

Publié dans *Simmel Studies*, 2002, 12, 1, pp. 41-84.

Frédéric Vandenberghe

Relativisme, relationnisme, structuralisme

Abstract

Simmel's relativism proceeds from the application of the distinction between form and content to different cultural forms. When this relativism is generalised so as to encompass the totality of all connections and relations, relativism turns into a quasi-mystical relationism. Developing a kind of 'Spinozism without substance', Simmel's relationism interprets the profane sub specie aeternitatis or sub specie animae. Reading Simmel's work through the double prism of the concepts of relationism and the soul, the author presents an analysis of the forms of history and art, proceeds to an analysis of the psycho- and sociogenesis of the categories of value and being, and finishes by showing how Simmel's relational conception of truth anticipates some of the basic insights of structuralism.

„Il n'y a qu'un absolu: tout est relatif“

Auguste Comte

En tant que doctrine de la connaissance, le relativisme est un scepticisme qui, constatant que toute pensée humaine est, d'une façon ou d'une autre, „liée à l'être“ (*Seinsgebunden*), en conclut qu'aucune connaissance ne saurait prétendre à la vérité. Dans la mesure où la pensée est toujours, nécessairement et inévitablement, conditionnée subjectivement, historiquement et socialement, il faudrait sans doute distinguer, avec Karl Mannheim, entre le „relativisme“ et le „relationnisme“ (Mannheim, 1929: 69-78). Si le relativisme nie par principe la relation entre l'être et la connaissance, et considère tout conditionnement comme une négation de la vérité en tant que telle, le relationnisme rompt avec l'apodicticité de la connaissance et reconnaît que la pensée humaine est toujours relative, car conditionnée catégoriellement par son insertion dans un système de pensées psycho- et socio-historiquement déterminé. Dès lors que l'on prend congé de l'ancienne métaphysique de la vérité absolue et divine, le relativisme ne doit plus être considéré comme une doctrine qui relativise tout a priori et par parti pris, par exclusion de toute pensée philosophique concernant l'absolu, mais comme la reconnaissance de la nécessité de mettre chaque fois une pensée en relations pertinentes avec d'autres, afin de mieux la saisir dans son contenu et de mieux évaluer sa portée. Compris ainsi, le relativisme ou le relationnisme n'est pas un illusionnisme. En effet, étant donné qu'il vise avant tout à mettre en relief „...l'interrelation de tous les éléments significatifs entre eux“ et à ordonner „...cette interrelation réciproque qui fonde la signification dans un système déterminé“ (idem, 77), le relationnisme n'est pas simplement une doctrine négative qui nie toute certitude, mais bien plutôt une doctrine positive qui voit dans le conditionnement réciproque des éléments significatifs une condition de possibilité de la connaissance. Dans une lettre importante à Rickert de 1917, que les commentateurs citent souvent, Simmel précise qu'il entend son relativisme, en fait un relationnisme, comme „...une conception métaphysique tout à fait positive du monde“ (Gassen, Landmann, 1958: 118).

„En tant que principe régulateur du monde, nous devons partir de l'idée que tout se trouve dans un rapport quelconque avec tout“ (Simmel, 1997: 130)

– c'est ainsi que Simmel résume de la façon la plus concise le principe relationniste qui sous-tend son oeuvre et qui, associé à la notion de *Wechselwirkung* (littéralement: effet de réciprocité ou d'interaction) lui donne son unité et sa cohérence (Vandenbergh, 2001a: 20-35). Comme tout relativisme, le relationnisme simmelien subordonne le réel au point de vue de la connaissance. Partant d'une application conséquente de l'opposition kantienne entre les formes (les catégories) et les contenus (les choses en soi) aux domaines de l'éthique et de la connaissance, Simmel résout les dualismes philosophiques, notamment ceux du sujet et de l'objet, du réel et de l'idée, de la théorie et de la pratique, de l'être et du devenir, en montrant que chacun des termes présuppose logiquement l'autre. Bien que le principe relationniste fut déjà présent dans ses premiers écrits, notamment dans *Einleitung in die Moralwissenschaften* et *Über Soziale Differenzierung*, Simmel ne réussit pas à le formuler de façon systématique avant la *Philosophie de l'argent*. C'est là où il explique, à propos de la notion de valeur économique, ce qu'est le relativisme du point de vue épistémologique, en établissant la circularité constitutive de la connaissance: la vérité d'une proposition ne se dévoile que dans sa relation avec d'autres propositions; comme la vérité des autres propositions suppose à son tour la démonstration de la première proposition, la connaissance ne peut que s'instaurer par un jeu de relations entre propositions dont aucune, considérée isolément, ne saurait prétendre à la vérité. Du relativisme moral au relativisme total des catégories multiples de la connaissance et de là à l'unité de la vie, c'est bien ainsi qu'on pourrait résumer, avec Mamelet, le développement intellectuel de Simmel:

„A mesure, en effet, que Simmel fait l'application de sa méthode [et transpose la distinction kantienne entre les formes et les contenus] à de nouveaux domaines, et qu'il dégage, après celles de la vie morale et de la connaissance, les catégories de la vie sociale, de la vie économique, de la vie esthétique et de la vie religieuse, il devient plus nécessaire de déterminer les rapports de ces catégories entre elles, et de mettre en lumière, derrière leur diversité, et au-dessous de leur fonctionnement en quelque sorte mécanique, l'unité de la vie, qu'elles ne pénètrent qu'à des profondeurs différentes“ (Mamelet, 1914: 4).¹

Ayant d'abord appliqué méthodiquement l'opposition des formes et des contenus aux domaines de la vie morale, sociale, économique, esthétique et religieuse, pour délimiter les sphères de valeurs qui leur sont propres, Simmel découvre, enfin, la vie en tant que corrélation universelle qui sous-tend toutes les sphères de valeurs et qui permet de les intégrer en son sein. La vie, mais on pourrait également dire l'âme (*die Seele*), car les sphères de valeur sont ancrées dans l'âme et y trouvent leur unité au même titre que l'âme émane de la vie et accueille ses contenus en elle, en leur donnant une forme spécifique.² Comme la vie, l'âme relève de la métaphysique. En tant que foyer de rencontre entre les contenus vitaux et les formes de l'esprit, l'âme fonctionne comme un espace de transformation métaphysique qui met en relation les contenus vitaux pour les transposer dans l'absolu. Point de jonction du fugitif et de l'éternel, du particulier et du général, du profane et du divin, l'âme est la fonction téléologique qui accueille les contenus en

¹ Malgré sa vétusté, le livre de Mamelet offre toujours le meilleur traitement du relativisme philosophique de Simmel. Vgl. également Léger, 1989: chap. 2.

² Philosophe de la culture, philosophe de la vie, philosophe de l'individu, Simmel est également philosophe de l'âme, à tel point même qu'on pourrait facilement interpréter ses philosophies de la culture, de la vie et de l'individu à partir de la philosophie de l'âme. Au départ, Simmel est sceptique et ne croit pas en l'existence de l'âme. „Ce qu'il faut comprendre concrètement sous l'unité de l'âme, personne ne le sait. Qu'il y ait quelque part en nous un être déterminé qui est le seul et simple porteur des représentations psychiques, est un article de foi nullement prouvé et épistémologiquement intenable“ (ibid.:128). Simmel ne maintiendra pas cette position nominaliste et atomistique, mais à partir d'une interprétation révisionniste des fonctions synthétiques du moi transcendantal de Kant, il finira par concevoir l'âme comme la substance, ou mieux: la fonction métaphysique qui accompagne tous les actes psychiques, toutes les pensées et toutes les volitions, et leur donne leur forme et leur unité.

elle pour les arranger dans une forme qui les fait réapparaître dans une perspective épiphanique – *sub specie aeternitatis* ou *sub specie animae*, les expressions étant identiques, car dans les deux cas il s’agit de dépasser les oppositions par une mise en relation qui permet de les transcender dans une troisième élément proprement métaphysique. Si la vie constitue l’unité en deçà et l’absolu constitue l’unité au-delà, alors l’âme est bel et bien l’endroit où les deux unités se touchent, et en se touchant, touchent l’absolu. Représentation du divin dans l’homme, l’âme est donc bien la fonction qui harmonise les oppositions dans une forme transcendante qui les intègre et les dépasse.

