se fait de l'action rationnelle en vue d'une fin et qui est aujourd'hui prônée et développée, aux États-Unis et ailleurs, par les « rat's »³⁷. Selon Parsons, les utilitaristes — de Hobbes et Mill à Homans — considèrent essentiellement l'action comme l'activité isolée d'un être rationnel et calculateur qui se trouve en face d'un monde objectif d'états de faits existants et qui dispose de connaissances plus ou moins exactes sur des événements et des situations dans ce monde. L'acteur est un scientifique manqué qui emploie la méthode scientifique et le calcul des probabilités pour coordonner efficacement les moyens et les fins de l'action et réaliser avec économie le but qu'il s'est posé. Étant donné que la « norme rationnelle de l'efficacité » est la seule et unique norme prise en compte — les sentiments et les normes générales ne jouent aucun rôle dans la détermination des fins —, on peut dire, en reprenant les

35. Dans sa critique de l'interprétation normativiste que Parsons donne de Weber et de Durkheim, Warner démontre, de façon convaincante à mon avis, que Parsons surestime l'importance de la composante normative et qu'il sous-estime celle de la composante cognitive de l'action. Qu'un acteur puisse déterminer les fins de l'action en s'orientant cognitivement (et non pas normativement) vers les normes, c'est-à-dire en suivant les normes non pas parce qu'il les a intériorisées, mais parce qu'il accepte leur définition, échappe à Parsons. Cf. WARNER, S. : « Toward a Redefinition of Action Theory : Paying the Cognitive Element its Due », p. 1317-1349. Par la suite, Luhmann systématisera le travail de Warner en définissant la morale de façon purement cognitive (et cynique) comme « incapacité à apprendre ». Cf. LUHMANN, N. : « Normen in soziologischer Perspektive », p. 28-48.

36. Sur la tradition utilitariste, cf. HALÉVY, E. : *The Growth of Philosophic Radicalism* (version abrégée de *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol.) et CAILLÉ, A. : *Critique de la raison utilitaire*. Par « utilitarisme », Parsons entend à la fois : i) tous les théoriciens sociaux anglais de Hobbes à Spencer, spécialement les benthamiens, et ii) un modèle théorique composé d'individus égoïstes qui poursuivent leurs fins matérielles avec des moyens rationnels. Dans la mesure où des utilitaristes comme Hume, Bentham, Smith et (le vieux) Mill ont aussi développé une théorie des sentiments moraux (« sympathie », il ne faut pas confondre les deux, comme le fait Parsons. Cf. à ce propos CAMIC, C. : « The Utilitarians Revisited », p. 516-550 et CAILLÉ, A. : « Le principe de raison, l'utilitarisme et l'anti-utilitarisme », dans *La démission des clercs*, chap. 4.

37. Rat's = *rational action theorists*. Dès le départ, la sociologie a sévèrement critiqué le modèle utilitariste de l'action. On pourrait même dire qu'elle s'est constituée en contestant explicitement le « paradigme intéressé » (Caillé) de l'économie politique. Depuis une bonne dizaine d'années, cependant, on assiste à une montée fulgurante de l'utilitarisme en sociologie, surtout aux États-Unis — cf. WACQUANT, L. et CALHOUN, C. : « Intérêt, rationalité et culture. À propos d'un récent débat sur la théorie de l'action », p. 41-60. Et cependant, malgré la confusion rampante entre la sociologie et l'économie, nous savons que le pré-supposé central de la *rational action theory*, à savoir que l'acteur rationnel est uniquement motivé par l'intérêt, au sens vulgaire du terme, est inséparable. Non seulement parce que l'axiomatique de l'intérêt est tautologique, mais aussi parce qu'elle ne suffit même pas pour expliquer l'action économique. Outre les avantages matériels, il y a une multitude d'autres motifs (par ex. des croyances, des valeurs, des émotions, des attitudes traditionnelles ou conformistes, des réactions inconscientes, des mécanismes de défense, etc.) qui déterminent l'action et qui influencent, de façon rétroactive, les relations économiques. Cependant, au lieu de poursuivre cette critique empirique du concept d'action stratégique, je le soumettrai à une critique métathéorique.

éléments analytiques de la structure de l'action, que les fins sont en quelque sorte réduites à des moyens. Variant en fonction des conditions matérielles de l'action, la détermination subjective des fins est éliminée et le choix des fins reste indéterminé. Que celles-ci soient ramenées à des dispositions innées ou acquises de l'acteur (variante behavioriste de l'utilitarisme) ou qu'elles soient fonction de sa connaissance de la situation (variante rationaliste de l'utilitarisme), dans les deux cas, la liberté de décision, que Parsons considère comme le noyau de la liberté d'action, est éliminée et l'action de l'homme est réduite au comportement du « pigeon économique » qui s'adapte rationnellement à son environnement ambiant³⁸ : « Alors l'action est entièrement déterminée par ses conditions, car sans l'indépendance des fins la distinction entre les conditions et les moyens perd son sens. L'action devient un processus d'adaptation aux conditions³⁹ ».

La conclusion de cette analyse de la conception utilitariste de l'action est que la dimension volontariste de l'action ne peut être sauvegardée qu'à condition de ne pas réduire le concept d'action à sa seule dimension instrumentale ou stratégique. Autrement dit, si l'on ne veut pas réduire l'action à un simple comportement exo-déterminé par les conditions matérielles d'action, si l'on veut maintenir la liberté comme une propriété inhérente de l'action et ne pas réduire la vie sociale à un simple « spectacle de marionnettes », comme dit Simmel, un concept non stratégique de l'action est absolument nécessaire. Parsons et Habermas vont cependant plus loin. Au lieu de concevoir la référence à la dimension non stratégique de l'action comme une condition absolument nécessaire du volontarisme, ils identifient l'action non stratégique respectivement à l'action normativement régulée et à l'action communicationnelle en tant que telles, et passent ainsi d'une conception minimale à une conception maximale de l'action non stratégique.

Dans la mesure où il s'agit avant tout d'éviter la clôture précoce de l'espace métathéorique des possibles qui sous-tend le constat théorique de la réification, une telle démarche « maximaliste » n'est pas nécessaire à mon avis. Pour éviter la cristallisation de l'espace métathéorique, il suffit de reconnaître une dimension symbolique à l'action. Celle-ci est compatible avec toute conception non stratégique de l'action, qu'il s'agisse de l'action normativement régulée (Parsons), de l'action communicationnelle (Habermas), de l'action historique (Touraine), de l'action créatrice (Joas), de l'action dramaturgique (Goffman), de l'action conversationnelle (Garfinkel), ou, encore, de l'action

38. Je reprends le qualificatif de « pigeon économique » à la critique que Peter Ekeh adresse à la théorie behavioriste-rationaliste de l'échange prônée par George Homans. Cf. EKEH, P. : *op. cit.*, p. 170. En mettant en lumière l'identité virtuelle de la psychologie behavioriste et de la théorie économique de l'échange, Homans démontre que la *rational action theory* peut effectivement être réduite au behaviorisme le plus rigoureux. Pour le modèle d'explication behavioriste-économiste de Homans, cf. « Social Behavior as Exchange », p. 597-606, pour la démonstration de la réductibilité de la RAT au behaviorisme, cf. son « Behaviorism and After », dans GIDDENS, A. et TURNER, J. (sous la dir. de.) : *op. cit.*, p. 58-81. Cette démonstration est importante, car elle permet de voir que la critique du holisme et la référence à la liberté dont se parent les « rat's » n'est qu'un supplément d'âme à fonction rhétorique. Comme nous l'avons vu dans les chapitres consacrés à Simmel et Weber, l'individualisme rationaliste est inséparable du holisme matérialiste.

39. PARSONS, T. : *op. cit.*, p. 64.

affectuelle⁴⁰ (Scheler). C'est ce que je veux montrer en passant du problème de l'action au problème de l'ordre social.

4. 3. LE PROBLÈME DE L'ORDRE SOCIAL⁴¹

De même que toute théorie sociale présuppose un concept d'action, toute théorie sociale présuppose un concept de structure sociale. Le passage de l'un à l'autre s'effectue plus ou moins automatiquement lorsqu'on passe de l'acteur isolé à une pluralité d'acteurs en se demandant comment leurs actions peuvent se coordonner les unes aux autres de telle sorte qu'une connexion régulière et stable des interactions puisse s'ensuivre. Partant des prémisses de la conception stratégique de l'action, Parsons va démontrer, par une critique immanente, que l'utilitarisme ne peut penser l'ordre social que comme un « ordre biotique », c'est-à-dire comme un ordre instrumental qui repose uniquement sur la contrainte extérieure des individus par des structures sociales de nature matérielle⁴². Estimant, à tort, qu'un tel ordre ne peut pas être stable, Parsons en conclura que l'ordre social ne peut reposer que sur un consensus normatif.

En Hobbes, Parsons voit le penseur qui, avec des présupposés utilitaristes, pose de la manière la plus conséquente la question de savoir comment l'ordre social est possible. Ayant abandonné la conception classique de l'homme comme *zōon politikon*, conception qui était en vigueur depuis Aristote jusqu'au droit naturel chrétien du Moyen Âge, Hobbes conçoit l'homme comme un sujet isolé qui agit rationnellement afin de se maintenir dans la lutte pour l'autoconservation⁴³. Influencé par la mécanique newtonienne, il considère l'homme comme une machine mue par les passions primaires de la volonté de pouvoir et de la peur de la mort. Étant donné la pénurie et le fait que les passions primaires, qui dictent les fins des individus, varient au hasard et ne sont pas naturellement coordonnées, la poursuite rationnelle des intérêts de chacun doit nécessairement dégénérer en une compétition effrénée pour assurer la sécurité de la personne et la possession de biens rares. De là, le fameux état de nature hobbesien de « la guerre de tous contre tous », régi par « la peur continuelle et le danger de la mort violente », dans lequel « la force et la fraude [...] sont les

40. Cette énumération des actions non stratégiques n'est pas limitative. Si je renvoie à des auteurs aussi différents que TALCOTT PARSONS (*The Structure of Social Action*), JÜRGEN HABERMAS (*Theorie des kommunikativen Handelns*), ALAIN TOURAINE (*Production de la société*), HANS JOAS (*Die Kreativität des Handelns*), ERVING GOFFMAN (*The Presentation of Self in Everyday Life*), HAROLD GARFINKEL (*Studies in Ethnomethodology*) et MAX SCHELER (*Wesen und Formen der Sympathie*), ce n'est que pour démontrer que l'action normativement régulée et l'action communicationnelle ne représentent que deux formes spécifiques de l'action non stratégique, et qu'il ne faut donc pas les identifier à l'action symbolique en tant que telle.

41. Sur le problème de l'ordre social, cf. également LUHMANN, N. : « Wie ist soziale Ordnung möglich ? » dans *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 2, p. 195-285 et WRONG, D. : *The Problem of Order*. Dans *Solidarity and Schism*, Lockwood s'attache à l'analyse du problème inverse du désordre social chez Durkheim et Marx, en montrant que ce qui constitue le point fort de l'un (la solidarité chez Durkheim et le schisme de classes chez Marx) constitue le point faible de l'autre.

42. Je reprends la notion écologique de l'ordre biotique à Robert Park. Cf. PARK, R. : *On Social Control and Collective Behaviour*, spécialement p. 82 et 91.

43. Cf. HABERMAS, J. : « La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale », dans *Théorie et pratique*, t. 1, p. 71 sq. À propos de l'interprétation que fait Parsons de Hobbes, il faut noter qu'elle est contestée. Ainsi, d'après WAGNER, Parsons a complètement négligé la dimension téléologique de la pensée de Hobbes. S'il l'avait prise en compte, il aurait pu trouver la solution qu'il propose dans l'œuvre de Hobbes lui-même. Cf. WAGNER, G. : *Parsons, Hobbes und das Problem sozialer Ordnung. Eine Theoriegeschichtliche Notiz in systematischer Absicht*, p. 115-123.

deux vertus cardinales » et où « la vie de l'homme est solitaire, pauvre, malpropre, abrutie et courte » (mais comment traduire l'inimitable *solitary, poor, nasty, brutish and short*⁴⁴ ?). Pour sortir de cet état de nature, Hobbes propose la solution d'un contrat de souveraineté où chacun abandonne son droit naturel de poursuivre ses propres intérêts égoïstes et se soumet au pouvoir absolu et despotique du Léviathan. Il ressort de cette analyse de « l'individualisme possessif » (Macpherson) que la conception stratégique de l'action se nie elle-même : elle produit nécessairement sa propre aliénation dans un système réifié qui coordonne ou, comme le dit Halévy, qui identifie « artificiellement » les passions, les intérêts et les fins en imposant un ordre contraignant extérieur de nature matérielle⁴⁵.

Restant dans la tradition utilitariste, Locke essaye d'échapper à la solution autoritaire de Hobbes en postulant que les hommes sont, par nature, suffisamment raisonnables pour reconnaître les droits (de propriété) de chacun et, donc, pour renoncer d'eux-mêmes à leurs propres intérêts immédiats au nom de l'intérêt général. À ce propos, Parsons objecte que la reconnaissance rationnelle d'obligations morales ne peut pas être dérivée des seules considérations rationnelles en vue d'atteindre une fin. La reconnaissance constitue donc une catégorie proprement résiduelle. En outre, comme l'a bien montré Halévy, la solution de Locke repose entièrement sur la thèse de l'identification « naturelle » des intérêts. Selon cette thèse d'origine économique, qui trouve son pendant philosophique dans la monadologie leibnizienne, l'ordre social est le résultat non intentionnel de l'harmonisation spontanée des actions égoïstes des individus⁴⁶. Ceux-ci produisent l'ordre social sans le savoir et sans le vouloir, et ce n'est qu'après coup — *post festum*, disait Marx — qu'ils découvrent qu'en poursuivant leurs propres intérêts, ils servent également l'intérêt général. On reconnaît ici les thèses de Mandeville (*private vices, public benefits*) et de Smith (la « main invisible⁴⁷ »).

