

Frédéric Vandenberghe

La sociologie de Georg Simmel

NOUVELLE ÉDITION



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Si vous désirez être tenu régulièrement informé des parutions de la collection « Repères », il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information mensuelle par courriel, à partir de notre site <http://www.collectionreperes.com>, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN : 978-2-7071-3307-6



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2001, 2009.

« D'une manière générale, je suis quelque peu affligé qu'on me considère seulement, à l'étranger, comme un sociologue, alors que je suis en fait philosophe, que je tiens la philosophie pour la tâche de mon existence et ne pratique au fond la sociologie que comme domaine accessoire. »

Lettre de Georg Simmel à Célestin Bouglé.

Introduction

Florence – miniature philosophique

Suivant les traces de Goethe, italianophile et fin connaisseur de Dante et de Pétrarque, notre philosophe-sociologue-essayiste avait l'habitude de voyager en Italie*. Le voilà en Toscane, à Florence, sa « patrie spirituelle » [BdD, p. 85]. Reçu des visites matinales des palais, des églises, des galeries et des musées, il vagabonde l'après-midi dans les collines avec leurs vignes, leurs oliviers, leurs villas entourées de vieux murs ensoleillés, couverts de verdure. Passé la Piazza Michelangelo, il continue son chemin et, à bout de souffle, il arrive devant les portes de l'église romane de San Miniato, s'assied et se repose. Contemplant Florence du haut de la colline, il s'émerveille de la beauté du spectacle et se met à méditer sur la belle unité de la vie, la *schöne Totalität* de Hegel, scindée, depuis que l'homme a découvert le principe de la subjectivité, entre les pôles du sujet et de l'objet, de la culture et de la nature, du passé et du présent. « Redonner l'unité perdue aux deux parties de la vie, cela ne paraît accessible qu'à l'œuvre d'art : ce n'est qu'en elle [...] que les éléments sont devenus inséparablement unis, comme s'ils étaient antérieurs à la séparation que le processus historique de la vie a opérée » [GSG 8, p. 69].

Florence est une telle œuvre d'art, songe Simmel en contemplant comment l'Arno traverse le paysage, bordé au loin par les

* Les abréviations utilisées pour les textes de Simmel, ainsi que les références à la littérature secondaire, renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage. Le lecteur y trouvera également un lexique des notions philosophico-sociologiques les plus utilisées.

collines dénudées de Fiesole. Au-delà du fleuve, il y a la nature, en deçà la culture ; ici un arbre et des pavots, là la grande tour du Palazzo Vecchio, la coupole du Dôme et le toit vert de la synagogue. « Rien n'est éclairé seulement par sa beauté singulière, mais chaque élément à part a une beauté d'ensemble qui le domine » [p. 71]. À Florence, la séparation entre la culture et la nature se dissout. « Il n'y a peut-être pas deux villes dont l'impression d'ensemble, l'aspect visible et les souvenirs, la nature et la culture aient une telle unité et fassent si fortement sur le spectateur l'impression d'œuvre d'art » [p. 70].

Même la tension entre le présent et le passé disparaît. Il est vrai que le passé glorieux de la ville des Médicis n'a pas survécu, mais le passé reste visible dans le présent. De même que la nature embrasse la culture, le présent y accueille le passé sans être pour autant écrasé par lui, comme c'est le cas de Rome, et sans rejeter le présent, comme c'est le cas de l'antimodernisme allemand. « Tout est spécifiquement romantique [à Florence], mais sans rien de la nostalgie du romantisme allemand, dans lequel tout est regret d'un passé perdu qui peut-être n'a jamais existé » [p. 71]. À la différence de la Forêt-Noire, Florence est dénuée du symbolisme et des relents paysans que le paysage souabe évoque chez un Heidegger. « Le paysage de Florence ne signifie rien, il est ce qu'il peut être » [p. 71].

« Florence », ce petit essai esthétique-philosophique que je viens de résumer, est un texte tout à fait particulier et pourtant tellement typique de Simmel. Il offre un bon exemple du style et du genre de spéculation de Simmel. On peut y voir une variation continue sur le thème de l'unité et la dualité, qui forme l'arrière-plan de son œuvre, et y trouver un point de départ concret pour explorer la pensée abstraite de Simmel.

Entre la science et la littérature

Parmi les classiques de la sociologie, Georg Simmel est sans doute le plus original, le plus subtil et le plus brillant. « Essayiste brillant » est sans doute l'épithète la plus utilisée pour caractériser la pensée associative-analogique de ce métaphysicien du social. Tirailé entre la scientificité et l'esthétisme, « entre la science et la littérature » [Lepénies, 1990], il s'est efforcé de

fonder la sociologie en tant que discipline autonome, différenciée des autres sciences telles que la psychologie sociale, la politologie et la linguistique, par exemple, qui s'occupent également du social.

Et pourtant, en dépit ou peut-être, précisément, à cause de son imagination fébrile qui frise l'antiacadémisme, 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 suite, Simmel, qui, de son vivant, pouvait 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 qu'on redécouvre périodiquement. Il l'avait d'ailleurs prévu avec lucidité : « Je sais, écrivait-il dans son journal, 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 compatible avec sa nature propre, mais qui ne peut plus être reconnu comme venant de la succession » [FA, p. 1].

Lectures de Simmel

Entre-temps, les concepts simmeliens sont devenue monnaie courante dans la sociologie contemporaine (par exemple : distance sociale, rôle, groupes de référence, interaction...). Et cependant, malgré la renaissance des études simmeliennes que l'on peut actuellement observer au Royaume-Uni (Frisby, Featherstone), aux États-Unis (Levine, Jaworski, Weinstein), en France (Boudon, Deroche-Gurcel, Maffesoli, Watier, Léger), en Italie (Accarino, Cavalli, Dal Lago) et en Allemagne (Rammsedt, Dahme, Lichtblau, Köhnke), Simmel reste relativement méconnu. Trop souvent, les aspects philosophiques de sa pensée sont négligés. De façon unilatérale, on se concentre sur la micro-sociologie, 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 reçu l'attention qu'elles méritent. Réintégrer la sociologie formelle, la philosophie de la connaissance et la philosophie de la culture ;

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 de ce livre.

Dans la mesure où toute reconstruction herméneutique d'une œuvre présuppose un point de vue, aucune ne peut prétendre à la neutralité. On ne peut donc pas proposer une interprétation sans s'opposer à d'autres. En insistant sur l'unité de la pensée de Simmel, on rejoint les grands interprètes internationaux de Simmel, aussi bien ses contemporains (Adler, Aron, Frischeisen-Köhler, Kracauer, Mamelet) que les nôtres (Bever, Becher, Dal Lago, Freund, Habermas, Landmann, Levine, Oakes, Weingartner), qui refusent le découpage artificiel de l'œuvre selon les périodes ou les disciplines et s'efforcent de présenter une interprétation globale de Simmel, et non pas une interprétation partielle ou partielle, telle qu'on les trouve en France, notamment chez les « individualistes méthodologiques » et autres antimarxistes qui insistent de façon unilatérale sur des aspects méthodologiques de la pensée de Simmel tout en retranchant sa critique du temps présent ou, pire encore, dans la récupération irrationaliste de Simmel par de soi-disant « sociologues de la vie quotidienne » qui accentuent son côté vitaliste et sombrent allègrement dans un immoralisme exacerbé que Simmel, déjà, considérait comme un danger — *un mene tekel* (avertissement biblique d'une menace, cf. Daniel, 5.25) [IG, p. 249].

Convaincu que l'histoire des idées n'a de sens que si elle se laisse rattacher aux grandes questions théoriques du passé et nous permet d'éclairer la condition du présent, je me distancierai également des approches plus bio-, voire même hagiographiques, des historiens-archivistes pour adopter une position franchement « présentiste » ou antihistoriciste qui extrait Simmel de son environnement immédiat et place sa pensée dans « l'inventaire intemporel de possessions philosophiques [et sociologiques] » [K, Vorwort]. En traitant Simmel comme un classique de la sociologie, ou plutôt des sciences humaines et sociales, je ne fais que suivre Simmel lui-même, car, comme lui, je crains que, à force d'insister sur le contexte plutôt que sur les textes eux-mêmes, « on comprenne certes le devenir de la chose, mais pas la chose elle-même » [GSG 7, p. 285].

Dans le chapitre premier, je présenterai Simmel de trois façons ; d'abord, par la biographie, ensuite, par son style et sa méthode, enfin, en proposant une élucidation de la systématique qui sous-tend son œuvre antisystématique et lui donne son unité.

Dans le chapitre II, cette systématique sera reprise et développée à la lumière du principe dualiste de la « dialectique sans synthèse » (Landmann) comme le noyau qui engendre la pensée simmélienne. Ce principe dualiste s'articule sous la double forme du néokantisme (l'opposition entre les formes et les contenus) et du vitalisme (le principe d'interaction), et structure les trois domaines d'intérêts principaux de Simmel : l'épistémologie, la sociologie et la philosophie de la culture.

Suivant la distinction que Simmel effectue entre sociologie formelle et sociologie philosophique, elle-même considérée sous le double versant de l'épistémologie et de la métaphysique du social, les trois chapitres suivants exposent les fondements épistémologiques de la sociologie formelle (chapitre III, « Sociologie et épistémologie »), les formes d'association et d'interaction (chapitre IV, « La sociologie formelle ») et, enfin, la *Philosophie de l'argent*, œuvre maîtresse de « sociologie métaphysique » dans laquelle Simmel analyse et diagnostique la modernité à partir d'une analyse de l'argent, considéré comme un « fait social total » (Mauss). Dans le dernier chapitre, la sociologie simmélienne de la modernité sera replacée dans le cadre d'interprétation plus englobant de la philosophie de la vie et son corrélat, la philosophie de la culture. Je conclurai ce livre avec une évaluation critique de sa pensée*.

* Ce livre, dédié à Christiane Girard, constitue une version refondue et fortement amplifiée du troisième chapitre du premier tome de mon ouvrage sur la sociologie allemande [cf. Vandenberghe, 1997, p. 111-154].

I / Un métaphysicien du social

Biographie

La biographie de Simmel reste à écrire [cf. BdD ; Laurence, 1975 ; Schnabel, 1976]. Dernier des sept enfants d'une famille de Juifs berlinois naturalisés, originaires de Breslau en Silésie, Georg Simmel est né le 1^{er} mars 1858 à l'angle de la Friedrichstraße et de la Leipzigerstrasse, en plein centre commercial de Berlin.

Petit-fils d'Isaac Israel, surnommé Simmel, un sobriquet parfois utilisé en raccourci pour « Samuel », et fils d'Eduard Simmel, un juif converti au protestantisme, fondateur d'une confiserie qui fut à l'origine de la célèbre usine de chocolat SAROTTI, autrefois reconnue comme fournisseur officiel de la cour prussienne, le jeune Georg n'a guère connu son père. En effet, après le décès de celui-ci, alors que Georg n'a que seize ans, il est élevé par sa mère, née Flora Bodstein, une femme dominatrice envers laquelle il garde ses distances, et son père adoptif, Julius Friedländer (« l'oncle Dol »), un ami de la famille possédant une maison d'éditions musicales, la Peters Verlag, qui existe encore de nos jours. Friedländer laissa la majeure partie de sa fortune à Georg, ce qui lui permit de vivre confortablement pendant quinze ans, alors qu'il n'était que « professeur extraordinaire », surnuméraire et faiblement rémunéré, à l'université de Berlin.

En 1890, Simmel se marie avec Gertrud Kinel, une amie intime de Marianne Weber, connue sous le pseudonyme de Marie-Louise Enckendorff, avec qui il aura un fils, Hans, qui décédera à la fin des années trente des suites de son internement

dans le camp de concentration de Dachau. De fait, Simmel mène depuis le début du siècle une double vie avec Gertrud Kantorowicz, poétesse dans le giron de Stefan George et traductrice de Bergson, avec laquelle il a une fille hors mariage, Angela, qu'il accepte de ne pas rencontrer. À l'instar de Marianne Weber pour Max Weber, sa femme se dévoue, en 1918, à la publication posthume de son œuvre, éditant notamment un recueil d'essais sur la philosophie de l'art [PK] et une sélection de textes contenus dans la chemise « Métaphysique ».

Sa maîtresse Kantorowicz publie également des fragments posthumes de ses écrits [FA], notamment sur la philosophie de l'amour et la philosophie de l'acteur. Mais, étant donné que la majorité du travail non publié se trouvait dans une valise qui fut volée à Kantorowicz lors d'un voyage en train, et que deux autres valises, contenant des manuscrits annotés, son journal et une multitude de lettres, furent confisquées en 1939 par la Gestapo, de nombreux écrits perdus, tout comme ceux que Simmel détruisit lui-même, ne figureront dans aucun des 24 volumes annoncés de la *Simmel Gesamtausgabe*, publiée par Suhrkamp à partir de 1989 sous la direction d'Otto Ramstedt, chef de file d'un petit groupe (une quinzaine de personnes) très dévoué d'interprètes internationaux produisant à peu près les quatre cinquièmes des exégèses qui font autorité dans le champ restreint, mais en expansion, de la « simmelologie » [Barrelmeyer, 1992].

Un calvaire académique

Simmel a étudié l'histoire (avec Mommsen, von Treitschke, von 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 Steinthal, les fondateurs de la *Völkerpsychologie*, ainsi que celle du psychologue Bastian [Köhnke, 1996, p. 35-42]. En dehors de ces influences immédiates, Simmel, qui ne cite guère ses sources et qui arrêta d'ailleurs de lire vers quarante ans, fut également inspiré par Maître Eckhart, Kant, Goethe, Hegel, Marx, Nietzsche et Bergson.

En 1881, à la suite du rejet par Zeller et Helmholtz d'un travail psycho-ethnologique d'inspiration darwinienne sur les origines de la musique [GSG 1, p. 45-89], dont la dernière section est

basée sur un questionnaire sur le jodel, publiée en 1879 dans le journal du Club Alpin suisse, il défend une thèse de doctorat en philosophie sur la nature de la matière dans la monadologie physique de Kant [GSG 1, p. 9-41], dans laquelle il réfute chacune des thèses 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, vêtu de culottes courtes, il donne des cours sur l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire, la philosophie de l'art et de la religion, la logique et l'éthique, la sociologie, la psychologie politique et sociale, ainsi que des cours spéciaux consacrés à Kant, Fichte, Lotze, Schopenhauer, Nietzsche et Darwin.

Plusieurs témoins confirment le talent pédagogique de Simmel, qui, bien qu'ayant soigneusement préparé ses cours, feignait d'improviser sur place en déambulant lentement devant son auditoire : « Dans ses cours, Simmel déployait son être en toute liberté. Il n'avait qu'un morceau de papier avec quelques notes et parlait non pas de pensées, mais pensait et parlait devant un grand public. C'était une véritable production et tout son corps le suivait. Ses mouvements de serpent représentaient bien la genèse, les méandres et le flux de la pensée. C'est ce que les auditeurs appelaient "simmeler" » [Pannwitz, dans BdD, p. 235]. Ces cours, auxquels assistaient plusieurs centaines d'auditeurs libres, majoritairement étrangers, féminins et juifs, devinrent tellement populaires qu'ils furent annoncés, et parfois même résumés, dans les journaux.

En dehors de ses cours magistraux, auxquels Simmel se rendait en vélo, ce qui ne l'empêchait pas d'arriver régulièrement en retard, il rassemblait une fois par mois les douze meilleurs étudiants chez lui pour un séminaire privé (le *Privatissimum*). Collectionneur de vases chinois et de céramique japonaise, propriétaire de deux dessins de Rodin que ce dernier lui avait donnés lors de sa visite à Paris, notre esthète recevait également dans son salon-musée, le premier lundi du mois, la fine fleur de l'intelligentsia berlinoise (Rainer Maria Rilke, Stefan George, Heinrich Rickert, Max et Marianne Weber, Georg Lukács et Ernst Bloch entre autres).

Victime de l'antisémitisme [Coser, 1958], ainsi que d'un bizarre attentat contre sa personne [Köhnke, 1996, p. 33-34], il ne réussit pas à gravir les échelons de la carrière académique. Si Heidelberg le refuse en 1908, ce n'est pas seulement à cause de l'opposition de Dilthey, qui conteste la légitimité de la sociologie en tant que telle, mais aussi et surtout à cause des origines juives de cet homme baptisé qui avait volontairement quitté l'église à l'âge de seize ans. 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 dut attendre l'âge de cinquante-six ans pour être nommé professeur en philosophie (et non pas en sociologie), non pas à Berlin, ni à Heidelberg, mais — « saut dans le vide » [IG, p. 242] — à la périphérie de l'empire allemand, à l'université de Strasbourg. Quatre ans plus tard, le 28 septembre 1918, il meurt d'un cancer du foie.

Trois (ou quatre) phases

Bien que travaillant uniquement le matin et le soir — à midi il reçoit les invités —, Simmel est un écrivain prolifique. Il a écrit au moins vingt livres et plus de deux cents articles sur les thèmes les plus divers, qui ont paru dans une multitude de journaux, de revues professionnelles et de magazines populaires, tels que *Jugend*, par exemple. À ce magazine contestataire, proche du mouvement de l'Art nouveau, il contribuait régulièrement avec des aphorismes, des poèmes, des contes philosophiques, des blagues politiques et des réflexions philosophico-esthétiques, publiés sous les titres suggestifs de *Momentbilder sub specie aeternitatis* (« Instantanés du point de vue de l'éternité ») et « Miniatures philosophiques » [M ; cf. également Rammstedt, 1991].

De façon générale, on peut distinguer trois (ou quatre) phases dans sa carrière intellectuelle [Landmann, 1968, 1976 ; Dahme, 1981, II, p. 248-264] : dans une première phase (1879-1900), qui s'achève avec son livre sur la différenciation sociale [SD], il est influencé par le néodarwinisme de Spencer et raisonne en positiviste ; dans la deuxième phase (1901-1908), qui commence avec son livre sur la philosophie de l'histoire, il rompt avec le positivisme et se rapproche de l'école néokantienne de Bade ; enfin, vers la fin de sa vie (1908-1918), il subit l'influence de

Bergson et devient vitaliste, comme en témoigne *Lebensanschauung* (« Vision ou intuition de la vie »).

Dans la mesure où ses discours de guerre [GSG 16, p. 7-58] ne rentrent pas trop bien dans ce schéma, on peut distinguer une quatrième phase (1917-1918) dans laquelle Simmel, à l'instar de Thomas Mann et de Max Weber, pour ne mentionner que ceux-là, défend des positions nationalistes : excité par la fureur teutonique, il qualifie la guerre de « situation absolue » qui exige une « décision absolue » [GSG 16, p. 22].

Bien que cette périodisation en trois ou quatre phases (ou mieux : « moments ») ne soit pas fautive, car la pensée de Simmel a en effet considérablement évolué, il faut cependant la traiter avec beaucoup de circonspection, non seulement parce que les idées de Kant l'ont préoccupé sa vie durant et que les idées darwiniennes du premier moment finissent par converger avec les idées vitalistes du troisième moment, mais aussi et surtout parce que l'on ne comprend vraiment la pensée de Simmel que si on l'interprète à rebours, en partant de ses derniers écrits [Adler, 1919], et notamment de *Lebensanschauung*, ouvrage métaphysique dans lequel Simmel expose de façon claire et précise sa (la) philosophie de la (sa) vie. Ce livre, dans lequel Simmel « lève enfin le voile qui avait toujours caché sa philosophie personnelle » [Frischeisen-Köhler, 1919, p. 9], peut d'ailleurs être considéré comme son testament philosophique car, se sachant condamné par le cancer, il refusa tout analgésique et se retira pour écrire quatre chapitres métaphysiques. Il s'est éteint peu après la correction des premières épreuves.

Le style de Simmel

À l'instar d'Adorno, qui lui a consacré un petit essai critique [1958, p. 556-566], Simmel est un penseur antisystématique. « Fort peu enclin — comme il le dit lui-même — à enfermer la plénitude de la vie en un système symétrique » [BdD, p. 189], il n'a pas voulu ou, en tout cas, il n'a pas réussi à cristalliser sa pensée dans un système unitaire. Chez lui, on ne trouve pas vraiment de concept clé qui ouvre toutes les manifestations du réel à une interprétation globale, pas de principe premier qui régisse l'univers, ni une philosophie de l'histoire à la Hegel ou à

la Marx enveloppant le passé, le présent et l'avenir. Notre philosophe n'a pas de système. Il a une méthode, en tout cas un style personnel — « une mise en forme générale régulièrement à l'œuvre dans une multitude inouïe de phénomènes les plus variés » [RE, p. 85 ; cf. GSG 8, p. 375-384] — auquel on reconnaît ses écrits et qui accompagne chacun de ses essais particuliers comme un fond mélodique.

Rappelant l'esprit préscientifique tel qu'il est décrit par Bachelard [1938, p. 30-31], Simmel ne s'acharne pas à l'étude d'un phénomène bien circonscrit. Ainsi, dans un petit essai sur la culture féminine [SPSG, p. 159-176], on le voit allègrement discourir, pêle-mêle, sur la division du travail, la sexualité féminine, le mariage bourgeois, l'empathie, le roman et les mathématiques. Entraîné d'un objet à l'autre, il ne cherche pas la variation systématique qui relie les objets entre eux, mais la variété. Même lorsqu'il aborde des questions fondamentales, il en résulte « non pas un traité, mais une causerie » [Lepénies, 1990, p. 237].

Simmel n'impose pas de force ses intuitions aux objets qu'il analyse, mais il les en extrait. N'ayant pas vraiment de philosophie personnelle, il se perd dans les objets pour se trouver lui-même [Kracauer, 1919, p. 36-46]. Taxé pour cette raison de « flâneur sociologique » [Frisby, 1981, p. 68-101], Simmel reste avant tout un essayiste. Fournisseur d'hypothèses (que l'on peut reprendre en tapinois) plutôt que bâtisseur de systèmes, ce curieux polymorphe a éparpillé son intellect dans une multitude d'objets disparates, au point qu'Ortega y Gasset s'est plu à le comparer à un « écureuil philosophique sautant d'une noisette à une autre, à peine soucieux de les grignoter » (cité par [Coser, 1965, p. 3]).

Au creux des apparences

Or, chez Simmel, rien n'est trivial puisque tout se relie et se rattache à l'essentiel, ou, comme il le dit lui-même, puisqu'il s'agit de « déceler dans chaque détail de la vie le sens global de celle-ci » [PA, p. 16]. Mais si tous les détails renvoient au sens global de la vie, si la profondeur de la vie se retrouve au creux des apparences, alors le monde est un et chaque apparence se

laisse interpréter comme un symbole renvoyant à l'unité du monde.

À la place d'un système, dédaigné comme « préjugé moniste » [RE, p. VIII], Simmel nous propose une méditation continue sur la totalité de la vie à partir d'une analyse non systématique qui traque et établit des connexions analogiques et des relations métonymiques entre les choses superficielles, les interprétant ainsi comme des représentants symboliques du sens global de la vie. Comme il ne dispose pas d'un système qui englobe la totalité du monde — la totalité n'est pas donnée comme point de départ, mais acquise par errances analogiques comme point d'arrivée —, il cherche à capter celle-ci en se faisant le « bon voisin des choses les plus proches » [Nietzsche, 1886, p. 551], comme Nietzsche l'avait d'ailleurs fait avant lui [cf. Vozza, 1988, p. 52-109 ; Squicciarino, 1999, p. 11-34].

Selon Kracauer, un étudiant de Simmel qui a écrit l'un des meilleurs essais sur son maître, il s'agit là du « principe central » de la pensée simmélienne : « Toutes les expressions de la vie spirituelle — ainsi pourrait-on formuler ce principe — se trouvent dans une multiplicité innombrable de relations et aucune ne peut être abstraite des relations dans lesquelles elle se retrouve avec les autres. [...] Chaque point de la totalité renvoie à un autre point, un phénomène porte et en soutient un autre, il n'y a rien d'absolu qui ne soit relié avec le reste des phénomènes et qui possède une validité en et pour soi » [Kracauer, 1977, p. 218 et p. 239].

Simmel applique ce principe « relationniste » dans la *Philosophie de l'argent*. Tout en traitant l'argent comme un symbole de la modernité, il y retrace et 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. Cela vaut également pour sa sociologie et ses essais philosophiques : ce qui est apparemment traité *sub specie momentis* est en fait interprété *sub specie aeternitatis vel necessitatis* (Spinoza) — du point de vue de l'éternité ou de la nécessité interne, c'est-à-dire dans sa dépendance fonctionnelle de Dieu en tant que substance et donc indépendamment des contingences.

Une philosophie expressionniste

Doté comme nul autre d'un « organe réceptif et réactif à la totalité de l'être » [HP, p. 11], le philosophe doit produire la totalité à partir des fragments, en interprétant ces derniers comme des « monades » qui, contenant en puissance toutes les facettes de la réalité, renvoient au sens ultime de l'Être : « Ce qui m'apparaît depuis toujours comme la tâche de la philosophie, à savoir envoyer une sonde qui relie le singulier immédiat, soit ce qui est simplement donné, à la strate des significations spirituelles ultimes » [RE, p. VII ; cf. M, p. 14]. Voilà la nostalgie de l'Être ou, si l'on préfère, la référence religieuse à l'Autre — « Je ne l'ai pas vu, mais il [l'Absolu] était là » [cité par Susman, dans BdD, p. 279] — qui intronise la philosophie comme vision du monde (*Weltanschauung*).

En tant qu'expression cohérente de la totalité de l'Être, intuitionnée par le philosophe, la vision du monde articule bien plus sa personnalité particulière que l'objectivité du monde. « La pensée philosophique objective ce qui est personnel et personnalise ce qui est objectif » [HP, p. 28]. Dans cette perspective, l'unité ne provient pas des contenus objectifs du monde, mais de la méditation subjective du philosophe, exprimant son « attitude » personnelle envers la totalité du monde, interprétée *sub specie animae* [PK, p. 41]. « Si on dit de l'art qu'il est une image du monde vue à travers un tempérament, alors, conclut Simmel, la philosophie est un tempérament vu à travers une image du monde » [GSG 7, p. 284 ; HP, p. 23].

Panthéisme esthétique

Selon David Frisby [1984, 1985a et b], l'un des interprètes les plus influents de Simmel, c'est cette dialectique du concret et de l'abstrait, reliant les détails à l'essence de la vie, qui fait de Simmel 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'immuable » [Baudelaire, 1863, p. 1163].

En effet, la dialectique du proche et du lointain (Benjamin) ou, ce qui revient au même, de la profondeur et de la surface (Nietzsche), qui soustrait chaque élément particulier à son

isolement en l'insérant dans un réseau dispersif de relations fonctionnelles, n'est pas seulement un principe philosophique : elle se laisse également interpréter dans un sens esthétique car, à en croire une affirmation souvent citée par ceux qui privilégient une interprétation esthétisante de Simmel au détriment d'une interprétation plus philosophique ou théologique, l'interprétation qui relie le fugitif à l'éternel et le proche au lointain serait le trait distinctif de l'approche esthétique : « L'essence de l'approche et de la présentation esthétiques consiste selon nous en ce qu'elle fait saillir le type du particulier, la loi du contingent, l'essence et la signification des choses du superficiel et du fugitif. [...] Il suffit de nous plonger avec suffisamment de profondeur et d'amour dans ce qui nous est le plus indifférent, dans ce qui nous apparaît isolé, banal et repoussant, pour le ressentir comme un rayon et une parole de l'unité ultime de toutes les choses [...]. Si nous poussons cet approfondissement esthétique jusqu'au bout, les distinctions entre les valeurs esthétiques des choses disparaissent. La vision du monde devient panthéisme esthétique, car chaque point porte en lui la possibilité d'une rédemption vers la signification esthétique absolue. Pour l'œil entraîné, toute la beauté, tout le sens de l'univers se dégage de chaque point » [GSG 5, p. 198-199].