Si cette esquisse de l’évolution intellectuelle de Simmel en termes d’une radicalisation du relativisme épistémologique, qui finit par trouver son fondement ontologique dans la vie de l’âme, saisit bien les grandes lignes de son développement, il faut cependant souligner que le relativisme de Simmel n’est pas univoque. Il n’est sans doute pas étonnant que l’idée de base du relationnisme, selon laquelle tout est relié à tout, est-elle même reliée à tout, et qu’elle se laisse conséquemment développer de biens de façons différentes. Dans les pages qui suivent, j’essaierai de cerner de plus près le relativisme philosophique de Simmel en laissant sciemment de côté la sociologie des formes d’association, ainsi que la philosophie de la vie de la dernière période. Dans un premier temps, j’insisterai sur la tonalité panthéiste du relationnisme intégral de Simmel et je l’interpréterai comme un spinozisme sans substance (1). Dans un second temps, j’esquisserai les grandes lignes du relativisme cognitif de Simmel à partir de sa reprise de la distinction entre les formes et les contenus (2). Je présenterai son constructivisme néo-kantien comme un pluriperspectivisme et un polyphonisme. Dans un troisième et quatrième temps, j’analyserai respectivement les formes de l’histoire et de l’art en insistant sur la fonction d’unification de l’âme (3 et 4). A partir de la théorie générale de la relativité présentée dans la *Philosophie de l’argent*, j’analyserai la psychogenèse de la valeur (5) et la sociogenèse de l’argent (6) pour finir avec une présentation de la théorie relationniste de la vérité comme une théorie proto-structuraliste de la connaissance.

1. Le relationnisme intégral comme panthéisme

Les plumitifs de nos jours, qui s’inspirent de lui pour développer une „sociologie de la vie quotidienne“, se plaisent à souligner que Simmel est un penseur systématiquement anti-systématique. Et, en effet, bien qu’on puisse constamment sentir le poids des systèmes philosophiques de l’idéalisme allemand sur sa pensée – ce qui explique sans doute, en partie, pourquoi les lecteurs non initiés trouvent sa prose inutilement compliquée –, il est vrai qu’il n’a pas réussi à cristalliser sa pensée dans un système unitaire. Simmel a écrit sur tout – sur la paresse, la parure, le paysage, la pesanteur, le pont et la porte, pour ne mentionner que les thèmes commençant par la lettre p – et, même s’il dit explicitement qu’il ne veut ne veut pas „enfermer la plénitude de la vie en un système symétrique“ (Gassen, Landsmann, 1958: 189), cela ne l’a jamais empêcher de discourir sur tout et sur rien afin de déceler la totalité de l’être dans chaque détail de la vie. Ce qui est apparemment traité *sub specie momenti* est en fait interprété *sub specie aeternitatis* (Spinoza, 1914: 57) – 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.³ Si Simmel s’inspire de l’absolutisme de Spinoza, il le relativise cependant immédiatement, en concevant Dieu lui-même non plus comme

³ „De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere“ („Il est dans la nature de la raison des considérer les choses comme éternelle sous une certaine perspective“ – ebd.: Pars. 2, Propositio XLIV, corollarium II). La jonction entre le point de vue de l’éternité et celui de l’âme est établie explicitement dans la proposition 29 de la cinquième partie sur la liberté humaine: „Tout ce que l’âme (*mens*) comprend du point de vue de l’éternité, elle ne le doit pas à sa connaissance d’un corpus existant à ce moment même, mais elle le doit au fait qu’elle considère l’essence de ce corps du point de vue de l’éternité (*sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis*)“ (Spinoza, 1914: 172).

une substance, mais comme un effet performatif résultant de la relation de toutes les relations possibles.⁴ Comme tout se relie et se laisse symboliquement rattacher à l'essentiel, donc à Dieu ou à l'âme, son analogue humain, rien n'est donc trivial.

Cette corrélation mystique entre le particulier et l'universel, le contingent et le nécessaire, le fugitif et l'éternel, la surface et le fond, l'extérieur et l'intérieur ne vaut d'ailleurs pas uniquement pour la religion ou l'esthétique, mais pour toutes les „formes de la vie“ (Simmel), pour toutes les „sphères de valeur“ (Weber) et, en dernière instance, pour tous les contenus vitaux que l'âme a rassemblé dans une forme.⁵ Il suffit de lire attentivement l'essai de psychologie philosophique sur l'aventure (Simmel, 1996: 168-185), et de l'interpréter comme un essai sur les aventures de l'âme, pour se rendre compte que le fameux „panthéisme esthétique“ (Simmel, 1992a: 199) de Simmel vaut pour toutes les „grandes formes“ de l'esprit, de l'art et la religion à la science et l'éthique:

„Entre hasard et nécessité, entre l'aspect fragmentaire de ce qui nous est donné de l'extérieur et la signification unitaire de la vie développée à partir de l'intérieur, se joue un processus éternel en nous. Et les grandes formes dans lesquelles nous structurons les contenus de la vie sont les synthèses, les antagonismes et les compromis de ces deux aspects fondamentaux“ (Simmel, 1996: 172).

Et si tel est effectivement le cas, si le monde est chaque fois „plié“ dans l'âme par une forme différente, alors l'essence de l'esthétique qui consiste, comme ne cesse de le rappeler David Frisby (Frisby, 1981; 1985), dans le fait que

„...le type apparaisse dans la singularité, la loi dans le contingent, l'essence et la signification des choses dans l'extérieur et le fugitif“ (Simmel, 1992a: 198),

n'est qu'un cas particulier parmi d'autres.⁶ Mais, si tout renvoie potentiellement au sens global de la vie, si la profondeur de la vie se retrouve au creux des apparences, si le proche et le lointain se rejoignent dans une expérience „sublime“ (Kant) et „auratique“ (Benjamin), alors le monde est un et chaque apparence se laisse interpréter comme un symbole renvoyant à l'unité du monde, à l'unité de l'âme.

A la place d'un système, dédaigné comme „préjugé moniste“ (Simmel, 1925: VIII), Simmel nous propose ainsi une méditation continue sur la totalité de la vie à partir d'une analyse non systématique qui traque et établit des connections analogiques et des relations métonymiques entre les choses superficielles. Renouant apparemment avec l'emploi cosmologique de l'analogie chez Platon (Platon, 1925: 31a), qui l'utilise pour répondre à la question comment les divers éléments se laissent intégrer dans un cosmos bien ordonné, Simmel relie toutes les choses entre elles en décelant des ressemblances entre les choses les plus disparates et en les interprétant 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 restant à la surface des choses, comme Nietzsche l'avait d'ailleurs explicitement demandé:

⁴ De même qu'on a pu définir la sctructuralisme comme un „kantisme sans sujet“ (Ricoeur), on pourrait décrire le relationnisme de Simmel comme un spinozisme sans substance.

⁵ Je note en passant qu'un autre philosophe néo-kantien est arrivé à la même conclusion concernant l'éthique et l'esthétique. Dans un des ses *Cahiers*, Wittgenstein établit une connection qu'on pourrait appeler „mystique“ entre l'éthique et l'esthétique: „L'oeuvre d'art est l'objet vu *sub specie aeternitatis*; et la bonne vie est le monde vu *sub specie aeternitatis*. C'est la connection entre l'art et l'éthique. L'approche ordinaire consiste à voir les choses du milieu; l'approche *sup specie aeternitatis* les considère de l'extérieur. De telle sorte qu'elles ont le monde entier comme arrière-plan“ (Wittgenstein, 1961: 83).

⁶ Dans son interprétation impressionnante du „panthéisme esthétique“ de Simmel, Frisby insiste davantage sur le côté esthétique (ou baudelairien) que sur le côté panthéiste (ou spinoziste) du relationnisme simmelien. En partant, comme je le propose, du panthéisme et en l'interprétant comme un panformisme, la place de l'esthétique est à la fois généralisée et particularisée.

„Nous devons redevenir de bons voisins des choses les plus proches et non pas diriger le regard avec mépris au-dessus d'elles vers les nuages et les malins esprits de la nuit comme nous l'avons fait jusqu'à présent“ (Nietzsche, 1980: 551).

A la différence de Nietzsche, Simmel ne tire cependant pas son marteau pour détruire les essences métaphysiques, mais, platonisant par tempérament, il se colle à eux pour en tirer de la métaphysique.

Siegfried Kracauer, qui a écrit l'un des meilleurs essais sur l'approche spécifiquement simmelienne, a bien saisi le principe „central“ ou „régulatif“ de la pensée simmelienne, à savoir qu'„...entre chaque point du monde et chaque autre point il existe des forces et des relations mutuelles“ (Simmel, 1989a: 130)⁷:

„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 laquelle 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 pas relié avec le reste des phénomènes et possède une validité en et pour soi“ (Kracauer, 1977: 218 et 239).

La pensée analogique de Simmel est une pensée en réseau et, en tant que telle, une pensée-nomade de randonneur est chez lui sur chaque chemin. Voilà ce qu'en dit Michel Serres (1974: 27), à propos de Leibniz: „...les chemins du réseau sont analogiques: par la souplesse des similitudes continuées de place en place, il existe toujours, quelles que soient les places, au moins un chemin de l'une de l'une quelconque à une autre donnée, ou de l'une donnée à une autre quelconque; et plusieurs, le plus souvent; à la limite tous. Etres et choses, saisies dans et par le réseau, sont à l'intersection d'autant de chemins que l'on veut, et donc le microcosme est partout“ (Serres, M.: Hermès III. La traduction. Paris: Minuit). Et de même pour le macrocosme, car pour Leibniz comme pour Simmel, la pensée de nomade est également une pensée de monade.