Dans son analyse classique du fétichisme des marchandises, Marx montre, comme on l'a vu, que l'identification naturelle des intérêts par le marché ne résout pas le problème hobbesien ; au contraire, elle n'en représente que la variante économique : la contrainte politique est remplacée par la contrainte

44. HOBBS, T. : *Leviathan*, p. 185-188.

45. Sur l'identification « naturelle » et « artificielle » des intérêts, cf. HALÉVY, E. : *op. cit.*, p. 13 sq. et *passim*.

46. Dans *L'ère de l'individu*, p. 115-151, Alain Renaut montre de façon convaincante que ce qui s'exprime ici chez Mandeville et Smith dans une certaine réflexion économique-politique sur le fonctionnement de la société humaine, s'exprime aussi, à la même époque, de façon philosophique dans la monadologie de Leibniz. Dans cette perspective, la figure de la « main invisible » (Smith) tout comme celle de la « ruse de la raison » (Hegel) apparaissent comme des figures typiquement leibniziennes.

47. Aujourd'hui encore, cette thèse fait partie de l'orthodoxie des économistes ultralibéraux. Ainsi, Friedman, le chef de file des *Chicago boys*, essaie de démontrer la supériorité du marché sur toute autre forme d'organisation de la société en recourant à la tarte à la crème de l'identification naturelle des intérêts par le marché (ou sa personification walrassienne : le commissaire-priseur) : « Les prix qui émergent des transactions volontaires entre acheteurs et vendeurs — en bref, sur le marché libre — sont capables de coordonner l'activité de millions de personnes, dont chacune ne connaît que son propre intérêt, de telle sorte que la situation de tous s'en trouve améliorée. [...] Le système des prix remplit cette tâche en l'absence de toute direction centrale, et sans qu'il soit nécessaire que les gens se parlent, ni qu'ils s'aiment. [...] L'ordre économique est une émergence, c'est la conséquence non intentionnelle et non voulue des actions d'un grand nombre de personnes mues par leurs seuls intérêts. [...] Le système des prix fonctionne si bien et avec tant d'efficacité que la plupart du temps nous ne sommes même pas conscients qu'il fonctionne. » Cf. FRIEDMAN, M. : *Free to Choose*, cité par DUPUY, J.-P. : *Ordres et désordres*, p. 255-256.

économique des lois pseudonaturelles du marché. Comme le dit si bien Jameson : le marché est un « Léviathan en habit de mouton »⁴⁸. À l'instar de de l'identification (ou de la coordination) « artificielle », l'identification « naturelle » des intérêts et des fins implique donc que l'ordre social est imposé de l'extérieur par des contraintes d'ordre matériel. Dans les deux cas, l'ordre social est conçu sur le modèle de l'ordre biotique, et partant, comme un ordre instrumental et strictement antivolontariste. Ayant rejeté aussi bien la solution hobbesienne de la coercition autoritaire que la solution lockiste de la complémentarité des intérêts égoïstes, Parsons passe à la solution rousseauiste du consensus normatif tel qu'esquissé dans le *Contrat social*, et conclut, en usant de la tactique durkheimienne de « l'argumentation par élimination » (Lukes), que la solution normative est la seule qui soit compatible avec le modèle volontariste de l'action.

4. 4. CINQ SOLUTIONS

Résumons : les prémisses rationalistes de l'utilitarisme sont incompatibles avec un ordre social volontariste. Le sacrifice de l'action au profit du système est le prix qu'il faut payer pour maintenir l'ordre social. Étant donné la conception stratégique de l'action, la réification, qu'elle soit imposée par le pouvoir ou par le marché, constitue la seule solution au problème de l'ordre social. D'un point de vue métathéorique, la réification ne peut être évitée que si l'on abandonne le concept stratégique d'action au profit d'un concept non stratégique d'action. En effet, étant donné le lien interne entre le concept stratégique d'action et le concept matérialiste de structure sociale, la réification, qui, métathéoriquement parlant, n'est rien d'autre que la conjonction systématique de ces deux concepts, ne peut être dépassée qu'à condition d'éviter la réduction du concept d'action à sa seule dimension stratégique.

Or, Parsons aboutit à une autre conclusion. Estimant que l'ordre biotique n'est pas et ne peut pas être un ordre social stable, il élimine la possibilité métathéorique de la réification et identifie immédiatement l'ordre normative-régulé à l'ordre social en tant que tel. Concrètement, une telle réduction normative implique que l'ordre factuel d'une prison doit être interprété comme s'il s'agissait de l'ordre normatif d'un monastère⁴⁹. En rejetant ainsi le matérialisme objectif, Parsons dérive lui-même vers la position opposée de l'idéalisme objectif⁵⁰. Au lieu de défendre la thèse selon laquelle la dimension volontariste de l'action ne peut être préservée que si le matérialisme objectif est complété par l'idéalisme objectif, il affirme, sans véritable justification et sans considérer la possibilité d'un conflit des normes et des valeurs, que les normes et les valeurs sont essentiellement intégratrices et que seul un système

de fins ultimes, fondé sur des valeurs partagées et donnant lieu à des obligations intériorisées sous la forme de normes, est à même de préserver la stabilité de l'ordre social. Autrement dit, pour Parsons, le consensus normatif est la seule et unique solution au problème de l'ordre⁵¹. J'estime qu'il s'agit là d'un *non sequitur*. L'élimination hâtive de la solution politique (Hobbes) et de la solution économique (Smith) ne prouve pas que la solution normative soit la seule possible. En effet, contrairement à ce que suggère Parsons, il n'y a pas une solution exclusive, mais au moins cinq solutions complémentaires au problème de l'ordre⁵² :

- 1) la solution de l'identification artificielle des intérêts personnels et de l'intérêt général par la contrainte politique (Hobbes, Bentham, C. Schmitt) ;
- 2) la solution de l'identification naturelle des intérêts par la contrainte économique (Locke, Mandeville, Smith, von Hayek) ;
- 3) la solution de l'identification naturelle des intérêts par la contrainte morale (Durkheim, Freud, Parsons) ;
- 4) la solution de l'identification naturelle des intérêts par la contrainte de la raison (Kant, Mead, Habermas) ;
- 5) la solution de la « fusion sympathique » des intérêts par la motivation des sentiments moraux (Smith, Scheler⁵³).

Ensemble, ces cinq solutions permettent de répondre à la question de l'ordre social. La contrainte, l'échange, le consensus normatif, la communication et la sympathie constituent autant de conditions nécessaires, mais non suffisantes, pour expliquer la persistance de l'ordre social. Les théories de la contrainte politique et économique, d'une part, et les théories du consensus et de la communication, d'autre part, sont parfaitement complémentaires : les unes permettent d'expliquer les conditions matérielles du social, les autres ses conditions normatives. Les théories de la sympathie élucident en outre les conditions motivationnelles de l'ordre social. En coopération avec la théorie

51. La transition d'une analyse volontariste de l'action vers une analyse qui identifie simplement la structure du système à l'institutionnalisation des éléments culturels, en l'occurrence normatifs, est accomplie dans *The Social System*. Pour un excellent exposé du développement intellectuel de Parsons, cf. TURNER, J. : *The Structure of Social Theory*, chap. 3.

52. Au moins cinq, car, comme l'ont respectivement montré Cohen, Pharo, Latour et Honneth, le poids de l'inertie, les contraintes sémantiques, les petits objets de la vie quotidienne, la justification et la lutte hégélienne pour la reconnaissance de la personne peuvent également être considérés comme des solutions possibles au problème hobbesien de l'ordre. Cf. COHEN, P. : *Modern Social Theory*, p. 51, PHARO, P. : *Phénoménologie du lien civil*, p. 119-182, LATOUR, B. : *La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences*, p. 14-76 et HONNETH, A. : *Kampf um Anerkennung*, p. 11-53. En outre, en développant la perspective de l'économie des grandeurs, Boltanski et Thévenot ont distingué une pluralité de mondes d'action (par ex. les cités inspirée, domestique, civique, marchande et industrielle) et autant de principes de coordination de l'action. Bien que leur modèle prenne seulement en compte des séquences courtes d'action se déroulant dans des situations particulières, on peut penser que les cités pointent vers des solutions différentes au problème de l'ordre. Cf. BOLTANSKI, L. et THÉVENOT, L. : *De la justification. Les économies de la grandeur et, pour un résumé, BOLTANSKI, L. : L'amour et la justice comme compétences*, p. 78-95.

53. Outre les principes de l'identification « artificielle » et « naturelle » des intérêts, Halévy mentionne le principe de la sympathie, entendue vaguement comme motivation affectuelle altruiste, comme une troisième solution au problème de l'ordre. Cf. HALÉVY, E. : *op. cit.*, p. 13-18. Bien que Parsons estime que Halévy a présenté « l'analyse virtuellement définitive de l'utilitarisme » (cf. « Utilitarianism : Sociological Thought », p. 230), il est significatif qu'il ne mentionne même pas la solution sympathique dans son analyse du problème hobbesien. J'ai l'intention d'explorer toute la tradition de la sympathie — de Smith à Scheler et de Goffman à Levinas. Pour éviter tout malentendu, je voudrais insister sur le fait que les sentiments moraux ne sont pas nécessairement irrationnels. Cette thèse devrait former le point de départ d'une théorie de l'action affectuelle.

48. JAMESON, F. : *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, p. 273. Pour une analyse qui conçoit le marché dans la perspective de la régulation de la société et le libéralisme économique dans la perspective de la philosophie politique, cf. ROSANVALLON, P. : *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée du marché*, chap. 2 et 3.

49. Cf. ELLIS, D. : « The Hobbesian Problem of Order : A Critical Appraisal of the Normative Solution », p. 697.

50. Cf. ALEXANDER, J. C. : *op. cit.*, vol. 4, p. 212 sq.

de la communication, elles sont à même d'expliquer son émergence. Je ne souhaite pas développer ce point ici. Je veux seulement rappeler qu'une théorie unidimensionnelle du social est inacceptable.

L'ordre social repose toujours sur la combinaison des diverses possibilités métathéoriques. Cela ne signifie pas pour autant que le poids des facteurs matériels, symboliques et motivationnels soit toujours constant. Il faut historiciser l'analyse parsonnienne et passer de l'analyse des conditions métathéoriques du « volontarisme formel » à l'analyse des conditions empiriques du « volontarisme réel ⁵⁴ ». Autrement dit, au lieu de faire abstraction du temps et de l'espace et d'analyser la liberté comme une propriété universelle de l'action, il faut analyser les conditions socio-historiques particulières qui permettent ou, le cas échéant, qui empêchent la réalisation de l'action libre et de l'autonomie de la personne. Alors que dans la première perspective, celle de la métacritique, la réification apparaît comme une erreur métathéorique, dans la seconde perspective, celle de la théorie critique, elle apparaît comme une erreur socio-historique qu'il s'agit de dénoncer théoriquement et de combattre pratiquement.

Les deux perspectives sont cependant complémentaires. Une théorie du social ne peut être critique qu'à condition de ne pas totaliser la réification sociale. La réification constitue un *a priori* méthodologique de la théorie critique, mais celle-ci ne peut maintenir sa force critique que si elle contrôle consciemment et de manière réflexive ses présupposés. La théorie de la réification n'est qu'une heuristique de la déréification. La politique émancipatrice doit commencer par voir que la société unidimensionnelle n'est pas vraiment unidimensionnelle. La réification sociale est un cas limite qu'il faut penser et prévoir pour le prévenir. Une théorie critique qui ne voit pas que l'*a priori* de la réification doit être contrebalancé par l'*a priori* de l'autonomie n'est pas une théorie critique, mais une théorie unidimensionnelle du social⁵⁵.

Bibliographie

- ABEL, T. : « The Operation Called 'Verstehen' », *American Journal of Sociology*, 1948, 54, 3, 211-218.
- ABRAMOWSKI, G. : *Das Geschichtsbild Max Webers* (Stuttgart : Ernst Klett, 1966).
- ADORNO, T. et alii : *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales* (Bruxelles : Complexe, 1979).
- ADORNO, T. W. : *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (Paris : Payot, 1980).
- ADORNO, T. W. : *Notes sur la littérature* (Paris : Flammarion, 1984).
- ADRIAANSENS, H. : *Talcott Parsons and the Conceptual Dilemma* (Londres : Routledge, 1980).
- ALEXANDER, J. C. : « Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons : A Theoretical and Ideological Reinterpretation », *American Sociological Review*, 1978, 43, 177-198.
- ALEXANDER, J. C. : *Theoretical Logic in Sociology* (Berkeley : University of California Press, 1982-1983).
- Vol. 1 : *Positivism, Presuppositions and Current Controversies*.
- Vol. 2 : *The Antinomies of Classical Thought : Marx and Durkheim*.
- Vol. 3 : *The Classical Attempt at Synthesis : Max Weber*.
- Vol. 4 : *The Modern Reconstruction of Classical Thought : Talcott Parsons*.
- ALEXANDER, J. C. : « The New Theoretical Movement », dans SMELSER, J. (sous la dir. de) : *Handbook of Sociology* (Londres : Sage, 1988).
- ALEXANDER, J. C. : *Structure and Meaning. Relinking Classical Sociology* (New York : Columbia University Press, 1989).
- ALEXANDER, J. et COLOMY, P. : « Traditions and Competition. Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Cumulation », dans RITZER, G. (sous la dir. de) : *Metatheorizing* (Londres : Sage, 1992).
- ALTHUSSER, L. : *Pour Marx* (Paris : Maspero, 1968).
- ALTHUSSER, L. : *Lire le Capital*, 2 volumes (Paris : Maspero, 1970).
- ALTHUSSER, L. : *Éléments d'autocritique* (Paris : Hachette, 1974).
- ALTHUSSER, L. : *Positions (1964-1975)* (Paris : Éditions Sociales, 1976).
- ANDERSON, B. : *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres : Verso, 1991).

⁵⁴ Pour la distinction entre le « volontarisme formel » et le « volontarisme réel », cf. ALEXANDER, J. C. : « Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons : A Theoretical and Ideological Reinterpretation », p. 177-198.

⁵⁵ Je développerai ce point en m'appuyant sur la sociologie actionnaliste de Touraine dans le second tome (dans la « Seconde considération intermédiaire »).