Parfaitement indiscipliné

Simmel ne change pas seulement constamment d'objet, mais encore de point de vue pour l'interpréter. Il fait cela pour de bonnes raisons philosophiques, liées à la façon dont nous appréhendons le réel. Le réel est inépuisable, on ne peut le décrire « comme il est en réalité » (Ranke), parce qu'on ne peut le décrire dans sa totalité. Le réel ne peut être saisi que par une pluralité de perspectives qui captent chacune un aspect de la vie sans jamais en épuiser la signification. Aucune perspective n'est le reflet exact de la réalité dont elle traite. Réorganisant la réalité de façon synthétique à partir d'un point de vue particulier qui donne une unité au divers de l'intuition, chaque perspective offre une reconstruction partielle de la réalité, mais jamais elle ne donne accès à la réalité en tant que telle (*an sich*).

Contre les réalistes de tout bord, Simmel insiste ainsi avec Kant sur le caractère constructiviste de la connaissance : la vérité

n'est pas adéquation (*adequatio intellectus et rei*), mais construction, voire reconstruction du réel à partir d'un point de vue particulier qui réorganise et synthétise les fragments du réel dans une forme unitaire déterminée. Bien qu'une perspective donnée, celle de l'art, par exemple, ou, pour prendre une perspective à l'intérieur d'une perspective, celle de l'impressionnisme, puisse en principe englober la totalité des fragments de réalité, il n'en reste pas moins que cette perspective ne constitue qu'une perspective parmi d'autres et que, si l'on veut obtenir une vue moins partielle de la réalité, il faut, par conséquent, multiplier les perspectives et considérer le réel de tous les angles possibles. « On ne retrouve jamais la clarté de la règle scientifique [...], mais toujours la possibilité d'opposer à chaque observation ou probabilité, celle qui y est opposée. [...] L'erreur consiste simplement en ceci qu'une vérité partielle soit généralisée en une vérité absolument valide » [SD, p. 5].

Simmel est le maître de la juxtaposition interdisciplinaire. En multipliant les éclairages, en progressant d'analogie en analogie et de métonymie en métonymie, il passe sans transition de la philosophie à la sociologie, de la sociologie à la théologie, de la théologie à l'esthétique, de l'esthétique à l'éthique, de l'éthique à la psychologie et de la psychologie à l'histoire. Il anime ses propositions avec des exemples empiriques, judicieusement sélectionnés du fonds infini de l'histoire et de l'ethnologie comparée, mais, comme il l'avoue lui-même, il aurait tout aussi bien pu employer des exemples fictifs [S, p. 65] — « Quae non sunt simulo ("Ce qui n'existe pas je le simule") » [Wolff, 1950, p. XLIII].

À cet égard, les « simulations » se rapprochent de l'art. Car, comme l'art, elles ne reproduisent pas la réalité, elles la construisent et n'offrent pas tant un reflet (*Abbildung*) qu'une reconstruction ou une réorganisation (*Umbildung*) du réel. Simmel en a même fait la théorie : tout 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 matière [PH, p. 122].

Unité de l'œuvre

Il y a sans doute quelque chose de paradoxal de vouloir reconstruire de façon systématique une pensée socio-philosophique qui ne l'est pas. Et pourtant, si l'on ne veut pas rester au niveau d'une lecture superficielle qui détache la sociologie formelle du reste de l'œuvre et s'attache à l'analyse inspirée de quelques essais brillants d'esthétique sociologique, il faut bien dépasser les interprétations fragmentaires et les découpages disciplinaires de son œuvre pour se concentrer sur les aspects les plus philosophiques de sa pensée. Car ce sont eux qui font le mieux entrevoir l'unité profonde de son œuvre, qui permet d'ailleurs de relier les trois champs principaux qui ont maintenu son intérêt — l'épistémologie, la sociologie et la philosophie de la culture.

En effet, en lisant l'œuvre de Simmel à partir de ses derniers écrits, on peut voir que le principe métaphysique du dualisme — ou encore, pour paraphraser quelques-uns des meilleurs interprètes de Simmel, le principe relativiste ou relationniste [Mamelet, 1914 ; Léger, 1989] de la dialectique sans synthèse [Landmann, 1968 ; Freund, 1981] — qui structure sa pensée permet de dégager la cohérence profonde de son œuvre. Que ce principe dualiste s'articule sous la forme d'une synthèse peu orthodoxe du néokantisme (l'opposition entre les formes et les contenus) et du vitalisme (le principe de l'interaction), voilà ce que je voudrais essayer de démontrer en présentant une reconstruction systématique de l'œuvre de Simmel.

Cette reconstruction se veut en accord avec l'autocompréhension de Simmel, exprimée dans son « Autoprésentation inachevée » — en fait, un résumé de sa philosophie en une demi-page, demandé par son éditeur [cf. Köhnke, 1996, p. 161-162].

Au début était la scission

Une bonne partie voire la majorité des essais de Simmel s'ouvrent par un dualisme, une antinomie ou un paradoxe. Ainsi, des quinze essais rassemblés dans *Philosophische Kultur* [GSG 14], neuf sont structurés par une opposition fondamentale, par exemple entre les événements contingents et la trame

Début d'une « autoprésention inachevée »

« Je suis parti d'études épistémologiques et kantienne qui allaient de pair avec des études historiques et sociologiques. Le premier résultat en fut le thème fondamental (développé dans *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*) : que l'"histoire" signifie la mise en forme de l'événement immédiat, qu'on ne peut que vivre, d'après les *a priori* de l'esprit scientifique, de même que la "nature" signifie la mise en forme par les catégories de l'entendement du matériau donné par les sens.

Cette séparation entre forme et contenu du tableau historique, qui m'est venue de façon purement épistémologique, se prolongea ensuite chez moi en principe méthodique au sein d'une science particulière : j'acquis une nouvelle conception de la sociologie en séparant les formes de l'association de ses contenus, c'est-à-dire les pulsions, les buts, les contenus objectifs qui ne deviennent sociaux que lorsqu'ils sont assumés dans les interactions entre les individus ; j'ai développé ces genres d'interaction comme objet d'une sociologie pure dans mon livre.

Mais partant de cette signification sociologique de l'interaction (*Wechselwirkung*), celle-ci prit peu à peu l'ampleur d'un principe métaphysique absolument global. La dissolution temporelle de tout ce qui est substantiel, absolu, éternel dans le flux des choses, dans la mutabilité historique, dans la réalité qui n'est plus que psychologique, me semble ne pouvoir être garantie contre un subjectivisme et un scepticisme sans bornes que si, à la place de ces valeurs substantielles fixes, on place l'interaction vivante des éléments, lesquels sont à leur tour soumis au même processus de dissolution à l'infini. Les concepts centraux de vérité, de valeur, d'objectivité, etc., se révélèrent à moi comme des interactions, comme les contenus d'un relativisme qui ne signifiait plus la dissolution sceptique de tout point fixe, mais bien au contraire leur assurance contre celle-ci par le biais d'une nouvelle conception de point fixe (cf. *Philosophie de l'argent*).

Ce principe cosmique et épistémologique du relativisme, qui substitue à l'unité substantielle et abstraite de la représentation du monde l'unité organique de l'interaction, est lié à ma notion personnelle de la métaphysique que j'expose dans les pages suivantes » [BdD, p. 9-10].

globale de la vie (« L'aventure », p. 168) ou l'avoir et le non-avoir (« La coquetterie », p. 256). Le fait que ces oppositions soient annoncées dès la première phrase ou le premier paragraphe marque bien que le fond de la pensée de Simmel se résume par la notion de dualisme, de la dualité en interaction ou de la dialectique sans synthèse.

« Au début, il y a le deux : aucun principe ne gouverne le monde par lui seul, parce que le monde est par principe irréductible à l'unité ; chaque principe ne peut alors exercer sa fonction

qu'en relation avec l'autre principe, et cette relation signifie en même temps opposition » [D'Anna, 1996, p. 17]. C'est ainsi qu'un commentateur italien résume la conjonction du relativisme et du dualisme chez Simmel, conjonction que l'on retrouve également chez Bergson [1934, p. 198] et qui suggère une « tierce position au-delà de l'unité et de la dualité » [GSG 16, p. 228] dans laquelle l'unité est elle-même conçue, en dernière instance, comme opposition et, inversement, l'opposition comme unité, comme unité de la vie qui est elle-même scission. « Maintenir le dualisme en toute force ne contredit pas l'unité de la vie, mais est au contraire le mode sur lequel l'unité existe » [GSG 16, p. 233].

Toujours friand d'analogies, Simmel semble bien avoir exprimé son idée maîtresse dans la métaphore de la vie qui s'avance vers la mort : « 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 » [GSG 16, p. 307].

La triple structuration dualiste

Dans l'œuvre de Simmel, le principe de la structuration dualiste de la réalité s'exprime doublement : d'abord dans l'opposition néokantienne des formes et des contenus, qui, comme il l'indique dans son « Autoprésentation inachevée », est à la base de sa critique épistémologique de l'histoire et de sa sociologie formelle, et ensuite, de façon associée, dans le concept vitaliste d'interaction, qui est également au fondement de sa sociologie formelle et qui a fini par prendre les allures d'une métaphysique de la vie dans laquelle tout est relié à tout. Dans une reconstruction systématique de la pensée simmélienne, le sociologue hollandais Bevers [1985] a montré de façon fort convaincante que c'est la combinaison dialectique du néokantisme et du vitalisme qui assure l'unité de la pensée de Simmel, car elle est à la fois à la base de son épistémologie relationniste, de sa sociologie formelle et de sa métaphysique vitaliste. Nous le suivrons sur ce point en présentant dans le chapitre suivant le double principe de la dualité qui s'articule de façon itérative, mais différenciée dans les trois domaines de recherche qu'il a le plus explorés.

II / Une pensée, la dualité

Sans jamais mentionner les deux volumes de son introduction aux sciences morales [GSG 3 et 4], dont il n'était pas fier et qu'il considérait comme un « péché de jeunesse », Simmel indique dans son « Autoprésentation inachevée » que son développement intellectuel s'est amorcé avec des études d'épistémologie des sciences humaines qui s'inspirent de Kant et qui s'efforcent d'analyser de façon (quasi) transcendantale les conditions de possibilité de la connaissance au-delà des sciences de la nature en développant ce qu'on peut appeler, à la suite de Dilthey, une « critique de la raison historique » [Dilthey, 1883, p. 116].

C'est dans ce contexte épistémologique que l'opposition kantienne entre les formes et les contenus commence à émerger comme premier principe de la dualité qui structure sa pensée [Mamelet, 1914]. Cependant, ce que Simmel ne dit pas, c'est que le second principe de la dualité, tout aussi central, de l'interaction, de la *Wechselwirkung* [cf. Becher, 1971 ; Papilloud, 2001] est déjà acquis à ce moment-là. Il se manifeste dans son pluralisme méthodologique et sa conception relationnelle de la vérité. Ensemble, ces deux principes de la dualité sont également au fondement de sa sociologie formelle, qui n'a rien de formaliste, mais qui propose, par le biais d'une interpénétration dialectique des formes et des contenus, une sociologie interactionniste des « formes de sociation » ou, pour reprendre la traduction plus littérale et pourtant bien plus suggestive déjà proposée à l'époque par Durkheim, des « formes d'association » (*Formen der Vergesellschaftung*).

Le néokantisme

Le néokantisme (ou néocriticisme) est un mouvement relativement hétérogène de philosophies académiques qui prévalaient en Allemagne entre 1850 et 1920 [cf. Öllig, 1979 ; Holzhey, 1992]. Malgré les divergences qui opposent les différentes écoles du néokantisme, on peut caractériser celui-ci comme une forme de philosophie posthégélienne et « postmétaphysique » (Habermas) qui s'inspire de Kant — de là le refrain « Il faut donc en revenir à Kant ! » qui termine tous les chapitres du célèbre *Kant und die Epigonen* d'Otto Liebmann. S'opposant aux idéalismes spéculatifs de Fichte, Shelling et Hegel (l'« idéalisme absolu »), les néokantiens partagent la conviction que la philosophie peut et doit être une science rigoureuse (et non pas une vision du monde) qui s'interroge sur le fait de la science, et, de façon plus générale, sur le fait de la culture, dans un effort pour en découvrir les conditions de possibilité dans les activités de la conscience. Fidèles à l'esprit, mais révisionnistes quant à la lettre des textes de Kant, les néokantiens cherchent à remplacer l'ontologie par une analytique des catégories de l'entendement. En accord avec la devise de la philosophie transcendantale, qui dissout l'être dans la

conscience, les néokantiens considèrent l'épistémologie, comprise comme théorie des conditions de possibilité de la connaissance, comme la discipline fondamentale, servant de propédeutique à la métaphysique et à toutes les autres disciplines philosophiques.

Généralement, les commentateurs distinguent deux écoles principales à l'intérieur du mouvement néokantien : d'une part, l'école de Bade (ou du sud-ouest de l'Allemagne), d'abord représentée par Windelband et Rickert (première génération), puis par Max Weber et Lask (seconde génération) ; d'autre part, l'école de Marburg, représentée par Cohen et Natorp (première génération) et Cassirer (seconde et dernière génération). Ces écoles s'opposent, entre autres, en ce que les derniers s'orientent plutôt vers la logique et les sciences naturelles, tandis que les premiers sont davantage orientés vers les sciences humaines. Plus proche de l'école de Bade que de l'école de Marburg, Simmel publie régulièrement dans la revue *Logos*, consacrée à la philosophie de la culture — « cherchant partout la raison dans la culture, d'où le nom de la revue » [éditorial, cité par Christian, 1978, p. 33] — et fonctionnant par là même comme point de rencontre du néokantisme et d'un hégélianisme révisé.

Enfin, vers la fin de sa vie, le principe vitaliste de l'interaction s'est généralisé et est devenu, dans son esprit, un principe métaphysique cosmique qui régit l'univers. L'opposition entre les contenus et les formes ne disparaît pas pour autant, mais apparaît comme opposition tragique entre la vie et les formes : la vie doit passer par des formes pour s'exprimer alors même que ces formes étouffent son élan créatif.

Le principe de la double dualité

Remplis de subtilités dialectiques et de glissements analogiques, les textes de Simmel ne sont pas exempts de contradictions, d'ambiguïtés et de confusions. Simmel n'est pas un philosophe analytique et le traiter en tant que tel est illusoire : « Une tentative pour exposer Simmel [à la manière des philosophes anglo-saxons] n'irait guère plus loin que la première phrase » [Weingartner, 1960, p. 10].

Ce qui est vrai en général vaut encore davantage pour la notion centrale de forme, qui obscurcit sans doute plus qu'elle ne clarifie le propos de Simmel. En effet, Simmel abuse de la notion pour désigner trois choses différentes, correspondant à trois domaines de recherche différents : 1) un principe synthétique de la théorie de la connaissance (les formes *a priori* de Kant que Simmel historicise et interprète de façon circulaire comme des formes à la fois analytiques et empiriques) ; 2) un principe de structuration du social (les formes d'association de sa sociologie formelle, dont il n'est pas toujours clair si elles sont obtenues par induction et abstraction ou, à la façon des phénoménologues, par intuition des essences) ; et 3) une cristallisation *a posteriori* des énergies ou des interactions dans des objets culturels et des institutions sociales (les formes de l'esprit objectif de Hegel, comprises ici soit comme des sphères de valeurs culturelles — par exemple, l'art, la science, le droit, etc. —, soit comme des institutions sociales aliénées et aliénantes).

L'autre concept central, celui de l'interaction ou de l'action en réciprocité, que l'on retrouve également chez Newton, Kant, Hegel, Goethe et Dilthey, est moins ambigu, mais Simmel le généralise à tel point qu'il signifie que tout est relié à tout et que tout se rejoint, que tous les éléments, même les plus opposés, se complètent et se dissolvent en relations. Bref, en paraphrasant la fameuse phrase hégélienne selon laquelle « le réel est rationnel et le rationnel réel », on pourrait formuler le principe de l'interaction universelle entre les éléments, qui sont eux-mêmes des processus et des relations, en disant que pour Simmel, comme pour Cassirer et Bourdieu d'ailleurs, « le réel est relationnel » [cf. Vandenberghe, 1996 et 1999].

Théorie de la connaissance

L'opposition fondamentale entre les formes et les contenus est d'origine kantienne. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant propose une analyse classique, mais fort compliquée, des conditions de possibilité de la connaissance scientifique. S'opposant aux empiristes, tels que Hume et Locke par exemple, qui fondent la connaissance dans les données sensorielles et la considèrent comme un reflet de la réalité enregistré par les sens, mais aussi aux rationalistes, tels que Descartes, qui, suivant l'exemple des mathématiciens, déduisent la connaissance de la raison et conçoivent la philosophie comme un système de concepts et de jugements, Kant cherche à effectuer une synthèse du rationalisme et de l'empirisme. Avec les empiristes, il souligne, contre les rationalistes, que la connaissance ne peut pas seulement tourner à vide sur des concepts innés (les formes *a priori*), mais qu'elle doit encore prendre en compte la réalité empirique (les contenus). Avec les rationalistes, il insiste cependant, contre les empiristes, sur le fait que les concepts sont essentiels, car ils fonctionnent pour ainsi dire comme des « phares » (Popper) qui, tout en illuminant des aspects de la réalité, transforment celle-ci en une représentation de la réalité (la réalité « pour nous »). Résumant cela en une belle phrase qui a fait le tour du monde, Kant [1781 (A51/B75)] affirme que « les pensées sans contenus sont vides, de même que les intuitions sans concepts sont aveugles ».

Pour bien comprendre la pensée de Simmel, il est encore essentiel de saisir la portée de la « révolution copernicienne » effectuée par Kant : de même que Copernic a montré que le Soleil ne tourne pas autour de la Terre, mais inversement, Kant [1781, (BXVI)] s'efforce de démontrer que « la connaissance ne doit pas se conformer aux objets, [mais] les objets doivent se conformer à notre connaissance ». C'est que, contrairement à ce que pensent les empiristes, la connaissance présuppose toujours l'intervention active de la raison, qui rend la nature pensable en soumettant les choses-en-soi (la nature « en soi ») aux formes *a priori* de l'entendement qui unifient les données de l'expérience, grâce à quoi la nature (la nature « pour nous », en tant que représentation) nous apparaît comme un ensemble préalablement structuré par les concepts et les catégories fondamentales de

l'entendement, tels que l'espace et le temps, mais aussi la causalité et la substance. La conclusion de ce train d'arguments, selon lequel l'intervention des catégories *a priori* de l'entendement est une condition nécessaire de l'expérience de la nature, est que la connaissance n'est pas tant un reflet passif qu'une construction, voire une transformation active de la réalité.

Révision de Kant

Si Simmel suit Kant, il ne le fait pas aveuglément. Dans son livre sur Kant, il ne critique pas seulement l'auteur de la *Critique de la raison pure* pour sa conception intellectualiste, rationaliste et mécaniciste de la réalité, reflétant la froideur du monde des marchandises, mais il amende encore la théorie des formes en la poussant dans une direction culturaliste et vitaliste.

D'abord, Simmel confirme la nécessité de l'intervention des formes de l'entendement (pas de formes, pas de connaissance), mais il met en question l'énumération que l'on trouve chez Kant. Dans le sillage de Dilthey, il propose d'étendre la recherche des formes au-delà des sciences naturelles : « Kant les a seulement appliquées au domaine naturel. [...] Il faudrait encore examiner les présupposés aprioriques des mondes psychologique et historique dans leur ensemble » [K, p. 33].

Ensuite, en les replongeant dans le contexte vital dont elles sont issues, il soumet les formes kantienne à une historicisation, les ramenant à des formes « quasi transcendantales » (Habermas) : s'il est vrai que la nature est le résultat de l'application des catégories, ne peut-on pas dire que les formes sont issues de la nature ou, pour reprendre un langage à la mode, qu'elles sont des « constructions sociales », historiquement variables ?

Enfin, Simmel conteste l'intellectualisation de la vision kantienne du monde — « la coopération des sentiments et les relations obscures et immédiates qui relient l'âme au cœur de l'Être manquent complètement » [K, p. 92]. Kant intellectualise le monde, mais il faut encore le subjectiviser et le vitaliser, passer en somme de la connaissance du monde à l'Être du monde car, après tout, l'humain n'est pas seulement un être de raison, mais aussi un être individuel et social avec ses penchants, ses émotions et ses idéologies. Passant de la première à la seconde

critique de Kant, Simmel développera à la fin de sa vie une théorie morale d'inspiration nietzschéo-bergsonienne, la théorie de la « loi individuelle » [GSG 16, p. 346-425 ; cf. Vandenberghe, 2001], capable de franchir l'écart qui sépare le personnel de l'universel, l'éthique et la morale, grâce à une personnalisation de la loi morale universelle qui n'ignore pas la diversité individuelle, mais la prend pleinement en compte, accédant ainsi à une universalité individuelle, faite sur mesure, pour ainsi dire.

Critique de la raison historique

Simmel applique de manière spécifique l'opposition de la forme et des contenus à la philosophie de l'histoire. L'objet (dès la seconde édition) des *Problèmes de la philosophie de l'histoire* est, en effet, de montrer, à l'encontre du réalisme historique d'un Ranke — au fond, un positivisme historique qui, négligeant l'apport constitutif du sujet, conçoit la connaissance en termes prékantien —, que la connaissance historique est, comme la connaissance en général, commandée par des *a priori*. Dès lors, on comprend que Simmel introduise ses réflexions épistémologiques sur l'historiographie par une question transcendante : « Comment l'histoire est-elle possible ? » [PH, p. 53] ou encore, pour reprendre une des formulations plus tardives : « Comment passe-t-on des histoires (*das Geschehen*) à l'histoire (*die Geschichte*) ? » [FA, p. 152 ; IF, p. 60].

Comme il est convaincu que l'histoire, comprise d'abord comme étude (ou mise en forme de second degré) des événements du passé par l'historien (*Geschichte*), mais aussi comme mise en forme (de premier ordre) de ces événements eux-mêmes par les acteurs (*Geschehen*), n'est pas un spectacle de marionnettes, observable de l'extérieur et analysable à partir de la perspective objective de la troisième personne, mais un processus porté par des sujets qui font l'histoire « avec conscience et volonté » (Marx), analysable à partir de la perspective de la première personne, Simmel conclut que l'objet de l'histoire est sujet, que les individus, qui peuvent d'ailleurs également être des individus collectifs (« les Italiens », « Florence », « l'Italie », etc.) [PH, p. 77-84], sont l'objet de l'histoire. En conséquence, il définit la tâche de l'historien en

termes de compréhension (*Verstehen*) des contenus psychiques des individus.

Interprétation sub specie animae

Pour éviter les interprétations réductrices qui cherchent à récupérer Simmel, le philosophe de l'histoire, pour la sociologie en l'enrôlant rapidement dans le camp de l'individualisme méthodologique [cf. Homans, 1959 ; Boudon, 1984 ; Deroche-Gurcel, 1997], on ne peut trop insister sur le fait que pour Simmel la compréhension n'implique pas tant l'imputation de raisons, voire de calculs d'utilité qui expliquent l'action de l'individu, que la saisie de la personnalité conçue comme une unité intelligible et unique. Il suffit de regarder ses « biographies métaphysiques » [Oakes, 1980, p. 9], notamment sur Goethe, Kant et Rembrandt, pour se convaincre de la distance qui sépare la conception métaphysique de la personne d'un Simmel de la conception utilitariste de l'acteur que l'on retrouve chez les théoriciens du choix rationnel et qui forme l'arrière-fond de l'individualisme méthodologique.

Pour Simmel, l'unité de la personne, en tant que forme qui unifie les contenus psychiques, constitue l'*a priori* qui rend l'histoire possible en tant que discipline scientifique [PH, p. 64-65]. C'est parce que l'historien suppose que les acteurs sont des « unités psychiques » et parce qu'il suppose que c'est bien cette unité (invisible), cette cohérence des personnes et de leur habitus qui explique la multiplicité (visible) des actes, que l'histoire, en tant que discipline, est capable de rendre l'histoire, en tant que succession d'événements, intelligible.

L'unité de la personne n'est pas seulement une présupposition de l'historien, mais aussi des acteurs eux-mêmes [cf. Watier, 2000, p. 69-95]. Si nous comprenons les actes d'autrui, c'est parce que nous supposons qu'autrui est, comme nous, une personne unique, relativement cohérente et compréhensible. « Les catégories utilisées par l'historien sont ainsi en quelque sorte des catégories de second degré en ce sens qu'elles ne peuvent s'appliquer qu'à une matière déjà mise en forme sous la catégorie de l'expérience vécue » [PH, p. 114]. Et pour les sociologues, du moins pour ceux qui cherchent à relier une philosophie phénoménologique de la compréhension (*Verstehen*) à une

sociologie herméneutique de la culture, on peut ajouter que, de même que l'historien met en forme des contenus déjà formés dans la vie quotidienne qui représentent en quelque sorte des « produits semi-finis » [PH, p. 83], le sociologue met à son tour en forme les produits semi-finis de l'historien [cf. SD, p. 2]. Ou, pour dire les choses de façon plus simple, la compréhension des uns et des autres n'est pas seulement la condition de possibilité de l'histoire, mais l'histoire est à son tour la condition de possibilité de la société.

Le relationnisme

Si l'opposition des formes et des contenus constitue le versant kantien du principe de la dualité, l'interaction en constitue le versant vitaliste. Le principe d'interaction est d'emblée conçu par Simmel comme heuristique et régulateur. « En tant que principe régulateur du monde, nous devons partir de l'idée que tout se trouve dans un rapport quelconque avec tout, qu'entre chaque point du monde et chaque autre point il existe des forces et des relations mutuelles » [SD, p. 13]. S'il en est ainsi, si tout est effectivement relié à tout, alors on peut commencer l'analyse du réel à partir de n'importe quel point du monde, multiplier les perspectives et les relier les unes aux autres puisque, à la fin, quand on a parcouru la totalité des points du monde et des points de vue sur le monde, on aboutit à une vision pluri-perspectiviste et relativiste du monde qui recueille en elle la totalité du réel.

L'important n'est pas la pensée, mais le penser de la totalité, pas les contenus, mais le processus de la pensée, le mouvement philosophique de l'esprit aventureux qui adopte successivement différents points de vue sur le réel et les enchaîne les uns aux autres sans s'attacher dogmatiquement à aucun, puisque la vérité est dans le mouvement de la pensée, dans les relations fonctionnelles qu'elle établit entre les perspectives et non pas dans les contenus, les théories et les dogmes [cf. GSG 14, p. 162-167]. Reformulé dans une perspective intersubjectiviste, on pourrait dire que le relativisme ne laisse pas chacun dans sa vérité, mais qu'il fait émerger la vérité par une mise en rapport de la vérité de chacun.

Pour Simmel, le perspectivisme n'est pas un scepticisme, pas un relativisme qui dissout la vérité, mais un corrélativisme ou

un relationnisme qui la rend possible en la concevant comme une mise en relation entre perspectives qui, plutôt que de s'opposer et de se contredire, s'appellent et se complètent : « Ce que j'entends par relativisme — dit Simmel dans une lettre à Rickert à propos de la théorie de la connaissance qu'il a développée dans la *Philosophie de l'argent* [PA, p. 84-109] — est une représentation métaphysique du monde tout à fait positive et pas plus un scepticisme que ne l'est la théorie de la relativité d'Einstein. [...] Pour moi, le relativisme de la connaissance ne veut pas dire du tout que la vérité et la non-vérité sont relatives l'une à l'autre, mais bien que la vérité signifie une relation des contenus entre eux, aucun contenu ne la possédant par lui-même, exactement comme aucun corps n'est lourd par lui-même, mais uniquement dans une relation avec un autre » [BdD, p. 118].