Doté comme nul autre de cet „organe réceptif et réactif à la totalité de l'être“ (Simmel, 1996:16) qu'est l'âme, le philosophe pratique la „scolastique du bout de doigt“ (*Scholastik der Fingerspitzen*; Bloch, 1969: 60) et produit 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“ (Simmel, 1925: VII).

Voilà la nostalgie de l'Être, ou si l'on préfère la référence religieuse à l'Autre, qui intronise la philosophie comme vision de monde (*Weltanschauung*) panthéiste.⁸

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. Dans cette perspective expressionniste – ou mieux: „expressiviste“ (Taylor), car d'après Simmel, l'oeuvre d'art expressionniste se caractérise précisément par son *terminus ad quem* (Simmel, 1923: 303) –, 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.

⁷ „N'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être“ (Deleuze et Guattari, 1980: 13). Si Simmel aurait pu signer le principe leibnizien de la connexion rhizomorphe qu'on trouve chez Deleuze et Guattari, il n'aurait cependant pas pu accepter leur principe d'immanence et leur refus de toute unité, de toute totalité, de toute transcendance. Tout est un et tout est proche de Dieu, mais seulement parce que Dieu englobe tout.

⁸ Le „panthéisme esthétique“ de Simmel peut être décrit comme un „mysticisme sans Dieu“ (Valéry, 1960: 34). En poussant l'interprétation kracauerienne de Simmel dans une direction théologique, je rejoins volontiers l'excellente interprétation de Landmann (Landmann, 1957, 1968).

„Si l'art est une partie du monde vue à travers un tempérament, alors, conclut Simmel, la philosophie est la totalité du monde vue par un tempérament“ (Simmel, 1995: 284; vgl. également 1996: 23).

Cette caractérisation de la philosophie est cependant quelque peu paradoxale de la part d'un homme „sans racines“, „sans moi“ et, peut-être même, „sans qualités“. Car après tout, si Simmel passe d'un objet à l'autre, n'est ce pas, comme le suggère Kraucauer (Kraucauer, 1919: 36-46), parce que, n'ayant pas vraiment de philosophie personnelle, il se perd dans les objets pour se trouver lui-même?

2. Le relativisme cognitif comme polyphonisme

C'est en changeant constamment d'objet et en soustrayant chaque élément particulier à son isolement par une comparaison analogique et/ou une interprétation métonymique que Simmel finit par insérer la totalité du monde dans un réseau dispersif de relations fonctionnelles entre les objets. Or, à vrai dire, Simmel ne change pas seulement constamment d'objet, mais encore de point de vue pour l'interpréter. Il passe tout aussi facilement de la philosophie et de l'histoire à l'esthétique qu'il passe de l'éthique à la sociologie et la psychologie. Il fait cela pour de bonnes raisons philosophiques, ayant trait à la façon dont nous appréhendons le réel. Le réel est inépuisable, on ne peut le décrire „comme il est en réalité“ (Ranke) ⁹, parce qu'on ne peut le décrire dans sa totalité. Le réel ne peut être saisi que par une pluralité de perspectives captant 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 totale, mais néanmoins partielle de la réalité. Jamais elle ne donne accès à la réalité en tant que telle.

Si telle est bien l'idée générale qui sous-tend le relativisme cognitif de Simmel, il faut remarquer que ce relativisme vaut déjà au simple niveau bio-anthropologique de l'espèce humaine. C'est ce qu'on pourrait nommer, à la suite de Husserl (Husserl, 1975: 115), le „relativisme spécifique“. Chez Simmel, le relativisme spécifique, lié à la constitution propre à l'espèce humaine, prend la forme d'un pragmatisme spécifique qui ne cache guère l'influence du néo-darwinisme. Ainsi, dans un article de 1895, dans lequel il s'efforce d'appliquer le principe de la sélection au domaine de la connaissance, Simmel fonde la vérité des propositions du monde sur leur utilité – sont vraies, dans cette perspective pragmatiste, les représentations qui sont utiles (et pas l'inverse – vgl. Simmel, 1992a: 62-74). Et comme l'utilité est relative à l'organisation psycho-physique des espèces et donc forcément différente pour chacune d'elles, il en conclura plus tard, à la façon de Xénophane, que ce qui est vrai pour les insectes ou les aigles ne l'est pas nécessairement pour nous:

„L'image du monde qu'a l'insecte avec ses facettes oculaires, l'aigle avec son acuité de vue à peine imaginable pour nous, le protée anguillard avec ses yeux atrophiés, celle que nous avons nous-mêmes, sans compter les innombrables autres, ne peuvent que différer profondément; on en conclura immédiatement qu'aucune d'elles ne reproduit le contenu extra-psychique du monde dans son objectivité en soi“ (Simmel, 1987: 91).

Passant de l'espèce à individu comme sujet de connaissance, Simmel s'appuie sur l'idéalisme de Kant pour généraliser le relativisme et radicaliser encore davantage son anti-réalisme. Quelles que soient les réserves de Simmel par rapport à l'épistémologie

⁹ „Bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen [ist]“. Trop souvent, le fameux bout de phrase, qu'on peut faire remonter jusqu'à Thucydide, est arraché à son contexte et Ranke présenté comme un réaliste vulgaire, alors qu'en réalité il est le fondateur de la critique historique des sources et un des premiers à faire systématiquement usage des notes. Vgl. Grafton, 1997: 34-93.

kantienne – et nous savons qu’il dévie, dès son plus jeune âge, du néo-kantisme vers le vitalisme –, sur un point précis, mais fondamental, il ne dérogera pas aux prémisses idéalistes du Sage de Königsberg: que nous n’avons jamais, par principe, accès aux choses en soi et que la connaissance a uniquement trait aux phénomènes; que leur connaissance est seulement possible moyennant l’application des catégories de l’entendement aux contenus sensibles, sur ce point, Simmel restera fidèle à Kant. Jamais, même pas vers la fin de sa vie, lorsqu’il développera sa (la) philosophie de la (sa) vie, il n’acceptera l’idée bergsonnienne de l’intuition selon laquelle nous pourrions avoir directement, par sympathie avec la vie, accès aux données immédiates de la conscience sans passer par les formes de l’entendement. Au lieu de l’intuition, il propose, „l’intuition de l’intuition“ (Hegel) et cherche l’immédiat par un redoublement de la réflexion. Qu’un contenu ne peut être que connu, voire vécu, autrement que sous une forme, que les formes sans contenus sont aussi vides que les contenus sans formes sont aveugles, bref que les contenus présupposent les formes au même titre que les formes les contenus, voilà l’idée de base du relativisme que Simmel formulera comme suit dans un fragment de son *Journal*:

„La richesse de la forme est qu’elle peut accepter une infinité de contenus; la richesse du contenu, qu’il peut aller dans une infinité de formes. Où les deux infinités se rencontrent, se met en place l’image terminale“ (Simmel, 1923: 3-4).

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 même reconstruction symbolique du réel à partir d’un point de vue particulier qui réorganise et synthétise les fragments du réel dans une forme unitaire bien déterminée.¹⁰ Partant de l’idée que la multiplicité foisonnante du réel peut en principe être accueillie et organisée par une multitude de formes symboliques, Simmel distingue plusieurs „grandes formes“ de la culture, à savoir la philosophie, la science, le droit, l’éthique, l’esthétique, la religion et même la réalité en tant que telle. Bien qu’il reconnaisse par moments qu’il puisse y avoir un conflit entre les formes, entre la science et la religion ou l’art et l’éthique par exemple, il insiste avec force que les formes symboliques sont autonomes et irréductibles, et qu’elles peuvent en principe sinon de fait incorporer, chacune à leur façon, tous les contenus du monde. La capacité formatrice de l’esprit se montre encore dans le fait qu’un contenu identique peut très bien être saisi, compris et formé de façon différentielle par une seule et même personne.

„Une seule et même personne peut nous être donnée comme objet de connaissance ou comme objet d’une mise en forme esthétique; de même, un même événement peut être compris comme moment de notre destin intérieur et comme preuve de l’intervention divine, ou, encore, un même objet peut être vu comme une expression purement physique et comme moment d’une construction métaphysique de l’être“ (Simmel, 1996: 20).