- ANDERSON, P. : *Sur le marxisme occidental* (Paris : Maspero, 1977).
- ARATO, A. : « Lukács Theory of Reification », *Telos*, 1972, 11, 25-66.
- ARATO, A. : « The Neo-Idealist Defense of Subjectivity », *Telos*, 1974, 21, 108-161.
- ARATO, A. et GEBHARDT, E. (sous la dir. de) : *The Essential Frankfurt School Reader* (Oxford : Blackwell, 1978).
- ARATO, A. et BREINES, P. : *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York : Seabury Press, 1979).
- ARENDT, H. : *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* (Paris : Gallimard, 1972).
- ARENDT, H. : *Condition de l'homme moderne* (Paris : Calmann-Lévy, 1983).
- ARON, R. : *Les étapes de la pensée sociologique* (Paris : Gallimard, 1967).
- ARON, R. : *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* (Paris : Vrin, 1969).
- ARON, R. : *La sociologie allemande contemporaine* (Paris : PUF, 1981).
- ARVON, H. : *Georg Lukács ou le Front populaire en littérature* (Paris : Seghers, 1968).
- ASHBY, R. : « Variety, Constraint and the Law of Requisite Variety », dans BUCKLEY, W. (sous la dir. de) : *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist* (Chicago : Aldine, 1968).
- ATOJI, Y. : *Sociology at the Turn of the Century* (Tokyo : Dobunkan, 1984).
- AVINERI, S. : *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge : Cambridge University Press, 1970).
- AVINERI, S. : *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge : Cambridge University Press, 1972).
- BACHELARD, G. : *Le rationalisme appliqué* (Paris : PUF, 1986).
- BACHELARD, G. : *La philosophie du non* (Paris : PUF, 1988).
- BACHELARD, G. : *Le nouvel esprit scientifique* (Paris : PUF, 1991).
- BACHELARD, G. : *Le matérialisme rationnel* (Paris : PUF, 1990).
- BACHELARD, G. : *La formation de l'esprit scientifique* (Paris : Vrin, 1993).
- BAEHR, P. : « The Masses in Weber's Political Sociology », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 3, 291-312 (Londres : Routledge, 1991).
- BAHR, E. : *La pensée de Georg Lukács* (Toulouse : Privat, 1972).
- BAIER, H. (sous la dir. de) : *Prospekt der Max Weber Gesamtausgabe* (Tübingen : Mohr, 1981).
- BATES, F. et PEACOCK, W. : « Conceptualising Social Structure. The Misuse of Classification in Structural Modeling », *American Sociological Review*, 1989, 54, 565-577.
- BAUDRILLARD, J. : *Les stratégies fatales* (Paris : Grasset, 1983).
- BAUMAN, Z. : *Towards a Critical Sociology. An Essay on Common Sense and Emancipation* (Londres : Routledge, 1976).
- BECHER, H. : *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie* (Stuttgart : F. Enke Verlag, 1971).
- BECK, U. : *Risikogesellschaft. Auf dem Weg eine andere Moderne* (Francfort : Suhrkamp, 1986).
- BECK, U. : *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen* (Francfort : Suhrkamp, 1991).
- BECKER, H. et RAU, W. : « Sociology in the 1990's », *Society*, 1992, 30, 1, 70-74.

- BEETHAM, D. : *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (Cambridge : Polity, 1985).
- BENDIX, R. : *Max Weber : An Intellectual Portrait* (New York : Doubleday, 1960).
- BENDIX, R. : « Max Weber et la sociologie contemporaine », *Revue internationale des sciences sociales*, 1965, 17, 9-22.
- BENHABIB, S. : *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York : Columbia University Press, 1986).
- BENTON, T. : *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (Londres : Routledge, 1977).
- BERGER, B. et BENDIX, R. : « Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology », dans GROSS, L. (sous la dir. de) : *Symposium on Sociological Theory* (New York : Harper & Row, 1959).
- BERGER, P. et PULLBERG, S. : « Reification and the Sociological Critique of Consciousness », *History and Theory*, 1965, 4, 2, 196-211.
- BERGER, P. et LUCKMANN, T. : *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Harmondsworth : Penguin, 1966).
- BERGER, P. : *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York : Anchor Press, 1969).
- BERGSON, H. : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris : PUF, 1988).
- BERLIN, I. : *Four Essays on Liberty* (Oxford : Oxford University Press, 1969).
- BERMAN, M. : *All That is Solid Melts into Air : The Experience of Modernity* (Harmondsworth : Penguin, 1988).
- BERNSTEIN, J. : *The Philosophy of the Novel. Lukács, Marxism and the Dialectics of Form* (Brighton : Harvester Press, 1984).
- BERNSTEIN, R. : *Praxis and Action* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971).
- BERNSTEIN, R. : *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1976).
- BEVERS, A.M. : *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes* (Berlin : Duncker & Humblot, 1985).
- BHASKAR, R. : *A Realist Theory of Science* (Hemel Hempstead : Harvester, 1978).
- BHASKAR, R. : *The Possibility of Naturalism* (Hemel Hempstead : Harvester, 1989).
- BHASKAR, R. : *Dialectics. The Pulse of Freedom* (Londres : Verso, 1993).
- BIRNBAUM, N. : *Toward a Critical Sociology* (Oxford : Oxford University Press, 1971).
- BLAUNER, R. : *Alienation and Freedom. The Factory Worker and his Industry* (Chicago : University of Chicago Press, 1964).
- BLOOM, S. : « Karl Marx and the Jews », dans JESSOP, B. et MALCOLM-BROWN, C. (sous la dir. de) : *Karl Marx's Social and Political Thought. Critical Assessments*, vol. I, 549-560 (Londres : Routledge, 1990).
- BOEY, C. : *L'aliénation dans la La phénoménologie de l'esprit de G. W.F. Hegel* (Paris : Desclée de Brouwer, 1970).
- BOLTANSKI, L. : *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action* (Paris : Métailié, 1990).
- BOLTANSKI, L. et THÉVENOT, L. : *De la justification. Les économies de la grandeur* (Paris : Gallimard, 1991).
- BOTTOMORE, T. : « Class Structure and Social Consciousness », dans MESZAROS, I. (sous la dir. de) : *Aspects of History and Class Consciousness* (New York : Herder & Herder, 1972).

- BOTTOMORE, T. et FRISBY, D. : « Introduction to the Translation of The Philosophy of money », dans SIMMEL, G. : *The Philosophy of Money* (Londres : Routledge, 1978).
- BOTTOMORE, T. (sous la dir. de) : *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1983).
- BOUDON, R. et BOURRICAUD, F. : *Dictionnaire critique de la sociologie* (Paris : PUF, 1982).
- BOUDON, R. : *La place du désordre. Critique des théories du changement social* (Paris : PUF 1984).
- BOUDON, R. : « Introduction », dans Simmel, G. : *Philosophie de l'histoire* (Paris : PUF, 1984).
- BOUDON, R. : *L'art de se persuader* (Paris : Fayard, 1990).
- BOURDIEU, P. : « La représentation politique. Éléments d'une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*. 1981, 36-37, 3-24.
- BOURDIEU, P. : *Choses dites* (Paris : Minuit, 1987).
- BOURDIEU, P. : « Vive la crise ! For Heterodoxy in Social Science », *Theory and Society*, 1988, 17, 5, 773-788.
- BOURDIEU, P. et WACQUANT, L. : *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (Paris : Seuil, 1992).
- BOURDIEU, P. : *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (Paris : Seuil, 1994).
- BOURETZ, P. : *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber* (Paris : Gallimard, 1996).
- BRAUNGART, R. : « A Metatheoretical Note on Weber's Political Sociology », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 1, 220-231 (Londres : Routledge, 1991).
- BRINKMAN, H. : *Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels Philosophie des Geldes* (Gießen : Focus, 1974).
- BROCH, H. : *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie* (Francfort : Suhrkamp, 1978).
- BRUBAKER, R. : *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (Londres : Allen & Unwin, 1984).
- BRUNKHORST, H. : « Paradigmakern und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft », *Soziale Welt*, 1983, 34, 1, 22-56.
- BRUNKHORST, H. : « Romanticism and Cultural Criticism », *Praxis International*, 1987, 6, 4, 397-415.
- BURRIS, V. : « Reification : A Marxist Perspective », *Californian Sociologist*, 1987, 10, 1, 22-43.
- BUTTS, S. : « Parsons, Weber and the Subjective Point of View », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assesments*, I, 1, 363-372 (Londres : Routledge, 1991).
- CAILLÉ, A. : *Critique de la raison utilitaire. Un manifeste anti-utilitariste* (Paris : La Découverte, 1989).
- CAILLÉ, A. : *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique* (Paris : La Découverte, 1993).
- CALHOUN, C. : *The Question of Class Struggle. Social Foundations of Popular Radicalism during the Industrial Revolution* (Oxford : Blackwell, 1982).
- CALHOUN, C. : *Critical Social Theory. Culture, History and the Challenge of Difference* (Oxford : Blackwell, 1995).
- CAMIC, C. : « The Utilitarians Revisited », *American Journal of Sociology*, 1979, 85, 3, 516-550.

- CAMIC, C. : « The Making of a Method : A Historical Reinterpretation of the Early Parsons », *American Sociological Review*, 1987, 52, 421-439.
- CAMIC, C. : « Structure after 50 years : The Anatomy of a Charter », *American Journal of Sociology*, 1989, 95, 1, 38-107.
- CASSIRER, E. : *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961).
- CASSIRER, E. : *Philosophie der symbolischen Formen*, 1^{ère} partie : *Die Sprache* ; 2^e partie : *Das Mythische Denken* ; 3^e partie : *Phänomenologie der Erkenntnis* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964).
- CASSIRER, E. : *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept* (Paris : Minuit, 1977).
- CASTORIADIS, C. : *L'institution imaginaire de la société* (Paris : Seuil, 1975).
- CHRISTIAN, P. : *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels* (Berlin : Duncker & Humblot, 1978).
- COHEN, G. : *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Oxford : Clarendon Press, 1978).
- COHEN, J. : *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst : University of Massachussets Press, 1982).
- COHEN, J. : « Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 1, 84-105 (Londres : Routledge, 1991).
- COHEN, J. et ARATO, A. : *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass. : MIT, 1992).
- COHEN, J. ; HAZELRIGG, E. et POPE, W. : « De-Parsonizing Weber : A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 2, 111-127 (Londres : Routledge, 1991).
- COHEN, P. : *Modern Social Theory* (Londres : Heinemann, 1968).
- COLLETTI, L. : *Le marxisme et Hegel* (Paris : Champ libre, 1976).
- COLLIER, A. : *Scientific Realism and Socialist Thought* (Hertfordshire : Harvester Wheatsheaf, 1989).
- COLLINS, R. et MAKOWSKY, M. : *The Discovery of Society* (New York : Random House, 1978).
- COLLINS, R. : *Max Weber. A Skeleton Key* (Londres : Sage, 1986).
- COLLINS, R. : *Weberian Sociological Theory* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986).
- COLLINS, R. : « On the Micro-Foundations of Macro-Sociology », *American Journal of Sociology*, 1981, 86, 984-1014.
- COLLINS, R. : « Micro-Translation as a Theory-Building Strategy », dans KNORR-CETINA, K. et CICOUREL, A. (sous la dir. de) : *Advances in Social Theory and Methodology : Towards an Integration of Micro-and Macro-Sociology* (Londres : Routledge, 1981).
- COLLINS, R. : *Theoretical Sociology* (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1988).
- COMTE, A. : *Philosophie des sciences. Textes choisis* (Paris : PUF, 1974).
- CONNERTON, P. : *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge : Cambridge University Press, 1980).
- COSER, L. : *Masters of Sociological Thought* (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1977).

- COURTINE, J.-F. : « Res », dans RITTER, J. et GRÜNDER, K. (sous la dir. de) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8 (Bâle : Schwabe & Co., 1992).
- CROZIER, M. : *Le phénomène bureaucratique* (Paris : Seuil, 1963).
- DAHME, H.-J. : *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, 2 volumes (Stuttgart : F. Enke, 1981).
- DAHME, H. et RAMMSTEDT, O. : « Einleitung », dans Simmel, G. : *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl* (Francfort : Suhrkamp, 1983).
- DAHME, H. : « Das 'Abgrenzungsproblem' von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel », dans DAHME, H. et RAMMSTEDT, O. (sous la dir. de) : *Georg Simmel und die Moderne* (Francfort : Suhrkamp, 1984).
- DAHRENDORF, R. : *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1964).
- DANNEMAN, R. : *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács* (Francfort : Sendler, 1987).
- DAVIS, M. : « 'That's Classic !' The Phenomenology and Rhetoric of Successful Social Theories », *Philosophy of the Social Sciences*, 1986, 16, 285-301.
- DAWE, A. : « The Two Sociologies », *British Journal of Sociology*, 1970, 21, 2, 207-218.
- DAWE, A. : « Theories of Social Action », dans BOTTOMORE, T. et NISBET, R. (sous la dir. de) : *A History of Sociological Analysis* (Londres : Heinemann, 1978).
- DEBORD, G. : *La société du spectacle* (Paris : Gallimard, 1992).
- DEMMERLING, C. : *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie* (Francfort : Suhrkamp, 1994).
- DERRIDA, J. : *Spectres de Marx* (Paris : Galilée, 1993).
- DILTHEY, W. : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (Paris : Cerf, 1988).
- DRYSDALE, J. : « How are Social Scientific Concepts Formed ? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation », *Sociological Theory*, 1996, 14, 1, 71-88.
- DUBET, F. : *Sociologie de l'expérience* (Paris : Seuil, 1994).
- DUFOUR, D.-R. : « Le structuralisme, le pli et la trinité », *Le Débat*, 1989, 56, 132-152.
- DUMONT, L. : *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes* (Paris : Gallimard, 1966).
- DUMONT, L. : *Homo Aequalis, I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (Paris : Gallimard, 1977).
- DUMONT, L. : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris : Seuil, 1985).
- DUMONT, L. : *Homo Aequalis, II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour* (Paris : Gallimard, 1991).
- DUPUY, J.-P. : *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme* (Paris : Seuil, 1982).
- DUPUY, J.-P. : *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (Paris : Calmann-Lévy, 1992).
- DUPUY, J.-P. : *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs* (Paris : École polytechnique, 1992).
- DURKHEIM, É. : *Les règles de la méthode sociologique* (Paris : PUF, 1937).
- DURKHEIM, É. : *Le suicide. Étude de sociologie* (Paris : PUF, 1960).