Le pluralisme méthodologique

Ceux qui objectent que, s'il en est ainsi, la représentation du monde « flotte dans l'air » [GSG 14, p. 166] restent prisonniers du préjugé métaphysique d'après lequel le monde doit être fondé sur un principe dernier. Comme les poststructuralistes (Derrida, Foucault, Lacan, etc.) 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 de l'être d'un principe ontologique (par ex. le sujet ou l'objet [HP, chap. 3], l'être ou le devenir [HP, 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] doive être portée par un absolu » [SN, p. 70].

Ainsi, selon Simmel, 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 opposé. Étant donné que « la dernière chose que nous pouvons expliquer est l'avant-dernière » [GSG 4, p. 27], il s'ensuit que chaque principe premier doit être traité comme l'avant-dernier et que « la clôture du savoir est rejetée à l'infini » [PA, p. 99]. L'opposition des termes opposés ne peut pas être dépassée dans une synthèse dialectique. La thèse et

l'antithèse entretient dans un rapport de substitution réciproque et l'opposition se dissout en interaction.

Mais ceci vaut à titre heuristique : en passant de l'ontologie à l'épistémologie, les principes premiers se transforment en principes régulateurs [K, p. 14 *sq.*, 184 *sq.*] : « Formulés de façon kantienne : au lieu de deux principes constitutifs et, partant, irréconciliables, nous obtenons deux principes régulateurs dont l'un est le fondement de l'autre » [GSG 1, p. 376]. Ainsi, partant de la « possibilité permanente d'opposer à chaque observation ou probabilité une qui lui soit opposée » [SD, p. 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, et, quoi qu'en dise Boudon [1990, p. 433], également 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 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 un foyer imaginé (le *focus imaginarius* de Kant) et dont aucun n'atteint cependant l'adéquation aux choses. Ainsi, aucun ne peut prétendre à l'hégémonie cognitive.

La sociologie formelle

L'opposition kantienne entre les formes et les contenus, que Simmel a d'abord introduite dans sa philosophie constructiviste de l'histoire, est reprise dans la sociologie [GSG 11, p. 13-41]. Refaçonnée, la séparation des formes et des contenus y est présentée comme le principe méthodologique qui fonde la sociologie formelle en tant que discipline autonome, différenciée des autres sciences sociales et spécialisée dans l'analyse des formes qui structurent l'association, c'est-à-dire l'ensemble des interactions entre individus qui ont conscience de former une unité et qui forment le creuset de la société (cf. chapitre III).

Les formes d'association se présentent à Simmel comme une sorte de synthèse fragile de tendances opposées [cf. Levine, 1959, p. 21-22] : « 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 » [GSG 11, p. 391].

Pour reconstruire systématiquement la sociologie simmélienne des formes sociales (par exemple, la mode, le conflit, la subordination, la division du travail, etc.), il faudrait faire l'inventaire des polarités (distinction-imitation, opposition-intégration, résistance-soumission, différenciation-expansion, distanciation-rapprochement...) et montrer que les essais de sociologie formelle constituent une application synthétique du principe dualiste. On verrait alors 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 [GSG 14, p. 186-218], le conflit comme une forme qui accouple la tendance à l'opposition intergroupale et celle à l'intégration intragroupale [GSG 11, p. 284-382], la subordination comme une synthèse dialectique de la soumission et de la résistance [GSG 11, p. 160-283], la croissance des groupes sociaux comme une forme sociale qui combine l'expansion quantitative des groupes et la différenciation qualitative des individus [GSG 11, p. 791-863], 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.

Philosophie de la vie et de la culture

Partant d'une position néokantienne relativement hétérodoxe, la pensée de Simmel a évolué vers un relationnisme cognitif qui conçoit la vérité comme un concept relationnel. Cette « révision relativiste du criticisme » (*Ueberweg*), que Simmel a d'abord développé dans la *Philosophie de l'argent* dans une perspective épistémologique proprement heuristique comme moyen d'unification des perspectives opposées, s'est par la suite transformée en une condition de la connaissance. Cette ontologisation du principe relationniste, qui débouche sur une vision antisubstantialiste de la réalité, conçue comme un « réseau infini de relations réciproques entre une infinité d'éléments » [Cavalli, 1989, p. 508], découle elle-même plus ou moins directement d'une conception métaphysique du monde qui, tout en se distanciant progressivement par rapport à Kant, se rapproche de plus en plus du vitalisme de Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey et Bergson. En substituant la vie au sujet transcendantal de Kant comme agent d'unification des contenus, Simmel vitalise le néokantisme. Comme Dilthey, il « transforme la philosophie transcendantale de la conscience dans le sens d'une philosophie quasi transcendantale de la vie » [Apel, 1979, p. 19].

Dans la vision du monde vitaliste, le principe relationniste de la connaissance prend une tournure métaphysique. « La relativité se transforme en une relativité non relative et devient la contrepartie métaphysique d'une entité absolue » [Rossi, 1994, p. 215]. En effet, issue de l'application des formes aux contenus, la connaissance elle-même trouve maintenant ses racines ultimes dans les profondeurs irrationnelles de la vie, conçue comme un bouillonnement continu et créateur de pulsions, d'énergies et de contenus de la conscience dont nous faisons l'expérience immédiate. Cette force vitale, créatrice et imprévisible, qui cherche à s'exprimer, à la suite de Nietzsche, Simmel l'appelle « plus-de-vie » (*Mehr-Leben*) [GSG 16, p. 229 *sq.* et 295 ; GSG 3, p. 288]. 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 » (*Mehr-als-Leben*) [GSG 16, p. 229].

Le vitalisme

En tant que mouvement hétérogène de poètes, de philosophes et de poètes-philosophes, le vitalisme (*Lebensphilosophie*, « philosophie de la vie », « philosophie de l'élan ») fut en vogue en Allemagne et en France aux alentours de la Première Guerre mondiale. Issue du mouvement romantique du *Sturm und Drang* (Goethe, Herder, Novalis) et des philosophies de Fichte, Schopenhauer et Nietzsche, la philosophie de la vie propose une métaphysique de l'irrationnel qui trouve son point de départ et d'ancrage dans une réflexion de la vie sur la vie, comprise comme mouvement aveugle des pulsions et des profondeurs dont nous faisons l'expérience immédiate [cf. Bollnow, 1958 ; Fellman, 1993].

La notion centrale de la vie comporte cependant une double référence. Ne présupposant pas un sujet conscient de la vie, la vie (*das Leben*) peut d'abord être conçue objectivement. Elle renvoie alors au devenir cosmique, à l'écoulement continu du temps dans la durée et à la poussée aveugle des pulsions irrationnelles de l'âme. Mais elle peut aussi être conçue subjectivement et inclure une référence à un sujet conscient de sa vie. La vie ou, plus précisément, le vécu

(*das Erleben*) renvoie alors à la saisie immédiate de ce devenir par l'intuition — « la vie qui saisit la vie » (Dilthey), par opposition à l'entendement qui n'écoute pas la vie, mais la réifie dans des concepts abstraits et figés.

Remplaçant en quelque sorte le concept idéaliste de l'Absolu, le concept de la vie débouche sur une interprétation totale, mais antisystématique et irrationaliste de la réalité. Étant donné que la notion de vie fonctionne avant tout contre la pensée des Lumières, la vie ne doit pas être entendue ici dans un sens biologique, mais dans un sens culturel. Évoquant l'expérience immédiate de soi, l'intuition, la volonté, l'instinct, les sentiments, la créativité et le dynamisme, la notion vague et vaguement panthéiste de vie est avancée contre le rationalisme, l'intellectualisme et le conventionnalisme qui caractérisent la civilisation occidentale issue des Lumières. Populaire pendant les années vingt, la philosophie de la vie, telle qu'elle fut représentée dans sa variante éthique par Nietzsche, dans sa variante historique par Dilthey, dans sa variante pragmatique par W. Jamo et dans sa variante biologique par Bergson, fut relayée à partir des années trente par l'existentialisme de Heidegger, Merleau-Ponty et de Sartre.

Parvenu à ce point, notre philosophe donne une tournure tragique à l'ancienne opposition kantienne entre les formes et la vie et développe une philosophie de la culture qui est proprement inséparable de sa philosophie de la vie : « La *Kulturphilosophie* et la *Lebensphilosophie* de Simmel constituent les faces différentes d'une seule et même philosophie » [Weingartner, 1960, p. X]. Bien que les formes soient issues de la vie et que la vie elle-même puisse en principe réinvestir les formes pour les

fluidifier, Simmel, oubliant vraisemblablement la leçon fondamentale de son relationnisme, à savoir que les oppositions sont en interaction constante les unes avec les autres, tend à négliger le moment de la fluidification des formes et à insister davantage sur l'opposition tragique de la vie et des formes [cf. Cassirer, 1942, p. 103-127]. Ce que Simmel nomme la tragédie de la culture — le fait que les créations socioculturelles de l'esprit humain s'autonomisent et se retournent contre leurs créateurs (cf. chapitre VI) — 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. 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 tuent : « 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 » [FA, p. 38].

III / Sociologie et épistémologie

Dans les *Grundfragen der Soziologie (Sociologie et épistémologie)*, Simmel s'est engagé, avant Weber et à la suite de Durkheim, dans une tentative pour fonder la sociologie en tant que science autonome, avec ses propres méthodes et son propre domaine d'objets. Afin de délimiter le domaine de la sociologie, il entame son livre avec des considérations générales d'ordre ontologique et épistémologique sur la nature de la société. En reformulant le principe de la double dualité (opposition forme/contenu + interaction) pour les besoins de la cause, il en conclut, *primo*, que la société n'est pas une substance concrète, mais un processus d'association, c'est-à-dire un processus continu et créateur d'interactions spirituelles entre les individus les reliant les uns aux autres (principe de l'interaction) ; *secundo*, que, pour former son objet, la sociologie dépend, comme toute autre science d'ailleurs, d'une méthode, et donc des processus d'abstraction et de synthèse des données de l'expérience qu'elle implique (opposition des formes et des contenus).

Les trois sociologies

Partant de l'idée générale que tous les domaines de la vie trouvent leur origine et leur fondement dans les interactions entre les individus, Simmel procède ensuite à une énumération raisonnée de trois sous-champs et autant de problématiques de la sociologie : il distingue en l'occurrence la sociologie générale,

la sociologie formelle et la sociologie philosophique [SE, p. 98-105 ; cf. également GSG 11, p. 39-40].

La « sociologie générale » étudie la totalité de la vie historique pour autant que celle-ci est formée et influencée par la société. Si la sociologie générale est une macrosociologie historique, étudiant les conditions générales de la vie sociale et leur variation historique, la sociologie formelle (ou pure) est, en revanche, une microsociologie ahistorique. Elle étudie les formes d'association qui font la société en structurant les interactions entre les individus. Si la sociologie générale est constituée par son objet et la sociologie formelle spécifiée par son objet, la sociologie philosophique, elle, s'occupe de problèmes qui ne peuvent pas être traités par la sociologie en tant que telle, mais qui la transcendent en direction de la réflexion philosophique.

Contrairement à Weber, qui ne reconnaît guère la légitimité du questionnement philosophique en sociologie [Vandenberghe, 2000], Simmel propose d'élargir le concept de sociologie et d'y inclure les questions philosophiques qui bordent la sociologie, au sens restreint du mot. En tant que science autonome, la sociologie pure présuppose, en amont, une épistémologie des sciences sociales et projette, en aval, une vision métaphysique de la vie sociale : « Comme toute autre science exacte, la science sociale est elle aussi limitée par deux domaines philosophiques. Le premier comprend les conditions, les concepts fondamentaux, les présuppositions de la recherche particulière qui ne sauraient trouver de solution dans cette recherche même, parce qu'ils lui servent déjà de fondement ; le second porte cette recherche particulière à terme et vers une synthèse, mise en rapport avec d'autres questions et concepts qui n'ont pas leur place dans l'expérience et le savoir immédiatement objectif » [SE, p. 103].

Conformément à cette systématisation tardive des domaines de la sociologie, mais en écartant néanmoins la sociologie générale, mal définie, je présenterai les sociologies de Simmel dans les trois chapitres prochains.

Une sociologie vitaliste

Si les présuppositions ontologiques premières de la sociologie formelle sont interactionnistes, ses présuppositions ultimes sont vitalistes, nietzschéo-bergsoniennes. 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, et nous en faisons l'expérience immédiate dans l'écoulement vécu de la « durée ». 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 pour mieux le maîtriser est secondaire et dérivée. L'abstraction objectivante de l'entendement est inévitable et nécessaire ; seulement elle ne saisit pas l'essence de la vie. Renchérisant sur l'affirmation de Bergson [1917, p. 6] d'après laquelle « notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie », Simmel affirme que « nous savons très bien 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 » [GSG 16, p. 375].

En prenant une vue distanciée de la totalité hétérogène qu'est la réalité et en découplant l'infinité continue qu'est la vie en moments discontinus, homogènes, séparés les uns des autres, l'entendement substitue la pensée au mouvant, la stabilité à la mobilité. « Nos impressions sensibles deviennent des "objets" dès qu'elles sont saisies par les formes de notre intellect » [GSG 11, p. 42]. Dans la mesure où la logique de l'entendement fige le mouvement et les processus en corps solides — « notre logique est surtout la logique des solides », disait Bergson [1917, p. V] —, elle est nécessairement chosifiante. 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, sa connaissance ne peut être qu'une connaissance systématiquement mortifiante.

Tel est bien « le tragique de la conceptualisation chez l'homme » [PA, p. 259] : plus le concept est général, plus il est vide car, afin de subsumer les contenus du réel, le concept générique doit écarter ses particularités, par suite de quoi l'extension croissante du concept se paie au prix de la réduction progressive de ses contenus. Reprenant la belle analogie que Bergson établit entre les concepts solides et les vêtements de confection, d'une part, et les concepts fluides et les vêtements sur mesure, de l'autre [Bergson, 1934, p. 196-197 ; 1941, p. 48-49], on pourrait dire que nos concepts tout faits ne conviennent à personne puisqu'ils conviennent à tout le monde et qu'il faut donc travailler sur mesure.

La sociologie formelle

La sociologie des formes d'association ou d'interaction — dont Simmel a développé la méthode, d'abord dans le premier chapitre de sa « grande sociologie » (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [GSG 11, p. 13-41]), ensuite dans le premier chapitre de sa « petite sociologie » (*Grundfragen der Soziologie* [SE, p. 83-105]) — est imprégnée de cet esprit vitaliste. En tant qu'étude systématique des formes structurant les processus d'interaction, la sociologie formelle (*formale Soziologie*) est avant tout une sociologie interactionniste. Le terme d'interactionnisme est approprié, car non seulement la sociologie formelle a pour objet des interactions (*Wechselwirkungen*), mais elle analyse aussi, à un niveau supérieur, les institutions et les organisations comme des interactions d'interactions. Pour éviter les malentendus et accentuer sa composante interactionniste, propre à l'association, il faudrait peut-être mieux l'appeler « sociologie formale » [Freund, 1981, p. 49], voire même, au risque d'oublier sa référence kantienne, « sociologie formiste » [Maffesoli, 1985a, p. 97-118].

Les formes d'abstraction

Quelle que soit l'appellation retenue, la sociologie formelle (développée après la publication des monographies vitalistes sur Goethe, Nietzsche et Schopenhauer) n'est pas une sociologie

formaliste, morphologique et classificatoire, mais une sociologie relationniste, interactionniste et morphogénétique. Contrairement à ce que pensent Freyer [1930, p. 55-56] et Aron [1935, p. 6], elle ne se laisse pas simplement définir comme une « géométrie du monde social ».

Simmel n'est pas l'Euclide de la sociologie, mais bien plutôt son Héraclite. Bien que Simmel lui-même compare à diverses reprises la sociologie à la géométrie [SE, p. 101,166,172, 205 ; GSG 11, p. 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 [SD, p. 2]. De même que « la géométrie doit son existence à la possibilité d'abstraire des choses matérielles 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 « contenus », 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.

Morphologie ou morphogenèse ?

À l'instar des idéaltypes webériens, « utopies conceptuelles », méthodiquement construites et stylisées par le sociologue, obtenues par accentuation unilatérale de certains traits [Weber, 1922a, p. 180-181], les formes simmeliennes ne se trouvent jamais à l'état pur dans la réalité. « La connaissance sociologique qui veut comprendre le concept fondamental d'association dans ses significations et ses formes particulières [...] 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 » [GSG 11, p. 178].

Bien que cette citation ait l'avantage de rapprocher l'abstraction inductive des formes d'association de la construction des idéaltypes de Weber, elle peut induire en erreur dans la mesure où elle suggère que les formes d'association sont des constructions purement analytiques que le sociologue utilise pour schématiser la réalité, et non pas le résultat d'une mise en forme (*Formung*) interne par les acteurs eux-mêmes. Non pas des formes formantes que les acteurs reconnaissent implicitement comme telles et qui structurent tacitement leurs interactions, mais des formes arbitrairement formées par le sociologue. Reprenant la reformulation ethnométhodologique de Louis Quéré [1988, p. 77-83], qui fait bien ressortir la dialectique des formes et des contenus en réintroduisant avec force le côté interactionniste, on pourrait dire que les formes simmeliennes ne sont pas tant des formes morphologiques que des formes morphogénétiques.

Les règles de la méthode sociologique

La sociologie apparaît d'abord à Simmel comme une méthode. La comparaison des méthodes de la sociologie et de la linguistique semble 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, en effet, 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 morphogénétiques de l'association structurent l'interaction. 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 superordination, 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 richesse de la distinction kantienne entre les formes et les contenus réside, d'après Simmel [FA, p. 3-4], dans le fait qu'une forme quelconque puisse embrasser une infinité de contenus et qu'un contenu quelconque puisse entrer dans la composition d'une infinité de formes. Avec Durkheim [1975, I, p. 13-19 et 138-144], qui connaissait assez bien l'œuvre de Simmel pour en avoir traduit et publié plusieurs textes dans *L'Année sociologique*, mais qui trouvait sa sociologie trop spéculative, on peut cependant se demander si la distinction entre les formes et les contenus tient la route, car, même si on laisse de côté la polysémie de la notion de forme, ainsi que la formulation cavalière et l'application idiosyncratique de la méthode d'abstraction des formes — « c'est la fantaisie et le tempérament de l'auteur qui décident », note Durkheim à juste titre —, il reste que la distinction est purement relative [GSG 11, p. 492] : ce qui est contenant à un égard est contenu à un autre et, à la fin, l'antithèse se dissout en une simple opposition graduelle et indéterminée.

En outre, on ne voit pas très bien pour quelles raisons Simmel affirme que les contenus des formes d'association ne sont pas proprement 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 des produits des processus de socialisation et de contrôle social.

Conscient du manque de rigueur de ses formulations, Simmel avoue dans l'introduction de sa *Sociologie* que les procédures méthodologiques relèvent de l'intuition et que les « fondations » de la sociologie formelle ne sont pas vraiment solides [GSG 11, p. 29-30], mais ces faiblesses ne devraient toutefois pas empêcher d'apprécier la finesse et la perspicacité des essais et des analyses qui s'érigent dessus.

Les formes d'association

Comme tout le reste de la pensée de Simmel, la sociologie formelle peut être comprise comme une synthèse originale du néokantisme (opposition des formes et des contenus) et du vitalisme (l'interaction). 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 de *Vergesellschaftung* qui désigne littéralement le « faire société ».

Par « association », Simmel entend les processus d'interaction (*Wechselwirkung*) 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, p. 121 ; GSG 11, p. 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 » [GSG 11, p. 43].

Prenant l'exemple d'une communauté religieuse, Simmel note que l'unité des croyants ne provient pas tant d'une soumission aux dogmes et aux normes que de la conscience communément partagée d'être en rapport avec le divin. La communication des consciences par l'entremise d'une communion avec le divin n'est « pas ce qui occasionne l'entrée en société, mais cette conscience, cette interaction psychologique à l'intérieur de « l'église invisible » constitue déjà la société » [GSG 1, p. 369]. En précisant ainsi que la société relève du domaine de l'« interhumain » [Buber, 1953], cette sphère interactionnelle émergeant de la rencontre dialogique des consciences, la sociologie pure se place aux antipodes du naturalisme de Durkheim [1895, p. 13-31], qui se targue dans les *Règles de la méthode sociologique* d'étudier les faits sociaux « comme des choses » extérieures aux consciences individuelles.

La synthèse sociale

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 le tissu 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 » [GSG 11, p. 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, p. 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, toutes ces activités ordinaires qui témoignent d'un « vouloir-vivre irrépressible », d'une attraction « esthétique », érotique, voire « orgiastique » entre les individus [Maffesoli, 1985b], 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, p. 90 ; GSG 11, p. 33].

Au-delà de l'individualisme et du holisme

L'angle d'approche de la sociologie formelle, caractérisée par l'abstraction spécifique des formes d'association qu'elle effectue, se définit par le fait que l'homme vit en interaction avec ses pairs. 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 » [GSG 11, p. 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,

Simmel goffmanien ?

Simmel a significativement influencé Lukács, Bloch, Benjamin, Buber, Cassirer, Mannheim, Elias, Vierkandt, von Wiese, Park, Small, Homans, Merton, Coser et Goffman. Parmi ceux-ci, Erving Goffman est sans doute le plus simmélien. Outre l'esprit de finesse (par opposition à l'esprit de système) et la multiplicité des thèmes traités (des camps de concentration aux cuisines d'hôtel en passant par les annonces de DJ's et les salles d'opérations) qu'ils ont en commun, il faudrait encore comparer la façon dont les deux auteurs analysent les interactions de la vie quotidienne [cf. Smith, 1989]. On arriverait alors à la conclusion que Simmel est goffmanien avant la lettre. Pour preuve, on pourrait considérer la citation suivante de Simmel que Goffman a mise en exergue de sa thèse de doctorat : « Les interactions auxquelles on pense lorsque nous parlons de la "société" se sont objectivées dans des structures

durables et caractérisables, tels l'État, la famille, la corporation et l'Église, les classes, les groupes d'intérêts. Outre ces exemples, il existe un nombre infini de formes moins visibles de relations et de sortes d'interactions. Prises une à une, elle peuvent paraître sans importance. Mais, étant donné qu'elles sont insérées dans des formations plus vastes et pour ainsi dire plus officielles, elles constituent la société telle que nous la connaissons. Cette limitation aux formes sociales plus larges n'est pas sans analogie avec la vieille anatomie qui se bornait à étudier les organes importants et bien circonscrits comme le cœur, le foie les poumons, l'estomac, etc., mais négligeait les innombrables tissus qui n'avaient pas de nom vulgaire ou n'étaient pas connus. Et pourtant, en leur absence, les organes plus connus n'auraient jamais pu constituer un corps vivant » ([SE, p. 89], cité par Goffman dans *Communication Conduct in an Island Community*, thèse de doctorat non publiée, soutenue en 1953 à l'université de Chicago).

il n'y a plus de société » [SE, p. 173 ; GSG 11, p. 24], et suffisante, car si plusieurs individus entrent en réciprocité 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, p. 14], on peut dire que, pour Simmel, « la société existe là où un nombre d'individus entrent en interaction » [GSG 1, p. 370 ; GSG 11, p. 17].

Critique du fétichisme conceptuel

Dans la mesure où ces processus microsociologiques d'interaction sont au fondement des structures macrosociologiques, la sociologie ne peut pas les ignorer. Réserver le terme de société aux « actions réciproques durables », particulièrement à celles

qui se sont objectivées dans des figures uniformes, caractérisables, tels 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 au fétichisme conceptuel. Sous ces institutions et organisations plus vastes, il y a un nombre infini d'actions réciproques entre les individus, actions de médiocre importance, parfois même futiles, mais néanmoins 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, p. 174].

Bien que Simmel semble adopter ici une position nominaliste qui méconnaît l'autonomie relative du social, il ne faut pas trop vite associer sa position à celle des individualistes méthodologiques. Durkheim voyait plus juste lorsqu'il remarquait que Simmel avait bien « le sentiment de la spécificité des faits sociaux » [Durkheim, 1975, II, p. 399]. Et, en effet, on pourrait multiplier les citations contredisant le prétendu individualisme méthodologique de Simmel [cf. Watier, 1986, p. 77-78]. Ainsi, dans une longue discussion sur le problème du nominalisme et du réalisme, il ne reconnaît pas seulement la « pleine réalité » du social [GSG 4, p. 119] — la société n'est « pas une simple représentation » [GSG 4, p. 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'eux » [GSG 4, p. 189].

Cette entité macrosociologique émergeant des interactions entre les individus n'est elle-même que la cristallisation ultime des interactions entre des institutions et des organisations, elles-mêmes issues des interactions intergroupales et interindividuelles. D'une part, les interactions entre organisations et institutions différencient la société de façon fonctionnelle ; d'autre part, elles l'unifient en imposant leur contrainte de l'extérieur aux individus. Le fait que les institutions et les organisations sociales entrent en interaction les unes avec les autres montre une fois de plus le caractère relationnel et interactionniste de la pensée simmélienne. Comme le dit justement Becher, « la société se présente comme un cosmos d'interactions

interdépendantes de premier, second et troisième ordre » [Becher, 1971, p. 41].

Les fondements micro de la sociologie macro

Bien que Simmel plaide avant tout pour le développement d'une microsociologie, anticipant la thèse goffmanienne de l'indépendance analytique de l'ordre interactionnel [Goffman, 1983], il est clair qu'il ne s'oppose pas à l'emploi des concepts macrosociologiques en tant que tels. Même à l'époque où sa position se rapproche le plus de celle de l'atomisme spéculatif et où il semble flirter avec le nominalisme, il n'adopte pas une position individualiste, mais bien une position interactionniste. S'opposant aux « fantômes du platonisme » [SD, p. 10], il propose, dans l'introduction de son livre sur la différenciation sociale, de dissoudre les concepts holistes en les réduisant à leurs manifestations individuelles, mais, sous prétexte que l'individu est un être composite et qu'il ne peut donc pas être l'ultime atome de la sociologie, il dévie aussitôt vers une position plus pragmatique, reconnaissant que ce qui est considéré comme unité de base de la recherche dépend de la synthèse particulière des données que le chercheur effectue.

Dès lors que le point de vue du chercheur et sa distance variable par rapport aux données déterminent les unités de base de la recherche, 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 se 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, comparables en cela à l'analyse d'un tableau que nous considérons tantôt comme un phénomène physiologico-optique, tantôt comme un produit culturel » [GSG 11, p. 860].

D'une façon générale, Simmel estime que la macrosociologie ne peut éviter le « paralogisme du concret déplacé » (Whitehead), qui consiste à transformer une abstraction en une réalité concrète, qu'à deux conditions : d'abord, il faut éviter de « brouiller les étages » [PH, p. 181], c'est-à-dire qu'il ne faut pas imposer les concepts macrosociologiques, constituant un monde conceptuel propre et valable à une certaine distance de

l'objet étudié, à une recherche microsociologique qui, elle, se situe à une distance moindre de la réalité. Ainsi, 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, p. 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, substituant par là même la cause à l'effet.

Ensuite, il faut que les concepts macrosociologiques demeurent constamment en relation vivante avec les processus microsociologiques à partir desquels ils sont construits [PH, p. 178]. En s'inspirant des ethnométhodologues, on pourrait dire à ce propos que le sociologue doit « respécifier » ou expliciter ses concepts de telle sorte que leurs référents objectifs apparaissent comme le résultat concret des accomplissements continus des activités concertées de la vie quotidienne. Si cela est impossible, si les concepts du sociologue n'ont pas de fondements empiriques, il faut les considérer comme des hypostases et les éliminer du discours sociologique [cf. Collins, 1981].