Comme chaque forme symbolique donne une vision unifiante, mais néanmoins partielle de la réalité, il ne faut pas exclure, mais inclure, car ce n’est qu’en multipliant les perspectives et en comprenant que chaque perspective trouve sa limite dans la perspective adjacente qu’on peut espérer échapper à une vision fragmentaire du réel. En transposant le relativisme à l’intérieur des perspectives elles-mêmes, le multiperspectivisme prend les allures d’un polyphonisme. La multiplicité des perspectives trouve son prolongement dans une multiplicité fractale de sous-perspectives (et de sous-sous-perspectives) qui représentent chacune une construction

¹⁰ Voilà l’intuition centrale qui sous-tend la philosophie des formes symboliques de Cassirer. Pour une introduction, je renvoie à un article que j’ai consacré à cet illustre étudiant de Simmel (vgl. Vandenberghe 2001b: 479-497). Pour une exploration des similitudes entre la philosophie des formes culturelles de Simmel et les formes symboliques de Cassirer, vgl. Gessner, 1996: 1-30.

possible de la réalité. Tout comme à l'intérieur de la philosophie, il y a autant de visions du monde qu'il y a des philosophes, à l'intérieur des sciences, il y a une multiplicité de modèles et de théories offrant chacune une vision possible, mais rivalisante, partielle, mais compatible de la réalité. Et de même qu'on ne peut pas dire que le christianisme est plus vrai ou voit plus juste que le bouddhisme ou le taoïsme, de même on ne peut pas dire que l'expressionnisme est supérieur à l'impressionnisme ou au naturalisme, car chacune des perspectives, chacune des sous-perspectives représente une vision compossible de la réalité. D'ailleurs pour éviter le dogmatisme et stimuler le polyphonisme, Simmel conseille de considérer chacune des perspectives et des sous-perspectives dans une perspective heuristique. Il faut développer chacune des perspectives et des sous-perspectives jusqu'au bout et faire entrer la totalité des fragments de réalité en elles, et alors on s'apercevra en fin de compte que chacune des perspectives et des sous-perspectives trouve ses limites, et donc aussi ses conditions d'existence, dans les autres perspectives. Reprise dans une perspective relativiste et radicalement constructiviste, la vérité devient ainsi un concept limite qui, comme Dieu, le „géométral de toutes les perspectives“, comme disait Leibniz, englobe et réconcilie toutes les perspectives en les surplombant. Pensés conséquemment jusqu'au bout, le relativisme et le pluriperspectivisme se transforment ainsi de l'intérieur en un relationnisme et un pan-perspectivisme qui n'ont plus rien de relatif, mais atteignent et incorporent à la limite l'absolu.

3. Les états d'âme de l'historien

Toute l'oeuvre de Simmel sous-entend et présuppose que le monde en tant que tel, ainsi que des aspects du monde, peuvent devenir des objets possibles de l'expérience, à condition toutefois qu'ils soient constitués ou structurés par une ou plusieurs formes de l'entendement. Bien que centrale, la notion de forme est néanmoins floue et élastique. Chez Simmel, elle peut désigner à la fois un principe synthétique de la théorie de la connaissance (correspondant aux formes a priori de Kant), un principe de structuration du social (les formes d'association de la sociologie formelle) et une cristallisation a posteriori des énergies ou des interactions dans des objets culturels et des institutions sociales (les sphères de valeurs, tels que la science, l'art ou la religion, et les institutions sociales, correspondant aux formes de l'esprit objectif de Hegel). Bien que les distinctions entre les formes a priori et a posteriori ne soient pas toujours nettes, et cela d'autant moins que chez Simmel les formes a priori d'une science peuvent très bien fonctionner comme conditions empiriques d'une autre science, la thèse fondamentale du relativisme de la connaissance procède à partir d'une généralisation typiquement néo-kantienne de la forme en tant que principe synthétique d'unification des contenus du domaine des sciences naturelles au domaine des sciences humaines. Comme chez Kant, c'est toujours l'activité formatrice du moi qui amène les éléments sensibles dans les réciprocity d'actions dont l'entrecroisement constitue l'unité du monde, mais en généralisant la critique de la raison pure à la raison pratique et historique, et de là au domaine entier de la culture, Simmel ne se demande plus seulement comment la connaissance de la nature est possible „pour nous“, mais cherche les conditions de possibilité des grandes formes de la connaissance et de l'expérience en dégagant les formes et les mises en forme spécifiques qui les constituent en tant que sciences distinctives. Qu'est-ce qui fait que l'histoire est histoire, la société la société, l'art l'art, et la religion la religion? Telles sont, en effet, les questions qui l'occupent dans ses recherches épistémologiques sur les formes et les mises en forme spécifiques de l'histoire, la sociologie, l'esthétique et la théologie. Simmel ne généralise pas seulement le criticisme de Kant en passant d'une critique de la nature à une critique de la culture, mais il le vitalise et le fonctionnalise également. En effet, pour Simmel, la forme est une force, ou mieux encore, pour reprendre une caractérisation qu'il emploie pour décrire le moi transcendantal de Kant, une „fonction“ (Simmel, 1989a: 72-74) d'unification

relatant et reliant dynamiquement les éléments disparates entre eux dans une unité organique bien formée qui imprime sa marque à chacun des éléments réunis. De ce point de vue dynamique, la forme culturelle et la fonction de l'âme se rejoignent; même plus, elles sont identiques, car ce que l'une exprime en concevant l'âme en tant que *terminus ad quem* (ou en tant que *opus operatum*, pour reprendre la formule spinoziste de Panofsky), l'autre l'exprime en concevant l'âme en tant que *terminus a quo* (ou en tant que *modus operandi*).

Bien que la distinction entre les formes a priori et les contenus a posteriori soit déjà présente dans l'*Einleitung* (Simmel, 1989:10) et contienne le germe de la méthode que Simmel appliquera plus tard à tous les ordres de connaissance, de la sociologie à l'esthétique, Simmel ne la développera que dans son livre sur la philosophie de l'histoire.¹¹ Dans la préface et le premier chapitre de la seconde édition des *Probleme der Geschichtsphilosophie* (Simmel, 1997: 229-309), Simmel présente une analyse néo-kantienne des conditions de possibilité de l'histoire comme représentation symbolique de la réalité.

„Ce que dont je traite ici, dit-il, c'est en d'autres termes de l'a priori de la connaissance historique“ (ebd.: 229).

Ce qui fait que l'histoire est histoire, c'est la mise en forme particulière de la matière, c'est-à-dire des contenus de conscience de l'acteur historique, par l'historien. Cette mise en forme ou „en intrigue“, pour parler comme Ricoeur (Ricoeur, 1983: 66-105), ne cherche pas à reproduire l'histoire réelle, mais à la produire ou à la construire à partir d'un certain point de vue qui unifie les données de l'expérience des acteurs. Tout en reconnaissant que les acteurs eux-mêmes ont déjà donné une forme à la matière de l'histoire et que les catégories de l'historien sont donc en quelque sorte des „catégories de seconde puissance“ (Simmel, 1997: 291) ou des „idéaltypes de second ordre“ (Schütz, 1974: 289), Simmel insiste néanmoins que l'expérience et l'histoire sont deux modes de connaissance diamétralement opposés: pour se transformer en histoire scientifique, la réalité immédiate, telle qu'elle est vécue par l'acteur, doit se couler dans une forme et être mise en intrigue.

Contre les naturalistes, qui conçoivent les sciences humaines sur le modèle causaliste des sciences naturelles et méconnaissent la liberté de l'acteur historique, et contre les historistes, qui méconnaissent la liberté de l'historien et ne voient pas que celui-ci ne présente pas un copie, mais toujours une représentation symbolique de la réalité, Simmel réintroduit avec force la liberté en concevant d'emblée l'histoire comme une histoire de la liberté en acte, comme une synthèse des contenus de la conscience des acteurs, qui font l'histoire avec conscience et volonté, par l'historien:

„Ce sont la nature et l'histoire qui font l'homme en tant qu'objet de connaissance; mais c'est l'homme en tant que sujet de connaissance qui fait la nature et l'histoire. La réalité mentale que nous appelons l'histoire est le résultat des activités des individus“ (Simmel, 1997: 230).

Pour rendre l'histoire intelligible, l'historien ne doit donc pas expliquer (*Erklären*) l'histoire comme s'il s'agissait d'un spectacle de marionnettes, mais essayer de comprendre (*Verstehen*) les activités des individus. Il doit adopter l'attitude performative de la première personne et essayer de comprendre l'enchaînement des

¹¹ Que Simmel transpose méthodiquement la méthode relativiste de l'histoire à l'esthétique, c'est ce que Deroche-Gurcel (Deroche-Gurcel, 1997) montre de façon admirable, sans pour autant voir que Simmel ne pratique pas l'individualisme *méthodologique* en histoire ni l'*individualisme* méthodologique en sociologie. En effet, en histoire, la tâche de l'historien ne consiste pas à expliquer l'action par des bonnes raisons, mais à comprendre la personne dans son unicité par le biais de l'âme. Et en sociologie, la tâche du sociologue ne consiste pas à retrouver les actions individuelles sous les structures sociales, mais bien plutôt les interactions qui font la société, qui sont la société.

contenus psychiques des acteurs à partir d'une compréhension-reconstruction „gestaltiste“ de la personnalité de l'acteur.