- DURKHEIM, É. : *La science sociale et l'action* (Paris : PUF, 1970).
- DURKHEIM, É. : *De la division du travail social* (Paris : PUF, 1986).
- DURKHEIM, É. : *Textes I. Éléments d'une théorie du social* (Paris : Minuit, 1975).
- DURKHEIM, É. : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris : PUF, 1990).
- DUX, G. : « Subjekt und Gegenstand im Erkenntnisprozeß historischen Verstehens » dans WAGNER, G. et ZIPPAN H. (sous la dir. de) : *Max Webers Wissenschaftslehre* (Francfort : Suhrkamp, 1994).
- EISEN, A. : « The Meaning and Confusions of Weberian Rationality », *British Journal of Sociology*, 1978, 29, 1, 57-70.
- EKEH, P. : *Social Exchange Theory. The Two Traditions* (Londres : Heinemann, 1974).
- ELIAS, N. : *Wat is sociologie ?* (Utrecht : Spectrum, 1971).
- ELIAS, N. : *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken* (Utrecht : Spectrum, 1982).
- ELIAS, N. : « On the Sociogenesis of Sociology », *Sociologisch Tijdschrift*, 1984, 11, 1, 14-52.
- ELLIS, D. : « The Hobbesian Problem of Order : A Critical Reappraisal of the Normative Solution », *American Sociological Review*, 1971, 36, 692-793.
- ELSTER, J. : *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986).
- EÖRSI, I. : « Préface. Le droit à la dernière parole », dans LUKÁCS, G. : *Pensée vécue, mémoire parlée* (Paris : L'Arche, 1986).
- ENGELS, F. : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (Paris : Éditions Sociales, 1976).
- FAUGHT, J. : « Neglected Affinities : Georg Simmel and Max Weber », *British Journal of Sociology*, 1985, 36, 2, 155-174.
- FAY, B. : *Social Theory and Political Practice* (Londres : Allen & Unwin, 1975).
- FEENBERG, A. : « Reification and the Antinomies of Socialist Thought », *Telos*, 1971, 10, 93-118.
- FEENBERG, A. : *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory* (Oxford : Oxford University Press, 1986).
- FELLMAN, F. : *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung* (Reinbek : Rowohlt, 1993).
- FEUERBACH, L. : *L'essence du christianisme* (Paris : Maspero, 1968).
- FEUERBACH, L. : *Manifestes philosophiques* (Paris : PUF, 1973).
- FEUERLICHT, I. : *Alienation. From the Past to the Future* (Westport : Greenwood Press, 1978).
- FISCHOFF, E. : « The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 2, 60-76 (Londres : Routledge, 1991).
- FLEISCHMANN, E. : « De Weber à Nietzsche », *Archives européennes de sociologie*, 1964, 5, 190-238.
- FORCESE, D. : « Calvinism, Capitalism and Confusion : The Weberian Thesis Revisited », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 2, 317-326 (Londres : Routledge, 1991).
- FOUCAULT, M. : *Surveiller et punir* (Paris : Gallimard, 1975).

- FREITAG, M. : « Pour un dépassement de l'opposition entre 'holisme' et 'individualisme' en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, 1994, 32, 99, 169-219.
- FREUND, J. : *Sociologie de Max Weber* (Paris : PUF, 1966).
- FREUND, J. : « La rationalisation du droit selon Max Weber », *Archives de philosophie du droit*, 1978, 23, 69-92.
- FREUND, J. : « Introduction », dans SIMMEL, G. : *Sociologie et épistémologie* (Paris : PUF, 1981).
- FREUND, J. : « Préface », dans WATER, P. (sous la dir. de) : *Georg Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne* (Paris : Méridiens-Klincksieck, 1986).
- FREYER, H. : *Eirleitung in die Soziologie* (Munich : Quelle & Meyer, 1931).
- FRISBY, D. : *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Thought* (Londres : Heinemann, 1981).
- FRISBY, D. : *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918-33* (Londres : Heinemann, 1983).
- FRISBY, D. : *Georg Simmel* (Chichester : Ellis Horwood, 1984).
- FRISBY, D. : *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin* (Cambridge : Polity, 1985).
- FRISBY, D. : « Georg Simmel : First Sociologist of Modernity », *Theory, Culture and Society*, 1985, 2, 3, 49-67.
- FRISBY, D. : *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory* (Londres : Routledge, 1992).
- FRISBY, D. (sous la dir. de) : *Georg Simmel : Critical Assessments*, 3 volumes (Londres : Routledge, 1994).
- FURFEY, P. : *The Scope and Method of Sociology : A Metasociological Treatise* (New York : Cooper Square, 1965).
- FUHRMAN, E. et SNIZEK, W. : « Neither Proscience nor Antiscience : Metasociology as Dialogue », *Sociological Forum*, 1990, 5, 17-36.
- FULBROOK, M. : « Max Weber's 'Interpretative Sociology' : A Comparison of Conception and Practice », *British Journal of Sociology*, 1978, 29, 1, 71-82.
- FUNKE, G. : « Hexis (habitus) », dans RITTER, J. (Hg.) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III (Bâle : Schwabe & Co., 1974).
- FUNKE, G. et RATH, N. : « Natur zweite », dans RITTER, J. et GRÜNDER, K. (sous la dir. de) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI (Bâle : Schwabe & Co., 1984).
- GABEL, J. : *La fausse conscience. Essai sur la réification* (Paris : Minuit, 1962).
- GABEL, J. : *Sociologie de l'aliénation* (Paris : PUF, 1970).
- GARCIA AMADO, J. : « Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann », *Droit et Société*, 1989, 11-12, 15-51.
- GARFINKEL, H. : *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge : Polity Press, 1984).
- GARFINKEL, H. : « Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order*, Logic, Reason, Meaning, Method, etc., in and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society, (I of IV) : An Announcement of Studies », *Sociological Theory*, 1988, 6, 103-106.
- GARTMAN, D. : « Reification of Consumer Products : A General History Illustrated by the Case of the American Automobile », *Sociological Theory*, 1986, 4, 167-185.
- GAUCHET, M. : « L'expérience totalitaire et la pensée du politique ». *Esprit*, 1976, juillet-août, 3-28.
- GEHLEN, A. : *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied : Luchterhand, 1963).

- GEHLEN, A. : *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (Francfort : Vittoria Klostermann, 1983).
- GEIGER, T. : *Arbeiten zur Soziologie* (Neuwied : Luchterhand, 1972).
- GERAS, N. : « Essence et apparence : aspects du fétichisme dans *Le Capital* de Marx », *Les Temps modernes*, 1971, 27, 304, 626-650.
- GERGEN, K. : « Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action », dans FISKE, D. et SCHWEDER, R. (sous la dir. de) : *Metatheory in Social Science. Pluralisms and Subjectivities* (Chicago : University of Chicago Press, 1986).
- GERHARDS, J. : « Georg Simmel's Contribution to a Theory of Emotions », *Social Science Information*, 1986, 25, 901-924.
- GERTH, M. et MILLS, C.W. (sous la dir. de) : *From Max Weber : Essays in Sociology* (Londres : Routledge, 1985).
- GEYER, F. et SCHWEITZER, D. (sous la dir. de) : *Theories of Alienation. Critical Perspectives in Philosophy and the Social Sciences* (Leiden : Nijhoff, 1976).
- GEYER, F. et SCHWEITZER, D. (sous la dir. de) : *Alienation : Problems of Meaning, Theory and Method* (Londres : Routledge, 1981).
- GIBBS, J. : *Control. Sociology's Central Notion* (Urbana : University of Illinois Press, 1989).
- GIDDENS, A. : *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge : Cambridge University Press, 1971).
- GIDDENS, A. : *Studies in Social and Political Theory* (Londres : Hutchinson, 1977).
- GIDDENS, A. : *Central Problems in Social Theory* (Londres : Macmillan, 1979).
- GIDDENS, A. : *Profiles and Critiques in Social Theory* (Londres : Macmillan, 1982).
- GIDDENS, A. : *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge : Polity, 1987).
- GLOMBOWSKI, J. : « Karl Marx en de hedendaagse economische theorie », dans GODDIJN, H. (sous la dir. de) : *Karl Marx. Zijn leven, leer en invloed* (Baarn : Ambo, 1982).
- GLUCK, M. : *Georg Lukács and his Generation 1900-1918* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985).
- GOFFMAN, E. : *Frame Analysis* (New York : Harper, 1974).
- GOFFMAN, E. : « The Interaction Order », *American Sociological Review*, 1983, 48, 1-17.
- GOLDMANN, L. : *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (Paris : Gallimard, 1959).
- GOLDMANN, L. : *Recherches dialectiques* (Paris : Gallimard, 1959).
- GOLDMANN, L. : *Pour une sociologie du roman* (Paris : Gallimard, 1964).
- GOLDMANN, L. : « Introduction aux premiers écrits de Georg Lukács », dans LUKÁCS, G. : *La théorie du roman* (Paris : Denoël, 1968).
- GOLDMANN, L. : *Marxisme et sciences humaines* (Paris : Gallimard, 1970).
- GOLDMANN, L. : *La création culturelle dans la société moderne. Pour une sociologie de la totalité* (Paris : Denoël, 1971).
- GOLDMANN, L. : *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie* (Paris : Denoël, 1973).
- GOLDMANN, L. : « Lukács György » (V.), dans *Encyclopaedia Universalis* (Paris : Encyclopaedia Universalis, 1978).
- GOULDNER, A. : *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York : Avon Books, 1970).
- GOULDNER, A. : *For Sociology : Renewal and Critique in Sociology Today* (Harmondsworth : Penguin, 1973).

- GOULDNER, A. : *The Dark Side of the Dialectic*.
— Vol. I : *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology* (Londres : Macmillan, 1976).
— Vol. II : *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (Londres : Macmillan, 1979).
— Vol. III : *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (Londres : Macmillan, 1980).
- GOULDNER, A. : *Against Fragmentation. The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals* (Oxford : Oxford University Press, 1985).
- GRENIER, J.-Y., GUERY, A. et alii : *À propos de la Philosophie de l'argent de Georg Simmel* (Paris : L'Harmattan, 1993).
- GRGSS, D. : « Space, Time and Modern Culture », *Teios*, 1981, 50, 59-78.
- GURVITCH, G. : *Dialectique et sociologie* (Paris : Flammarion, 1962).
- HAARSCHER, G. : *L'ontologie de Marx. Le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité* (Bruxelles : Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 1980).
- HABERMAS, J. : *Théorie et pratique*, 2 volumes. (Paris, Payot, 1975).
- HABERMAS, J. : *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Francfort : Suhrkamp, 1976).
- HABERMAS, J. : *Connaissance et intérêt* (Paris : Gallimard, 1976).
- HABERMAS, J. : *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (Paris : Payot, 1978).
- HABERMAS, J. : *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort : Suhrkamp, 1984).
- HABERMAS, J. : *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Francfort : Suhrkamp, 1985).
- HABERMAS, J. : *Après Marx* (Paris : Fayard, 1985).
- HABERMAS, J. : *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris : PUF, 1987).
- HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* ; vol. 2 : *Critique de la raison fonctionnaliste* (Paris : Fayard, 1987).
- HABERMAS, J. : *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (Paris : Gallimard, 1988).
- HABERMAS, J. : *Texte und Kontexte* (Francfort : Suhrkamp, 1991).
- HABERMAS, J. : *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Francfort : Suhrkamp, 1992).
- HAESLER, A. : *Sociologie de l'argent et postmodernité* (Genève : Droz, 1995).
- HALÉVY, E. : *The Growth of Philosophic Radicalism* (Londres : Faber, 1972).
- HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, 8 volumes (Londres : Routledge, 1991).
- HARRÉ, R. : *The Principles of Scientific Thinking* (Londres : Macmillan, 1970).
- HARRÉ, R. : *Social Being* (Oxford : Blackwell, 1979).
- HARRÉ, R. : « Philosophical Aspects of the Macro-Micro Problem », dans KNORR-CETINA, K. et CICOUREL, A. (sous la dir. de) : *Advances in Social Theory and Method. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies* (Londres : Routledge, 1981).
- HARVEY, D. et alii : « The Problem of Reification », *Current Perspectives in Social Theory*, 1980, 1, 193-233.