L'interactionnisme méthodologique

Si Simmel s'attaque à l'hypostase réifiante des faits sociaux, il le fait à partir d'une position qui, de prime abord, 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, au-delà de l'« individualisme holistique » et du « réalisme totalitaire » [Piaget, 1967, p. 145]. Cette tierce position, partagée par Simmel et Piaget, je propose de l'appeler « interactionnisme méthodologique ». En effet, le propos de Simmel n'est pas de dissoudre les « faits sociaux » en « actions individuelles », mais bien en « interactions entre individus ».

Il faut encore noter que la sociologie compréhensive (*verstehende Soziologie*) de Simmel est proprement herméneutique, « interprétative » et non pas « explicative », pour reprendre les

catégories de Boudon [1992, p. 30-31]. À la différence de Max Weber, Simmel ne fait pas partie de la tradition utilitariste des Menger, Hayek et Popper, mais il est bien plus proche de Dilthey, Husserl et Rickert.

Pour Simmel, la compréhension n'implique pas tant la reconstruction des raisons que la saisie unitaire de la personnalité — « la voie de la compréhension va du tout au singulier, de l'unité à l'élément » [G, p. 25]. En accord avec la tradition herméneutique, il ne réduit pas l'action à l'action stratégique, ni l'homme à l'*homo œconomicus*. Dans le sillage d'Aristote, il conçoit l'homme non pas comme une « machine, compliquée d'une machine à calculer » [Mauss, 1950, p. 272], mais comme un être essentiellement social, destiné à vivre dans la cité, comme un *zoôn politikon* (« être social et politique ») [IF, p. 68]. En anticipant la théorie de l'« agir communicationnel » de Habermas, il affirme même 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, p. 68]. À la différence de Habermas, Simmel estime cependant que l'action est d'abord « conjonctive » (Mannheim), c'est-à-dire affective, non réflexive, émotionnelle. Ce n'est que dans la société moderne, dominée par l'argent, que l'action est dégorgée des valeurs et des affects et qu'elle devient formellement rationnelle et réflexive, calculante et technique, bref, action stratégique (cf. chapitre V).

L'interactionnisme ontologique

Stipulant que la réalité doit être analysée à partir de plusieurs perspectives (idéalisme-matérialisme, réalisme-nominalisme, holisme-individualisme, etc.), dont aucune n'est exclusive, le principe du pluralisme épistémologique exclut toute réduction de la philosophie simmélienne à une philosophie nominaliste et individualiste. Si Simmel affirme que « la société comme telle n'existe pas » [GSG 11, p. 24], ce n'est pas parce qu'il estime, comme Mme Thatcher, que seuls les individus sont réels. Simmel ne défend les prémisses ni de l'individualisme ni du holisme ontologique, mais bien plutôt celles d'un « relationnisme ontologique » : ni la société ni l'individu comme tels ne sont réels, sauf par leurs implications réciproques. « Il serait

difficile de décider lequel des deux moments constitue la cause et l'effet » [GSG 4, p. 125].

En paraphrasant le théorème de la dualité de la structure et de l'action d'Anthony Giddens [1984, p. 25], on pourrait dire que la société est à la fois le « médium » et le « résultat » de l'individu. La connexion entre les deux se faisant dans et par l'interaction, celle-ci 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 capable d'effectuer la synthèse sociale, et de construire à partir d'êtres dont chacun peut se sentir comme le *terminus a quo* (point de départ) et le *terminus ad quem* (point d'arrivée) de ses développements [...] cela est un *a priori* de la société empirique qui rend sa forme possible telle que nous la connaissons » [GSG 11, p. 54-57].

Comment la société est-elle possible ?

Dans sa fameuse « Digression sur le problème : comment la société est-elle possible ? » [GSG 11, p. 42-61], Simmel distingue trois *a priori* sociologiques de l'association. Je propose de les appeler l'*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 indépendantes des supports respectifs qui les occupent. La société apparaît ici comme un système objectif, ou, comme le dit Simmel, comme un « inextricable écheveau de fonctions » [GSG 11, p. 58].

L'*a priori* du rôle (ou du Moi, pour employer une notion de G.H. 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 ou, comme le dit Simmel, comme une « valeur de

généralité » [GSG 11, p. 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 ».

Rappelant l'antagonisme de la « sociabilité insociable » de Kant, selon laquelle la tendance à l'association est compensée par la tendance à l'isolement [Kant, 1784, p. 37 (A 392-393)], l'*a priori* de l'individualité (ou du Je, comme dirait G.H. Mead) est le complément nécessaire de l'*a priori* du rôle dont il corrige le sociologisme. Exprimant de façon oblique la situation de marginalité créatrice des Juifs comme Simmel lui-même, 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 exprime. 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.

IV / Sociologie des formes d'association (sociologie pure)

La « grande sociologie » de Simmel se présente comme un pavé de presque neuf cents pages. Parcourant la table des matières, on y retrouve pêle-mêle dix essais et une bonne douzaine d'excursions sur la détermination quantitative des groupes, la super- et la subordination, le conflit, le secret et les sociétés secrètes, la parure, la correspondance, le croisement des cercles sociaux, les pauvres, la négativité des rapports collectifs, le maintien des groupes sociaux, l'héritage des fonctions, la psychologie sociale, la fidélité et la reconnaissance, l'espace et les ordres spatiaux de la société, la sociologie des sens, l'étranger, l'élargissement des groupes et le développement de l'individualité, la noblesse... et l'analogie entre les rapports psychologiques et sociologiques. Reproduite telle quelle, cette table de matières (non détaillée), qui évoque involontairement la classification bizarre des sujets d'une « certaine encyclopédie chinoise » de Borges que Foucault cite dans son avant-propos à *Les Mots et les Choses*, nous oblige à poser la question de l'unité et de la cohérence du livre — et cela d'autant plus que le livre est composé d'essais déjà publiés auparavant (comparez GSG 7 et 8 avec GSG 11).

Variations phénoménologiques sur un thème transcendantal

À en croire Simmel lui-même, ce qui unit ces thèmes disparates, c'est l'application conséquente de la distinction méthodologique entre les formes et les contenus au domaine de la vie

sociale. Conscient du « caractère fragmentaire et incomplet du livre » [GSG 11, p. 31], Simmel prie effectivement ses lecteurs de bien garder à l'esprit les fondements épistémologiques de la sociologie, tels que nous les avons exposés dans le chapitre précédent, car ce sont bien eux qui assurent la cohérence des recherches sur les formes d'association.

Il paraît cependant plus fructueux de considérer les essais composant la « grande sociologie » comme autant de réponses à la question « Comment la société est-elle possible ? » Car, pour Simmel, il n'y a pas une seule réponse, mais plusieurs réponses possibles : « Ni l'amour, ni la division du travail, ni le rapport commun à un tiers, ni l'appartenance à un parti, ni la sub- ou la superordination ne peuvent à eux seuls mener à bien l'unification historique ou la porter de façon durable » [GSG 11, p. 291]. Recherche sur les formes d'association qui rendent la vie en commun possible, ce livre ne tire pas tant son unité du chapitre d'introduction sur le problème de la sociologie que de la digression qu'il contient sur les conditions de possibilité de la société.

Nous ne pouvons pas faire l'inventaire du catalogue des formes simméliennes et devons nous limiter à l'analyse de quelques exemples significatifs de l'essayisme simmélien. Ces exemples, extraits non seulement de la sociologie des formes d'association, mais également de ses écrits sur la philosophie de la culture, ne sauraient remplacer une lecture de première main. En dehors des extraits encadrés sur le cadre du tableau et la sociologie des sens, nous retenons pour l'analyse les essais sur la mode, la détermination quantitative du groupe, le conflit et l'étranger.

Une sociologie eidétique

Plus faciles d'accès, plus légers et plus séduisants que les textes plus épistémologiques que nous avons présentés dans les chapitres précédents, les essais de « sociologie formelle », de « sociologie de la vie quotidienne » ou de « sociologie esthétique », tels que ceux sur les pauvres, le secret, le conflit ou l'espace, ou encore ceux que Mamelet a rassemblés dès 1912 dans les *Mélanges de philosophie relativiste*, se trouvent à la lisière

de la sociologie, de l'esthétique et de la philosophie de la culture [Lichtblau, 1998].

Ces miniatures philosophico-sociologiques qui ont fait la réputation de Simmel et qui ont directement inspiré l'essayisme de Bloch, Benjamin, Kracauer et Musil, rappellent les fugues de Bach : enchevêtrées sur elles-mêmes, elles se présentent comme autant de variations continues sur le même thème, généralement celui qui est annoncé dans le titre et qui fonctionne comme prétexte pour une exploration « eidético-analogique » des thèmes afférents, à partir d'une perspective métaphysique, esthétique, sociologique, psychologique ou autre. Comme ces essais explorent la vie sociale en la saisissant sous un certain aspect (par exemple celui de la subordination ou du conflit) et essaient d'en saisir l'essence en glissant d'une analogie à une autre, ils tendent ainsi, selon l'expression heureuse de Jean Séguy, à une « phénoménologie des variations possibles du thème du *Zusammensein* [de l'être ensemble] » [1964, p. 6].

On peut, en effet, penser que Simmel, ami et correspondant d'Edmund Husserl, le fondateur du mouvement phénoménologique, applique spontanément et, partant, sans la discipline et la rigueur requises, la « méthode eidétique » de ce dernier. Celle-ci consiste à imaginer l'objet sous une multitude de variations possibles pour en extraire les attributs essentiels (les *eidé*) qui demeurent constants et qui rendent précisément les variations possibles en tant que variations d'une même essence.

Dans la mesure où Simmel ne traite pas les formes d'association comme des concepts explicatifs insérés dans des analyses empirico-positivistes, mais comme des structures essentielles qu'il appréhende intuitivement en les saisissant sous une multitude d'angles, sa sociologie n'est pas une science empirique, mais une science eidétique, une science des essences, de nature phénoménologique [Backhaus, 1998] ou, mieux, paraphénoménologique car, à la différence de Husserl, Simmel semble bien pratiquer la variation eidétique comme une fin en soi et non pas comme un préalable à l'analyse empirique.

La mode

L'essai sur la mode (vestimentaire, langagière, académique, etc.) [GSG 14, p. 186-218] illustre bien l'idée que les formes d'association se laissent analyser comme des synthèses fragiles de tendances opposées (cf. chapitre II). Comme de coutume, Simmel part d'un dualisme, en l'occurrence celui de la vie en tant qu'unité d'une tendance à l'universel et d'une tendance à la particularisation. Dans la vie sociale, ce dualisme métaphysique se matérialise dans la mode, qui se manifeste comme une forme de synthèse pratique entre la tendance psychologique à l'imitation et la tendance psychologique à la distinction. « La mode n'est rien d'autre qu'une forme parmi d'autres qui a ceci de particulier qu'elle conjoint en un même agir unitaire la tendance à l'égalisation sociale et la tendance à la distinction individuelle » [p. 189].

Ayant défini l'essence de la mode comme une forme d'association rassemblant la tendance aristocratique de la distinction et la tendance démocratique de l'imitation dans un comportement unitaire, Simmel repère immédiatement une analogie entre la fonction institutionnelle de la mode et celle de l'honneur. Produits de la division en classes, la mode et l'honneur ont tous deux pour fonction de réunir les pairs en un cercle tout en l'isolant des autres. *Ceteris paribus*, leur fonction est analogue à celle du cadre d'un tableau qui « caractérise l'œuvre d'art comme ensemble unitaire, solidaire, un monde en soi, et en même temps coupe, vers l'extérieur, tout rapport avec l'environnement social » [p. 189]. Montrant ainsi que des phénomènes aussi différents que la mode, l'honneur et le cadre du tableau manifestent des affinités essentielles, Simmel progresse d'analogie en analogie et, en variant les affinités essentielles, il finit par couvrir le monde par un tissu d'analogies.

Le carrousel de la mode

Phénomène essentiellement social, lié à la division de la société en classes, la mode est indifférente, selon Simmel, à toute considération utilitaire, ce qui lui donne d'emblée un cachet esthétique. Certes, les vêtements doivent être adaptés à nos besoins, mais ceux-ci ne dictent pas la longueur des jupes ou la

couleur des cravates. Or, de nos jours, l'industrie vestimentaire fonctionnalise la mode en soumettant la « finalité sans fin » (Kant) de l'esthétique à des fins purement économiques. « Ce n'est pas tant le cas qu'un article voit le jour quelque part et devient une mode ensuite, mais on lance des articles dans le but délibéré de faire la mode » [p. 190].

Bien que le lancement programmé de nouvelles modes touche désormais toutes les classes, la mode reste l'apanage des classes supérieures. Dès que des classes inférieures commencent à imiter les classes supérieures et à s'appropriier leur mode, celles-ci se détournent de la mode pour en adopter une nouvelle qui les distingue à son tour des masses et relance le carrousel de la mode. Exprimant le double souci de la distinction et de l'imitation — ou, plus proche de l'esprit bourdieusien : l'imitation en vue de la distinction —, l'essence de la mode se manifeste clairement en ceci qu'une fraction minoritaire du groupe pratique la mode de façon ostentatoire (*conspicuous*, dirait Veblen) pour se distinguer, tandis que le reste du groupe, soucieux de rester à la hauteur des voisins cherche à la rejoindre par l'imitation, abolissant ainsi nécessairement la distinction qui fait la différence. « La mode appartient donc à ce type de phénomènes qui visent intentionnellement une diffusion toujours plus étendue, une réalisation toujours plus complète — mais qui se contredirait et s'anéantirait en parvenant à ce but absolu » [p. 196]. La mode partage ce trait contradictoire avec l'effort moral et le travail car, comme elle, ceux-ci perdraient leur sens et se nieraient en s'accomplissant, comme en témoigne l'ennui mortel du pays de cocagne.

Poussées par la commercialisation, les vagues se succèdent et s'accélèrent de plus en plus de nos jours, surtout dans les grandes villes, terrain nourricier des modes, où, grâce à ou à cause de la rapidité dans le changement des impressions et de l'intensité du commerce entre les hommes et les choses, chacun cherche à se protéger et à se distancier de la cohue des masses en se distinguant des autres, en cultivant soigneusement le « narcissisme des petites différences » (Freud), ce qui ne peut que contribuer à l'accélération générale du tempo de la vie.

L'accélération du carrousel de la mode par déplacement successif des couches supérieures vers les couches inférieures signifie que la mode ne peut plus être aussi dispendieuse

Le cadre du tableau. Un essai esthétique

« Le caractère des choses dépend en dernière instance du fait qu'elles sont des touts ou des parties. Qu'un être soit autosuffisant, fermé sur soi, uniquement déterminé par la loi de son essence propre, ou qu'il soit inséré en tant que membre dans un tout relationnel, d'où il puise sa force et son sens — voilà ce qui distingue l'âme de tout ce qui est matériel, l'être libre de l'être qui n'est que social, ainsi que la personne éthique de celle qui est esclave de son désir sensuel. C'est aussi ce qui sépare l'œuvre d'art de la nature. Car, en tant qu'être naturel, chaque chose n'est qu'un point de passage des énergies et des matières qui coulent sans discontinuer, compréhensible uniquement par ses causes antécédentes, significatif uniquement comme élément dans l'ensemble des processus naturels. L'essence de l'œuvre d'art, en

revanche, est d'être une totalité pour soi, n'ayant point besoin d'entretenir des relations avec l'environnement, renouant chacun de ses fils vers son centre. Pour autant que l'œuvre d'art est ce qu'autrement seuls l'âme ou le monde peuvent être, à savoir une unité d'unités, elle se referme sur elle-même, comme un monde pour soi, contre tout ce qui lui est extérieur. Il s'ensuit que ses limites ont une signification tout autre que les prétendues limites des choses naturelles : tandis que celles-ci sont le lieu d'une endosmose et d'une exosmose continues avec leur environnement, celles-là effectuent une clôture inconditionnelle réunissant en un seul acte l'indifférence et la fermeture vers l'extérieur et la concentration unifiante vers l'intérieur.

Le cadre du tableau symbolise et renforce cette double fonction des limites. Dans un même mouvement, il exclut l'environnement et le spectateur de l'œuvre d'art et, par là même, il aide ce dernier à mettre l'œuvre

qu'avant. « Plus un article est soumis à de rapides changements, plus le besoin se ressent de produits bon marché de son espèce. [...] Une étrange spirale se développe donc ici : plus la mode change vite et plus le prix des choses doit baisser ; plus le prix des choses baisse, plus il engage les consommateurs et contraint les producteurs à changer vite de mode » [p. 213-214].

Les victimes de la mode

Seront particulièrement sensibles à la mode, poursuit Simmel en ouvrant la revue des types des victimes de la mode, les faibles et les vaniteux, les individus privés d'autonomie intérieure qui veulent s'affirmer, que le désir mimétique pousse à la distinction. « La mode rehausse l'homme insignifiant parce qu'elle en fait le représentant d'une totalité, l'incarnation particulière d'un

d'art à distance, ce qui est une condition de l'appréciation esthétique. [...] Distance et unité, antithèse contre nous et synthèse en soi, sont des concepts échangeables, se référant aux propriétés fondamentales de l'œuvre d'art : l'unité intérieure et le fait de constituer une sphère arrachée de toute la vie immédiate sont la même chose, vue de deux angles différents. C'est seulement grâce à cette autosuffisance que l'œuvre d'art peut nous combler. [...]

Les qualités du cadre se révèlent comme les aides et les symboles d'une telle unité interne du tableau. Soulevé par des choses aussi aléatoires que les jointures de ses côtés, le regard s'y portant glisse vers l'intérieur. En prolongeant le regard vers leur croisement imaginaire, la relation entre le tableau et son centre est accentuée de tous les côtés. L'effet synthétique des rainures du cadre peut être considérablement renforcé par le relèvement de la partie extérieure du cadre par rapport à sa partie

intérieure, de telle sorte que les quatre coins du cadre forment des plans convergents. C'est pour cette raison que le rehaussement du cadre intérieur, qui pousse le cadre extérieur vers l'arrière du tableau et qu'on retrouve souvent de nos jours, me paraît tout à fait condamnable. [...] Le fait que le cadre soit bordé de deux rainures sert plus la fonction synthétique que la fonction d'isolement. De cette façon, tout l'ornement ou le profil du cadre coule comme un fleuve entre deux rives. C'est précisément ce qui favorise la position insulaire dont le tableau a besoin face à son environnement. C'est pourquoi il est de la plus grande importance que le dessin du cadre rende possible un écoulement continu du regard, comme s'il pouvait toujours refluer sur lui-même. Le cadre ne doit donc jamais offrir par sa configuration une brèche ou un pont, par où le monde pourrait pour ainsi dire rentrer dans le tableau ou le tableau sortir dans le monde » [GSG 7, p. 101-103].

esprit général » [p. 199]. Le fou de mode, celui qui se fait percer la langue lorsque les autres se percent le nez ou le nombril, devance les autres, mais dans la voie même qu'ils suivent. Il semble marcher à la tête de la collectivité, mais, à l'instar du prophète qui prêche aux convaincus, « le meneur est au fond le mené » [p. 200]. Quant à celui qui s'oppose délibérément à la mode en s'habillant n'importe comment, dans la mesure où il reconnaît forcément la force de la vie sociale, il s'avère être un antidandy, une sorte de « beau Brummell » à l'envers — analogue en cela à l'athée ou l'humaniste qui, tout en s'opposant à la religion, y reste attaché et transforme l'humanisme en une véritable religion. Or, en s'opposant ou en se soumettant aux lois de l'imitation, les individus, du moins les plus fins, les plus originaux et les plus rusés d'entre eux, n'obéissent pas aveuglément aux contraintes imposées par les normes passagères,

mais, en se parant et en se drapant comme il faut, ils ont trouvé dans le conventionnalisme extérieur le moyen qui leur permet de protéger et de développer un anticonventionnalisme intérieur. Poursuivant l'analogie avec la pudeur, qui s'aiguise au fur et à mesure que l'individu se distancie de la norme, Simmel en conclut que « la mode n'est aussi qu'une des formes à travers lesquelles les hommes, en abandonnant l'extérieur à l'asservissement collectif, cherchent à sauver d'autant mieux leur liberté intérieure » [p. 208].

La détermination quantitative du groupe

En bonne compagnie de Durkheim, auteur d'un compte rendu critique d'une première version du deuxième chapitre de la *Soziologie*, nous allons résumer l'analyse simmélienne des modifications qualitatives introduites dans le groupe par la variabilité quantitative du nombre de ses membres [GSG 11, p. 63-160]. À la différence des *united stats*, les statisticiens unis, Simmel ne traite pas la question de l'influence du nombre sur la vie sociale dans une perspective positiviste. Ne cherchant pas tant la variation statistique entre les phénomènes que leur variabilité essentielle, Simmel présente une analyse plus impressionniste. Comme le dit Durkheim, « M. Simmel se borne à énumérer rapidement, au hasard de la mémoire, une multitude de faits de toute sorte, empruntés à tous les moments de l'histoire, à toutes les formes de la vie collective et où il lui semble que le nombre des membres qui composent le groupe social n'est pas sans avoir eu quelque influence » [Durkheim, 1969, p. 477].

La détermination quantitative des groupes connaît deux aspects, un aspect négatif et un aspect positif. Simmel commence par citer un certain nombre d'exemples où la forme du groupe est déterminée négativement par ses dimensions : nécessité pour une aristocratie d'être peu nombreuse, impossibilité pour le socialisme de se réaliser autrement que dans de petits cercles, obligation pour les sociétés plus vastes de recourir à l'organisation bureaucratique et à la différenciation fonctionnelle par la division du travail. L'aspect positif de la détermination quantitative du groupe apparaît lorsque la quantité

introduit des modifications qualitatives dans la forme d'association du groupe. Simmel s'est surtout préoccupé de la signification des premiers nombres, du passage de 1 à 2 et de 2 à 3.

Monades, dyades, triades

La monade est différente de la dyade, elle-même différente de la triade du simple fait qu'en ajoutant un membre, elle change la constellation sociologique du groupe. Bien que le groupe de deux apparaisse comme la forme élémentaire d'interaction entre personnes, Simmel considère la monade, l'individu seul replié sur lui-même, comme une forme d'association. Le fait de ne pas entrer en interaction avec les autres est sociologiquement significatif. L'individu qui s'isole du milieu social ambiant ou qui en est exclu, par exemple le solitaire ou l'étranger perdu dans un pays dont il ne parle pas la langue, forme un groupe avec lui-même dont les caractéristiques distinctives dérivent du fait de l'absence d'interaction. La société est bien présente dans son absence, « en tant qu'écho de relations passées ou anticipations de relations futures, comme nostalgie ou comme renoncement volontaire » [p. 96].

Après la monade vient la dyade ou le groupe formé par deux êtres dont le couple sans enfants forme l'exemple type. En tant que forme d'association, la dyade est déterminée par le simple nombre des éléments associés, qui peuvent d'ailleurs également être des collectifs, et non pas par les caractéristiques ou les motifs des adhérents. La dyade diffère qualitativement de tous les autres types de groupes en ce que chacun des participants ne rencontre que l'autre et n'est jamais confronté avec un collectif. « Cette forme sociale dépend directement de l'un et de l'autre. La sortie d'un seul individu détruirait le tout » [p. 101]. Puisque le groupe à deux ne prend pas les traits d'une formation transindividuelle, relativement indépendante par rapport à chacun des individus, chacun d'eux est directement coresponsable pour la survie du couple et nul ne peut esquiver ses responsabilités en se cachant derrière le groupe, en les déléguant vers un tiers ou en formant une coalition contre l'autre.

Tout cela change avec l'entrée en jeu d'une tierce personne, qui suffit pour changer de fond en comble la configuration sociologique. À l'instar des ponts et des portes, le tiers a la

double fonction « d'allier et de séparer » [p. 114]. Dès lors que des relations indirectes entre A et B, médiatisées par C, peuvent s'ajouter aux relations directes, celles-ci peuvent être renforcées ou affaiblies. Souvent, elles se compliquent cependant, car aussi soudée et solidaire que soit la triade, toujours viendra un moment où l'un d'eux se sentira exclu par les deux autres. « Chaque liaison affective entre deux est irritée par le fait d'avoir un spectateur » [p. 115]. Ainsi s'explique la fission possible de la triade en deux ou trois dyades, capables de former des coalitions plurielles et des alliances variables et de transformer, par là même, la balance de pouvoir en faveur d'une majorité alternative.

Simmel analyse assez longuement le triple rôle du tiers dans les conflits [p. 124-150], en l'illustrant par des exemples et des anecdotes historiques qui ont vraisemblablement inspiré l'analyse de la sociogenèse de l'État de Norbert Elias [1937, II, p. 143-159]. Le tiers peut assumer le rôle du médiateur vis-à-vis des deux autres, usant de son impartialité pour colmater les brèches menaçant le groupe. Alternativement, c'est la position du *tertium gaudens*, du tiers riant, il peut profiter du conflit entre les deux autres et l'utiliser à son propre avantage ou, plus machiavéliquement, il peut, par la stratégie du *divide et impera*, intentionnellement attiser la rivalité entre les deux afin de monopoliser le pouvoir ou d'obtenir d'autres avantages.

Quartets, pentades, etc.

Ayant successivement analysé la monade, la dyade et la triade comme des formes d'association bien spécifiques que l'on peut retrouver dans les situations les plus diverses, démontrant ainsi que des contenus différents peuvent entrer dans une même forme, Simmel considère que l'extension de la triade à une quatrième ou cinquième figure n'affecte pas fondamentalement la forme typique de la triade et n'a donc qu'une importance secondaire. On peut illustrer ce fait à propos de la naissance d'un second enfant, qui n'est pas seulement de fait le quatrième membre de la famille, mais, d'un point de vue sociologique, est en même temps le troisième membre d'une relation triadique — comme les parents s'en rendent compte lorsque les enfants atteignent l'âge de la maturité et s'apprentent à quitter la

maison. La même chose vaut pour les formes de mariage. La ligne de partage passe entre la monogamie et la polygamie, le mariage à deux et le mariage à trois. Que l'homme dispose de deux femmes ou de vingt, en principe cela ne change pas la constellation sociologique.

Enfin, reliant le système décimal aux dix doigts de la main, Simmel examine la signification sociologique du chiffre 10 et de ses dérivés (100, 1 000, 10 000, etc.) en illustrant ses propos par la répartition numérique du groupe. Il aurait tout aussi bien pu mentionner l'efficacité sociale remarquable des anniversaires et d'autres ruptures symboliques (le centenaire de Baudelaire, le bicentenaire de la Révolution, l'an 2000) ou trouver d'autres exemples, car comme le dit Durkheim un peu méchamment [1969, p. 478], « il suffit que le mot nombre puisse être proposé à propos d'une institution, pour qu'il soit question de cette dernière ».

Le conflit

Toujours à la recherche de l'unité dans la dualité ou de la dualité dans l'unité, la pensée de Simmel est profondément dualiste. Ayant défini la mode comme une forme d'association qui synthétise la tendance aristocratique à la distinction et la tendance démocratique à l'imitation, il considère, dans *Der Streit* [GSG 11, p. 284-382], le conflit comme une forme d'association combinant l'harmonie et la discorde. Affirmer que la lutte constitue une forme d'association est paradoxal : le conflit n'est-il pas une forme de dissociation plutôt que d'association ? Simmel le conteste et avance sa thèse centrale. Le conflit est une forme d'interaction et donc d'association ; toute association contient un élément de conflit : « Tout comme le cosmos a besoin « d'amour et de haine », de forces attractives et répulsives, pour constituer une forme, de même la société a besoin d'un certain rapport quantitatif d'harmonie et de disharmonie, d'association et de concurrence, de bienveillance et de malveillance pour parvenir à se constituer. La société est toujours le résultat de deux catégories d'actions réciproques qui s'affirment, dans cette mesure, toutes comme également positives » [p. 25].