Interpréter les actes *sub specie animae*, en définissant l'acte en question comme étant celui d'une unité psychique (version faible), voire même d'une unicité psychique (version forte), voilà l'a priori spécifique qui rend l'histoire possible en tant que science de la singularité. C'est parce que l'historien suppose que les acteurs sont des unités psychiques singulières qui ont une âme, parce qu'il suppose que c'est bien cette unité psychique (invisible) qui permet de donner une cohérence aux personnes et 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. Contre les interprétations tendancieuses des individualistes méthodologiques, de Homans à Boudon, on peut remarquer que la compréhension n'implique pas tant l'imputation de raisons, voire de calculs d'utilité, que la compréhension de l'âme de la personne.¹² Une telle compréhension ne passe par la construction d'un modèle formel et analytique d'un quidam anonyme, „sans véritable sang dans ses veines“, comme disait Dilthey, agissant de façon rationnelle en finalité, mais nécessite plutôt une re-construction empathique et idéelle de la personne en tant que totalité distinctive, unique et incomparable. Ce qu'il faut comprendre, ce n'est pas les raisons et les actes de la personne, mais l'âme de la personne (et la noblesse de son âme) en tant que substrat psychique unique et unitaire qui enchaîne les actes et les raisons d'une façon bien particulière qui lui est propre (et qui fait de lui le prototype du „surhomme“)¹³. Il suffit d'ailleurs de considérer les monographies métaphysiques qu'il a écrites sur Rembrandt et Goethe pour voir ce qui sépare l'approche esthétisante de Simmel de l'approche économisante des adeptes du choix rationnel.

L'unité et l'unicité de la personne ne constituent pas seulement une condition de possibilité de la connaissance historique. Dans la mesure où elle fonctionne aussi et déjà préalablement comme une condition de la connaissance d'Autrui, la compréhension historique se laisse interpréter comme une variation et un prolongement méthodique de la compréhension d'Autrui.¹⁴ A l'instar de la connaissance historique, nous comprenons Autrui par interpolation de l'unité de la personne comme moyen terme métaphysico-psychologique; à la différence de l'historien, nous effectuons cette interpolation de façon spontanée et non pas de façon réflexive et méthodique. Or si cette compréhension d'Autrui est spontanée, elle n'est cependant pas immédiate; elle présuppose en fait une projection analogique de notre unité vécue sur Autrui (Autrui comme *Alter Ego*), car si nous avons directement accès aux contenus de notre conscience, ceci n'est évidemment pas le cas d'Autrui et encore moins de l'historien.¹⁵ Sur ce point Simmel est Kantien:

¹² Tout comme le traducteur des *Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Boudon (Boudon, 1984: 7-52) évite soigneusement de parler de l'âme, alors que pour Simmel il ne s'agit que de ça. Comme le montre déjà la toute première phrase du livre (toutes les éditions confondues, à l'exception de la française): „Si la théorie de la connaissance en général part du fait que la connaissance est une représentation et que son sujet est une âme, alors la théorie de la connaissance se caractérise de plus par le fait que ... ses objets sont des âmes“ (Simmel, 1997: 233). Reprenant la distinction simmélienne entre l'individualisme numérique ou abstrait, dit „individualisme latin“ et l'individualisme qualitatif de la singularité, dit „individualisme germanique“, on pourrait aisément caractériser l'individualisme méthodologique comme un individualisme latin, alors même qu'il provient directement de l'utilitarisme anglo-saxon de „boutiquier“ (Nietzsche).

¹³ Sur la noblesse d'âme et l'idéal aristocratique du surhomme chez Nietzsche et Simmel, vgl. Lichtblau, 1984: 231-281.

¹⁴ Sur l'herméneutique comme forme scientifique des activités interprétatives de la vie quotidienne, voir également la reconstruction de Dilthey dans Habermas (Habermas, 1973: 204-233). Dans ses écrits plus tardifs sur la compréhension historique (Simmel, 1998: 151-179), Simmel accentuera davantage la relation circulaire, quasi-transcendentale ou quasi-pragmatique, existant entre les formes ordinaires et scientifiques.

¹⁵ Bien que moins élaborée, la position de Simmel concernant l'empathie est remarquablement similaire à celle que Husserl a développée dans la cinquième de ses *Méditations cartésiennes* (vgl. Husserl, 1963: 121-177).

„Dans le domaine de l'expérience humaine, les objets de connaissance ne sont pas donnés comme des choses en soi, mais comme des phénomènes“ (ebd.: 265).

De ce décalage inévitable entre l'expérience immédiatement vécue et la connaissance médiate de ce vécu – entre „apprésentation“ (*Appräsenz*) et „présence originaire“ (*Urpräsenz*), pour reprendre la terminologie husserlienne,¹⁶ il suit qu'Autrui est toujours une „représentation“ de nous-mêmes, une „projection“ analogique des contenus de notre conscience dans sa conscience, et en tant que tel une „...reproduction déformée, condensée et atténuée des sentiments qu'il éprouve“ (ebd.: 264).

Ceci est vrai dans la vie quotidienne tout autant que dans la vie scientifique. De même que nous ne pouvons connaître et comprendre nos contemporains que parce que nous intercalons spontanément, sans le savoir, bien sûr, une projection hypothétique de l'unité de leur personne entre nous et eux, de même l'historien ne peut comprendre les actions de prédécesseurs que si il construit un „être irréal“ (ebd.: 281) comme support d'un ensemble d'actions qu'il veut expliquer.¹⁷ L'historien qui veut comprendre les actions de ses prédécesseurs doit être capable d'empathie (*Einführung*), c'est-à-dire qu'il doit être capable de se glisser dans la „peau“ de l'autre, de retrouver ses motivations et de sentir sa personnalité, bien qu'il ou elle n'ait à sa disposition que des expressions fragmentaires de sa subjectivité. Cependant, comme Weber (Weber, 1968: 428) le fera après lui, Simmel insiste avec force qu'il n'est

„...pas nécessaire d'être César pour comprendre César, ni d'être un second Luther pour comprendre Luther“ (Simmel, 1997: 300).

Cette capacité de se projeter dans Autrui et de reproduire des processus psychiques qui lui sont étrangers est ce qui caractérise le bon historien. C'est d'ailleurs cette capacité d'imagination qui explique le rapprochement entre l'historien et l'artiste. Pour Simmel, le sens artistique de l'historien n'est pas seulement une question de forme ou de style. Si l'historien doit être artiste, c'est parce que, comme ce dernier, il doit procéder par un „jugement réflexif“ et reconstruire son objet, en l'occurrence l'âme en tant qu'entité totalement individuelle, de façon cohérente, donc de telle sorte que le cas particulier représente une validité générale, exemplaire et convaincante, capable d'obtenir l'approbation d'un sens commun (*sensus communis*) en expansion.¹⁸

„Le secret de l'historien en tant qu'artiste réside bien dans sa capacité de conférer une universalité à ce qui est purement individuel et singulier, et parmi les aptitudes que requiert le métier d'historien, elle est probablement celle qui s'apprend le moins“ (ebd.: 298).

Effectuer une synthèse originale du particulier et du général, exprimer la totalité individuelle comme si elle obéissait à une „loi individuelle“, c'est bien ce que les synthèses de l'imagination de l'artiste et du bon historien ont en commun. Comme le portraitiste, l'historien observe ses données et les ordonne librement dans un „tableau de pensée“ (*Gedankenbild*; Weber, 1968: 191) qui représente un processus psychologique de façon cohérente et juste. En accord avec la construction des idéotypes de Max Weber, l'historien accentue certains traits et en ignore d'autres, dépendant de son point de vue et de ce qu'il veut faire voir, ce qui explique que deux historiens

¹⁶ „*Appräsenz* ist nicht *Urpräsenz*“ (Husserl, 1952: 199), ou moins elliptique: „L'objet appréésenté par cette analogie ne peut jamais être réellement présent, ne peut jamais être donné dans une perception véritable“ (Husserl, 1963: 142).

¹⁷ On ne peut donc pas dire comme Gadamer (Gadamer, 1960: 211) que Simmel a finalement résolu le problème de la compréhension historique „de façon psychologique“. Il l'a plutôt résolu de façon typologique, voire même esthétique.

¹⁸ Sur le „jugement réflexif“, vgl. (Kant, 1983: XXV-XXVI). Dans „Das individuelle Gesetz“, Simmel (Simmel, 2001: 417-471) transposera systématiquement le jugement réflexif de l'esthétique à l'éthique. Sur l'esthétique de l'existence (*Lebenskunst*) chez Simmel, vgl. (Vandenberghé, 2000: 169-178).

peuvent donner deux représentations différentes d'un même personnage sans que l'on puisse dire pour autant que l'une ou l'autre soit fautive. Comme le portraitiste, l'historien doit réorganiser, selon Simmel, les éléments de la réalité de telle sorte que le particulier soit arraché à sa singularité et exprimer une valeur universelle, mais tandis que l'artiste est libre au point de départ, c'est-à-dire dans le choix de son sujet, puis soumis à la logique interne de l'oeuvre qu'il crée, l'historien à l'inverse est lié d'abord par la réalité des faits.

„Mais, dans un second temps, lorsqu'il s'agit de donner forme à cette matière, l'histoire est libre, c'est-à-dire qu'elle dépend du fonctionnement des catégories subjectives et des structures théoriques mobilisées par la subjectivité de l'historien“ (Simmel, 1997: 299).