- HARVEY, D. et alii : « Critical Analysis of Seeman's Concept of Alienation », *Humboldt Journal of Social Relations*, 1983-1984, 11, 1, 16-52.
- HAWTHORN, G. : *Enlightenment and Despair. A History of Sociology* (Cambridge : Cambridge University Press, 1976).
- HAYEK, F. : *Order — With or Without Design ? Selections from F. A. Hayek's Contribution to the Theory and Application of Spontaneous Order* (Londres : CRCE, 1989).
- HEGEL, G. W. F. : *Frühe Schriften (Werke 1)* (Francfort : Suhrkamp, 1971).
- HEGEL, G. W. F. : *Phänomenologie des Geistes (Werke 3)* (Francfort : Suhrkamp, 1970).
- HEGEL, G. W. F. : *Grundlinien des Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7)* (Francfort : Suhrkamp, 1970).
- HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit* (Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993).
- HEINE, H. : *Sämtliche Werke III, Schriften zur Literatur und Politik* (Munich : Winkler-Verlag, 1972).
- HELLER, A. : « Georg Lukács and Irma Seidler », dans HELLER, A. (sous la dir. de) : *Lukács Revalued* (Oxford : Blackwell, 1983).
- HELLER, A. : « Sociology and the Defetichisation of Modernity », *International Sociology*, 1987, 2, 4, 391-401.
- HENNIS, W. : *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes* (Tübingen : Mohr, 1987).
- HIRSCHMAN, A. : *Les passions et les intérêts* (Paris : PUF, 1980).
- HOBBS, T. : *Leviathan* (Harmonsworth : Penguin Books, 1971).
- HOLMES, W. : « The Theory of Alienation as Sociological Explanation : Its Advantages and Limitations », *Sociology*, 1976, 10, 2, 207-224.
- HOLTON, R. et TURNER, B. : *Max Weber on Economy and Society* (Londres : Routledge, 1989).
- HOMANS, G. : « Social Behavior as Exchange », *American Journal of Sociology*, 1958, 63, 597-606.
- HOMANS, G. : « Behaviourism and After », dans GIDDENS, A. et TURNER, J. (sous la dir. de) : *Social Theory Today* (Cambridge, Polity Press, 1987).
- HONNETH, A. : *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (Francfort : Suhrkamp, 1990).
- HONNETH, A. : *Kampf um Anerkennung. Zur moralische Grammatik sozialer Konflikte* (Francfort : Suhrkamp, 1992).
- HONNETH, A. (sous la dir. de) : *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie* (Francfort : Fisher, 1994).
- HORKHEIMER, M. et ADORNO, T. W. : *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* (Paris : Gallimard, 1974).
- HORTON, J. : « The Dehumanization of Anomie and Alienation : A Problem in the Ideology of Sociology », *British Journal of Sociology*, 1964, 15, 4, 283-300.
- HORTON, J. : « Order and Conflict Theories of Social Problems as Competing Ideologies », *American Journal of Sociology*, 1966, 71, 9, 701-713.
- HORTON, J. : « The Fetichism of Sociology », dans COLFAX, D. et ROACH, J. (sous la dir. de) : *Radical Sociology* (Londres : Basic Books, 1971).
- HOWE, R. : « Max Weber's Elective Affinities : Sociology within the Bounds of Pure Reason », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 2, 193-209 (Londres : Routledge, 1991).
- HUSSERL, E. : *La philosophie comme science rigoureuse* (Paris : PUF, 1989).

- HUSSERL, E. : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris : Gallimard, 1976).
- HYPPOLITE, J. : *Études sur Hegel et Marx* (Paris : M. Rivière, 1955).
- IACONO, A. : *Le fétichisme. Histoire d'un concept* (Paris : PUF, 1992).
- ILLICH, I. : *Némésis médicale, l'expropriation de la santé* (Paris : Seuil, 1975).
- ISAAC, J. : *Power and Marxist Theory. A Realist View* (Ithaca : Cornell University Press, 1987).
- ISHAGPOUR, Y. : « Avant-propos », dans GOLDMANN, L. : *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie* (Paris : Denoël/Gonthier, 1973).
- ISRAEL, J. : *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine* (Paris : Anthropos, 1970).
- ISRAEL, J. : « Alienation and Reification », dans GEYER, F. et SCHWEITZER, D. (sous la dir. de) : *Theories of Alienation* (Leiden : Martinus Nijhoff, 1976).
- JACOBY, R. : *Dialectics of Defeat. Contours of Western Marxism* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981).
- JAMESON, F. : *Marxism and Form* (Princeton : Princeton University Press, 1971).
- JAMESON, F. : *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Londres : Verso, 1991).
- JASPERS, K. : *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* (Munich : Piper, 1958).
- JARVIE, I. : *Concepts and Society* (Londres : Routledge, 1972).
- JOAS, H. : *Die Kreativität des Handelns* (Francfort : Suhrkamp, 1992).
- JOHNSON, T., DANDEKER, C. ASHWORTH, C. : *The Structure of Social Theory. Dilemmas and Strategies* (Londres : Macmillan, 1984).
- JONAS, H. : *Le principe Responsabilité* (Paris : Cerf, 1992).
- JONES, R. A. : « The New History of Sociology », *Annual Review of Sociology*, 1983, 9, 447-469.
- JONES, R.A. : « On Understanding a Sociological Classic », *American Journal of Sociology*, 1983, 2, 279-319.
- KADARKAY, A. : *Georg Lukács. Life, Thought and Politics* (Oxford : Blackwell, 1991).
- KALBERG, S. : « Max Weber's Types of Rationality », *American Journal of Sociology*, 1980, 85, 5, 1145-1179.
- KANT, I. : *Critique de la raison pure* (Paris : Gallimard, 1980).
- KANT, I. : *Critique de la raison pratique* (Paris : Gallimard, 1985).
- KANT, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Paris : Vrin, 1992).
- KARADI, E. : « Bloch et Lukács dans le cercle de Weber », dans Goethe Institut : *Réification et utopie. Ernst Bloch et György Lukács, un siècle après* (Paris : Actes Sud, 1986).
- KEAT, R. et URRY, J. : *Social Theory as Science* (Londres : Routledge, 1982).
- KETTLER, D. : « Culture and Revolution : Lukács in the Hungarian Revolution of 1918/1919 », *Telos*, 1971, 10, 35-92.
- KILMINSTER, R. : *Praxis and Method. A Sociological Dialogue with Lukács, Gramsci and the Early Frankfurt School* (Londres : Routledge, 1979).
- KINTZELÉ, J. et SCHNEIDER, P. (sous la dir. de) : *Georg Simmels Philosophie des Geldes* (Francfort : Hain, 1993).
- KÖHNKE, K. : *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Francfort : Suhrkamp, 1986).

- KOLAKOWSKI, L. : *Geschiedenis van het marxisme*, vol. 3 (Utrecht : Spectrum, 1976).
- KÖNIG, R. : *Fischer-Lexicon Soziologie* (Francfort : Fischer, 1958).
- KORTHALS, M. : *Kritiek van de maatschappijkritische rede. De structuur van de maatschappijkritiek van de Frankfurter Schule* (Muiderberg : Coutinho, 1986).
- KOSIC, K. : *La dialectique du concret* (Paris : Éditions de la Passion, 1988).
- KUHN, T. : *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago : University of Chicago Press, 1970).
- KUHN, T. : « Reflections on my Critics », dans LAKATOS, I. et MUSGRAVE, A. (sous la dir. de) : *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge : Cambridge University Press, 1972).
- LABARRIÈRE, P. : *La phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture* (Paris : Aubier-Montaigne, 1979).
- LACLAU, E. et MOUFFE, C. : *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (Londres : Verso, 1985).
- LACROIX, B. : « Ordre politique et ordre social. Objectivisme, objectivation et analyse politique », dans GRAWITZ, M. et LECA, J. (sous la dir. de.) : *Traité de sciences politiques*, t. 1, 469-515 (Paris : PUF, 1985).
- LADRIÈRE, P. : « La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie webérienne de la modernité », *Archives des sciences sociales des religions*, 1986, 16, 1, 105-125.
- LADRIÈRE, P. : « Le conflit entre rationalité cognitive-instrumentale et rationalité morale-pratique dans la sociologie du droit de Max Weber », dans CHAZEL, F. et COMMAILLE, J. (sous la dir. de) : *Normes juridiques et régulation sociale* (Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1991).
- LANGE, E. : « Wertformanalyse, Geldkritik und Konstruktion des Fetischismus bei Marx », *Neue Hefte für Philosophie*, 1978, 13, 1-46.
- LAPOINTE, F. : *Georg Lukács and his Critics : An International Bibliography with Annotations (1910-1982)* (Londres : Greenwood Press, 1983).
- LARRAIN, J. : *Marxism and Ideology* (Atlantic Highlands : Humanities Press, 1983).
- LATOUR, B. : *La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur des sciences* (Paris : La Découverte, 1993).
- LAZARSELD, P. et OBERSCHALL, A. : « Max Weber and Empirical Social Research », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 4, 197-216 (Londres : Routledge, 1991).
- LEFEBVRE, H. : *Lukács 1955* (Paris : Aubier, 1986).
- LEFORT, C. : *Essais sur le politique (xix^e-xx^e siècles)* (Paris : Gallimard, 1986).
- LÉGER, F. : *La pensée de Georg Simmel* (Paris : Kimé, 1989).
- LÉNINE, V. I. : *Ausgewählte Werke*, 3 volumes (Berlin : Dietz Verlag, 1978).
- LENK, K. : « The Tragic Consciousness of German Sociology », dans MEJA, V., MISGELD, D. et STEHR, N. (sous la dir. de) : *Modern German Sociology* (New York : Columbia University Press, 1987).
- LESNOFF, F. : *The Structure of Social Science* (Londres : Allen & Unwin, 1974).
- LEVINE, D. : « The Structure of Simmel's Thought », dans WOLFF, K. (sous la dir. de) : *Georg Simmel, 1858-1918. A Collection of Essays* (Columbus : Ohio State University, 1959).
- LEVINE, D. : « Introduction », dans LEVINE, D. (sous la dir. de) : *Georg Simmel : On Individuality and Social Forms* (Chicago : University of Chicago Press, 1971).
- LEVINE, D., CARTER, E. et GORMAN, E. : « Simmel's Influence on American Sociology », dans BÖHRINGER, H. et GRÜNDER, K. (sous la dir. de) : *Ästhetik und Soziologie um*

- die *Jahrhundertwende* : Georg Simmel (Francfort : Klosterman, 1976).
- LEVINE, D. : *Simmel and Parsons. Two Approaches to the Study of Society* (New York : Arno Press, 1980).
- LEVINE, D. : « Sociology's Quest for the Classics : The Case of Georg Simmel », dans RHEA, B. (sous la dir. de) : *The Future of Sociological Classics* (Londres : Allen & Unwin, 1981).
- LEVINE, D. : *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory* (Chicago : University of Chicago Press, 1985).
- LEVINE, D. : *Visions of the Sociological Tradition* (Chicago : University of Chicago Press, 1995).
- LICHTBLAU, K. : « Das 'Pathos der Distanz'. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel », dans DAHME, J. et RAMMSTEDT, O. (sous la dir. de) : *Georg Simmel und die Moderne* (Francfort : Suhrkamp, 1984).
- LICHTHEIM, G. : « Alienation », dans SILLS, D. (sous la dir. de) : *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 1 (New York : Macmillan, 1968).
- LICHTHEIM, G. : *Lukács* (Paris : Seghers, 1971).
- LICHTHEIM, G. : « Reply to Professor Shue », *Journal of the History of Ideas*, 1973, 34, 4, 651-652.
- LIEBER, J. : *Kulturkritik und Lebensphilosophie : Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974).
- LOBECK, A. : *Theorie der Verdinglichung* (Zurich : Juris Druck, 1977).
- LOCKWOOD, D. : *Solidarity and Schism. The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology* (Oxford : Clarendon Press, 1992).
- LOVEJOY, A. : *The Great Chain of Being* (New York : Harper, 1936).
- LOVEJOY, A. : *Essays in the History of Ideas* (Baltimore : J. Hopkins University Press, 1948).
- LÖWITH, K. : *De Hegel à Nietzsche* (Paris : Gallimard, 1969).
- LÖWITH, K. : *Max Weber and Karl Marx* (Londres : Allen & Unwin, 1982).
- LÖWY, M. : *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács* (Paris : PUF, 1976).
- Löwy, M. : *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance* (Paris : Anthropos, 1985).
- LÖWY, M. : *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective* (Paris : PUF, 1988).
- LUDZ, P. : « Alienation as a Concept in the Social Sciences : A Trend Report and Bibliography », *Current Sociology*, 1973, 1, 5-115.
- LUDZ, P. : « A Forgotten Intellectual Tradition of the Alienation Concept », dans GEYER, F. et SCHWEITZER, D. (sous la dir. de) : *Alienation : Problems of Meaning, Theory and Method* (Londres : Routledge, 1981).
- LUHMANN, N. : « Normen in soziologischer Perspektive », *Soziale Welt*, 1969, 20, 28-48.
- LUHMANN, N. : *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1971).
- LUHMANN, N. : *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1971).
- LUHMANN, N. : *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1981).
- LUHMANN, N. : *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Francfort : Suhrkamp, 1987).

- LUHMANN, N. : *Das Recht der Gesellschaft* (Francfort : Suhrkamp, 1993).
- LUHMANN, N. : *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 2 (Francfort : Suhrkamp, 1993).
- LUKÁCS, G. : « Soziologie des modernen Dramas », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1914, 38, 303-345, 662-706.
- LUKÁCS, G. : « Über Georg Simmel », dans GASSEN, K. et LANDMANN, M. (sous la dir. de) : *Buch des Dankes an Georg Simmel* (Berlin : Duncker & Humblot, 1958).
- LUKÁCS, G. : *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste. Nouvelle édition augmentée* (Paris : Minuit, 1960).
- LUKÁCS, G. : *Schriften zur Literatursoziologie* (Neuwied : Luchterhand, 1961).
- LUKÁCS, G. : *Die Zerstörung der Vernunft. Werke*, vol. 9 (Neuwied : Luchterhand, 1962).
- LUKÁCS, G. : *Schriften zur Ideologie und Politik* (Neuwied : Luchterhand, 1967).
- LUKÁCS, G. : *La théorie du roman* (Paris : Denoël, 1968).
- LUKÁCS, G. : *L'âme et les formes* (Paris : Gallimard, 1974).
- LUKÁCS, G. : *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. Werke*, vol. 15 (Darmstadt : Luchterhand, 1981).
- LUKÁCS, G. : *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, 2 volumes (Paris : Gallimard, 1981).
- LUKÁCS, G. : *Pensée vécue, mémoires parlés* (Paris : L'Arche, 1986).
- LUKES, S. : *Essays in Social Theory*, (Londres : Macmillan, 1977).
- MAC PHERSON, C. : *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford : Oxford University Press, 1962).
- MAFFESOLI, M. : *La connaissance ordinaire* (Paris : Méridiens-Klincksieck, 1985).
- MAISON, D. : « L'aliénation des sociologues », *L'Homme et la société*, 1967, 6, 151-160.
- MAMELET, A. : *Le relativisme philosophique chez G. Simmel* (Paris : Alcan, 1914).
- MANN, M. : *Consciousness and Action among the Western Working Class* (Londres : Macmillan, 1980).
- MANNHEIM, K. : *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge* (Londres : Routledge, 1966).
- MANNHEIM, K. : *Structures of Thinking* (Londres : Routledge, 1982).
- MANNHEIM, K. : *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* (Berlin : Luchterhand, 1964).
- MARCUSE, L. : « Erinnerungen an Simmel », dans Gassen, K. et Landmann, M. (sous la dir. de) : *Buch des Dankes an Georg Simmel* (Berlin : Duncker & Humblot, 1958).
- MARKOVIC, M. : « Reification and the Problem of the 'Verstehen-Erklären' Controversy », *Acta Sociologica*, 1972, 15, 1, 27-38.
- MARKUS, G. : « Alienation and Reification in Marx and Lukács », *Thesis Eleven*, 1982, 5-6, 139-161.
- MARX, K. : *Le 18-Brimaire de Louis Bonaparte* (Paris : Éditions Sociales, 1946).
- MARX, K. : *Œuvres*.
- T. I : *Économie I* (Paris : Gallimard, 1965).
- T. II : *Économie II* (Paris : Gallimard, 1968).
- T. III : *Philosophie* (Paris : Gallimard, 1982).
- MARX, K. : *Fondements de la critique de l'économie politique* (Paris : Anthropos, 1969).
- MARTINDALE, D. : *The Nature and Types of Sociological Theory* (Londres : Routledge, 1961).