Les fonctions du conflit

En définissant le conflit comme une force positive, fonctionnelle, contribuant à la constitution de la société, Simmel dépasse du même coup l'opposition centrale des années soixante et soixante-dix entre les sociologies du consensus, d'inspiration durkheimienne (Parsons, Shils, Davis), et les sociologies webéromarxistes du conflit (Dahrendorf, Rex, Zeitlin). Bien que Lewis Coser exagère lorsqu'il affirme que Simmel est un « penseur résolument fonctionnaliste » [Coser, 1965, p. 13], il a tout à fait raison d'insister avec Simmel sur les fonctions du conflit social [Coser, 1956]. Nous suivrons d'ailleurs en partie sa tentative pour systématiser la théorie simmélienne du conflit en seize propositions, mais, allant à l'encontre de la récupération positiviste, nous ne chercherons pas à dégager les « lois » du conflit, mais à l'analyser comme une forme qui structure une multitude d'interactions différentes [cf. Sylvan et Glassner, 1985, p. 18-48], allant de la jalousie à la guerre civile en passant par la compétition économique et le compromis politique, considéré par Simmel comme « une des plus grandes inventions de l'humanité » [p. 375].

Bien sûr, le conflit est d'abord le signe d'une opposition et d'une hostilité, mais comme il unit dans une même lutte et à propos d'un même litige les opposants, il en résulte, comme l'ont bien noté Touraine, Bourdieu et Lefort à la suite de Simmel, qu'il n'y a pas d'opposition sans adhésion, pas de dissensus sans consensus. Si l'on fait exception du cas limite de la guerre d'extermination, la « guerre totale » de Carl Schmitt, le conflit présuppose bien la reconnaissance de l'existence de l'ennemi et de ses intérêts car, sans intérêts et sans enjeu communs, il n'y aurait guère de conflit, puisque celui-ci serait alors sans objet. « Il est presque inévitable, dit Simmel, qu'un élément de communauté se mêle à l'hostilité, là où le stade de la violence ouverte a cédé le pas à un autre rapport, manifestant peut-être une somme d'hostilité tout aussi forte entre les partis » [p. 296].

En dehors de ce consensus fondamental sous-tendant le conflit, les partis qui « s'unissent pour lutter » [p. 304] acceptent et reconnaissent (ou sont du moins censés le faire) l'existence de normes et de règles tempérant le combat, telles qu'elles sont par

exemple codifiées dans le traité de Genève de 1949. Passant de la guerre aux zizanies conjugales, on peut d'ailleurs noter avec Simmel que, dans certains cas, la discorde peut être un indice indirect de la stabilité du couple. Comme « on sait qu'une crise ne peut pas affecter les fondements du rapport » [p. 315], il n'est pas nécessaire de maintenir la paix à tout prix. Dès lors, les conflits peuvent s'exprimer plus librement.

Le conflit intragroupal

Dans la polémologie de Simmel, on peut distinguer les effets d'association engendrés par le conflit selon qu'ils se manifestent à l'intérieur d'un groupe ou entre des groupes. Simmel note que la discorde intragroupale sera d'autant plus intense que les partis mêlés ont plus en commun et sont proches l'un de l'autre : plus les partis se ressemblent, plus ils s'investissent dans la lutte, comme on ne le voit que trop souvent dans ces relations fusionnelles qui échouent, transformant les anciens amants en ennemis jurés. « Cela ne prouve nullement que l'harmonie était déjà en déchéance, car il se peut très bien que, précisément à cause de la similitude des qualités, penchants et convictions, un différend sur des points insignifiants soit éprouvé comme une chose insupportable » [p. 312].

Les conflits idéologiques et les luttes de classes transcendant les personnes peuvent être tout aussi violents, car lorsque les personnes se battent pour des causes objectives ou des idées, elles se sentent justifiées et s'acharnent dans la lutte en sacrifiant leur personne à la cause. Dans ce contexte, on peut également comprendre la haine envers les renégats, envers ceux qui se sont trahis en trahissant la cause et ont fractionné le groupe en faisant faction, ainsi que la lutte contre les hérétiques, contre ceux qui quittent le groupe pour réaliser les mêmes fins par d'autres moyens.

Le conflit intergroupal

Si les discordes intragroupales mettent l'unité du groupe à l'épreuve, les luttes intergroupales renforcent, en revanche, la cohésion à l'intérieur du groupe. Confronté à une menace venant de l'extérieur, le groupe doit, pour assurer sa propre

Essai sur la sociologie des sens

« Parmi les organes spéciaux des sens, l'œil est construit de manière à pouvoir accomplir une action sociologique tout à fait unique ; il est le médiateur de toutes les liaisons et réciprocités d'actions qui peuvent naître d'un échange de regards entre deux personnes. Peut-être est-ce là la réciprocité la plus immédiate, la plus pure qu'il y ait. Les autres liens sociologiques sont tous empreints d'une certaine objectivité, ou tout au moins ils engendrent une forme objective. Même le mot prononcé et entendu a une signification qui pourrait être exprimée par d'autres moyens, par exemple par l'écriture ou le geste. [...]

Lorsqu'il y a échange de regards, il se produit une chose remarquable : l'œil qui perçoit une autre personne, en dirigeant son regard sur elle, prendra une expression qui variera d'après la façon dont il la regardera ; en absorbant une autre personne par le regard, on se révèle soi-même. On ne peut pas prendre

par l'œil sans donner en même temps, car l'œil dévoile à celui qu'il regarde l'âme qui cherchait à le dévoiler. [...] À présent nous comprenons pourquoi le sentiment de la honte nous fait baisser les yeux à terre et éviter le regard de quelqu'un d'autre. En baissant les yeux, j'enlève à l'autre un peu de la possibilité de me découvrir. [...]

Le visage est le lieu géométrique de toutes les connaissances, il est le symbole de tout ce que l'individu a apporté comme éléments essentiels à sa vie ; il résume par ses traits tout ce qui dans le passé est descendu dans les profondeurs de l'âme en laissant des traces ineffaçables. [...]

Il y a un contraste extrême, au point de vue sociologique, entre l'œil et l'oreille. Tandis que l'oreille nous offre une révélation de l'homme limitée dans la forme du temps, l'œil nous donne en plus la durée de son être, le sédiment de son passé sous la forme substantielle de ses traits, de sorte que nous voyons pour ainsi dire la succession des actes de vie surgir devant nous en même temps. [...] Ce

existence, affirmer son identité et accentuer ses limites, mobiliser les énergies de ses membres et centraliser ses activités. En temps de paix, le groupe peut tolérer les antagonismes et les dissensions le traversant ; en temps de guerre, il doit faire taire ses dissensions internes, abroger les libertés et centraliser le pouvoir. Le rapport bien connu entre le despotisme et la guerre provient de là : « La guerre a besoin d'une intensification centralisatrice de la forme du groupe, celle-ci est encore le mieux garantie par le despotisme. Mais aussi inversement, lorsque le despotisme est en place et réalise cette forme, alors les énergies ainsi accumulées trouvent leur décharge naturelle dans la guerre extérieure » [p. 351]. Plus machiavéliquement, Simmel ajoute qu'il peut même être dans l'intérêt du groupe d'aller à la recherche d'ennemis « afin que l'unité des membres demeure

que nous voyons chez l'homme est ce qu'il a de plus durable en lui. [...] Ce que nous entendons lorsqu'un homme parle, c'est un moment de sa vie en mouvement, c'est l'écoulement de son être. [...]

Il nous est infiniment plus facile de nous former un concept général des gens que nous nous bornons à voir que des gens auxquels nous pouvons parler. On voit évidemment chez un homme, bien mieux qu'on ne l'entend, ce qu'il a de commun avec les autres. C'est ainsi que la création immédiate de formations sociales ayant un caractère très abstrait et non spécifié se trouve favorisée dans le domaine qu'embrasse la technique des sens par le fait d'être à la portée du sens visuel sans être à la portée du sens auditif. Ce concours de circonstances a fortement contribué à la formation de la conception moderne de « l'ouvrier ». [...] Ce n'est qu'ici [dans les grandes assemblées et la salle de fabrique], où l'on voit d'innombrables individus sans les entendre, que peut s'élaborer cette haute abstraction de ce qui fait le

caractère commun de tous, caractère qui est souvent entravé dans son développement par tout ce que l'oreille révèle d'individuel, de concret et de variable. [...]

Les sens tissent mille liens entre les hommes, les répulsions qu'ils font naître sont toujours compensées par des attractions, et l'entrelacement de leurs valeurs sentimentales positives et négatives donne le ton aux rapports collectifs entre les hommes. Il n'en est pas ainsi de l'odorat. On pourrait même le qualifier comme le sens désagréant ou antisocial par excellence. Et cela non seulement parce qu'il est la cause de beaucoup plus de répulsions que d'attractions, et parce que ses décisions ont quelque chose de radical et d'irrévocable qui ne se laisse que difficilement dominer par les instances des autres sens et de l'esprit, mais justement parce que la réunion d'un grand nombre d'individus ne lui fournit jamais aucune attraction. [...] Les dégoûts croîtront généralement en raison directe de la quantité d'individus au milieu desquels nous les subissons » [SE, p. 226-236].

effective et que le groupe garde conscience de cette unité comme un intérêt vital » [p. 360].

L'étranger

L'essai classique de Simmel sur l'étranger n'est pas un essai au même titre que les autres, mais une digression de sept pages [GSG 11, p. 764-771] à l'intérieur d'un long chapitre assez mal connu sur l'espace et les ordres spatiaux de la société [p. 687-790]. Anticipant la nouvelle géographie sociale et culturelle de l'espace et des lieux (*space and place* — cf. Lefebvre, Massey, Rose), Simmel présente une analyse « constructiviste » de la détermination spatiale de la société en examinant, de

façon symétrique, la construction spatiale du social (comment les formes spatiales, telles que les frontières, la proximité ou les mouvements migratoires, structurent-elles les interactions sociales ?), et la construction sociale du spatial (comment les interactions sociales s'expriment-elles symboliquement dans les formes spatiales ? — par exemple : le terrain vide comme expression de la neutralité).

Ce contexte de la sociologie spatiale explique l'importance que les catégories spatiales de la fixation et du mouvement, de la proximité et de la distance jouent dans l'analyse psycho-sociologique de l'étranger, compris et analysé comme une forme sociologique bien déterminée structurant non pas les interactions entre les amis et les ennemis, comme ce fut le cas de la lutte, mais entre les membres du groupe et ceux qui, venus d'ailleurs, s'installent un beau jour au sein du groupe.

Ni ami ni ennemi du groupe, mais un peu des deux [Bauman, 1991, p. 53-74], l'étranger n'est pas un randonneur ou un touriste « qui arrive aujourd'hui et part demain », mais un immigrant « arrivant aujourd'hui et restant demain » [p. 764]. S'installant parmi ses hôtes, il n'a pas l'intention de quitter, alors même qu'il pourrait repartir après-demain. Compris ainsi, l'étranger (blanc, masculin, des classes moyennes ?) n'est pas forcément un homme marginal, un exclu, un « homme de trop » ; il est plutôt quelqu'un qui fait partie du groupe sans en faire vraiment partie, puisque, venu d'ailleurs, il n'en partage ni l'histoire ni la culture. « Sa position est essentiellement déterminée par le fait qu'il n'appartient pas dès le départ au groupe, qu'il y importe des qualités qui ne proviennent pas et qui ne peuvent pas provenir du groupe » [p. 765]. Être liminal, à cheval sur deux groupes auxquels il n'appartient pas tout à fait, l'étranger synthétise la proximité et l'éloignement dans une constellation ambivalente, dans une forme particulière d'interactions. « La distance à l'intérieur des relations signifie que ce qui est proche est lointain, et l'étrangeté que ce qui est lointain est proche » [p. 765].

L'étranger et ses hôtes

Cette structure chiasmatisée de la proximité et de l'éloignement explique certaines caractéristiques des interactions entre

les hôtes et ceux qui sont de passage. D'abord, le fait que l'étranger est une sorte de « moteur immobile » [PA, p. 186] ou de « mobile immuable » (Latour), qui bouge sans bouger, fait de lui un intermédiaire idéal entre deux communautés, capable d'importer des idées et des marchandises de l'une dans l'autre. Étant dépourvu de terre, aussi bien au sens propre qu'au sens figuré, l'étranger apparaît souvent dans l'histoire économique comme marchand. Le rôle important des Juifs européens dans le commerce confirme cette analyse.

La situation spécifique de l'étranger s'exprime en second lieu dans sa capacité d'objectivité, dans ce mélange de distance et d'engagement, caractérisant également le bon sociologue selon Elias [1983]. L'étranger est plus libre, pratiquement et théoriquement ; capable d'objectiver les rapports et les situations, son esprit est plus ouvert et il est moins lié dans son jugement par les conventions et les habitudes. C'est d'ailleurs ces qualités qui font de l'étranger à la fois un bon confident et un bon juge, comme cela est illustré par la pratique de certaines cités italiennes qui faisaient appel à des étrangers pour rendre la justice.

Enfin, la proximité et la distance qui définissent la situation de l'étranger parmi ses hôtes s'expriment encore dans les typifications généralisantes dont il fait l'objet. Perçu comme différent par les membres du groupe, conçu par Simmel comme un groupe assez homogène, « pré-postcolonial » pour ainsi dire, ceux-ci tendent à accentuer les propriétés tout à fait générales qu'il partage avec eux (le sexe, l'âge, la profession, etc.) ou avec des autres étrangers comme lui (la nationalité, l'ethnicité, etc.). « C'est pourquoi les étrangers ne sont pas vraiment reconnus comme des individus, mais comme des étrangers d'un certain type » [p. 770]. Analysant l'étranger du point de vue de celui-ci, Schutz [1964, p. 103] observe que l'étranger commet l'erreur inverse. Au lieu de subsumer les membres du groupe d'accueil sous une catégorie générale et anonyme, il perçoit chacun d'eux comme un individu particulier et transforme les traits idiosyncratiques de l'individu (Klaus, qui a le sens de l'humour) en traits typiques de la communauté (« les Allemands ont le sens de l'humour »).

V / Philosophie de l'argent

La *Philosophie de l'argent* (1900), véritable chef-d'œuvre de la sociologie spéculative historique, est l'ouvrage majeur de Simmel. Alors que la *Soziologie* se présente comme une collection 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, en revanche, comme une analyse continue de plus de six cents pages serrées dans lesquelles l'argent est appréhendé, selon l'expression de Mauss, comme un « fait social total », impliquant la totalité de la société et ses institutions ou, pour le dire de façon plus simmélienne, comme un « symbole » qui exprime et qui condense en lui toutes les relations sociales — « comme si le sens de l'être le plus profond et le plus général s'y exprimait plus clairement qu'ailleurs, comme si sa forme et son développement rendaient immédiatement visible le fonctionnement du tout » [G, p. 34].

Dans la mesure où Simmel interprète l'argent comme une métaphore de la vie [Blumenberg, 1976], 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 auquel rien ne reste extérieur. C'est d'ailleurs pourquoi ce livre n'a pas la forme d'un traité, mais d'un essai sur la monnaie, considérant, dans la succession de ses paragraphes, de nombreux aspects de celle-ci sans vouloir la saisir dans son ensemble.

Une théorie relationniste de la modernité

Dans cette œuvre, l'objet explicite de l'analyse, l'économie monétaire, ne sert au fond que de prétexte afin de développer une théorie relationniste et vitaliste de la modernité. Interprétant les phénomènes économiques dans une perspective philosophique, Simmel relie les événements de surface aux significations dernières. Il parle de l'argent, mais nous propose en vérité une vision du monde, de l'homme et de la vie. C'est bien ce qu'il exprime dans la préface lorsqu'il affirme qu'aucune ligne de la *Philosophie de l'argent* n'est entendue au sens de l'économie politique : « Le sens et le but de l'ensemble se résument à ceci : tracer, en partant de la surface des événements économiques, une ligne directrice conduisant aux valeurs et aux significations dernières de tout ce qui est humain. [...] Il s'agit de construire, sous le matérialisme historique [de Marx], 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, p. 16-17].

Simmel présente sa théorie relationniste et vitaliste de la modernité dans les termes d'une théorie pseudo-hegélienne de l'objectivation de la valeur et de réification des relations sociales [cf. Miller, 1987]. Simmel corrige, généralise et poursuit la critique marxiste de l'aliénation et, en même temps, il anticipe l'analyse webérienne de la rationalisation de la culture et de la société, tout en lui donnant une tournure métaphysique. 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 ajouter que *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 Weber [Pohlmann, 1987], c'est bien là qu'il faut situer la philosophie simmélienne de la modernité.

Critique de la modernité

La *Philosophie de l'argent*, que Simmel avait d'abord intitulée « Psychologie de l'argent » [GSG 2, p. 49-65], 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 que Simmel fait de la modernité en général et de la socialité marchande en particulier. On les retrouvera par la suite dans la théorie critique de Lukács et de l'école de Francfort [cf. Vandenberghe, 1997-1998].

Partie analytique : genèse théorique de la monnaie

Le point de départ des réflexions psychogénétiques sur la valeur, l'échange et l'argent, qui sous-tendent la reconstruction de la sociogenèse du système économique moderne, est constitué par l'analyse de l'émergence du dualisme entre le sujet et l'objet [cf. Vandenberghe, 1994]. À l'origine, la vie psychique se trouve dans un état d'indifférence : n'étant pas encore conscient ni de soi-même en tant que sujet ni des objets qui l'entourent, le sujet n'est que pulsions et se confond avec celles-ci : « le moi et ses objets reposent encore dans l'indivision, les impressions où les représentations emplissent la conscience sans que le porteur de ces contenus en soit déjà séparé » [PA, p. 27]. Or, à la suite du processus de « différenciation » [GSG 3, p. 16] ou de « décentration » (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 en se distanciant par rapport à lui. Dans un passage qui pourrait être écrit par Piaget, Simmel dit que « sujet et objet naissent d'un même acte, 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, p. 31]. Le sujet n'est donc pas premier — ce qui relativise significativement le subjectivisme de Simmel —, mais il est lui-même le produit d'un processus de distanciation entre le moi et l'objet qui le précède.

La valeur, ou l'objectivation du désir

Si l'on passe maintenant du plan cognitif au plan volitif, on voit se produire un processus de distanciation dans le domaine de la raison pratique similaire à celui qui donne lieu à l'émergence du sujet et de l'objet dans le domaine de la raison théorique : 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 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, nous appelons précieuses celles qui font obstacle à notre désir pour les obtenir » [PA, p. 45]. Paradoxalement, ce n'est pas la jouissance qui est constitutive de la valeur d'un objet et du désir du sujet, mais bien l'obstacle, la distance, le fait de ne pas en jouir.

L'objectivation du désir, instaurant une distance entre le sujet désirant et l'objet désiré, est donc le mobile de la valorisation. La valeur naît du désir, du fait de ne pas jouir, mais, en oubliant sa genèse subjective, elle apparaît aux individus comme inhérente à l'objet même. Cette objectivation du désir est ce qui permet à l'échange d'émerger comme une forme d'association *sui generis* [PA, p. 82], c'est-à-dire comme une forme de la vie interindividuelle qui structure les interactions de telle sorte que les individus se considèrent les uns les autres comme des échangistes désirant troquer un objet qui appartient à l'autre contre un objet qui leur appartient.

Selon Simmel, l'objectivation du désir est une condition nécessaire 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 déterminée. La valeur est donc relationnelle. Elle n'est déterminée ni par le sujet ni par l'objet, mais par son rapport avec la totalité des objets. Bien qu'elle trouve son origine dans les valorisations subjectives, sa mise en rapport intersubjective avec d'autres valeurs la fait entrer dans une série de relations objectives qui la séparent de plus en plus de son enracinement dans le sujet désirant. Si la valeur devient objective par la comparaison avec d'autres objets, elle ne réside cependant pas dans l'objet même, mais, en accord avec la théorie relativiste de la connaissance, Simmel la trouve dans la relation qui s'établit entre les objets, « chaque objet étant la condition de l'autre et lui restituant l'importance qu'il a reçue de lui » [PA, p. 83].

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 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 suprasubjective. « Le processus subjectif par lequel l'objet devient une valeur s'élargit en une relation objective, supra-individuelle, entre des objets » [PA, p. 49]. Relative au sujet et cependant autonome par rapport à lui, la valeur est suprasubjective 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, p. 193] et que « derrière ces objets, il y a le comportement des humains » [PA, p. 194]. Le fétichisme de la valeur, que Marx considère comme une conséquence de l'échange marchand généralisé, apparaît maintenant chez Simmel comme sa condition, car c'est par l'échange en tant que forme d'association *sui generis* qui met les sujets et les objets en relation que la valeur s'objective par rapport aux sujets.

Si la valeur devient objective par la comparaison, elle devient économique par l'échange. Il en est ainsi puisque, dans l'échange, afin d'obtenir un objet désiré, il faut en abandonner un autre. À la différence de l'échange symbolique (amour contre amour, don contre don), visant à établir un rapport social durable, qui n'est guère traité dans la *Philosophie de l'argent* (cf. cependant [PA, p. 77-78]), l'échange économique (bien contre bien) suppose toujours un sacrifice et, selon Simmel, ce sacrifice est « la condition absolue de la valeur » [PA, p. 58].

L'argent, ou l'objectivation du rapport d'échange

Si la valeur économique des objets réside dans le rapport de réciprocité qu'ils entretiennent entre eux en tant que biens échangeables, l'argent est l'expression de ce rapport relationnel, parvenu à son autonomie. « L'argent n'est rien d'autre que la relativité des objets économiques, incarnée dans une figure spéciale et signifiant leur valeur » [PA, p. 662]. En tant que « valeur des choses sans les choses elles-mêmes » [PA, p. 111], l'argent est la valeur figée en substance : « Ce qui dans l'échange interindividuel est action devient, avec l'argent, forme concrétisée, autonome [PA, p. 193] [...] un valoir figé en substance » [PA, p. 111]. Or, si au départ la valeur de l'argent dérive de sa substance représentant la valeur des marchandises, elle finit par se dégager de son support, la valeur devenant alors purement conventionnelle. Avec Marx, on pourrait dire que « son existence fonctionnelle absorbe, pour ainsi dire, son existence matérielle » [Marx, 1867, p. 671].

Pour expliquer le passage de l'argent-substance à l'argent-signé, à l'argent « jeton » sans valeur intrinsèque qui représente la valeur des choses, notre historien de l'économie monétaire présente une analyse 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 (sel, bois, 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 [PA, p. 148] — et l'argent a su s'affranchir de sa qualité

concrète, à la 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 symbole » [PA, p. 157] — ou presque, car Simmel ne pouvait pas s'imaginer la disparition totale du substrat matériel qui caractérise la monnaie fiduciaire (« électronique » ou « plastique ») de nos sociétés « encartées » [cf. Haesler, 1989, 1995].

L'argent, ou la médiatisation symbolique de l'échange

Comme tel, l'argent-signe 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, en tant que valeurs d'usage, les objets sont uniques et irremplaçables, mais, à cause de ou même grâce à l'argent, ils perdent ces caractéristiques et deviennent des valeurs d'échange, identiques et substituables. La substituabilité 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, p. 116]. En tant qu'idéalité sans valeur intrinsèque mesurant 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-signe ne peut fonctionner comme médiateur symbolique 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 dans la stabilité de l'argent et donc dans l'ordre étatico-social qui la garantit. Sans cette confiance, la circulation monétaire s'effondrerait, de même que se disloquerait la société sans la confiance des hommes les uns envers les autres.

L'autonomisation de l'argent, ou l'objectivation des rapports sociaux

Accédant au point où la valeur a atteint son autonomie dans l'argent, il convient maintenant de 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, c'est-à-dire 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, p. 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 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 destination. L'outil est le « moyen absolu » [PA, p. 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, selon Simmel. 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 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, p. 246]. En tant que moyen terme de l'échange, il lui est tout à fait indifférent qu'il soit 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, p. 247].

L'argent comme fin absolue

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, qui exige 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 rejaillit 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 de substituer les moyens aux 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, p. 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 : « 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, p. 281 ; GSG 2, p. 64], le centre où les choses les plus opposées, les plus étrangères, les plus éloignées trouvent leur point commun et entrent en contact. Dans la mesure où l'argent est capable d'unifier les oppositions dans la figure d'un tiers abstrait, il s'apparente à la vie qui, elle aussi, est universelle en ce qu'elle forme l'unité profonde sous-jacente à l'opposition entre les phénomènes les plus divers.

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 (cf. encadré).

Dans tous les cas, l'intérêt des individus pour l'argent se borne à la question : « Combien ? » La tendance cognitive à la réduction de la qualité en quantité — dont le « bazar à 50 pfennig », 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 dans une perspective épiphanique, « 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, p. 341].

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 réfute la thèse de la perte de liberté et confirme la thèse de la perte de sens, combinant ainsi 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, on peut tenter 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 la présentant sous forme de trois thèses dialectiques :

— 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

Typologie sociale : l'avare, le prodigue, le cynique et le blasé

Dans l'univers de Simmel, des personnages balzaciens sont transformés en types sociaux abstraits, mi-fictifs, mi-réels. Alors qu'il a dressé l'idéal-type de l'aventurier, de l'étranger, de la coquette ou du pauvre dans quelques-uns de ses essais les plus connus, dans la *Philosophie de l'argent*, il présente l'avare, le prodigue, le cynique et le blasé dans le cadre d'une typologie des « dégénérescences pathologiques de l'intérêt monétaire » [PA, p. 287].

Dans les sociétés marchandes capitalistes, dominées par la valeur d'échange, l'argent devient une fin en soi. Pour l'avare qui accumule de l'argent en refusant de s'en servir, la possession devient une finalité sans fin, sans but et sans limites. L'avare a beau accumuler des richesses, comme il n'en

jouit pas, sa possession devient purement abstraite. Simmel note que l'avarice est tout autant la manifestation d'une volonté de possession que d'une « volonté de puissance, éclairant le caractère de moyen absolu de l'argent, à telle enseigne que la puissance reste puissance pure, renonçant à son exercice et à la jouissance qu'il apporte » [PA, p. 293]. Quant au prodigue, il s'attache également à l'argent, mais, à la différence de l'avare, ce n'est pas la possession qui lui procure du plaisir, mais le moment où s'effectue la dépense, quel qu'en soit l'objet — le véritable prodigue devient d'ailleurs indifférent envers l'objet une fois qu'il a acheté. Bien que la prodigalité et l'avarice semblent à première vue opposées, ces phénomènes partagent néanmoins une même caractéristique essentielle, à savoir une fascination pour l'argent — ce qui explique d'ailleurs qu'une même personne peut alterner entre l'avarice et la prodigalité.

relations sociales entraînent la libération des relations de dépendance personnelle ;

— 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 ;

— thèse de la dialectique de la réification de la vie et de l'aliénation de l'individu : l'autonomisation des formes socioculturelles entraîne l'aliénation de l'individu. Comme cette dernière thèse est étroitement liée à la philosophie de la vie et de la culture, je la développerai dans le chapitre suivant.