Mais si ce qui compte, c'est que l'histoire exprime effectivement et esthétiquement le point de vue de l'historien, alors l'histoire devient, si j'ose dire, un dessin animé. Elle devient littéralement un point de vue personnel qui s'objective et se sédimente dans une vision esthétique du monde historique. A ce point, l'anti-réalisme et le constructivisme néo-kantiens de Simmel prennent une tournure nettement subjectiviste et expressiviste pour déboucher sur un multi-perspectivisme pragmatique et un relativisme esthétisant. *Anything goes*. Ayant trouvé sa fin autrement que l'art, la philosophie de l'histoire se transforme en art, trouvant ainsi son accomplissement dans l'esthétique qui l'achève en la préservant (*Aufhebung*). Tout se qu'on peut dire à la fin de l'histoire, c'est qu'elle est un état d'âme.

4. Histoire de l'art

Nous avons vu que l'histoire présuppose quasi-transcendentalement l'unité, voire même l'unicité de la personne. Or, à vrai dire, elle ne présuppose pas seulement de la part de l'objet de l'histoire, mais aussi et également de la part du sujet, car

„...l'historien ne peut saisir et dépeindre des individualités historiques que s'il a lui-même une individualité marquée“ (ibid.: 296).

„Pour faire quelque chose, il faut être quelqu'un“, disait Goethe. Cette exigence aristocratique d'une personnalité forte, distinctive et distinguée (*Vornehm*), vaut encore davantage pour l'oeuvre d'art, car, en allant vite, on pourrait dire que Simmel interprète l'oeuvre d'art comme une expression symbolique de l'âme. L'essence de l'âme, c'est l'unité synthétique de la multiplicité, ou, considérée non pas comme *opus operatum*, mais dans son mode d'opération, c'est la fonction qui met les éléments disparates en relation pour les faire entrer dans une unité organique bien formée, trouvant ainsi l'équilibre optimal de l'unité dans la diversité, pour reprendre la définition classique de la beauté. Emanant de l'âme, l'oeuvre d'art conserve avec elle une étroite parenté. Conçue en analogie avec l'âme, elle est l'espace insulaire, fermé et autonome où l'âme s'exprime dans des contenus et des couleurs, et devient tangible dans sa beauté. La beauté de l'oeuvre ne provient pas des contenus, mais bien de la forme qui unifie synthétiquement les contenus de telle sorte que les parties soient unies au tout, les détails à l'ensemble et la périphérie au centre.

„L'oeuvre d'art est une unité d'éléments multiples et son essence réside dans la réciprocité d'action de ses parties. Le fait que chaque élément renvoie à tous les autres, qu'il tire son sens de la totalité de l'ensemble qui, à son tour, puise le sien dans chacun des éléments, fait naître cette unité de l'oeuvre d'art se suffisant à elle-même et constituant ainsi un monde pour soi“ (Simmel, 1997: 203-204).

Pris dans un cercle herméneutico-esthétique qui relie la forme aux contenus, et le particulier à l'universalité, l'oeuvre d'art forme une unité organique et logique, pour

ainsi dire. Il suffit de changer un seul élément, un seul détail – cette ligne-là, ce rouge-ci – , et c'est la totalité en tant que telle qui s'en trouve changée.

L'unité de l'objet reflète en quelque sorte l'unité du sujet, et pourtant lorsque nous contemplons une oeuvre d'art et sommes touchés par sa beauté, elle nous apparaît comme quelque chose „en soi“. Avec Lacan, on pourrait caractériser l'oeuvre d'art comme „ecstase“, comme extériorité intime. Si l'unification procède des activités synthétiques du sujet, le résultat est cependant paradoxal, car elle aboutit à une objectivité en quelque sorte close sur elle-même, suivant ses propres lois, qui reflète et évoque pourtant l'âme. Tout se passe comme si le sujet devait en quelque sorte projeter son unité en dehors de soi dans une existence aut centrée qui existe indépendamment de lui pour la rapprocher de lui-même et être ému par elle en l'admirant. La hauteur de l'esthétique et les profondeurs de l'âme se retrouvent dans une synthèse admirable de la distance et de la proximité. „Apparition unique d'une distance, aussi proche qu'elle puisse être“ (Benjamin, 1974: 440), l'oeuvre d'art est „auratique“ et métaphysique, et cela dans la mesure même où elle symbolise, dans son unité, l'unité de l'âme:

„Lorsque que l'oeuvre d'art accomplie se présente en face de nous comme un îlot spirituel, intouchable, comme une formation comprenant d'autres dimensions que les nôtres et pourtant apparantée à ce que nous avons de plus profond, exprimant à la fois la signification et l'énigme de notre existence – alors cette incompatibilité apparente est le résultat de cette unité dans laquelle l'oeuvre d'art se rassemble : c'est ainsi qu'elle prend la forme de l'âme“ (Simmel, 1997: 68-69).

Ni purement objectif ni purement subjectif, mais touchant le sujet au plus profond de son âme au fur et à mesure qu'elle s'éloigne de lui, l'oeuvre d'art représente et réalise une troisième possibilité proprement métaphysique – *tertium datur* – au-delà de l'objectif et du subjectif, et atteint l'absolu. Cette théorie de la distanciation ne vaut pas seulement pour l'esthétique, mais aussi pour les autres sphères de valeurs. Nous l'aborderons par la suite, quand nous traiterons du relativisme dans la *Philosophie de l'argent*, car c'est bien là qu'elle a reçu sa formulation la plus développée. Mais revenons d'abord au rapport analogique entre l'art et l'âme et montrons le parallélisme entre l'interprétation esthétique et l'interprétation historique.

Pour qu'une oeuvre d'art soit perçue et ressentie comme une oeuvre d'art, il faut que nous l'interprétons comme extériorisation d'une intériorité déterminée ou comme expression d'une âme, car ce n'est qu'à cette condition que les éléments extérieurs et contingents peuvent entrer en relation entre eux et apparaître dans un ensemble artistique, unifié et animé, doté de sa propre nécessité interne. Ce n'est que lorsque nous sommes confrontés à une telle unité bien formée que nous réagissons avec émotion et sommes mus et émus par la beauté.

„...c'est pourquoi l'unité des traits – que nous appelons harmonie, légalité, nécessité lorsqu'il s'agit d'une oeuvre d'art – signifie rien d'autre que le fait d'être porté par une âme, reconnue et médiatisée par le spectateur qui effectue cette unification et spiritualisation, alors même que c'est la forme de l'oeuvre d'art qui a incité sa propre âme à l'expérience concentrée et au rassemblement des éléments contemplés“ (Simmel, 1995: 327).¹⁹

C'est ainsi que lorsque l'âme ressent intuitivement sa propre activité dans les éléments réunis, elle anime ceux-ci en leur attribuant une unité qu'elle a elle-même même évoquée, de sorte que

„...la vision donne lieu à l'âme et l'âme à la vision ; le cercle se résolvant par le fait que l'âme, pour autant qu'une extériorité puisse la symboliser, n'est rien d'autre que la relation unitaire des éléments“ (ebd.).

¹⁹ Bien que les citations suivantes aient avant tout été tirées de l'essai sur „L'esthétique du portrait“ (ebd.: 321- 332), elles ne valent pas seulement pour l'art du portrait, mais pour toutes les formes d'art. Il suffit de lire l'essai sur Stefan George (ebd.: 21-35, spécialement 31-33) pour s'en convaincre.

Mais si l'âme qui porte l'oeuvre est bel et bien un a priori de l'oeuvre d'art, il n'en reste pas moins que cette âme ne doit pas nécessairement être celle de l'artiste qui a fait l'oeuvre. En art comme en histoire, il ne faut jamais confondre l'homme ou la femme qui a fait l'oeuvre avec l'homme ou la femme que l'oeuvre fait supposer. L'interprétation *sub specie animae* (ebd.: 31) est ce qui fait que l'oeuvre d'art est ce qu'elle est, ce qu'elle est pour nous, mais dans la mesure où cette âme n'est en définitive qu'une fonction performative de l'oeuvre d'art d'elle-même, résultant, déduite (par 'abduction') de celle-ci par le pouvoir d'imagination (l'*Einbildungskraft* de Kant), elle relève de l'hypothétique: en tant que forme (*opus operatum*) ou fonction (*modus operandi*) qui unifie les éléments comme une mélodie ordonne les notes et qui permet de faire comprendre comment ils s'organisent et se tiennent, elle relève de la sphère de l'idéal. En effet, l'âme hypothétique qui donne une unité et un sens à l'oeuvre d'art et que nous projetons sur elle (comme nous la projetons sur Autrui dans la vie quotidienne), pour la (le) comprendre est une entité fictive, qui peut, mais ne doit pas correspondre à l'auteur de l'oeuvre d'art. Construction du spectateur, voire même construction de la construction du spectateur par le critique de l'art, l'âme n'est jamais le reflet de l'artiste réel, mais son type idéal, ou mieux son type idéal, car „...l'âme ne se tient pas derrière l'oeuvre d'art, mais vit en elle“ (ebd.: 332).