- MASTERMAN, M. : « The Nature of a Paradigm », dans LAKATOS, I. et MUSGRAVE, A. (sous la dir. de) : *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge : Cambridge University Press, 1972).
- MAUSS, M. : *Essais de sociologie* (Paris : Minuit, 1968).
- MAY, J. : « The Master-Slave Relation in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and in the Early Marx », *Current Perspectives in Social Theory*, 1984, 5, 225-266.
- MAYER, T. : *Analytical Marxism* (Londres : Sage, 1994).
- MAYNARD, D. et WILSON, T. : « On the Reification of Social Structure », *Current Perspectives in Social Theory*, 1980, 1, 287-322.
- MAYNTZ, R. et NEDELMANN, B. : « Eigendynamische soziale Prozesse. Anmerkungen zu einem analytischen Paradigma », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1987, 39, 648-688.
- MC LELLAN : *The Young Hegelians and Karl Marx* (Londres : Macmillan, 1980).
- MC LEMORE, L. : « Max Weber's Defense of Historical Inquiry », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 4, 268-287 (Londres : Routledge, 1991).
- MEAD, G. H. : *The Philosophy of the Present* (Chicago : University of Chicago Press, 1932).
- MEAD, G. H. : *The Philosophy of the Act* (Chicago : University of Chicago Press, 1938).
- MEAD, G. H. : *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago : University of Chicago Press, 1962).
- MEIER, C. : « Fragen und Thesen zu einer Theorie historischer Prozesse », dans FABER, K. et MEIER, C. (sous la dir. de) : *Theorie der Geschichte*, vol. 2 : *Historische Prozesse* (Munich : DTV, 1978).
- MEPHAM, J. et RUBEN, D. H. (sous la dir. de) : *Marxist Issues in Philosophy*, 3 volumes (Brighton : Harvester Press, 1979).
- MEPHAM, J. : « The Theory of Ideology in Capital », dans MEPHAM, J. et RUBEN, D. H. (sous la dir. de) : *Marxist Issues in Philosophy*, vol. 3 (Brighton : Harvester Press, 1979).
- MERLEAU-PONTY, M. : *Les aventures de la dialectique* (Paris : Gallimard, 1955).
- MERQUIOR, J. : *Western Marxism* (Londres : Paladin Books, 1986).
- MERTON, R. K. : *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill. : Free Press, 1968).
- MERTON, R. K. : « Structural Analysis in Sociology », dans BLAU, P. (sous la dir. de) : *Approaches to the Study of Social Structures* (New York : Free Press, 1975).
- MERTON, R. K. : *Sociological Ambivalence and Other Essays* (New York : Free Press, 1976).
- MESZAROS, I. : *Marx' Theory of Alienation* (New York : Harper & Row, 1972).
- MESZAROS, I. : « Contingent and Necessary Class Consciousness », dans MESZAROS, I. (sous la dir. de) : *Aspects of History and Class Consciousness* (New York : Herder & Herder, 1972).
- MILLER, D. (sous la dir. de) : *Popper. Selections* (Princeton : Princeton University Press, 1985).
- MITZMAN, A. : « Anti-Progress : A Study in the Romantic Roots of German Sociology », *Social Research*, 1966, 33, 65-85.
- MITZMAN, A. : *The Iron Cage* (New York : Grosset & Dunlap, 1969).
- MITZMAN, A. : *Sociology and Estrangement* (New York : Knopf, 1973).
- MOMMSEN, W. : « La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle », *Revue internationale des sciences sociales*, 1965, 17, 23-48.

- MOMMSEN, W. : *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber* (Oxford : Blackwell, 1974).
- MOMMSEN, W. : *Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920* (Tübingen : Mohr, 1974).
- MOMMSEN, W. : « Personal Conduct and Societal Change : Towards a Reconstruction of Max Weber's Concept of History », dans LASH, S. et WHIMSTER, S. (sous la dir. de) : *Max Weber, Rationality and Modernity* (Londres : Allen & Unwin, 1987).
- MOMMSEN, W. : *The Political and Social Theory of Max Weber. Collected Essays* (Chicago : University of Chicago Press, 1989).
- MONNEROT, J. : *Les faits sociaux ne sont pas des choses* (Paris : Gallimard, 1946).
- MOSCOVICI, S. : *La machine à faire des dieux* (Paris : Fayard, 1988).
- MUSE, K. : « Edmund Husserl's Impact on Max Weber », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 2, 254-263 (Londres : Routledge, 1991).
- NAÏR, S. et LÖWY, M. : *Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité* (Paris : Seghers, 1973).
- NAVILLE, P. : « De l'aliénation à la jouissance », *L'Homme et la société*, 1967, 3, 69-81.
- NELSON, B. : « Max Weber's 'Author's Introduction' (1920) : A Master Clue to his Main Aims », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 1, 216-231 (Londres : Routledge, 1991).
- NIETZSCHE, F. : *Werke in Drei Bänden* (sous la dir. de K. SCHLECHTA) (Munich : Carl Hanser Verlag, 1955).
- NISBET, R. : *La tradition sociologique* (Paris : PUF, 1984).
- NORA, P. : « Mots-moments : aliénation », *Le Débat*, 1988, 50, 174-178.
- OAKES, G. : « Weber and the Southwest German School : The Genesis of the Concept of the Historical Individual », dans MOMMSEN, W. et OSTERHAMMEL, J. (sous la dir. de) : *Max Weber and his Contemporaries* (Londres : Allen & Unwin, 1987).
- OAKES, G. : *Weber and Rickert. Concept Formation in Cultural Sciences* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1988).
- OLLIG, H. : *Der Neukantianismus* (Stuttgart : Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979).
- OLLMAN, B. : *Marx' Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge : Cambridge University Press, 1971).
- OLLMAN, B. : *Dialectical Investigations* (Londres : Routledge, 1993).
- O'NEILL, J. (sous la dir. de) : *Modes of Individualism and Collectivism* (Londres : Heinemann, 1973).
- O'NEILL, J. : « The Concept of Estrangement in the Early and Late Writings of Karl Marx », dans JESSOP, B. et MALCOLM-BROWN, C. (sous la dir. de) : *Karl Marx's Social and Political Thought : Critical Assessments*, vol. I, 603-623 (Londres : Routledge, 1990).
- OUTHWAITE, W. : *Concept Formation in Social Science* (Londres : Routledge, 1983).
- PARK, R. : *On Social Control and Collective Behavior. Selected Papers* (Chicago : University of Chicago Press, 1967).
- PARKINSON, G. : *Georg Lukács* (Londres : Routledge, 1977).
- PARSONS, T. : *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill. : Free Press, 1949).
- PARSONS, T. : *The Social System* (Glencoe, Ill. : Free Press, 1951).

- PARSONS, T. et SHILS, E. (sous la dir. de) : *Toward a General Theory of Action* (New York : Harper & Row, 1962).
- PARSONS, T. : « Utilitarianism : Sociological Thought », dans SILLS, D. (sous la dir. de) : *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York : Macmillan, 1968).
- PARSONS, T. : *The Early Essays* (Chicago : University of Chicago Press, 1991).
- PARSONS, T. : « Georg Simmel and Ferdinand Tönnies : Social Relationships and the Elements of Action », *Teoria Sociologica*, 1993, 1, 1, 45-71.
- PELS, D. : « Het project als object : Durkheims 'kennispolitiek' in relativistisch perspectief », *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 1983, 10, 1, 51-91.
- PELS, D. : *Macht of eigendom ? Een kwestie van intellectuele rivaliteit* (Amsterdam : Van Gennep, 1986).
- PERELMAN, C. et OLBRECHTS-TYTECA, L. : *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles, 1988).
- PERELMAN, C. : *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation* (Paris : Vrin, 1988).
- PERKINS, S. : *Marxism and the Proletariat. A Lukácsian Perspective* (Londres : Pluto Press, 1993).
- PETERS, B. : *Die Integration moderner Gesellschaften* (Francfort : Suhrkamp, 1993).
- PHARO, P. : *Phénoménologie du lien civil* (Paris : L'Harmattan, 1992).
- PHARO, P. : *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui* (Paris : L'Harmattan, 1993).
- PITKIN, H. F. : « Rethinking Reification », *Theory and Society*, 1987, 16, 2, 263-293.
- POGGI, G. : *Money and the Modern Mind : Georg Simmel's Philosophy of Money* (Berkeley : University of California Press, 1993).
- POHLMANN, F. : *Individualität, Geld und Rationalität : Georg Simmel zwischen Karl Marx und Max Weber* (Stuttgart : F. Enke Verlag, 1987).
- POLANYI, K. : *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time* (Boston : Beacon Press, 1957).
- POPPER, K. R. : *The Logic of Scientific Discovery* (New York : Basic Books, 1959).
- POPPER, K. R. : « Normal Science and its Dangers », dans LAKATOS, I. et MUSGRAVE, A. (sous la dir. de) : *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge : Cambridge University Press, 1972).
- POSTONE, M. : *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993).
- QUINE, W. : *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1964).
- QUINE, W. : *Theories and Things* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1981).
- QUÉRÉ, L. « Sociabilité et interactions sociales », *Réseaux*, 1988, mars, 75-91.
- RAMMSTEDT, O. (sous la dir. de) : *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber* (Francfort : Suhrkamp, 1988).
- RATH, N. : *Adornos kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten* (Paderborn : Schöningh, 1982).
- RAWLS, A. : « The Interaction Order *Sui Generis* : Goffman's Contribution to Social Theory », *Sociological Theory*, 1987, 5, 136-149.
- RAYNAUD, P. : *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (Paris : PUF, 1987).
- RENAUT, A. : *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité* (Paris : Gallimard, 1989).
- REX, J. : *Key Problems of Sociological Theory* (Londres : Routledge, 1961).

- REX, J. : « Value-Relevance, Scientific Laws and Ideal Types : The Sociological Methodology of Max Weber », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 4, 237-252 (Londres : Routledge, 1991).
- RHEINSTEIN, M. (sous la dir. de) : *Max Weber on Law in Economy and Society* (Cambridge : Harvard University Press, 1969).
- RICŒUR, P. : *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1964).
- RICŒUR, P. : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969).
- RICŒUR, P. : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986).
- RINGER, F. : *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969).
- RITZER, G. : *Metatheorizing in Sociology* (Lexington, Mass. : Lexington Books, 1991).
- RITZER, G. (sous la dir. de) : *Metatheorizing* (Londres : Sage, 1992).
- ROBERTSON, R. : « Towards the Identification of the Major Axes of Sociological Analysis », dans REX, J. (sous la dir. de) : *Approaches to Sociology* (Londres : Routledge, 1974).
- ROCKMORE, T. : « Introduction », dans ROCKMORE, T. (sous la dir. de) : *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy* (Dordrecht : Reidel, 1988).
- ROCKMORE, T. : *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason* (Philadelphia : Temple University Press, 1992).
- ROHRMOSER, G. : *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel* (Paris : Éditions Beauchesne, 1970).
- ROSANVALLON, P. : *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée du marché* (Paris : Seuil, 1989).
- ROSE, G. : *The Melancholy Science : An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (Londres : Macmillan, 1978).
- ROVATTI, P. : « Fetichism and Economic Categories », *Telos*, 1982, 4, 87-105.
- RUBEN, D.-H. : *The Metaphysics of the Social World* (Londres : Routledge, 1985).
- RUBIN, I. : *Essays on Marx's Theory of Value* (Montréal : Black Rose Books, 1973).
- SARTRE, J.-P. : *Critique de la raison dialectique* (Paris : Gallimard, 1960).
- SAYE, R. et LÖWY, M. : « Figures du romantisme anticapitaliste », *L'Homme et la société*, 1983, 69-70, 99-121.
- SAYER, D. : *Marx's Method : Ideology, Science, and Critique in 'Capital'* (Atlantic Highlands, Humanities Press, 1979).
- SAYER, D. : *The Violence of Abstraction. The Analytic Foundations of Historical Materialism* (Oxford : Blackwell, 1987).
- SAYER, D. : *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber* (Londres : Routledge, 1991).
- SAYER, D. : *Method in Social Science. A Realist Approach* (Londres : Routledge, 1992).
- SAYER, D. : « The Critique of Politics and Political Economy : Capitalism, Communism, and the State in Marx's Writings of the Mid-1840's », dans JESSOP, B. et MALCOLM-BROWN, C. (sous la dir. de) : *Karl Marx's Social and Political Thought. Critical Assessments*, vol. I, 659-688 (Londres : Routledge, 1990).
- SCAFF, D. : *Fleeing the Iron Cage* (Berkeley : University of California Press, 1989).
- SCHACHT, R. : *Alienation* (Londres : Allen & Unwin, 1971).
- SCHELER, M. : *Die Sinnsetze des emotionalen Lebens. Band I : Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn : F. Cohen, 1923).