Tout comme la prodigalité et l'avarice, le cynisme et le blâsement sont caractéristiques d'une société dans laquelle tout, ou presque, peut être transformé en marchandise possédant une valeur d'échange. Mais le cynisme et le blâsement forment comme le revers des phénomènes de l'avarice et de la prodigalité. Alors que ces dernières expriment une survalorisation de l'argent, le cynisme et le blâsement se révèlent dans la dévalorisation et le nivellement de toutes les valeurs à des valeurs vénales. À la différence de l'ethos aristocratique de la noblesse d'âme (*Vornehmheit*) qui cherche à maintenir la distance et la différence entre les personnes, refusant même le christianisme, qui enjoint de traiter chacun sur pied d'égalité, comme une « morale d'esclaves » (Nietzsche), le cynisme se complait à rabaisser tout ce qui est hautement estimé et valorisé au niveau le plus bas. « Rien ne peut mieux flatter cette mentalité que la capacité de l'argent à réduire les valeurs plus

hautes comme les plus basses, uniformément, à une seule et unique forme de valeur, les ramenant ainsi à un même niveau fondamental, malgré toute leur diversité qualitative et quantitative » [PA, p. 307].

Si le cynique, qui s'acharne à détruire les valeurs, reconnaît implicitement celles-ci, le blasé, que l'on retrouve surtout dans les grandes villes, est incapable de ressentir des différences de valeurs, non pas au sens où celles-ci ne seraient pas perçues, comme c'est le cas pour les crétins, mais, au contraire, parce qu'il est émoussé à l'égard des différences entre les choses et donc à l'égard des choses elles-mêmes. Las de la stimulation continue des nerfs, des incitations du commerce et des excitations de la métropole, le blasé est indifférent : « Il n'y a rien qu'il estime hors de prix, et inversement, celui qui pense que tout peut s'acheter doit nécessairement devenir blasé » [GSG 2, p. 57].

Dialectique de la réification des rapports sociaux et de la libération formelle de l'individu

Le rapport entre la rationalisation sociale et la liberté individuelle constitue un des thèmes centraux de la sociologie naissante. On le retrouve aussi bien chez Durkheim, Marx et G.H. Mead que chez Tönnies, Weber et Simmel. Anticipant de loin la théorie de l'individualisation d'Ulrich Beck [1986] et d'Anthony Giddens [1991], Simmel n'oppose pas l'individu à la société, mais cherche plutôt à comprendre l'individualisation comme l'autre face de la socialisation.

Bien qu'il se refuse à parler de lois sociologiques, il énonce malgré tout une « règle générale » concernant la forme de l'évolution sociale, à savoir que « l'élargissement d'un groupe va de pair avec l'individualisation et l'autonomisation de ses membres particuliers » [PA, p. 433]. Cette règle générale

condense en fait, en une seule phrase la théorie développementale de l'individualisation qu'il avait présentée auparavant dans son livre sur la différenciation sociale. Là, il reliait l'autonomisation de l'individu par rapport au groupe à l'expansion quantitative des groupes [SD, p. 45-69] et l'individualisation au croisement des groupes sociaux auxquels l'individu appartient [SD, p. 100-116 ; GSG 11, p. 456-511].

Au départ, la société est segmentée en petits groupes homogènes. Régis par la « solidarité mécanique » (Durkheim), ces groupes ne laissent guère de liberté à l'individu et ne lui permettent pas de se différencier des autres membres du groupe. « Plus le groupe est restreint, moins nous disposons d'individualité ; car le groupe lui-même est quelque chose d'individuel, nettement séparé des autres groupes » [SD, p. 49]. Inversement, moins le groupe est restreint, plus il permet aux individus de se développer de façon différentielle et plus il devient hétérogène. Au fur et à mesure que les groupes deviennent plus hétérogènes, les frontières entre eux s'estompent et, à la limite, ceux-ci tendent à fusionner pour ne plus former qu'un seul groupe, celui de l'humanité. Or, même en deçà de cette limite, les individus peuvent entrer en contact avec des membres des autres groupes leur ressemblant, soit parce qu'ils partagent des traits similaires, soit parce qu'ils exercent une même fonction, pour finir par appartenir à plusieurs cercles hétérogènes (membre de l'université, des lecteurs d'un journal, d'un groupe de football, etc.). Ensemble, ces cercles sociaux forment un système de coordonnées complexe capable de déterminer l'individu de façon univoque par le croisement des cercles auxquels il appartient : « L'appartenance à un seul groupe laisse encore une marge de manœuvre considérable à la détermination de l'individu, mais plus il y a de groupes, moins il est probable que d'autres personnes combinent les groupes de la même façon et que ces cercles multiples se recoupent encore une fois dans un seul point » [SD, p. 103 ; GSG 11, p. 466].

Individualisme latin et individualisme germanique

L'élargissement du groupe social et le croisement des cercles sociaux donnent lieu à des conceptions différentes de l'individu qui ne sont pas exclusives, mais complémentaires et successives.

En poussant un peu, on peut en effet relier l'élargissement du groupe à l'« individualisme quantitatif » (ou latin), caractéristique du rationalisme des Lumières, et le croisement des cercles sociaux à l'« individualisme qualitatif » (ou germanique), propre au romantisme du XIX^e siècle [SE, p. 137-160 ; K, p. 201-212].

Entraînant une libération de l'individu des chaînes de la dépendance féodale, l'élargissement progressif du groupe a donné lieu, au XVIII^e siècle, à une anthropologie philosophique concevant l'homme comme un être naturel générique (le *Gattungswesen* de Feuerbach), formellement libre et égal, doté de droits humains prétendument universels. À la différence de cette conception libérale et universaliste, insistant sur ce qui est commun à tous les hommes et qui a trouvé sa plus grande sublimation intellectuelle dans la formulation de l'impératif catégorique (« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » [Kant, 1788, p. 140 (A54)]), la conception aristocratique et différentialiste, en vogue au XIX^e siècle, n'accentue pas tant l'égalité formelle que la différence réelle entre les êtres [cf. Lichtblau, 1984]. Pour Nietzsche [1886, p. 205-241 ; cf. SN, p. 303 *sq.*], qui a le plus clairement développé cette conception aristocratique de la noblesse d'âme et de la distance naturelle entre les hommes, il ne s'agit plus d'être un homme générique, mais un individu unique et singulier, bref un « surhomme » authentique et incomparable.

Division du travail et liberté individuelle

L'institutionnalisation de l'économie monétaire stimule encore davantage le processus d'individualisation, ne serait-ce que parce qu'elle permet d'élargir les cercles sociaux et de mettre en contact des gens qui n'ont rien en commun en dehors d'un intérêt marchand — c'est ce que Marx appelle le *cash nexus*. Si Marx insiste avant tout sur le lien historique et logique entre le travail libre et l'exploitation, Simmel quant à lui accentue, du moins dans un premier temps, 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 caractérisant 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 [cf. GSG 4, chap. 6].

Si l'économie monétaire a permis à l'individu de se libérer de l'étroitesse des liens de dépendance personnelle caractéristique des sociétés prémodernes, la division du travail — corollaire de l'économie marchande — a, dans le même temps, rendu l'individu plus dépendant d'une multitude de personnes anonymes et interchangeables, sans pour autant amoindrir sa liberté individuelle : « 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, p. 369].

Une société anonyme

Comme Tönnies [1887, p. 40-83], Simmel estime que le passage de la communauté (*Gemeinschaft*) à la société marchande (*Gesellschaft*) signifie que les relations sociales deviennent 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 pure de la « société anonyme » (*Zweckverband*). S'impliquant sans impliquer sa personne, 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. Les personnes s'associent, mais en sauvegardant tout ce qu'elles ont de personnel.

Reprenant les *pattern variables* de Parsons [1951, p. 76-91], on peut dire que pour Simmel les relations interpersonnelles se caractérisent avant tout par la spécificité et la neutralité affective. 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. Sans renvoyer à la formule marxiste du fétichisme des marchandises [Marx, 1867, p. 606], Simmel écrit que « la relation entre les hommes est devenue une relation entre les choses » [GSG 11, p. 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 » [GSG 11, p. 662].

Rationalisation du travail et aliénation

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 » (*ohne Ansehen des Persons*), cette phrase qui résume l'essentiel de l'analyse webérienne de la rationalité formelle, est tout aussi centrale dans l'analyse de la modernité de Simmel. Comme Weber, et comme Marx et Tönnies d'ailleurs, Simmel suppose que dans la société moderne l'action se réduit à l'action instrumentale ou stratégique. Mais, à la différence de Marx, de Tönnies 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 Simmel identifie la liberté au sentiment de liberté. En tout cas, c'est ce qui ressort de son analyse de la situation du travailleur moderne [PA, p. 416-426].

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. Partant 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 » [GSG 11, p. 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 » [GSG 11, p. 229].

Simmel a peut-être raison ; il reste, néanmoins, qu'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 l'engendrent ; Simmel propose, en revanche, de laisser les structures intactes et d'abolir les conséquences psychologiques qui rendent les relations objectives de domination insupportables. Autrement dit, tout ce qu'il a à offrir est une consolation qui laisse exister la souffrance, tout en éliminant la souffrance de la souffrance [FA, p. 17].

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) [GSG 6, p. 722]. Autrement dit, il faut s'engager concrètement et donner un sens à sa vie. Dans la mesure où l'homme moderne, libéré des relations de dépendance personnelles, 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 comme sa culture en a perdu le contenu persuasif, « l'homme moderne n'a plus de but dernier » [PA, p. 454]. En conséquence, il est nihiliste, au sens où Nietzsche l'entendait.

Nostalgique de sens et d'authenticité — nostalgie qui est un legs du christianisme et que la philosophie schopenhauérienne exprime de façon absolue [SN, p. 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, p. 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) [GSG 4, p. 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 ultimes de la vie, ceux-ci ne peuvent en fin de compte que masquer les fins en les refoulant.

Prépondérance de l'entendement

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 (la « volonté réfléchie » de Tönnies) sur la volonté et l'affectivité (la « volonté organique » de Tönnies) qui caractérise la

société moderne. Au fur et à mesure que la civilisation progresse, les instances intermédiaires se multiplient et les séries téléologiques s'allongent — ce que Norbert Elias [1937, II, p. 336-341] reprend dans sa théorie sociogénétique de la civilisation en disant que les « chaînes d'interdépendance » s'intensifient. 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 passions. 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.

Le calcul du monde

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, à saisir les processus et les qualités des choses dans un système de chiffres » [PA, p. 556].

L'idéal de l'expression chiffrée et de la calculabilité universelle est d'ailleurs devenu une réalité dans la vie quotidienne. Combien de gens ne passent pas leur journée à évaluer, à calculer, à déterminer en chiffres et à réduire les valeurs qualitatives en 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 » [GSG 7, p. 120].

Réserve et neurasthénie dans les métropoles

Si la modernité se diffuse à travers la société par le biais de l'économie monétaire, elle tend surtout à se concentrer et à se manifester dans la grande ville. En tant que siège de l'économie monétaire, la grande ville (Berlin, Vienne, Londres, Paris) est une sorte de laboratoire où l'on peut naturellement observer les effets psychosociologiques de la diffusion de la modernité sur le psychisme.

Comparée à la petite ville de province, la grande ville se caractérise par une accélération générale du tempo de la vie et une intensification du commerce et du trafic, ainsi que par une multiplication des contacts superficiels entre étrangers. Pour s'accommoder du bombardement constant par des stimuli visuels et auditifs et s'adapter à l'intensification de la vie nerveuse résultant du changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes, l'homme de la ville ne réagit pas d'une façon directe et émotionnelle, comme le fait l'homme de la petite ville, mais de façon indirecte et intellectuelle. Chez Simmel, comme chez W. Benjamin d'ailleurs, tout se passe comme si le rapprochement extérieur entre les hommes et les choses était compensé par une prise de distance intérieure, conduisant à une esthétisation de la réalité. Dans cette phénoménologie esthétisante de la neurasthénie, l'intellect apparaît comme un « organe de protection » [GSG 7, p. 117] contre l'hyperstimulation nerveuse des métropoles.

Pour se protéger de la proximité avec des gens socialement très distants ou d'origines culturelles différentes, l'habitant de la grande ville cache sa sensibilité à fleur de peau derrière une attitude de réserve sociale qui combine l'indifférence envers les

autres avec une légère aversion — un peu de la même façon que l'« inattention civile » (Goffman) combine la rencontre et l'évitement. Sans cette prise de distance et cet éloignement, nous ne pourrions tout bonnement pas vivre ensemble : « Ce qui apparaît immédiatement comme une dissociation n'est ainsi en réalité qu'une des formes élémentaire de l'association » [GSG 7, p. 123].

Ambivalence de la modernité

Qu'il s'agisse du rapport hyperesthésique aux hommes ou aux choses, on y voit une prise de distance similaire par rapport à l'environnement extérieur et une accentuation concomitante des expériences intérieures. Pour Simmel, la mise à distance des hommes et des choses et la culture de la subjectivité ne constituent d'ailleurs que deux faces différentes d'un même phénomène, car en se protégeant derrière une façade de civilité, l'homme peut se mettre à l'abri des contraintes sociales et acquérir une liberté personnelle considérable. Cette dialectique entre l'aliénation et la libération explique qu'il puisse caractériser la modernité à la fois par le développement de l'objectivisme et de la réification — que nous analyserons dans le chapitre suivant — et par le développement du subjectivisme et de l'intimité, tel qu'on le trouve dans les grands romans psychologiques du début du xx^e siècle (Proust, Joyce, Hofmannsthal, Th. Mann, Musil).

Que la modernité conduite à l'objectivation et la dépersonnalisation des relations avec les hommes et les choses, entravant l'autonomie du sujet, n'exclut cependant pas que ce dernier puisse se sentir plus libre et cultiver jalousement son intériorité et sa personnalité en se distinguant des autres. Simmel affirme même que le psychologisme, sorte de transposition de la « réduction phénoménologique » dans la vie quotidienne, constitue l'essence de la modernité, ou peut-être mieux, vu la tendance à l'esthétisation, du modernisme : « L'essence de la modernité en général, c'est le psychologisme, l'expérience et l'interprétation du monde en conformité avec les réactions de notre intériorité, ce monde étant vu lui-même, à vrai dire, comme intérieur ; c'est donc aussi la dissolution des contenus solides dans l'élément fluide de l'âme, d'où sort purifiée toute

substance, et dont les formes ne sont que celles de mouvements » [GSG 14, p. 346].

La modernité est frappée du sceau de l'ambivalence. Il est important de maintenir cette ambivalence et d'analyser la modernité à la fois comme promesse et comme menace pour la subjectivité, car, à défaut, on risque de trop insister sur la réification et l'aliénation, rapprochant ainsi Simmel du pessimisme foncier de la théorie critique de l'école de Francfort, ou, inversement, de trop insister sur l'individualisation et l'anomie, faisant dès lors de Simmel un précurseur du postmodernisme.

VI / Philosophie de la vie et de la culture

Philosophie de la vie

L'idée de la vie, comprise à la fois objectivement comme devenir (*Leben*) sans conscience (ainsi, l'animal vit, mais ne vit pas sa vie) et subjectivement comme expérience vécue du devenir (*Erleben*) (l'homme vit et, en plus, il vit sa propre vie), a toujours exercé sur Simmel une attraction étrange [cf. Jankélévitch, 1925]. Déjà dans les premières pages de son « Introduction aux sciences morales », il avançait la fluidité de la vie, l'expérience concrète du vécu comme réalité première contre la rigidité et l'abstraction des formes *a priori* de Kant. En deçà de la séparation trop rigide des formes *a priori* et des contenus sensibles que l'on trouve chez Kant, il introduisait, comme le jeune Hegel [Christian, 1978] et Dilthey [Gerhardt, 1971], l'expérience vécue comme mouvement unitaire et créateur qui, sous-tendant l'opposition entre les formes et les contenus, permet de les relier de façon dynamique et relationnelle, de telle sorte que l'opposition entre les formes et les contenus se transforme en interaction. Que la vie constitue un troisième terme englobant l'opposition entre les formes et les contenus, que la vie fluidifie et imprègne les formes au même titre que les formes structurent la vie, c'est ainsi que l'on pourrait résumer l'intuition essentielle de la philosophie de l'élan de Simmel. Bien que cette dernière ne parvienne à son éclosion que dans ses derniers écrits, elle est déjà si préparée dans les premiers écrits que l'on peut penser, avec Aron [1936, p. 308], que l'influence de

Révision de Hegel

Philosophiquement parlant, la philosophie simmélienne de la vie et de la culture se situe entre le néokantisme et le vitalisme [Orth, 1991]. Révisant à la fois le néokantisme et le vitalisme, Simmel se rapproche également du mouvement néohegélien réuni autour de la revue *Logos*, dont il est membre fondateur.

Suite à l'effondrement de l'« idéalisme absolu » en 1831, date du décès de Hegel, la philosophie ne peut plus être conçue comme science systématique de l'absolu [Schnädelbach, 1991, p. 17-21]. Comme Dilthey et les autres néokantien influencés par Hegel, Simmel ne croit plus à l'identité spéculative de la pensée et de l'être (du « rationnel » et du « réel »), ni à celle de la vérité, de la justice et de la beauté. Depuis que la culture s'est différenciée en sphères de valeurs autonomes, telles que la science, l'éthique et l'esthétique, leur unification dialectique dans une totalité englobante, animée par un mouvement « ontothéo-téléologique » (Derrida) qui « dépasse » spéculativement toutes les

oppositions, n'est plus de mise. Désormais, la dialectique est « antithétique » (Bauer) et « sans synthèse » (Landmann).

Bien que Simmel use constamment du langage hegélien (objectivation, aliénation, culture subjective, culture objective, etc. [cf. Freyer, 1934]), sa philosophie de la culture est plus proche de celle de Dilthey que celle de Hegel [cf. Arato, 1974] : non seulement il rabat l'esprit absolu sur l'esprit objectif, éliminant ainsi le mouvement téléologique de l'histoire, mais il vitalise encore les catégories hegéliennes à telle enseigne que sa philosophie de la culture devient proprement ahistorique.

Reste cependant la nostalgie pour la métaphysique. C'est elle qui a amené Simmel à vitaliser l'Idée et à chercher l'unité dans l'élan vital. Ne s'inscrivant plus dans le mouvement ascendant vers une unité supérieure, la dialectique s'immobilise : enfonçant le mouvement d'unification au sein d'une totalité préexistante que seule la réflexion divise, Simmel trouve le fondement de sa pensée dualiste dans les profondeurs et la dynamique de la vie.

Bergson n'a été pour Simmel qu'« un moyen de découvrir sa propre vision du monde ».

Dieu ou la vie

Dans « La transcendance de la vie », le premier chapitre de *Lebensanschauung*, son dernier livre, publié de façon posthume, Simmel tente l'impossible : définir la notion indéfinissable de la vie qui s'oppose aux formes de telle sorte que la vie présuppose les formes. Cherchant, dans le sillage de Goethe et de Schelling, l'unité profonde sous-jacente à la dualité, il la trouve dans les profondeurs et la dynamique de la vie ondoiyante. Max Adler,

qui voit dans l'unification des contraires l'axiome fondamental de la métaphysique simmélienne, compare la dialectique de Hegel à celle de Simmel dans les termes suivants : « Chez Hegel, les oppositions sont dépassées (*Aufgehoben*), chez Simmel, en revanche, elles sont déplacées (*Ausgezogen*) » [Adler, 1919, p. 26], projetées et enfoncées dans les profondeurs de la vie qui, comme Dieu, englobe tout et son contraire dans sa dynamique, sans pour autant se contrarier. « Alternant entre la séparation et l'unité, la vie unifie ses éléments pour les séparer et les sépare pour les unifier, mais ce rythme constitue précisément la vie en tant qu'unité » [G, p. 68].

Dans sa continuité, la vie est essentiellement unité ; ce n'est pas elle qui est scindée, mais c'est l'intellect qui la scinde en introduisant la discontinuité et la dualité, là où l'intuition et la sympathie font immédiatement l'expérience de l'unité dans, et peut-être même sans, la dualité — ce que Simmel exprime comme suit : « C'est dans la profondeur du sentiment de la vie que cette dualité est enfouie, mais englobée dans une unité vitale. [...] Dans cette profondeur règne ce que l'intellect ne peut appeler que transcendance de la dualité par l'unité, mais qui est en soi un troisième terme, au-delà de la dualité et de l'unité ; c'est précisément l'essence de la vie comme dépassement d'elle-même » [GSG 16, p. 228].

Plus-de-vie et plus-que-la-vie

Sous l'influence de la théorie nietzschéenne de la volonté de puissance comme vouloir-vivre créateur [Nietzsche, 1919, p. 221-235], Simmel dit et répète à plusieurs reprises que la vie est en même temps plus-de-vie (*Mehr-Leben*) et plus-que-la-vie (*Mehr-als-Leben*) ou encore force et forme, antiforme et antivie, pulsion créatrice et rupture destructrice de la vie.

Si la notion nietzschéo-simmélienne de « plus-de-vie » s'apparente à la notion bergsonienne de l'« élan vital », il faut cependant remarquer que la double définition de la vie n'oppose pas l'élan vital au mécanisme morbide, comme c'est le cas chez Bergson, mais qu'elle inclut l'antivie ou la forme dans la vie elle-même — comme la respiration inclut l'aspiration et l'expiration : « De même que la transcendance de la vie au-delà de la forme actuelle qui la limite est *plus-de-vie* et que cette

transcendance constitue l'essence immédiate et inévitable de la vie même, de même la transcendance, sur le plan des contenus, d'un sens logique autonome qui n'est plus vital — ce *plus-que-la-vie* qui en est inséparable — constitue l'essence de la vie spirituelle même » [GSG 16, p. 232]. Autrement dit, en se transcendant, la vie s'aliène dans la forme, mais cette aliénation de la volonté de puissance dans l'antivie est inséparable de la vie même. La vie s'oppose certes à la forme comme l'individu s'oppose à la société et la culture, mais de même que l'individu a besoin de la société et de la culture pour se développer, de même la vie a besoin de la forme pour s'exprimer, alors même que la forme tend à étouffer l'expression de la vie. Étant donné que la contradiction entre la vie et la forme s'inscrit dans la vie même, cette contradiction est inéluctable et insurmontable. Elle est donc proprement tragique, puisque le propre du tragique réside dans le fait que ce qui détruit la vie est inhérent à la vie elle-même.

Philosophie de la culture

Étant donné que la vie se transcende et s'aliène dans des formes culturelles, la philosophie de la vie trouve son prolongement naturel dans une philosophie de la culture. On pourrait même dire que la philosophie de la vie et celle de la culture ne forment qu'une seule philosophie, car si la première traite de la vie comme processus d'où la culture est issue (la vie comme cause ou *terminus a quo* de la culture), la seconde traite de ses produits (la culture comme effet ou *terminus ad quem* de la vie).

Le concept et la tragédie de la culture

Héritant de la tradition humaniste de Herder, Hegel et Humboldt [Gadamer, 1960, p. 15-24], Simmel développe une notion dynamique de la culture comme *Bildung*, comme développement et réalisation de soi par assimilation des contenus culturels. La culture n'est pas seulement objectivation de l'âme dans des formes (« le sujet s'objective »), mais aussi, inversement, formation de l'âme par assimilation des formes objectivées (« l'objectif se subjective »). La culture, dit Simmel, en

employant une image très hegélienne, c'est « l'âme en route vers soi » — « le chemin qui va de l'unité [de l'âme] close à l'unité déployée, en passant par le déploiement d'une multiplicité [de formes objectives] » [GSG 14, p. 387].

Si la culture se laisse définir comme le mouvement de synthèse de l'esprit objectif et de l'esprit subjectif, le sens ultime de ce mouvement ne peut assurément se trouver, selon Simmel, que dans le perfectionnement des individus [GSG 14, p. 417]. Le but n'étant 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 tragédie » [GSG 14, p. 402]. La culture objective se départit de sa signification de médiatrice ; accueillant en elle tous les contenus spirituels présents et passés, elle se gonfle et devient à tel point hypertélique que l'individu se trouve accablé par l'ampleur de la richesse accumulée qu'il ne peut en aucune façon assimiler. Pour ne prendre qu'un exemple, même dans le champ restreint et spécialisé de la sociologie, voire de la « simmélologie », le rythme de parution des publications internationales est tel que même le lecteur le plus assidu ne peut en assimiler qu'une infime partie. Ces productions académiques peuvent bien avoir une valeur considérable pour le spécialiste, capable de les comprendre à l'intérieur de son champ disciplinaire et de les comparer avec d'autres productions similaires, mais pour le simple étudiant qui trouve ces publications spécialisées plutôt compliquées, ces productions ont certes une « valeur objective », mais guère de « valeur culturelle » [GSG 8, p. 367-373].

Dans la mesure où cette masse de contenus culturels, dont les publications académiques ne sont qu'un exemple, entre potentiellement dans la sphère de notre développement personnel, nous sommes accablés et pourtant constamment tentés par elle, alors même que nous sommes incapables de nous l'approprier. Vivant dans un « monde de qualités sans hommes » [Musil, 1978, I, p. 150], dans un monde trop cultivé pour des « hommes sans qualités », nous sommes potentiellement riches, bien qu'effectivement pauvres — des franciscains inversés, en somme : « *omnia habentes, nihil possedentes* » [GSG 14, p. 412].

Le divorce entre la culture objective et la culture subjective est de nos jours manifeste. L'hypertrophie de l'une reste inséparable de l'atrophie relative de l'autre et, pessimiste comme toujours, Simmel estime que 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, p. 573].

Les mondes de la culture

Non seulement les contenus culturels s'amassent et se cristallisent dans une sorte d'univers culturel hypertrophié et autonome, mais cet univers unifié se décompose à son tour en une pluralité de « mondes » irréductibles les uns aux autres, suivant chacun leur propre logique objective et immanente. Dans le deuxième chapitre de son testament philosophique, intitulé « Le tournant vers l'idée » [GSG 16, p. 236-296], Simmel développe une version vitaliste de la théorie néokantienne de l'autonomisation des sphères de valeurs.

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 [cf. Weingartner, 1959 et 1960]. La totalité de ces contenus, Simmel l'appelle *Weltstoff* ou « matière du monde » [GSG 16, p. 238-240]. En tant que multiplicité de contenus, la matière du monde peut être synthétisée en une unité par des formes. Bien qu'*a priori*, celles-ci sont néanmoins historiquement variables [HP, p18-20]. 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 (la connaissance, l'art, la philosophie, la religion, l'éthique et même l'amour) 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 [GSG 3, chap. 1] ou de la religion [R et IF,

La culture féminine

Dans ses écrits « féministes », Simmel a transposé l'idée de la tragédie de la culture sur les relations entre les sexes et développé une théorie de la culture féminine [SPSC, p. 159-176 et 200-223 ; cf. également Oakes, 1989]. D'après Simmel, la culture objective est essentiellement masculine (« objectif = masculin » [SPSC, p. 200]). Non seulement le commerce et la science, l'art et l'industrie, l'administration étatique et la religion sont des créations de l'homme, mais, différenciés en sphères de valeurs autonomes, ils imposent et exigent une spécialisation accentuée et une fragmentation poussée de la personne qui est étrangère à la nature féminine. En effet, pour Simmel, la femme est essentiellement différente de l'homme : homogène et peu différenciée, centripète, centrée et close sur elle-même, incapable de détachement émotionnel, tout son être s'oppose à la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes. Chez elle à la maison, elle est peu encline à s'objectiver dans les formes hautement différenciées et impersonnelles dans lesquelles l'homme se sent chez lui.

Étant donné ces présupposés essentialistes, Simmel s'oppose aussi bien au féminisme libéral qu'au féminisme socialiste [SPSC, p133-138] qui accentuent l'égalité des sexes au détriment de leurs différences, et il préconise un féminisme différentialiste, relativement proche du féminisme contemporain dit de la troisième vague.