5. Psychogenèse de l'absolu

Le relativisme simmelien généralise la distinction kantienne entre les formes a priori et les contenus a posteriori en appliquant la critique de la raison non plus seulement à la connaissance la nature, mais également à celle de l'histoire et de l'art, pour ne mentionner que ces deux domaines que nous venons d'étudier. Vitalisant les formes de l'entendement, Simmel les rattache à l'âme et conçoit celle-ci comme une fonction d'unification synthétique qui met en relation les contenus vitaux et les ordonne dans une des formes de l'esprit. Si ce relativisme simmelien a déjà trouvé une expression brillante dans quelques écrits de jeunesse, ce n'est que dans la *Philosophie de l'argent* qu'il prend pour la première fois tout son sens. Simmel y continue ses recherches dans une veine épistémologique. Analysant les conditions de possibilité de l'argent qui donnent à l'argent son sens et sa valeur, il transforme le relativisme de l'intérieur en un relationnisme, et développe, dans le premier chapitre, une théorie proto-structuraliste de la connaissance, ainsi qu'une théorie génétique de la valeur en général.

Partant en quelque sorte du „paralogisme naturaliste“ qui essaie de déduire des valeurs des faits, Simmel distingue le monde des étants du monde des valeurs. Présentée comme „le pendant de l'être“ (Simmel, 1987: 22), la valeur est d'emblée conçue comme une forme universelle. De même que la catégorie de l'être peut englober la totalité des contenus de l'expérience et les insérer dans un système de connaissances, de même la catégorie de la valeur peut les insérer dans une hiérarchie de valeurs idéale dont on peut présumer qu'elle préexiste aux évaluations au même titre que le système de connaissances préexiste aux cognitions et les rend possibles.²⁰ Vraisemblablement inspiré par la critique phénoménologique du psychologisme (Husserl, 1975), Simmel insiste sur le fait que la sphère des valeurs, tout comme la sphère de l'être, est une sphère idéale, existant indépendamment des actes concrets de valorisation et de cognition et pourtant en relation avec la vie de l'âme:

„Au-dessus de la valeur et de la réalité, il y a ce qui est commun aux deux: les contenus, ce que Platon entendait finalement par les ‚Idées‘ [...] Mais au-dessous, il y a ce à quoi toutes deux sont communes: l'âme, qui les accueille en sa mystérieuse unité ou les engendre à partir de là“ (ebd.:25).

²⁰ Cet ordre éternel et idéal de valeurs, Scheler (Scheler, 1957) le nomme „ordo amoris“. Malgré les affinités de méthode et l'inspiration phénoménologique qu'ils partagent, la tonalité catholique et conservatrice du spiritualisme schelerien me semble incompatible avec l'idéalisme et le modernisme bohémien de Simmel.

En accueillant les contenus du monde en elle, l'âme les soumet automatiquement à un jugement théorique ou pratique, et les transmute ainsi dans la sphère idéale des vérités et des valeurs éternelles. En traitant toutes les choses qu'elle trouve devant elle comme des indices et des instances de leur appartenance à une sphère idéale et éternelle, la „troisième sphère“ ou le „troisième monde“, le „monde trois“ de Popper (Popper, 1979: 106-190), existant au-delà de l'opposition du sujet et de l'objet, l'âme fonctionne comme relais de sublimation entre le monde infrarationnel de la vie (l'unité en deça) et le monde suprarationnel des idées (l'unité au-delà).²¹

Flottant entre l'esprit et la vie, la valeur et l'être occupent une position double entre le sujet et l'objet. Pour expliquer cette position trouble à la fois en deça et au-delà du sujet et de l'objet, Simmel va proposer une théorie psycho-génétique de la valeur qui conçoit celle-ci comme le terme ultime d'un processus de valorisation, lui-même conçu dans les termes d'une série ascendante de distanciation-objectivation-sublimation des contenus de l'expérience par l'âme dans les formes autonomes de l'esprit,²² et qui constitue le socle sur lequel il va ériger sa théorie relationniste de la valeur économique. Avant d'aborder l'émergence des valeurs, analysons d'abord brièvement l'émergence des étants en termes d'une co-constitution originaire du sujet et de l'objet. A l'origine, la vie psychique se trouve dans un état d'indifférence (unité en deça): 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 ou les représentations emplissent la conscience sans que le porteur de ces contenu en soit déjà séparé“ (Simmel, 1987: 27).

Or, suite au processus de „différenciation“ 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. Le sujet n'est donc pas premier – ce qui relativise significativement le subjectivisme de Simmel – ni l'objet, mais ils sont tous deux co-constitués dans un processus de distanciation entre le moi et l'objet qui les précèdent et les fait entrer dans une relation réciproque et performative. Si l'on passe maintenant du plan cognitif au plan volitif, on voit se produire un processus similaire d'unification du monde des valeurs par distanciation du sujet désirant: le clivage entre le moi et l'objet apparaît maintenant 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. Simmel dérive la valeur de l'objet du fait que l'obtention de l'objet désiré exige un effort de la part du sujet désirant pour surmonter les distances et les obstacles qui séparent le désir de sa réalisation. Paradoxalement, il s'ensuit que la valeur de quelque chose est plus grande à mesure que la distance, et non pas la jouissance, augmente. La distance est ainsi une condition d'émergence de la valeur, mais en mettant en relation le désir subjectif et la valeur objective, l'acte noétique et le noème, pour parler comme Husserl, Simmel introduit aussi le désir comme index et indicateur de la valeur objective. 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. Ainsi, comme nous l'avons déjà indiqué à propos de l'oeuvre d'art, le processus de distanciation apparaît comme synonyme du processus d'objectivation.

Passant du domaine économique au domaine de l'esthétique, Simmel rend cependant la distance variable entre le sujet et l'objet absolue, et c'est à ce moment là que le

²¹ Pour une bonne analyse du troisième monde métaphysique, le „drittes Reich“ de Simmel, vgl. d'Anna, 1996: 17-27.

²² Dans un brillant article d'inspiration lacanienne, Vanden Berghe (Vanden Berghe, 1994) analyse le processus d'objectivation comme un processus de sublimation. Jankélévitch (Jankélévitch, 1988: 13-87) analyse le processus de distanciation dans la perspective vitaliste du dernier Simmel à partir de la théorie de l'autotranscendance de la vie qu'on trouve dans *Lebensanschauung*.

processus d'objectivation bascule et se renverse en processus de sublimation. Dès lors que le „tournant vers l'idée“ est effectué, les valeurs deviennent absolues et acquièrent une dignité idéale toute spéciale, caractéristique des formes les plus autonomes de la culture. Simmel analysera longuement l'émergence des formes de la culture dans le second chapitre de son testament scientifique (Simmel, 1998: 236-296; vgl. également Weingartner, 1960: 15-84). Dans la *Philosophie de l'argent*, il décrit les processus d'objectivation et de sublimation des valeurs comme un renversement du vecteur de la valorisation. Dès lors que l'espace entre le sujet et l'objet s'élargit, la relation qui les relie est „de moins en moins régie par son *terminus a quo* et de plus en plus par son *terminus ad quem*“ (Simmel, 1987: 36). Alors que le telos noématique est projeté à l'infini dans le ciel des valeurs, celles-ci se rapprochent de l'âme. L'éloignement des choses s'accompagne de leur rapprochement simultanément, le double mouvement donnant lieu à une expérience „ecstasique“ qu'on pourrait nommer „auratique-érotique“:

„La double signification du désir – il naît d'une distance à l'égard des choses, que justement il s'efforce de surmonter, mais suppose une proximité entre celles-là et nous pour soit ressentie la distance existante – fut magnifiquement exprimée par Platon, avec sa définition de l'amour comme un état intermédiaire entre l'avoir et le non-avoir“ (ibd.: 44).²³

Bien qu'intermédiaire entre l'avoir et le non-avoir, la valeur qui se détache du sujet pour s'attacher à l'objet dépasse l'opposition du sujet et de l'objet. Situé entre le nous et les choses, entre la vie et l'esprit, elle relève d'une tierce catégorie proprement métaphysique qui provient des oppositions, alors qu'elle les unifie:

„Cette valeur que nous concevons comme indépendante de sa reconnaissance est une catégorie métaphysique. A ce titre, elle est au-delà du dualisme sujet/objet, de même que la jouissance immédiate en deça. De ce côté-ci, l'unité concrète à laquelle ne s'appliquent pas encore des notions différentielles, de ce côté-là, l'unité abstraite ou idéale, dans la signification propre de laquelle disparaît à nouveau ce dualisme“ (ibd.: 34).