- SCHLUCHTER, W. : « The Paradox of Rationalization : On the Relation of Ethics and World », dans ROTH, G. et SCHLUCHTER, W. : *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods* (Berkeley : University of California Press, 1979).
- SCHLUCHTER, W. : *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History* (Berkeley : University of California Press, 1981).
- SCHLUCHTER, W. : *Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation des fortschreitenden Industriegesellschaft* (Francfort : Suhrkamp, 1985).
- SCHLUCHTER, W. : *Religion und Lebensführung*, vol. 1 : *Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie* (Francfort : Suhrkamp, 1988).
- SCHMITT, C. : *Der Begriff der Politischen* (Berlin : Duncker & Humblot, 1987).
- SCHMITT, C. : *Legalität und Legitimität* (Berlin : Duncker & Humblot, 1988).
- SCHMITT, C. : *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin : Duncker & Humblot, 1990).
- SCHNÄDELBACH, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (Francfort : Suhrkamp, 1983).
- SCHROYER, T. : *Critique de la domination. Origines et développement de la théorie critique* (Paris : Payot, 1980).
- SCHUMPETER, J. : *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londres : Allen & Unwin, 1976).
- SCHÜTZ, A. : *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Francfort : Suhrkamp, 1974).
- SCHUTZ, A. : *Collected Papers*, vol. 1 : *The Problem of Social Reality* (The Hague : Martinus Nijhoff, 1962).
- SCHUTZ, A. et LUCKMANN, T. : *The Structures of the Life-World* (Evanston : Northwestern University Press, 1973).
- SCIULLI, D. : « Volontaristic Action as a Distinct Concept : Theoretical Foundations of a Societal Constitutionalism », *American Sociological Review*, 1986, 51, 743-766.
- SEEMAN, M. : « On the Meaning of Alienation », *American Sociological Review*, 1959, 24, 783-790.
- SEEMAN, M. : « Empirical Alienation Studies : An Overview », *Annual Review of Sociology*, 1975, 1, (91-123).
- SEIDMAN, S. : « Beyond Presentism and Historicism : Understanding the History of Social Science », *Sociological Inquiry*, 1983, 53, 1, 79-94.
- SEIDMAN S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe* (Paris : PUF, 1987).
- SEIDMAN, S. : « Modernity, Meaning and Cultural Pessimism in Max Weber », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 4, 153-165 (Londres : Routledge, 1991).
- SHUE, H. : « Lukács : Notes on his Originality », *Journal of the History of Ideas*, 1973, 34, 4, 645-650.
- SIMMEL, G. : *Über Soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen* (Leipzig : Duncker & Humblot, 1890).
- SIMMEL, G. : *Die Religion* (Francfort : Rütten & Loening, 1912).
- SIMMEL, G. : *Mélanges de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique* (Paris : Alcan, 1912).
- SIMMEL, G. : *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* (Munich : Duncker & Humblot, 1918).
- SIMMEL, G. : *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (Munich : Duncker & Humblot, 1922).

- SIMMEL, G. : *Fragmente und Aufsätze* (Munich : Drei Masken Verlag, 1923).
- SIMMEL, G. : « Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung », dans GASSEN, K. et LANDMANN, M. (sous la dir. de) : *Buch des Dankens an Georg Simmel* (Berlin : Duncker & Humblot, 1958).
- SIMMEL, G. : *Sociologie et épistémologie* (Paris : PUF, 1981).
- SIMMEL, G. : *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* (Paris : PUF, 1984).
- SIMMEL, G. : *Philosophie de l'argent* (Paris : PUF, 1987).
- SIMMEL, G. : *La tragédie de la culture et autres essais* (Paris : Rivages, 1988).
- SIMMEL, G. : *Philosophie de la modernité I. La femme, la ville, l'individualisme* (Paris : Payot, 1989).
- SIMMEL, G. : *Philosophie de l'amour* (Paris : Rivages, 1988).
- SIMMEL, G. : *Philosophie des Geldes*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 6 (Francfort : Suhrkamp, 1989).
- SIMMEL, G. : *Hauptprobleme der Philosophie* (Berlin : de Gruyter, 1989).
- SIMMEL, G. : *Philosophie de la modernité II. Esthétique et modernité, conflit et modernité* (Paris : Payot, 1990).
- SIMMEL, G. : *Schopenhauer und Nietzsche* (Hambourg : Junius, 1990).
- SIMMEL, G. : *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 3 et 4 (Francfort : Suhrkamp, 1989/1991).
- SIMMEL, G. : *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 11 (Francfort : Suhrkamp, 1992).
- SIMMEL, G. : *Das Individuum und die Freiheit. Essais* (Francfort : Fischer, 1993).
- SKINNER, Q. : « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, 1969, 8, 3-52.
- SLOTERDIJK, P. : *Critique de la raison cynique* (Paris : Bourgeois, 1987).
- SOMBART, W. : *Der moderne Kapitalismus*, 2 volumes (Leipzig : Duncker & Humblot, 1902).
- SPENCE, M. : « The Ontologies of Social Science », *Philosophy of the Social Sciences*, 1982, 12, 2, 121-142.
- STAUTH, G. et TURNER, B. : *Nietzsches Dance. Resentments, Reciprocity and Resistance in Social Life* (Oxford : Blackwell, 1988).
- STEDMAN-JONES, G. : « The Marxism of the Early Lukács : An Evaluation », *New Left Review*, 1971, 70, 27-64.
- STOCKING, G. : « On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioural Sciences », *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 1965, 1, 211-217.
- STRAUSS, L. : *Droit naturel et histoire* (Paris : Flammarion, 1986).
- SWIDLER, A. : « The Concept of Rationality in the Work of Max Weber », *Sociological Inquiry*, 1973, 1, 35-42.
- TADIC, L. : « La bureaucratie, organisation réifiée », *Praxis*, 1969, 1-2, 133-143.
- TAYLOR, C. : *Hegel* (Cambridge : Cambridge University Press, 1975).
- TAYLOR, C. : *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985).
- TAYLOR, C. : *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (Cambridge : Harvard University Press, 1989).

- TENBRUCK, F. : « Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie », *Zeitschrift für Soziologie*, 1981, 10, 333-350.
- TENBRUCK, F. : « The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 1, 232-263 (Londres : Routledge, 1991).
- TERTULIAN, N. : *Georg Lukács. Étapes de sa pensée esthétique* (Paris : Sycomore, 1980).
- THOMASON, B. : *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory* (Londres : Macmillan, 1980).
- TIRYAKIAN, E. : « The Sociological Import of a Metaphor : Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage' », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 2, 109-120 (Londres : Routledge, 1991).
- TÖNNIES, F. : « Philosophical Terminology I, II, III », *Mind*, 1899, 8, 290-332, 467-497 et *Mind*, 1900, 9, 46-61.
- TÖNNIES, F. : *Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung* (Iéna : G. Fischer Verlag, 1925).
- TÖNNIES, F. : *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (Paris : Retz-CEPL, 1977).
- TORRANCE, J. : *Estrangement, Alienation and Exploitation. A Sociological Approach to Historical Materialism* (Londres : Macmillan, 1977).
- TORRANCE, J. : « Aliénation — extranéation et rapports de propriété », *L'Homme et la société*, 1979, 51, 179-201.
- TORRANCE, J. : « Max Weber : Methods and the Man », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 1, 155-189 (Londres : Routledge, 1991).
- TORRANCE, J. : *Karl Marx's Theory of Ideas* (Paris/Cambridge : Maison des sciences de l'homme/Cambridge University Press, 1995).
- TOURAINÉ, A. : *Sociologie de l'action* (Paris : Seuil, 1965).
- TOURAINÉ, A. : « L'aliénation : de l'idéologie à l'analyse », *Sociologie du travail*, 1967, 11, 2, 192-201.
- TOURAINÉ, A. : *Production de la société* (Paris : Seuil, 1973).
- TOURAINÉ, A. : *Pour la sociologie* (Paris : Seuil, 1974).
- TOURAINÉ, A. : *Critique de la modernité* (Paris : Fayard, 1992).
- TRITSCH, W. : « A Conversation between Joseph Schumpeter and Max Weber », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 3, 264-269 (Londres : Routledge, 1991).
- TROELTSCH, E. : *Protestantisme et modernité* (Paris : Gallimard, 1991).
- TRUBEK, D. : « Max Weber on Law and the Rise of Capitalism », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, I, 3, 126-155 (Londres : Routledge, 1991).
- TURNER, B. : « The Rationalisation of the Body : Reflections on Modernity and Discipline », dans LASH, S. et WHIMSTER, S. (sous la dir. de) : *Max Weber. Rationality and Modernity* (Londres : Allen & Unwin, 1978).
- TURNER, B. : *For Weber. Essays on the Sociology of Fate* (Londres : Routledge, 1981).
- TURNER, B. : « Simmel, Rationalisation and the Sociology of Money », *Sociological Review*, 1986, 34, 1, 93-114.
- TURNER, B. : « Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics », dans HAMILTON, P. (sous la dir. de) : *Max Weber : Critical Assessments*, II, 3, 224-243 (Londres : Routledge, 1991).

- TURNER, J. : *The Structure of Social Theory* (Chicago : Dorsey Press, 1986).
- TURNER, R.H. : « Role-taking : Process versus Conformity », dans ROSE, A. (sous la dir. de) : *Human Behaviour and Social Processes. An Interactionist Approach* (Londres : Routledge, 1962).
- TURNER, R. et EDGLEY, C. : « Sociological Semanticide : On Reification, Tautology and the Destruction of Language », *Sociological Quarterly*, 1980, 21, 595-605..
- TURNER, R. : « Language and Knowledge : Metaphor as the Mother of Knowledge », *Californian Sociologist*, 1987, 10, 1, 44-61.
- VANDENBERGHE, F. : « La notion de réification. Réification sociale et chosification méthodologique », *L'Homme et la société*, 1992, 103, 1, 81-93.
- VANDENBERGHE, F. : « Légalité, légitimité et la politique du 'nettoyage ethnique'. Quelques considérations métajuridiques sur Max Weber, Carl Schmitt et Jürgen Habermas », *Mana*, 1996, 2.
- VANDENBERGHE, F. : « Comparing Neo-Kantians : Ernst Cassirer and Georg Simmel », *Occasional Papers in Sociology*, Department of Sociology, The University of Manchester, 1996.
- VAN PARIJS, P. : *Qu'est-ce qu'une société juste ?* (Paris : Seuil, 1991).
- VAN REDEN, C., GRONDEL, A. et GEYER, F. : *Bibliography Alienation* (Amsterdam : Siswo, 1980 — 3^e édition augmentée).
- VINCENT, J.-M. : *Fétichisme et société* (Paris : Anthropos, 1973).
- VOGEL, S. : *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory* (Albany : Suny Press, 1996).
- WACQUANT, L. et CALHOUN, C. : « Intérêt, rationalité et culture. À propos d'un récent débat sur la théorie de l'action », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1989, juin, 41-60.
- WAGNER, G. : « Parsons, Hobbes und das Problem sozialer Ordnung. Eine theoriegeschichtliche Notiz in systematischer Absicht », *Zeitschrift für Soziologie*, 1991, 20, 2, 115-123.
- WALLACE, W. : *Sociological Theory* (Chicago : Aldine, 1969).
- WARNER, S. : « Toward a Redefinition of Action Theory : Paying the Cognitive Element its Due », *American Journal of Sociology*, 1978, 83, 6, 1317-1349.
- WEBER, A. : « Fundamentals of Culture-Sociology », dans PARSONS, T. et alii : *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, vol. 2 (Glencoe, Ill. : Free Press, 1961).
- WEBER, M. : *Grundriss der Sozialökonomik* (Tübingen : Mohr, 1914).
- WEBER, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I (Tübingen : Mohr, 1922).
- WEBER, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. II (Tübingen : Mohr, 1966).
- WEBER, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen : Mohr, 1924).
- WEBER, M. : *Le savant et le politique* (Paris : Plon, 1959).
- WEBER, M. : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris : Plon, 1964).
- WEBER, M. : *Essais sur la théorie de la science* (Paris : Plon, 1965).
- WEBER, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen : Mohr, 1968).
- WEBER, M. : *Économie et société*, tome 1 (Paris : Plon, 1971).

- WEBER, M. : « Georg Simmel as Sociologist », *Social Research*, 1972, 32, 155-163.
- WEBER, M. : *Economy and Society*, vol. 2 (Berkeley : University of California Press, 1978).
- WEBER, M. : *General Economic History* (New Brunswick : Transaction Books, 1981).
- WEBER, M. : *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken* (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1982).
- WEBER, M. : *Sociologie du droit* (Paris : PUF, 1986).
- WEBER, M. : *Max Weber — Ein Lebensbild* (Munich : Piper, 1989).
- WEBER, S. : « Individuation as Praxis », dans BREINES, P. (sous la dir. de) : *Critical Interruptions. New Left Perspectives on Herbert Marcuse* (New York : Herder & Herder, 1970).
- WEINGARTNER, R. : « Form and Content in Simmel's Philosophy of Life », dans WOLFF, K. (sous la dir. de) : *Georg Simmel, 1858-1918* (Columbus : Ohio State University Press, 1959).
- WEINGARTNER, R. : *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel* (Middleton : Wesleyan University Press, 1960).
- WEINSTEIN, D. et WEINSTEIN, M. : *Postmodern (ized) Simmel* (Londres : Routledge, 1993).
- WEISS, J. : « Rationalität als Kommunikabilität », dans SPRONDEL, W. et SEYFARTH, C. (sous la dir. de) : *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns* (Stuttgart : Erke Verlag, 1981).
- WEISS, J. : *Weber and the Marxist World* (Londres : Routledge, 1986).
- WELLMER, A. : *The Critical Theory of Society* (New York : Seabury Press, 1974).
- WHITE, H. : *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1973).
- WHITEHEAD, A. : *Science and the Modern World* (Londres : Cambridge University Press, 1930).
- WILEY, N. (sous la dir. de) : *The Marx-Weber Debate* (Beverly Hills : Sage, 1987).
- WINCH, P. : *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres : Routledge, 1958).
- WRONG, D. : « The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology », *American Sociological Review*, 1961, 26, 2, 183-193.
- WRONG, D. : « Introduction », dans WRONG, D. (sous la dir. de) : *Max Weber* (Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1970).
- WRONG, D. : « Myths of Alienation », *Partisan Review*, 1985, 52, 3, 222-235.
- WRONG, D. : *The Problem of Order. What Unites and Divides Society* (New York : Free Press, 1994).
- ZITTA, V. : *Georg Lukács' Marxism. Alienation, Dialectics, Revolution* (The Hague : Martinus Nijhoff, 1964).
- Zeitschrift für Sozialforschung, 1932-1941*, 9 volumes (Munich : DTV-reprint, 1980).