La question principale concerne la possibilité du développement d'une autre culture, d'une culture différente, spécifiquement féminine, à côté de la culture masculine. Compte tenu des présupposés ontologiques de Simmel, l'idée d'une culture féminine ne peut cependant apparaître que comme une contradiction dans les termes, car si la culture objective est par essence masculine, une politique féministe de la culture doit nécessairement passer soit par la masculinisation de la femme, soit par la dédifférenciation de la culture moderne. Même si Simmel n'a sans doute pas réussi à proposer une solution cohérente, il ne faut pas trop rapidement écarter la perspective d'une féminisation de la culture masculine (cf. les travaux de Luce Irigaray sur la culture, de Carol Gilligan sur l'éthique, de Sandra Harding sur la science ou de Donna Haraway sur la technique).

p. 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 » [GSG 16, p. 236].

Les mondes de Simmel peuvent être considérés comme des langages, chacun étant apte à englober ou exprimer tous les contenus. À l'instar de Goffman [1974], Simmel estime que les contenus déjà formés sont susceptibles de « (trans)formations » et de « re(trans)formations » consécutives. Ainsi, 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 Schütz [1962, p. 207-286], Simmel estime que 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 » [R, 11 ; GSG 7, p. 320 ; GSG 16, p. 346].

Le tournant vers l'Idée

La thèse principale de Simmel est que l'émergence de mondes autonomes et autoréférentiels s'effectue lorsque les formes s'émancipent de leurs finalités pratiques. À l'origine, les formes qui structurent les mondes sont des moyens nécessaires à 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 pour devenir des fins en soi : « D'abord, les hommes connaissent pour vivre ; mais ensuite il y a des hommes qui vivent pour connaître » [GSG 16, p. 261 ; cf. également Bergson, 1934, p. 152] — « En général, nous voyons pour vivre ; l'artiste, lui, vit pour voir » [GSG 16, p. 269 ; cf. également Bergson, 1917, p. 45].

Dans la lignée du *Phèdre* de Platon, Simmel qualifie le passage des protoformes aux formes culturelles de « grand tournant qui fait émerger le royaume de l'Idée » et 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 » [GSG 16, p. 244-245]. À la suite de ce tournant de la vie vers le monde des idées et des valeurs, les contenus culturels s'émancipent des actes subjectifs dont ils sont issus, se condensent dans des formes objectives et autonomes, ayant leur propre être en soi et leurs propres lois objectives, elles-mêmes indépendantes et irréductibles aux lois psychologiques.

Le monde de l'amour

Amoureux de la philosophie, Simmel a également développé une philosophie de l'amour [SPSG, p. 224-282]. À l'instar de la religion, de l'art ou de la science, il considère l'amour comme une forme culturelle qui peut recueillir en elle tous les contenus du monde et les rassembler dans une vision érotique du monde. L'amour est une catégorie première qui donne une forme sensuelle-affective à l'existant, déterminant l'autre dans la totalité de son être ; par-delà sa manifestation sexuelle, elle englobe non seulement ce qui se passe entre deux êtres humains, mais aussi la totalité des contenus possibles de ce monde. Et comme l'objet de l'amour n'est ainsi qu'une cristallisation de la puissance formatrice de l'esprit érotique, il s'ensuit non seulement que l'amour cherche son objet, que l'autre est « mon amour » au même

titre que le monde est « ma représentation », mais aussi, ce qui est plus paradoxal, que l'amour peut exister sans objet, qu'il peut même, à la limite, être caractérisé comme un « état solipsiste » [SPSG, p. 270], c'est-à-dire d'un être humain qui se croit seul au monde. Si l'amour ne vient donc pas de l'objet, mais va vers lui, si nous cherchons l'autre pour l'aimer, il n'en reste pas moins que l'amour peut façonner son objet de différentes façons, soit, par condensation, comme c'est le cas chez l'homme, en trouvant la voie qui mène de l'ensemble du sexe féminin à une seule femme (« l'homme aime la femme en général, il s'attache à toutes les femmes » [SPSG, p. 206]), soit, par amplification, comme c'est le cas chez la femme, en trouvant la voie qui conduit au principe masculin à travers un seul homme (« la femme s'attache à un homme particulier » [SPSG, p. 206]).

Aliénation universelle

La culture objective n'obéit pas aux mêmes lois que la culture subjective. Dans la mesure où cette disjonction entre le sujet et l'objet est liée à l'émergence de la culture objective en tant que telle, elle est positive, puisque le détour par la culture objective constitue une condition nécessaire du développement du sujet. En sortant de soi, en visant intentionnellement, comme dirait Husserl, les significations objectives et idéelles des formes culturelles ou symboliques, le sujet actualise la culture objective et, en se l'appropriant, il se cultive et s'autoréalise.

Dans les périodes plus heureuses de l'humanité, il y eut une correspondance harmonieuse entre la culture objective et subjective : la culture étant une et commune à tous, le sens était immanent à la vie et le sujet baignait dans la culture comme le poisson nage dans l'eau. Il y a longtemps que cette « belle

totalité » s'est brisée et que nous avons quitté la plénitude du « monde éthique ». Il y a désormais une scission entre la culture objective et subjective ou, en termes plus hégéliens, entre la « la substance » et « le sujet ». Dès lors que l'objectivation des contenus culturels n'est plus positive mais négative, l'autonomisation de la culture devient synonyme d'aliénation. Dès que les contenus culturels prennent existence et forme et rejoignent le royaume objectif des contenus culturels, ils « suivent une logique immanente et deviennent par là même aliénés de leur origine comme de leur fin » [GSG 14, p. 408].

De la religion à l'art, du droit à la technique et de l'économie à la politique, dans tous les « mondes de la vie » (Simmel) et tous les « systèmes culturels » (Dilthey), on constate la même inversion des fins et des moyens, la même « logicité radicale » (Broch) des sphères socioculturelles. Cette funeste autonomie des fragments de culture s'exprime dans des maximes, telles que « l'art pour l'art », « les affaires sont les affaires », « la guerre, c'est la guerre », etc. À la différence de Weber [1922b], qui insiste dans sa fameuse « Considération intermédiaire » 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 des mondes [GSG 16, p. 238], il ne peut pas non plus y avoir de mouvement dialectique d'incorporation oppositionnelle entre les mondes. Chez Simmel, par exemple, il n'y a pas de dialectique entre la science et la religion. Toutes deux coexistent pacifiquement « sans plus s'exclure ni s'opposer que les sons et les couleurs » [R, p. 8].

La dialectique à l'arrêt

Si Simmel sous-estime le conflit entre les formes, il tend, en revanche, à surestimer et à dramatiser le conflit opposant la vie aux formes. À la différence de Marx, Simmel ne conçoit pas l'aliénation et le fétichisme des marchandises comme un

problème historiquement déterminé, mais comme 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 » [GSG 14, p. 408].

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 et dédialecticisé la théorie marxiste de l'aliénation et 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 », alors le conflit entre l'âme et les formes devient proprement insoluble.

Au lieu de considérer la culture comme un processus productif, comme quelque chose que la vie doit fluidifier en se l'appropriant, Simmel la conçoit comme une sorte de substance destructrice [cf. Cassirer, 1942, chap. 5 ; 1995, chap. 1]. Au lieu de concevoir la culture en interaction avec la vie, il oppose l'une à l'autre comme la vie à la mort, et, oubliant vraisemblablement ses propres préceptes méthodologiques, il ne voit pas que la culture ne reste vivante que si elle n'est pas conçue de l'extérieur comme substance, mais, de l'intérieur, d'une façon relationnelle et interactionniste, comme processus et action, comme une forme symbolique structurant dialectiquement l'action et les interactions.

Tragédie de la société et de l'individu

Simmel n'hésite pas à transposer le tragique de la vie dans 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. Le même processus fatal, qui, dans la sphère culturelle, entraîne inévitablement la « perte de sens », est aussi à l'œuvre dans la sphère matérielle de la société, où elle tend à entraîner la « perte de liberté », acquise lors du passage de la communauté à la société (cf. chapitre v). De même que les sphères axiologiques s'autonomisent, les sphères de l'économie et de l'État se cristallisent dans des sous-systèmes autoréférentiels et autorégulés. Ensemble, elles forment la « société », et, aliénée, celle-ci fait face à l'individu et lui impose ses contraintes : « 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, p. 137].

Ce conflit entre la société et l'individu se poursuit à l'intérieur de celui-ci [R, p. 64] et, dès lors que l'individu le ressent comme un conflit entre la partie sociale (le « Moi » de G.H. Mead) et la partie non sociale (le « Je » de G.H. Mead) de sa personne, ou encore, puisque ce conflit s'inscrit sans doute dans la condition de l'homme, dès lors que le développement créateur de sa personnalité est bloqué et que les formes sociales le contraignent à l'inauthenticité, ce conflit 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 fort du mot.

À première vue, Simmel reprend la critique marxiste de l'inversion aliénante du sujet et de l'objet. Mais le processus d'aliénation, qui est chez Marx un processus sociohistorique, Simmel le généralise et le réinterprète comme un processus métaphysique [Habermas, 1991]. Sous l'influence de la *Lebensphilosophie* et du néoromantisme, Simmel et sa philosophie de la culture sont tombés sous le charme de l'*amor fati* (amour du destin) nietzschéen. Car, si ce ne sont pas des forces socioéconomiques, historiquement déterminées, 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. Fataliste, c'est bien ce que Simmel affirme être : « 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, p. 138].

Sociologie de l'aliénation

En fin de compte, Simmel ne peut soutenir que cette double distorsion aliénante, 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 contrebande, 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 déduit 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 Max Weber [1905, p. 15, n° 1] l'avait déjà noté, la similitude entre son analyse et celle du jeune Marx est tout à fait remarquable. Bien avant Lukács [1923, p. 109-256], et sans la moindre connaissance des *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844 [Marx, 1968] qui ne furent pas publiés avant 1932, Simmel a redécouvert la théorie du travail aliéné du jeune Marx.

Aliénation et production

La division du travail, la mécanisation de la production, la salarisation du travailleur et sa séparation 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 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 ressent plus descendre jusqu'à la racine de son système de vie globale » [PA, p. 582].

En outre, le travail étant 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, p. 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, p. 583].

Aliénation et consommation

Le rapport aliéné entre l'homme et 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, p. 92], qui caractérise la modernité, descend jusque dans l'intimité de la vie quotidienne.

Simmel discerne trois raisons à cela. D'abord, la simple quantité des objets sur le marché rend difficile le rapport quasi personnel à ces dernières. Ensuite, la différenciation dans l'ordre de la succession, les vagues 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 propres, accentue encore la dissociation des êtres et des choses et le sentiment d'aliénation que les consommateurs éprouvent face à elles.

Contrebalançant la réification par la personnalisation, Simmel rétablit cependant en fin de parcours l'ambivalence de la modernité. Il rattache la dialectique de la réification de la vie et de l'aliénation de l'individu à celle de la réification des rapports sociaux et de libération de l'individu. Aliénation et libération, dépersonnalisation et individualisation, ces tendances coexistent dans la société marchande sans qu'on puisse pour autant décider *a priori* laquelle prendra le dessus : « Comme l'argent est à la fois symbole et cause de l'extériorisation indifférente de tout ce qui se laisse avec indifférence extérioriser, il devient aussi le gardien de l'intimité profonde, qui peut maintenant s'aménager à l'intérieur de ses frontières. S'il en résulte alors cet affinement, cette particularité, cette intériorisation du sujet, ou si inversement les objets soumis deviennent à leur tour, vu la facilité à les acquérir, maîtres des hommes — voilà qui ne dépend plus de l'argent, mais justement de la personne » [PA, p. 602].

Conclusion

Parmi les fondateurs de la sociologie, Simmel est (avec Tarde) le plus philosophique de tous. Non pas parce qu'il ne peut s'empêcher de philosopher ou parce qu'il puise constamment dans le patrimoine philosophique de l'humanité, traitant Platon, Kant, Goethe, Hegel, Marx, Nietzsche et Bergson comme des interlocuteurs privilégiés, mais parce que sa sociologie, tout comme son épistémologie, son esthétique et son éthique d'ailleurs, ne prennent tout leur sens que si elles sont prises, interprétées et comprises à l'intérieur du cadre philosophique, voire proprement métaphysique, qui les englobe et leur donne leur unité. Dans ce livre, nous avons suggéré que l'unité de la pensée simmélienne réside dans la dualité et, en nous inspirant de son « auto-interprétation inachevée », nous nous sommes efforcé de montrer qu'il a érigé son épistémologie, sa sociologie et sa philosophie de la culture sur la base d'une synthèse originale du néokantisme et du vitalisme.

Au-delà de Kant et de Hegel, mais entre Marx et Weber, poursuivant la critique de la modernité de l'un et anticipant les réflexions méthodologiques de l'autre, c'est là que nous avons situé Simmel en offrant une reconstruction systématique de ses sociologies. En montrant que la sociologie formelle ne se limite pas à la sociologie des formes d'association, mais en explorant comment elle présuppose, en amont, une théorie de la connaissance (sociologie philosophique, versant épistémologique) et projette, en aval, une théorie de la modernité (sociologie philosophique, versant métaphysique), nous avons en même temps voulu enrichir la réception française de l'œuvre de Simmel en la

débarassant des interprétations unilatérales qui cherchent à le récupérer pour leur propre cause en insistant soit sur ses contributions à une sociologie « esthétisante » de la vie quotidienne, soit à une sociologie « économisante » de la compréhension.

En replaçant Simmel dans la tradition sociologique allemande, entre Marx et Weber, nous avons voulu rétablir la dimension critique de son œuvre. La notion de critique étant entendue ici aussi bien au sens kantien d'analyse des conditions de possibilité de la connaissance qu'au sens marxiste de recherche inspirée par ce que Habermas appelait autrefois l'« intérêt de la connaissance émancipatoire », nous nous sommes efforcé de penser avec Simmel (et Weber) contre un marxisme dogmatique, toujours enclin à hypostasier son propre point de vue, et, avec Marx, contre un vitalisme d'obéissance nietzschéenne qui enfonce l'irrationalité de la société capitaliste dans les profondeurs irrationnelles de la vie.

Simmel prend l'analytique criticiste de l'entendement très au sérieux. Dans *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, il se place explicitement dans la lignée de Kant et de Dilthey pour développer une théorie de la connaissance historique qui conçoit la mise en forme des événements par les acteurs historiques, ainsi que l'interprétation de cette mise en forme par l'historien comme la condition même de la possibilité de l'histoire. Contre les philosophies hégélo-marxistes et autres théories causalistes de l'histoire qui réduisent celle-ci à un simple « spectacle de marionnettes », Simmel avance une sociologie compréhensive ou interprétative de l'action et des acteurs historiques.

En transformant très kantienement les principes premiers (comme le matérialisme et l'idéalisme, l'individualisme et le holisme) en principes régulatifs, Simmel fait valoir le pluralisme méthodologique contre toutes les formes possibles de réductionnisme — du marxisme à l'individualisme méthodologique. Inspiré par une tentative pour dépasser les oppositions unilatérales dans une dialectique sans synthèse, ce corrélativisme ou relationnisme épistémologique permet de développer une approche véritablement multidimensionnelle du social, capable de prendre en compte à la fois les structures et l'action et de comprendre l'une en fonction de l'autre.

Dans sa *Sociologie*, Simmel poursuit le questionnement transcendantal en analysant comment une multitude de formes d'association, de la subordination au conflit, en passant par l'amour et la division du travail, structurent quotidiennement les interactions, contribuant ainsi à tisser les liens interhumains qui font la société ou, mieux, qui *sont* la société, puisque celle-ci existe dès que des individus entrent en interaction. Simmel n'exclut pas l'émergence de faits sociaux, irréductibles aux faits psychologiques, mais, à la différence de Durkheim, il refuse de les considérer comme des choses et, à la différence de Weber, il les interprète comme le résultat des interactions quotidiennes reliant les individus entre eux.

Enfin, dans la *Philosophie de l'argent*, Simmel développe une théorie relationniste et vitaliste de la modernité à partir d'une analyse de la monnaie. Cependant, si le criticisme kantien de Simmel offre des percées importantes sur le plan méthodologique, sa vision pseudo-dialectique de la modernité, si perspicace et originale soit-elle, me semble moins prometteuse que celle de Marx ou de Weber. Tant Simmel est critique au sens de Kant, tant il l'est peu au sens de Marx. Présentant la réification des structures sociales et l'aliénation de l'homme comme si elles relevaient de la fatalité universelle, Simmel interprète la tragédie de la culture, de la société et de l'individu comme un cas particulier du conflit proprement métaphysique opposant 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 et Weber, si elle résulte de forces cosmiques et relève effectivement de la fatalité universelle, alors le conflit entre l'âme et les formes, ainsi qu'entre l'individu et la société devient proprement insoluble. Si Simmel a bien vu que dans la modernité toutes les formes socioculturelles s'autonomisent et suivent leur propre logique, ce qui met sérieusement en question les (sur)déterminations des « dernières instances », il n'en reste pas moins qu'en enracinant les pathologies sociales dans les profondeurs irrationnelles de la vie, son diagnostic de la modernité perd une bonne partie de sa pointe critique. Tombé sous le charme de l'*amor fati* nietzschéen, s'éloignant ainsi au fur et à mesure qu'il progressait d'une théorie proprement critique de la société, on peut conclure que Simmel s'est arrêté à mi-chemin de la voie critique.



Repères bibliographiques

Œuvres de Georg Simmel

(classées selon l'ordre alphabétique des abréviations utilisées)

BdD « Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung » [« Début d'une autoprésentation inachevée »], p. 9-10 dans GASSEN K. et LANDMANN M. (dir.), *Buch des Dankes an Georg Simmel* [« Livre de remerciements pour Georg Simmel »], Duncker & Humblot, Berlin, 1958.

FA *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre* [« Fragments et études des archives et publications des dernières années »], Drei Masken Verlag, Munich, 1923.

G « Allgemeine Einleitung. Werte des Goetheschen Lebens » [« Introduction générale. Valeurs de la vie goethéenne »], p. 13-97, dans *Goethes Samtliche Werke*, Ullstein, Berlin, 1923.

GSG *Georg Simmel Gesamtausgabe* [« Œuvres complètes »],

Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1989-2008

1. *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie* [« L'essence de la matière selon la monadologie physique de Kant »]; *Abhandlungen 1882-1884* [« Études 1882-1884 »]; *Rezensionen 1883-1901* [« Comptes rendus 1883-1901 »].

2. *Aufsätze 1887 bis 1890* [« Textes »].

3/4. *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine kritik der ethischen Grundbegriffe* [« Introduction aux sciences morales. Une critique des concepts fondamentaux de l'éthique »], vol. 1-vol. 2.

5. *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900.*

6. *Philosophie des Geldes* [= PA].

7/8. *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, vol. 1-vol. 2.

9. *Kant* [« Kant »]; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [« Les problèmes de la philosophie de l'histoire »].

10. *Philosophie der Mode* [« Philosophie de la mode »] ; *Die Religion* [« La religion »] ; *Kant und Goethe* [« Kant et Goethe »] ; *Schopenhauer und Nietzsche* [« Schopenhauer et Nietzsche »].
11. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [Sociologie. Études sur les formes de la socialisation, PUF, Paris, 1999].
12. *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, Band I 9 [articles et contributions].
13. *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, Band II.
14. *Philosophische Kultur* [Mélanges de philosophie relativiste, Alcan, Paris, 1912].
16. *Der Krieg und die Geistige Entscheidungen* [« La guerre et les décisions de l'esprit »] ; *Der Konflikt der modernen Kultur* [« Le conflit de la culture moderne »] ; *Lebensanschauung* [« Vision de la vie »].
17. *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen* [Divers, gloses, prises de positions].
18. *Englischsprachige Veröffentlichungen 1893-1910* [publications en anglais].
19. *Französisch- und italienischsprachige Veröffentlichungen 1894-1903* [Publications en français et italien], *Mélanges de philosophie relativiste : contribution à la culture philosophique*.
20. *Postume Veröffentlichungen* [Publications posthumes].
21. *Nachschriften und Referate von Vorlesungen* [Notes de conférences et de cours].
22. *Briefe*, Band I [Lettres].
23. *Briefe*, Band II [Lettres].
24. *Gesamtbibliographie und — Register* [bibliographie et index d'ensemble].
- HP** *Hauptprobleme der Philosophie* [« Les problèmes fondamentaux de la philosophie »], de Gruyter, Berlin, 1989.
- IF** *Das Individuum und die Freiheit. Essays* [« L'individu et la liberté. Essais »], Fisher, Francfort-sur-le-Main, 1993.
- IG** *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse* [« La loi individuelle. Digressions philosophiques »], Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1968.
- K** *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* [« Kant. Seize conférences tenues à l'université de Berlin »], Duncker & Humblot, Berlin, 1918.
- M** *Momentbilder sub specie aeternitatis. Philosophische Miniaturen* [« Miniatures philosophiques »], Manutiusverlag, Heidelberg, 1998.
- PA** *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 1987.
- PH** *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, PUF, Paris, 1984.
- PK** *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze* [« Sur la philosophie de l'art. Textes sur la philosophie et la philosophie de l'art »], Kiepenheuer Verlag, Postdam, 1922.
- R** *Die Religion* [« La religion »], Rutten & Loening, 1912.
- RE** *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch* [« Rembrandt.

- Un essai de sociologie de l'art », Kurt Wolff Verlag, Munich, 1925.
- SA** *Soziologische Ästhetik* [« Esthétique sociologique »], Philo, Bodenheim, 1998.
- SD** *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen* [« Sur la différenciation sociale. Recherches sociologiques et psychologiques »], Duncker & Humblot, Berlin, 1890.
- SE** *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, 1981.
- S & N** *Schopenhauer und Nietzsche : Tendenzen im Deutschen Leben und Denken seit 1870* [« Schopenhauer et Nietzsche. Les tendances dans la vie et la pensée allemandes depuis 1870 »], Junius Verlag, Hambourg, 1990.
- SPSG** *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter* [« Écrits sur la philosophie et la sociologie des sexes »], Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1985.

Notons encore quelques recueils d'essais de Simmel traduits en français : *Philosophie et société*, Vrin, 1987 ; *La Tragédie de la culture et autres essais*, Rivages, Paris, 1988 ; *Philosophie de l'amour*, Rivages, Paris, 1988 ; *Philosophie de la modernité I. La Femme, la Ville, l'Individualisme*, Payot, Paris, 1989 ; *Philosophie de la modernité II. Esthétique et modernité, conflit et modernité*, Payot, Paris, 1990 ; *Michel-Ange et Rodin*, Rivages, Paris, 1990 ; *Les Pauvres*, PUF, Paris, 1998 ; *La Parure et autres essais*,

MSH, Paris, 1998 ; *Florence, Rome, Venise*, Allia, Paris, 1998 ; *La Philosophie de l'aventure*, L'Arche, Paris, 2002 ; *Le Cadre et autres essais*, Gallimard, Paris, 2003 ; *La Forme de l'histoire et autres essais*, Gallimard, Paris, 2004 ; *Le Problème de la sociologie et autres textes*, Éditions du Sandre, 2006 ; *L'Argent dans la culture moderne et autres essais sur l'économie de la vie*, MSH, Paris, 2006 ; *Esthétique sociologique*, MSH, Paris, 2007.

Littérature secondaire

Les meilleures interprétations francophones de l'œuvre de Simmel sont offertes par Aron, Freund, Haessler, Léger, Mamelet et Moscovici. Parmi les interprétations internationales, les contributions anglophones de Frisby, Levine, Oakes, Weingartner et Weinstein, ainsi que les contributions germanophones de Becher, Bevers, Cassirer, Dahme, Köhnke, Kracauer, Lichtblau et Landmann sont recommandables. Le lecteur trouvera une bonne sélection d'articles sur Simmel dans *Simmel Studies* (jusqu'en 1998, *Simmel Newsletter*, publiée par l'université de Bielefeld), ainsi que dans Gassen et Landmann [1958], Wolff [1959], Coser [1965], Böhringer et Grunder [1976], Ray [1981], Dahme et Rammstedt [1984], Watier [1986], Kaern *et al.* [1990], Rammstedt et Watier [1992] et surtout Frisby [1994]. Notons enfin encore l'existence de la Georg Simmel Homepage qui met une

- multitude de textes primaires et secondaires à la disposition des internautes (http://www.socio.ch/sim/index_sim.htm).
- ADLER M. [1919], *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Anzengruber Verlag, Vienne.
- ADORNO T. W. [1958/1998], *Noten zur Literatur*, dans *Gesammelte Schriften*, Band 11, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [*Notes sur la littérature*, Flammarion, Paris, 1984].
- APEL K.O. [1979], *Die Erklären : Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main [*La Controverse expliquer-comprendre. Une approche pragmatico-transcendentale*, Cerf, Paris, 2000].
- ARATO A. [1974], « The Neo-Idealist Defense of Subjectivity », *Telos*, 21, p. 108-161.
- ARON R. [1935/1981], *La Sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris.
- ARON R. [1936/1969], *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, Paris.
- BACHELARD G. [1938/1993], *La Formation de l'esprit scientifique*, PUF, Paris.
- BACKHAUS G. [1998], « Georg Simmel as an Eidetic Social Scientist », *Sociological Theory*, 16, p. 260-281.
- BARRELMAYER U. [1991], « Wozu Klassiker ? Eine Zitationsanalyse zur soziologischen Rezeption Georg Simmels », *Zeitschrift für Soziologie*, 21, 4, p. 296-306.
- BAUDELAIRE C. [1863/1976], « Le peintre de la vie moderne », dans *Œuvres complètes*, vol. II, Gallimard, Paris.
- BAUMAN Z. [1991], *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge.
- BECHER H. [1971], *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.
- BECK U. [1986], *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- BERGSON H. [1917/1993], *L'Évolution créatrice*, PUF, Paris.
- BERGSON H. [1934/1989], *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris.
- BEVERS A. [1985], *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes*, Duncker & Humblot, Berlin.
- BLUMENBERG H. [1976], « Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels », dans BÖHRINGER H. et GRÜNDER K. [1976].
- BÖHRINGER H. et GRÜNDER K. (dir.) [1976], *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende : Georg Simmel*, Klostermann, Francfort-sur-le-Main.
- BOLLNOW O. F. [1958], *Die Lebensphilosophie*, Springer Verlag, Berlin.
- BOUDON R. [1984], « Les "Problèmes de la philosophie de l'histoire" de Georg Simmel. Une théorie de l'objectivité en histoire et

- dans les sciences sociales », p. 7-52 dans PH.
- BOUDON R. [1986], « Individualisme et holisme dans les sciences », p. 45-59, dans BIRNBAUM P. et LECA J. (dir.), *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.
- BOUDON R. [1990], *L'Art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Fayard, Paris.
- BOUDON R. [1992], « Action », p. 20-55 dans BOUDON R. (dir.), *Traité de sociologie*, PUF, Paris.
- BUBER M. [1954/1994], « Elemente des Zwischenmenschlichen », p. 271-297, dans *Das dialogische Prinzip*, Schneider Verlag, Gerlingen [La Vie en dialogue, Aubier, Paris, 1959].
- CASSIRER E. [1942/1961], *Zur logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [Logique des sciences de la culture : cinq études, Cerf, Paris, 1991].
- CASSIRER E. [1995], *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Meiner, Hambourg.
- CAVALLI L. [1989], « Georg Simmel e Max Weber : un confronto su alcune questioni di metodo », *Rassegna italiana di sociologia*, 30, 4, p. 503-524.
- CHRISTIAN P. [1978], *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*, Duncker & Humblot, Berlin.
- COLLINS R. [1981], « On the Micro-Foundations of Macro-Sociology », *American Journal of Sociology*, 86, p. 984-1014.
- COSER L. [1956], *The Functions of Social Conflict*, Free Press, New York [Les Fonctions du conflit social, PUF, 1981].
- COSER L. [1958], « Georg Simmel's Style of Work : A Contribution to the Sociology of the Sociologist », *American Journal of Sociology*, 63, 6, p. 635-641.
- COSER L. [1965], « Introduction », p. 1-26 dans COSER L. (dir.), *Georg Simmel*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- DAHME H.-J. [1981], *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie. Teil I : Simmel im Urteil der Soziologie ; Teil II : Simmels Soziologie im Grundriß*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.
- DAHME H.-J. et RAMMSTEDT O. (dir.) [1984], *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- DAL LAGO A. [1994], *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, il Mulino, Bologne.
- D'ANNA V. [1996], *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bologne.
- DEROCHE-GURCEL L. [1997], *Simmel et la modernité*, PUF, Paris.
- DILTHEY W. [1883/1959], *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, dans *Gesammelte Schriften*, Band 1, Teubner, Stuttgart [Introduction à l'étude des sciences humaines, PUF, Paris, 1942].