Table des matières

Remerciements	5
INTRODUCTION	7
Les aventures de la réification	9
1. Socialisation consciente et autonomisation du social	10
1. 1. AFFIRMATION ET NÉGATION DE L'AUTONOMISATION DU SOCIAL	13
1. 2. LA PENSÉE DE L'ALIÉNATION EN RACCOURCI	15
2. Le pathos idéologique de la critique de la réification	19
2. 1. L'AUTONOMIE RELATIVE DE LA SOCIOLOGIE	19
2. 2. ANOMIE VERSUS ALIÉNATION	20
2. 3. LES ANTI-LUMIÈRES ÉCLAIRÉES	21
2. 4. SYSTÈME ET « SURRÉIFICATION »	24
3. Petites querelles philologiques	25
4. Réification sociale et chosification méthodologique	28
4. 1. LES PARADOXES DE LA RÉIFICATION	28
4. 2. DES CONCEPTS COUPLÉS	30
4. 2. 1. <i>La chosification méthodologique</i>	31
a) Critique du réisme	31
b) Critique du naturalisme	35
4. 2. 2. <i>La réification sociale</i>	37
a) Critique de la société	38
b) Critique de la fausse conscience	39
c) Critique de la science	40
5. PLAN DE L'OUVRAGE	
PREMIÈRE PARTIE	
LA SOCIOLOGIE CLASSIQUE ALLEMANDE	
<i>Première considération intermédiaire</i>	45
I. Karl Marx	
Critique de la triple inversion du sujet et de l'objet.	
Aliénation, exploitation et fétichisme des marchandises	
1. Le jeune Hegel et Feuerbach, précurseurs de Marx	54
1. 1. DE LA POSITIVITÉ	54
1. 2. DE LA POSITIVITÉ À L'ALIÉNATION	55

1. 3. DIALECTIQUE DE L'ALIÉNATION	57
1. 4. DE HEGEL À FEUERBACH	58
2. De l'aliénation à la réification : deux marxismes ?	60
2. 1. POUR MARX	60
2. 2. LA COUPURE PHRASÉOLOGIQUE	61
2. 3. UNE CRITIQUE TRANSFORMATRICE	62
3. La théorie de l'aliénation	64
3. 1. L'ALIÉNATION PHILOSOPHIQUE : CRITIQUE DE HEGEL ET DE FEUERBACH	64
3. 1. 1. <i>La relève de la philosophie</i>	64
3. 1. 2. <i>Le créationnisme spéculatif</i>	65
3. 1. 3. <i>Vers une philosophie de la praxis</i>	66
3. 2. L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE NORMATIVE DU JEUNE MARX	67
3. 3. L'ALIÉNATION RELIGIEUSE	69
3. 4. L'ALIÉNATION POLITIQUE	70
3. 4. 1. <i>Critique de la philosophie politique de Hegel</i>	70
3. 4. 2. <i>La question juive</i>	71
3. 5. L'ALIÉNATION ÉCONOMIQUE	73
3. 5. 1. <i>Objectivation, objectification, aliénation</i>	74
3. 5. 2. <i>L'aliénation du travail comme auto-aliénation</i>	74
3. 6. LES CAUSES DE L'ALIÉNATION	76
3. 6. 1. <i>Les médiations de second ordre</i>	76
3. 6. 2. <i>Les relations internes</i>	77
3. 7. LE COMMUNISME, OU L'ABOLITION DE L'ALIÉNATION PAR L'ABOLITION POSITIVE DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE	82
4. La théorie de l'exploitation	83
4. 1. CORRECTION DIALECTIQUE DES RÉDUCTIONS	83
4. 2. DE L'EXPLOITATION À L'ALIÉNATION	86
4. 2. 1. <i>Exploitation et capitalisation</i>	87
4. 2. 2. <i>Capitalisation et aliénation</i>	89
4. 2. 3. <i>Aliénation et rationalisation</i>	90
5. La théorie du fétichisme	91
5. 1. DE LA PRODUCTION À LA CIRCULATION DES MARCHANDISES (ET VICE VERSA)	91
5. 2. FÉTICHISME ET RÉALISME CRITIQUE	92
5. 3. CRITIQUE DE L'ABSTRACTION	94
5. 4. CRITIQUE DE LA RÉIFICATION	96
5. 5. CRITIQUE DE LA CRITIQUE DE LA RÉIFICATION	98
5. 6. LE FÉTICHISME DES MARCHANDISES ET DE L'ARGENT	100
5. 7. LA FORMULE TRINITAIRE	102
6. Tableau synoptique	103
7. Conclusion	106

II. Georg Simmel

Entre Marx et Weber. Dialectiques de la modernité

111

1. Un métaphysicien du social	112
1. 1. PHILOSOPHIE ET SOCIOLOGIE	114
2. À la recherche de « l'unité en toute dualité ou de la dualité en toute unité »	115
2. 1. LE DUALISME SYNTHÉTIQUE	117
2. 2. LE DUALISME HEURISTIQUE	118
2. 3. LE DUALISME TRAGIQUE	121
3. La sociologie formelle et ses fondements	124
3. 1. LES CONCEPTS ET LA VIE	124
3. 2. LES FORMES D'ABSTRACTION	125
3. 3. LES FORMES D'ASSOCIATION	127
3. 4. SOCIÉTÉ ET INTERACTIONS	128
3. 5. L'INTERACTIONNISME MÉTHODOLOGIQUE	131
3. 6. LE RELATIONNISME ONTOLOGIQUE	133
3. 7. L'INDIVIDUALISME QUALITATIF	134
4. La philosophie de l'argent ou la critique de la modernité	135
4. 1. PARTIE ANALYTIQUE : GENÈSE THÉORIQUE DE LA MONNAIE	137
4. 1. 1. <i>La valeur ou l'objectivation du désir</i>	137
4. 1. 2. <i>L'échange, ou l'objectivation de la valeur</i>	138
4. 1. 3. <i>L'argent, ou l'objectivation du rapport d'échange</i>	138
4. 1. 4. <i>L'autonomisation de l'argent, ou l'objectivation des rapports sociaux</i>	140
4. 2. PARTIE SYNTHÉTIQUE : DIALECTIQUES DE LA MODERNITÉ	142
4. 2. 1. <i>Thèse de la dialectique de la réification des rapports sociaux et de la libération formelle de l'individu</i>	142
4. 2. 2. <i>Thèse de la dialectique de la rationalisation et de la perte de sens</i>	144
4. 2. 3. <i>Thèse de la dialectique de la réification de la vie et de l'aliénation de l'individu</i>	146
a) Le concept et la tragédie de la culture	147
b) Sociologie de l'aliénation	150
5. Conclusion	152

III. Max Weber

La rationalité formelle et le capitalisme en Occident. Analyse de la genèse et de la structure de la réification

157

1. Introduction : de la typologie du rationalisme à la cage d'acier	158
1. 1. RATIONALITÉ SUBJECTIVE ET OBJECTIVE	159
1. 2. TYPOLOGIE FORMELLE DU RATIONALISME	160
1. 2. 1. <i>La rationalité subjective</i>	160

a) Compréhension rationnelle	160
b) Action rationnelle	160
1. 2. 2. <i>La rationalité objectivée</i>	162
a) La rationalité instrumentale-technique	162
b) La rationalité théorético-conceptuelle	163
c) La rationalité matérielle	163
d) La rationalité formelle	163
1. 3 RATIONALISATION FORMELLE ET RÉIFICATION	164
1. 3. 1. <i>La dictature des fonctionnaires</i>	165
1. 3. 2. <i>Analyse métathéorique de la réification</i>	167
a) La réduction instrumentaliste	167
b) Perte de sens et perte de liberté	169
2. Les fondements épistémologiques de la sociologie compréhensive	170
2. 1. INDIVIDUALISME	171
2. 2. ANTI-NATURALISME	174
2. 3. NOMINALISME	177
2. 3. 1. <i>Les idéaltypes</i>	177
2. 3. 2. <i>Le paralogisme ontique</i>	178
2. 4. ANTI-ÉMANATISME	179
3. Genèse du capitalisme et de la rationalité formelle	181
3. 1. LE CAPITALISME D'ENTREPRISE	181
3. 2. LES PRÉCONDITIONS INSTITUTIONNELLES DU CALCUL	182
3. 3. LA RATIONALISATION DES IMAGES DU MONDE	183
3. 4. GÉNÉALOGIE DE L'ASCÉTISME INTRAMONDAIN (RATIONALISATION CULTURELLE)	185
3. 5. LES AFFINITÉS ÉLECTIVES ENTRE L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET L'ESPRIT DU CAPITALISME (RATIONALISATION DE LA PERSONNE)	189
3. 5. 1. <i>L'attraction réciproque du protestantisme et du capitalisme</i>	190
a) L'esprit capitaliste	190
b) L'éthique protestante	190
c) L'affinité élective	192
3. 5. 2. <i>La nouvelle alliance du capitalisme et l'utilitarisme intéressé</i>	193
3. 6. L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET L'ESPRIT DE DÉPERSONNALISATION (RATIONALISATION SOCIALE)	193
3. 6. 1. <i>Le triomphe de la Sachlichkeit</i>	193
3. 6. 2. <i>Le conflit des sphères de valeur</i>	195
4. Structure de la rationalité formelle	196
4. 1. CAPITALISME ET CALCULABILITÉ	197
4. 2. DROIT ET FORMALISME	198
4. 2. 1. <i>La rationalisation du droit</i>	198
4. 2. 2. <i>Relativisme éthique et positivisme juridique</i>	200
4. 2. 3. <i>Légalité et légitimité</i>	202
4. 3. ADMINISTRATION ET BUREAUCRATIE MONOCRATIQUE	203
4. 4. SCIENCE ET INTELLECTUALISME	205
5. Conclusion	206

IV. Le jeune Lukács Réalisation et rédemption (première synthèse)

211

1. Introduction : du néo-idéalisme académique à l'hégélo-marxisme révolutionnaire	211
1. 1. UN STALINIEN ROMANTIQUE	211
1. 2. RATIONALISATION OU RÉDEMPTION ?	212
1. 3. LE PROBLÈME DE LA SCISSON	214
2. L'âme et les formes : la métaphysique de l'absence de la forme	215
3. Sociologie du drame moderne : la réalisation de la vie et la crise de l'individualisme	218
3. 1. LE DRAME MODERNE	218
3. 2. LE DRAME BOURGEOIS	220
4. La théorie du roman : la perte de la patrie transcendante, la seconde nature et l'individu problématique	221
4. 1. PERTE DE L'UNITÉ	221
4. 2. LE MONDE DE LA PROSE	222
4. 3. <i>EX ORIENTE LUX</i>	224
5. Histoire et conscience de classe : de la réalisation à la rédemption	226
5. 1. UNE ŒUVRE PARADIGMATIQUE	226
5. 2. DÉRIVE HÉGÉLIANISTE	228
5. 3. LA QUESTION MÉTHODOLOGIQUE : LA DIALECTIQUE MARXISTE	228
5. 3. 1. <i>La médiation</i>	229
5. 3. 2. <i>La totalité</i>	230
5. 3. 3. <i>Le Proletariat</i>	231
5. 3. 4. <i>Le triple voile</i>	233
5. 4. LA QUESTION SOCIOLOGIQUE : LA RÉIFICATION ET L'ALIÉNATION CAPITALISTES ...	234
5. 4. 1. <i>Généralisation de la théorie du fétichisme</i>	234
a) La forme de la réalisation	235
b) Le travail de l'aliénation	236
c) La réalisation capitaliste	237
d) Les limites de la pensée bourgeoise	238
5. 4. 2. <i>Les limites du rationalisme</i>	239
a) Les limites de l'entendement bourgeois	239
b) Les antinomies de la pensée bourgeoise	240
5. 5. LA QUESTION POLITIQUE : LA RÉDEMPTION DU PROLÉTARIAT	242
5. 5. 1. <i>Dialectique de la conscience</i>	243
5. 5. 2. <i>Totalité et totalitarisme</i>	244
a) Complexité et modernité	244
b) Théorie et pratique	245
5. 6. CONCLUSION	247

Conclusion	
Vers une métacritique des théories de la réification	249
1. Le Nouvel Historicisme	250
2. Théorie sociale, métathéorie et métacritique	251
3. L'espace des possibles de la sociologie	253
3. 1. L'UNITÉ DE LA DISCIPLINE	253
3. 2. DEUX QUESTIONS INCONTOURNABLES	255
3. 3. UNE COMBINATOIRE POUR LA SOCIOLOGIE	256
4. La cristallisation métathéorique	258
4. 1. FONDEMENTS ANALYTIQUES DE LA THÉORIE SOCIALE	259
4. 2. CRITIQUE DE L'AGIR STRATÉGIQUE	260
4. 3. LE PROBLÈME DE L'ORDRE SOCIAL	262
4. 4. CINQ SOLUTIONS	264
Bibliographie	267
Table des matières	291

Composé et mis en page par
 Dominique Dudouble
 76000 Rouen



Achévé d'imprimer en septembre 1997
 sur rotative Variquik
 par l'imprimerie Sagim à Courtry (77)
 Dépôt légal : septembre 1997
 Numéro d'imprimeur : 2448
 Premier tirage
 ISBN : 2-7071-2764-7