- DURKHEIM É. [1895/1977], *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris.
- DURKHEIM É. [1969], *Journal sociologique*, PUF, Paris.
- DURKHEIM É. [1975], *Textes*. Tome 1 : *Éléments d'une théorie sociale* ; tome 2 : *Religion, morale, anomie*, Minuit, Paris.
- ELIAS N. [1937/1977], *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 vols., Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main [Le Processus de civilisation. La dynamique de l'Occident, Calmann-Lévy, Paris, 1973].
- ELIAS N. [1956/1983], *Engagement und Distanzierung*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main [Engagement et distanciation, contribution à la sociologie de la connaissance, Fayard, Paris, 1993].
- FELLMAN F. [1993], *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt, Reinbek.
- FREUND J. [1981], « Introduction », p. 7-78, dans SE.
- FREYER H. [1930], *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Teubner Verlag, Berlin.
- FREYER H. [1934], *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Teubner Verlag, Berlin.
- FRISBY D. [1981], *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, Londres.
- FRISBY D. [1984], « Georg Simmels Theorie der Moderne », p. 9-90, dans DAHME H.-J. et RAMMSTEDT O. [1984].
- FRISBY D. [1985a], *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Polity Press, Cambridge.
- FRISBY D. [1985b], « Georg Simmel : First Sociologist of Modernity », *Theory, Culture and Society*, 2, 3, p. 49-67.
- FRISBY D. (dir.) [1994], *Georg Simmel. Critical Assessments*, 3 vols, Routledge, Londres.
- FRISCHEISEN-KÖHLER M. [1919], « Georg Simmel », *Kant-Studien*, 34, p. 1-51.
- GADAMER H.-G. [1960/1986], *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, dans *Gesammelte Werke*, Band 1, J.B. Mohr, Tübingen [Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Seuil, Paris, 1996].
- GERHARDT U. [1971], « Immanenz und Widerspruch. Die philosophische Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, p. 276-292.
- GIDDENS A. [1984], *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge [La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration, PUF, Paris, 1987].
- GIDDENS A. [1991], *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.

- GOFFMAN E. [1974], *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Ma. [*Les Cadres de l'expérience*, Minuit, Paris, 1991].
- GOFFMAN E. [1983], « The Interaction Order », *American Sociological Review*, 48, p. 1-17.
- HABERMAS J. [1991], « Georg Simmel über Philosophie und Kultur », p. 157-169, dans *Texte und Kontexte* Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main [*Textes et contextes*, Cerf, Paris, 1994].
- HAESLER A. [1989], « Le crépuscule de l'échange au-delà de Simmel », *Sociétés*, 1989, 5, p. 153-176.
- HAESLER A. [1995], *Sociologie de l'argent et postmodernité*, Droz, Genève.
- HOMANS G. [1959], « Social Behavior as Exchange », *American Journal of Sociology*, 63, p. 597-606.
- HOLZHEY H. [1992], « Der Neukanatismus », p. 19-51, dans HÜGLI A. et LÜBKE P. (dir.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Rowohlt-Verlag, Hambourg.
- JANKÉLÉVITCH V. [1925/1988], « Introduction : Georg Simmel, philosophe de la vie », p. 13-87, dans SIMMEL G., *La Tragédie de la culture et autres essais*, Rivages, Paris.
- KAERN M. et al. (dir.) [1990], *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Kluwer, Dordrecht.
- KANT I. [1781/1983], *Kritik der reinen Vernunft*, dans *Werke*, Band 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [trad. *Critique de la raison pure*].
- KANT I. [1784/1983], « Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht », dans *Werke*, Band 9.1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [trad. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*].
- KANT I. [1788/1993], *Kritik der praktischen Vernunft*, dans *Werke*, Band 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [trad. *Critique de la raison pratique*].
- KÖHNKE K.-C. [1996], *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und soziale Bewegungen*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- KRACAUER S. [1919], *Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit*, manuscrit non publié.
- KRACAUER S. [1920/1977], « Georg Simmel », p. 209-248, dans *Das Ornament der Masse. Essays*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- LANDMANN M. [1957], « Einleitung », p. v-xxiii dans SIMMEL G., *Brücke und Tür*, Koehler Verlag, Stuttgart.
- LANDMANN M. [1968], « Einleitung des Herausgebers », p. 7-29, dans IG.
- LANDMANN M. [1976], « Georg Simmel : Konturen seines Denkens », p. 3-11 dans BÖHRINGER H. et GRÜNDER K. [1976].
- LAURENCE A. [1975], « Georg Simmel : Triumph and Tragedy », *International Journal of Contemporary Sociology*, 12, 1 & 2, p. 28-48.

- LÉGER F. [1989], *La Pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées au début du XX^e siècle*, Éditions Kimé, Paris.
- LEPENIES W. [1990], *Les Trois Cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie*, Éditions de la MSH, Paris.
- LEVINE D. [1957/1980], *Simmel and Parsons : Two Approaches to the Study of Society*, Arno Press, New York.
- LEVINE D. [1959], « The Structure of Simmel's Thought », p. 9-32, dans WOLFF K. [1959].
- LEVINE D. [1971], « Introduction », p. IX-LXV, dans SIMMEL G., *On Individuality and Social Forms. Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago.
- LICHTBLAU K. [1984], « Das "Pathos der Distanz". Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel », p. 231-281, dans DAHME H.-J. et RAMMSTEDT O. [1984].
- LICHTBLAU K. [1998], « Einleitung », p. 7-33, dans SIMMEL G., *Soziologische Ästhetik*, Philo, Bodenheim.
- LUKÁCS G. [1923/1960], *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Minuit, Paris.
- MAFFESOLI M. [1985a], *La Connaissance ordinaire*, Méridiens-Klincksieck, Paris.
- MAFFESOLI M. [1985b], *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Méridiens-Klincksieck, Paris.
- MAMELET A. [1914], *Le Relativisme philosophique chez Georg Simmel*, Félix Alcan, Paris.
- MARX K. [1867/1965], *Le Capital*, dans *Œuvres*, t. I, Gallimard, Paris.
- MARX K. [1968], *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens de 1844)*, dans *Œuvres*, t. II, Gallimard, Paris.
- MAUSS M. [1950], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- MILLER D. [1987], *Material Culture and Mass Consumption*, Blackwell, Oxford.
- MOSCOVICI P. [1988], *La Machine à faire des dieux*, Fayard, Paris.
- MUSIL R. [1978], *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman*, Rowohlt, Reinbek [*L'Homme sans qualités : roman*, Seuil, Paris, 1957].
- NIETZSCHE F. [1887/1988], *Menschliches, Allzumenschliches*, I et II, dans *Kritische Studienausgabe*, Band 2, DTV-de Gruyter, Munich [trad. *Humain, trop humain*].
- NIETZSCHE F. [1886/1988], *Jenseits von Gut und Böse* dans *Kritische Studienausgabe*, Band 5, DTV-de Gruyter, Munich [trad. *Par-delà le bien et le mal*].
- NIETZSCHE F. [1919/1995], *La Volonté de puissance*, I, Gallimard, Paris.
- OAKES G. [1980], « Introduction », p. 3-94, dans SIMMEL G., *Essays on Interpretation in Social Science*, Rowman and Littlefield, Ottawa.
- OAKES G. [1984], « The Problem of Women in Simmel's Theory of Culture », p. 3-62, dans SIMMEL G., *On Women, Sexuality*,

- and Love, Yale University Press, New Haven.
- ÖLLIG H.-L. [1979], *Der Neukantianismus*, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- ORTH E. [1991], « Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus », *Reports on Philosophy*, 14, p. 105-120.
- PAPILLOU C. [2001], *Georg Simmel, Marcel Mauss. Éléments pour une étude sociologique de la relation humaine*, thèse de doctorat, Université de Bielefeld.
- PARSONS T. et SHILS E. (eds.) [1951], *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- PIAGET J. [1967], *Études sociologiques*, Droz, Genève.
- POHLMANN F. [1987], *Individualität, Geld und Rationalität. Georg Simmel zwischen Karl Marx und Max Weber*, F. Enke Verlag, Stuttgart.
- QUÉRÉ L. [1988], « Sociabilité et interactivations sociales », *Réseaux*, mars, p. 75-91.
- RAMMSTEDT O. [1991], « On Simmel's Aesthetics : Argumentation in the *Journal Jugend*, 1897-1906 », *Theory, Culture and Society*, 8, p. 125-144.
- RAMMSTEDT O. et WATIER P. (dir.) [1994], *G. Simmel et les sciences humaines*, Méridiens-Klincksieck, Paris.
- RAY L. (dir.) [1991], *Formal Sociology. The Sociology of Georg Simmel*, Elgar Publishing, Hants.
- ROSSI P. [1994], *Lo storicismo tedesco contemporanea*, Edizioni di Comunita, Milan.
- SCHNABEL P.-E. [1976], « Georg Simmel », p. 267-311, dans KÄSLER D. (dir.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, Band 1, DTV, Munich.
- SCHNÄDELBACH H. [1991], *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- SCHUTZ A. [1962/1964], *Collected Papers I. The Problem of Social Reality. Collected Papers II. Studies in Social Theory*, M. Nijhoff, LaHaye.
- SÉGUY J. [1964], « Aux enfances de la sociologie des religions », *Archives de sociologie des religions*, 17, 9, p. 5-11.
- SMITH G. [1989], « Snapshots sub specie aeternitatis : Simmel, Goffman and Formal Sociology », *Human Studies*, 12, p. 19-57.
- SQUICCIARINO N. [1999], *Il profondo della superficie. Abbigliamento e civetteria come forme di comunicazione in Georg Simmel*, Armando editore, Rome.
- SYLVAN D. et GLASSNER B. [1985], *A Rationalist Methodology for the Social Sciences*, Blackwell, Oxford.
- TÖNNIES F. [1887/1963], *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt [*Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, PUF, Paris, 1944].
- VANDEN BERGHE P. [1994], « Lacan lecteur de Simmel : une étrange alliance », dans LOFTS S. et MOYAERT P. (dir.), *La Pensée de*

- Lacan, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain.
- VANDENBERGHE F. [1996], « Comparing neo-Kantians : Ernst Cassirer and Georg Simmel », *Occasional Papers in Sociology*, n° 49, Department of sociology, University of Manchester.
- VANDENBERGHE F. [1997-1998], *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Tome 1 : Marx, Simmel, Weber, Lukács ; tome 2 : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, La Découverte, Paris.
- VANDENBERGHE F. [1999], « "The Real is Relational" : An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism », *Sociological Theory*, 17, 1, p. 32-67.
- VANDENBERGHE F. [2000], « La philosophie marginale de Max Weber », p. 59-84, dans NOVAES S., OGIEN R. et PHARO P. (dir.), *Une sociologie pour l'éthique. Autour des travaux de Paul Ladrière*, CNRS-éditions, Paris.
- VANDENBERGHE F. [2001], « La loi individuelle. Une éthique nietzschéo-bergsonienne », *Simmel Newsletter*.
- VOZZA M. [1988], *Il sapere della superficie da Nietzsche a Simmel*, Liguore editore, Naples.
- WATIER P. [1986], « Présentation », p. 65-79, dans WATIER P. (dir.), *G. Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Méridiens-Klincksieck, Paris.
- WATIER P. [2000], *Le Savoir sociologique*, Desclée de Brouwer, Paris.
- WEBER M. [1905/1964], *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris.
- WEBER M. [1922a/1965], *Essais sur la théorie des sciences*, Plon, Paris.
- WEBER M. [1922b/1966], « Zwischenbetrachtung : Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung », p. 536-573, dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, Mohr, Tübingen [*Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996].
- WEINGARTNER R. [1959], « Form and Content in Simmel's Philosophy of Life », p. 33-60, dans WOLFF K. [1959].
- WEINGARTNER R. [1960], *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, Wesleyan University Press, Middletown.
- WEINSTEIN D. et WEINSTEIN M. [1993], *Postmodern(ized) Simmel*, Routledge, Londres.
- WOLFF K. [1950], « Introduction », p. xvii-lxiv, dans *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, Glencoe.
- WOLFF K. (dir.) [1959], *Georg Simmel, 1858-1918*, Ohio State University Press, Columbus.

Lexique philosophico-sociologique

A priori/a posteriori. Kant appelle *a posteriori* (ou empiriques) les connaissances qui viennent de l'expérience sensible ou en dépendent ; *a priori* (ou rationnelles) celles que l'expérience sensible suppose logiquement (plutôt que chronologiquement). Est *a priori* ce qui fonctionne comme condition de possibilité de l'expérience et de sa connaissance.

Action rationnelle en finalité (Weber). Agit de façon rationnelle en finalité (*zweckrational*) ou stratégique (Habermas) — et non pas de façon rationnelle en valeur (*wertrational*) — l'individu qui s'efforce de réaliser des buts donnés en planifiant de façon réfléchie et calculée les moyens nécessaires pour les atteindre.

Association (*Vergesellschaftung*). Par sociation ou association, Simmel entend les processus d'interaction microsociologiques qui sont le creuset de la société. L'association, c'est la société en *statu nascendi*.

Compréhension/explication. Les sciences humaines ne cherchent pas à expliquer (*Erklären*) le comportement en le subsumant sous des lois générales, mais à comprendre (*Verstehen*) par interprétation le sens que l'acteur a voulu donner à son action. La compréhension est le résultat d'une interprétation réussie du sens de l'action.

Dialectique. Chez Hegel, la dialectique désigne un mode de pensée (et d'être) progressif, en mouvement, surmontant ou dépassant (*Aufheben*) les contradictions entre la thèse (affirmation) et l'antithèse (négation) dans une synthèse d'un niveau supérieur qui conserve et nie à la fois la thèse de départ (négation de la négation). Chez Simmel, les contradictions ne sont pas dépassées dans une synthèse supérieure, mais l'opposition se transforme en interaction.

Dualisme/dualité. Le dualisme désigne un ordre de réalité ou

un type de raisonnement qui admettent référence à deux principes ultimes posés en extériorité l'un par rapport à l'autre. Lorsque les principes ne sont plus posés en extériorité, mais mis en relation et articulés l'un à l'autre, on parle de dualité.

Eidétique. Chez Husserl, la notion d'eidétique renvoie à tout ce qui concerne l'*eidōs* ou l'essence des choses (et non leur existence). En tant que science descriptive des essences (par opposition aux faits), la phénoménologie repose sur l'intuition des essences (*Wesensschau*) qui peut être atteinte par la méthode de la variation eidétique qui consiste en une variation libre sur le corrélat de la visée intentionnelle de la conscience.

Forme/contenu. Kant oppose la forme de la connaissance (la structure conceptuelle *a priori* de la pensée) à leur matière ou à leur contenu (le donné perceptif, sans lequel la connaissance est vide). Chez Simmel, la notion de forme peut désigner soit un principe synthétique de la théorie de la connaissance (les formes *a priori* de Kant), soit un principe de structuration du social (les formes d'association de sa sociologie formelle), soit encore une cristallisation *a posteriori* des énergies ou des interactions dans des objets culturels et des institutions sociales (les formes de l'esprit objectif de Hegel).

Idéalisme. Sont idéalistes les philosophies qui pensent que la

vraie réalité n'est pas le monde sensible, mais le monde de l'Idée ou des Idées, et ramènent toute l'existence à la pensée. On désigne sous le nom d'idéalisme (allemand) les systèmes philosophiques de Schelling, de Fichte et de Hegel.

Idéaltype (Weber). Un idéaltype est un tableau de pensée, une construction abstraite qui, sans être une copie de la réalité, offre un moyen de connaissance de la réalité. Ainsi, pour comprendre comment la bureaucratie fonctionne, le sociologue se doit, d'abord, de construire une idée ou un concept de la bureaucratie en rassemblant certains traits dans un tableau purement idéal, puis il doit comparer la bureaucratie réelle avec l'idée qu'il en a construite.

Individualisme méthodologique.

Doctrinisme méthodologique réductionniste stipulant que les faits sociaux qu'on observe au niveau macrosociologique doivent en dernière instance être expliqués par une analyse des actions individuelles. Dans la mesure où les actions sont interprétées comme des actions rationnelles en finalité, l'individualisme méthodologique de Boudon correspond à la théorie du choix rationnel (*rational choice*).

Interaction (*Wechselwirkung*).

Processus par lequel deux ou plusieurs éléments se conditionnent réciproquement. Chez Simmel, l'interaction renvoie au rapport de conscience entre les acteurs sociaux.

Objectivation-autonomisation-réification-aliénation. Phases du processus dialectique d'extériorisation de la subjectivité dans le monde social et culturel. En s'objectivant, le sujet extériorise son intériorité dans des produits culturels. Bien que ceux-ci soient créés par le sujet, ils s'émancipent de leur origine et finissent par suivre leurs propres lois autonomes. Lorsque les contenus culturels objectivés deviennent étrangers aux sujets et se retournent contre eux, l'autonomisation se renverse en réification et est éprouvée par les sujets comme aliénation.

Phénoménologie (Husserl). Littéralement, la phénoménologie est la science des phénomènes. Il s'agit en l'occurrence d'une description détaillée des phénomènes, c'est-à-dire de ce qui apparaît ou se donne à la conscience réflexive, et de la façon dont ils sont intentionnellement constitués par la conscience comme des données de la conscience.

Principe régulateur. Kant invite le philosophe à considérer les idées de totalité et de plénitude comme des idéaux vers lequel on doit tendre et non pas comme une réalité qu'on soit en droit d'affirmer *a priori*.

Rationalisation formelle (Weber). Les institutions et les organisations qui reposent sur la calculabilité maximale des moyens et des procédures, ainsi que sur la prévisibilité maximale des règles abstraites et des activités qui y

ont lieu, sont formellement rationalisées. La calculabilité, l'objectivité et l'impersonnalité caractérisent la rationalisation formelle.

Réalisme historique. En tant que doctrine qui fait concevoir la réalité indépendamment de la connaissance que l'on en prend, le réalisme affirme la possibilité d'acquérir une connaissance directe et fiable de la réalité. En histoire, le réalisme prétend pouvoir saisir « ce qui s'est réellement passé » (Ranke) sans intervention d'une mise en forme des événements par l'historien.

Relativisme ou relationnisme. Théorie simmélienne d'après laquelle la connaissance s'instaure par un jeu de relations entre propositions dont aucune, considérée isolément, ne saurait prétendre être vraie absolument.

Sui generis. Littéralement, de son propre genre. Notion utilisée pour indiquer que les phénomènes étudiés sont irréductibles et suivent leurs propres lois autonomes. Ainsi, les faits sociaux sont *sui generis* et ne peuvent pas être réduits à des faits psychologiques, biologiques ou chimiques.

Transcendental. Une approche transcendantale part du constat d'un fait — par exemple : il existe des objets de connaissance — pour interroger réflexivement les conditions de possibilité de tels faits. Kant appelle transcendantale la

connaissance qui ne s'occupe pas tant des objets de la connaissance que du mode de connaissance des objets pour autant que ce mode de connaissance est *a priori* possible.

Vitalisme ou philosophie de la vie. La philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) propose une

métaphysique de l'irrationnel qui trouve son point de départ et d'ancrage dans une réflexion de la vie sur la vie, comprise comme mouvement aveugle des pulsions et des profondeurs dont nous faisons l'expérience immédiate.

Table des matières

Introduction	3
Florence – miniature philosophique	3
Entre la science et la littérature	4
Lectures de Simmel	5
I Un métaphysicien du social	
<hr/>	
Biographie	8
Un calvaire académique, 9	
Trois (ou quatre) phases, 11	
Le style de Simmel	12
Au creux des apparences, 13	
Une philosophie expressionniste, 15	
Panthéisme esthétique, 15	
Parfaitement indiscipliné, 16	
Unité de l'œuvre	18
Au début était la scission, 18	
□ Encadré : <i>Début d'une « autoprésentation inachevée », 19</i>	
La triple structuration dualiste, 20	
II Une pensée, la dualité	
<hr/>	
□ Encadré : <i>Le néokantisme, 22</i>	
Le principe de la double dualité	23
Théorie de la connaissance	24
Révision de Kant, 25	
Critique de la raison historique, 26	
Interprétation <i>sub specie animae</i> , 27	
Le relationnisme, 28	

Le pluralisme méthodologique, 29	
La sociologie formelle	30
Philosophie de la vie et de la culture	32
□ Encadré : <i>Le vitalisme</i> , 33	

III Sociologie et épistémologie

Les trois sociologies	35
Une sociologie vitaliste	37
La sociologie formelle	38
Les formes d'abstraction, 38	
Morphologie ou morphogenèse ? 39	
Les règles de la méthode sociologique, 40	
Les formes d'association, 41	
La synthèse sociale, 42	
Au-delà de l'individualisme et du holisme	43
□ Encadré : <i>Simmel goffmanien ?</i> 44	
Critique du fétichisme conceptuel, 44	
Les fondements micro de la sociologie macro, 46	
L'interactionnisme méthodologique, 47	
L'interactionnisme ontologique, 48	
Comment la société est-elle possible ? 49	

IV Sociologie des formes d'association (sociologie pure)

Variations phénoménologiques sur un thème transcendantal	51
Une sociologie eidétique, 52	
La mode	54
Le carrousel de la mode, 54	
□ Encadré : <i>Le cadre du tableau. Un essai esthétique</i> , 56	
Les victimes de la mode, 56	
La détermination quantitative du groupe	58
Monades, dyades, triades, 59	
Quartets, pentades, etc., 60	
Le conflit	61
Les fonctions du conflit, 62	
Le conflit intragroupal, 63	
Le conflit intergroupal, 63	
□ Encadré : <i>Essai sur la sociologie des sens</i> , 64	
L'étranger	65
L'étranger et ses hôtes, 66	

V Philosophie de l'argent

Une théorie relationniste de la modernité	69
Critique de la modernité, 69	
Partie analytique : genèse théorique de la monnaie	70
La valeur, ou l'objectivation du désir, 71	
L'échange, ou l'objectivation de la valeur, 72	
L'argent, ou l'objectivation du rapport d'échange, 73	
L'argent, ou la médiatisation symbolique de l'échange, 74	
L'autonomisation de l'argent, ou l'objectivation des rapports sociaux, 75	
L'argent comme fin absolue, 76	
Partie synthétique : dialectiques de la modernité	77
□ Encadré : <i>Typologie sociale : l'avare, le prodigue, le cynique et le blasé</i> , 78	
Dialectique de la réification des rapports sociaux et de la libération formelle de l'individu, 79	
Individualisme latin et individualisme germanique, 80	
Division du travail et liberté individuelle, 81	
Une société anonyme, 82	
Rationalisation du travail et aliénation, 83	
Dialectique de la rationalisation et de la perte de sens, 84	
Prépondérance de l'entendement, 85	
Le calcul du monde, 86	
Réserve et neurasthénie dans les métropoles, 87	
Ambivalence de la modernité, 88	

VI Philosophie de la vie et de la culture

Philosophie de la vie	90
□ Encadré : <i>Révision de Hegel</i> , 91	
Dieu ou la vie, 91	
Plus-de-vie et plus-que-la-vie, 92	
Philosophie de la culture	93
Le concept et la tragédie de la culture, 93	
Les mondes de la culture, 95	
□ Encadré : <i>La culture féminine</i> , 96	
Le tournant vers l'Idée, 97	
□ Encadré : <i>Le monde de l'amour</i> , 98	
Aliénation universelle, 98	
La dialectique à l'arrêt, 99	
Tragédie de la société et de l'individu, 100	

Sociologie de l'aliénation	102
Aliénation et production, 102	
Aliénation et consommation, 103	
Conclusion	105
Repères bibliographiques	109
Lexique philosophico-sociologique	119

Collection

R E P È R E S

créée par

MICHEL FREYSSENET et OLIVIER PASTRÉ (en 1983),

dirigée par

JEAN-PAUL PIRIOU (de 1987 à 2004), puis par PASCAL COMBEMALE,

avec STÉPHANE BEAUD, ANDRÉ CARTAPANIS, BERNARD COLASSE, FRANÇOISE DREYFUS,

CLAIRE LEMERCIER, YANNICK L'HORTY, PHILIPPE LORINO, DOMINIQUE MERLLIÉ, MICHEL RAINELLI et

CLAIRE ZALC.

Le catalogue complet de la collection « Repères » est disponible sur notre site

<http://www.collectionreperes.com>

GRANDS REPÈRES

Classiques

R E P È R E S

La formation du couple. *Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, Michel Bozon et François Héran.

Invitation à la sociologie, Peter L. Berger.

Un sociologue à l'usine. *Textes essentiels pour la sociologie du travail*, Donald Roy.

Dictionnaires

R E P È R E S

Dictionnaire de gestion, Élie Cohen.

Dictionnaire d'analyse économique, *microéconomie, macroéconomie, théorie des jeux, etc.*, Bernard Guerrien.

Guides

R E P È R E S

L'art de la thèse. *Comment préparer et rédiger un mémoire de master, une thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net*, Michel Beaud.

Comment parler de la société.

Artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales, Howard S. Becker.

Comment se fait l'histoire.

Pratiques et enjeux, François Cadiou, Clarisse Coulomb, Anne Lemonde et Yves Santamaria.

La comparaison dans les sciences sociales. *Pratiques et méthodes*, Cécile Vigour.

Faire de la sociologie. *Les grandes enquêtes françaises depuis 1945*, Philippe Masson.

Les ficelles du métier. *Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Howard S. Becker.

Le goût de l'observation.

Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales, Jean Penéff.

Guide de l'enquête de terrain,

Stéphane Beaud et Florence Weber.

Guide des méthodes de

l'archéologie, Jean-Paul Demoule, François Gilligny, Anne Lehoërf et Alain Schnapp.

Guide du stage en entreprise, Michel Villette.

Manuel de journalisme. *Écrire pour le journal*, Yves Agnès.

Voir, comprendre, analyser les images, Laurent Gervereau.

Manuels

R E P È R E S

Analyse macroéconomique 1.

Analyse macroéconomique 2.

17 auteurs sous la direction de Jean-Olivier Hairault.

Consommation et modes de vie en France. *Une approche économique et sociologique sur un demi-siècle*, Nicolas Herpin et Daniel Verger.

Déchiffrer la société française, Louis Maurin.

Déchiffrer l'économie, Denis Clerc.

L'explosion de la communication. *Introduction aux théories et aux pratiques de la communication*, Philippe Breton et Serge Proulx.

Une histoire de la comptabilité nationale, André Vanoli.

Histoire de la psychologie en France. XIX^e-XX^e siècles, J. Carroy, A. Ohayon et R. Plas.

Macroéconomie financière, Michel Aglietta.

La mondialisation de l'économie. *Genèse et problèmes*, Jacques Adda.

La théorie économique néoclassique. *Microéconomie, macroéconomie et théorie des jeux*, Emmanuelle Bénéicourt et Bernard Guerrien.



Composition Facompo, Lisieux (Calvados).
Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie
Europe Media Duplication à Lassay-les-Châteaux (Mayenne)
Dépôt légal du 1^{er} tirage : mars 2009
Suite du 1^{er} tirage (2) : septembre 2009
N° de dossier : 00000

Imprimé en France