En dépassant l'opposition entre le sujet et l'objet dans une unité transnominale, l'individu disparaît dans la nuit noire de la chose en soi pour réapparaître à la lumière des idées. L'*archè* de l'indifférenciation et le telos du sublime se rejoignent et se reflètent, comme dans un miroir, faisant entrevoir l'absolu. Ou le néant de l'indifférence, car dans la modernité, le processus culturel prend une tournure tragique. Le sujet et l'objet se disjoignent et cette disjonction rompt le rapport de distance et de proximité envers les choses. Désaturées, elles ne touchent plus l'âme. Ayant perdu leur substantialité lyrique, elles deviennent étrangères à l'homme. Comme le dit le jeune Lukács, dans un passage inspiré par Simmel,

„...lorsque l'élément spirituel des structures ne peut plus devenir immédiatement manifeste, lorsque ces structures ne se présentent plus comme condensation et concentration d'intériorités capables de se reconvertir en spiritualité à chaque instant, elles doivent acquérir sur l'homme un empire aveugle et universel pour subsister“ (Lukács, 1968: 59).

6. Sociogenèse de l'argent

Coïncidence de l'infra- et du supra-subjectif, la valeur relève d'abord de l'intrasubjectif. Ce n'est qu'en deuxième lieu, grâce à la comparaison et à l'échange, qu'elle devient intersubjective et supra-individuelle. Ce n'est que lorsque l'objet de mon désir est également désiré par un autre, prêt à sacrifier un autre objet pour l'obtenir, que les désirs objectivés en valeurs deviennent commensurables entre elles et que la relation

²³ Dans une communication sur W. Benjamin, de Caeter (Caeter de, 2002) a rapproché la définition de l'expérience auratique, telle qu'on la trouve dans le célèbre article sur l'oeuvre d'art, de celle de l'expérience érotique, telle que Benjamin la formule en termes tout à fait similaires dans son essai de jeunesse sur la „métaphysique de la jeunesse“.

intersubjective s'élargit en une relation objective entre les sujets désirants et une relation supra-individuelle entre les objets désirés. Si la distance entre nous et les choses est à l'origine de la valeur en tant qu'objectivation du désir, la valeur économique provient également d'une mise à distance entre nous et les objets, mais cette fois-ci cette distance est établie par la mise en relation des objets par les sujets qui les désirent. Comme l'objectivation est une socialisation, on peut donc dire que l'objectif naît du social, c'est-à-dire de l'interrelation entre les sujets, bref des interactions et des associations des esprits. C'est ce que Simmel exprime en disant que „...l'échange est une figure sociologique *sui generis*, une forme et une fonction originelle de la vie interindividuelle“ (Simmel, 1987: 82).²⁴ Le rapport entre l'objectivation et l'interaction vaut d'abord pour le domaine de l'économie, mais en généralisant la démarche suivie dans la philosophie de l'argent au-delà de l'économie à toutes les formes d'objectivité, on arrive à la sociologie pure ou formelle. La définition simmelienne de la sociologie pure, telle qu'il la présente un peu confusément dans le premier chapitre de sa „grande sociologie“ (Simmel, 1992b:13-62), en recourant une fois de plus à la distinction kantienne entre les formes et les contenus, est bien connue. Rappelons tout simplement que la tâche de la sociologie pure consiste à abstraire inductivement, à extraire systématiquement les formes d'interaction ou d'association (*Formen der Vergesellschaftung*) de la variété des contenus et à faire comprendre que ses contenus qui ne sont pas sociaux en eux-mêmes deviennent précisément des sociaux du moment où ils sont pris dans et par ces formes d'association qui, en mettant les sujets en relation et en interaction, les mettent par là même en société. Alors même que Simmel cherche à démontrer la validité de la sociologie en montrant comment les formes d'association structurent les interactions, on peut également inverser la démarche pour la clarifier et montrer comment les interactions structurent les formes en révélant systématiquement comment celles-ci naissent des interactions. Dans cette perspective anascopique, la tâche de la sociologie consiste à chercher les interactions qui remplissent les formes et à dénaturiser ou défétichiser celles-ci en montrant que leur objectivité provient de l'interactivité.²⁵ Distinguant entre la dimension chosale et la dimension sociale de la réalité, correspondant respectivement à la mise en relation horizontale ou systémique des formes et des contenus („les choses existant l'une à côté des autres“ – Simmel, 1987: 60) et la mise en relation verticale ou interactionniste des formes et des contenus („les choses existant avec et pour les autres“ – ebd.), on pourrait dire qu'il y a sociologie dès que la genèse intersubjective des formes de l'esprit peut être démontrée. Comme le dit Simmel dans un paragraphe fort révélateur, tout à la fin de sa sociologie:

„Ainsi, tous les contenus de la vie peuvent être saisis sous un double catégorie: ils peuvent être considérés comme des résultats du développement social, comme objet des interactions humaines, mais, au même titre, ils peuvent aussi être considérés dans leur contenu chosal, comme éléments d'une série logique, technique, esthétique ou métaphysiques, qui trouvent leur sens en eux-mêmes et ne le tirent pas de leurs réalisations historiques qui dépendent elles-mêmes des relations sociales“ (Simmel: 1992b: 859).

Radicalisant la perspective sociologique, on pourrait dire, avec un clin d'oeil à Bourdieu, que la sociologie analyse les conditions sociales de l'émergence de l'éternel dans l'histoire.

Mais revenons à l'économie et continuons l'analyse de la théorie relationniste de la valeur. Selon Simmel, l'objectivation du désir est une condition *sine qua non* de l'échange, car ce n'est que lorsque le désir est objectivé que l'objet que je désire peut

²⁴ Pour une analyse plus précise des rapports entre l'échange, l'association et l'interaction, vgl. Papilloud, 2001: 66-72.

²⁵ Je note en passant que la sociologie est interactionniste et non pas individualiste, comme l'affirment Boudon et tant d'autres. En appliquant la perspective de la sociologie simmelienne, on pourrait montrer que les individus ne précèdent pas les interactions sociales, mais qu'ils naissent des interactions et deviennent précisément des individus sociaux par et dans les interactions. Pour une critique exemplaire de l'individualisme méthodologique – et des relents de celui-ci chez Simmel – vgl. Spann, 1907: 178-231.

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 virtuel avec la totalité des objets.²⁶ 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:

„On peut bien interroger un objet avec toute la précision possible sur ces déterminations en soi et pour soi: on n'y trouvera pas la valeur économique, car celle-ci réside exclusivement dans l'interrelation qui s'établit entre plusieurs objets sur la base de ses déterminations, chacun étant la condition de l'autre et lui restituant l'importance qu'il a reçue de lui“ (ibd.: 83).

Dans cette idée d'un conditionnement relationniste entre tous les éléments, on retrouve l'idée fondamentale de sa métaphysique relationniste du monde, ainsi qu'une esquisse de sa théorie proto-structuraliste de la connaissance.

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 un symbole abstrait, signifiant leur valeur. Comme la valeur est relationnelle par définition, on peut dire que l'argent devient un symbole abstrait de la relativité générale entre les objets et de l'interactivité entre les sujets: „L'interaction la plus pure trouve en lui sa représentation la plus pure; il est l'abstraction même devenue tangible“ (ibd.: 123). De ce point de vue, l'argent représente pour Simmel ce que le drapeau représente pour Durkheim. Et en effet, même si Simmel ne mentionne pas le drapeau, il l'aurait pu, car pour lui l'argent n'est qu'un autre totem, un autre symbole de la relation humaine, juste un peu plus abstrait que le drapeau ou l'anneau de mariage:

„Ainsi l'anneau de mariage, mais aussi chaque lettre, chaque page, chaque uniforme de fonctionnaire sont-ils les supports ou les symboles d'une certaine relation interhumaine, morale ou intellectuelle, juridique ou politique; tout objet sacramentel est la relation substantialisée de l'homme avec son dieu; et les fils télégraphiques reliant les pays, comme les armes exprimant leur discorde, sont aussi de pareilles substances, qui n'ont guère de signification pour l'individu en tant que tel, mais en prennent une à travers les rapports entre humains et groupes humains venus se cristalliser en elle“ (ibd.: 123).

En concevant l'argent comme un symbole parmi d'autres des relations humaines qui rend le sens abstrait de la relativité universelle tangible dans un objet concret, Simmel ne reformule pas seulement son panthéisme, mais en reformulant la corrélation mystique entre le particulier et l'universel, le fugitif et l'éternel, il rejoint la définition du symbole en tant que „connection spirituelle du sens et de la sensibilité“ (Cassirer, 1956: 175), ou mieux en tant que manifestation spirituelle du sens dans un objet sensible, tangible, concret qu'on peut trouver chez un des ses étudiants les plus célèbres.

En tant que „valeur des choses sans les choses elles-mêmes“ (Simmel, 1987: 111), l'argent est la valeur figée en substance. 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

²⁶ Simmel développe une théorie des prix à partir d'une double mise en relation quantitative de chaque denrée avec la totalité des denrées et la totalité de l'argent existant. Dans cette perspective ensembliste, la relation entre les denrées et la monnaie devient exprimable par la formule suivante: „...n/A = a/B, dans laquelle n désigne la pluralité des denrées considérée, A la somme totale des denrées existantes, a la somme partielle d'argent qui constitue le prix de n, et B la somme totale de l'argent existant. A et B allant de soi, [...] les deux numérateurs n et a restent seuls conscients et l'égalité prend pratiquement la forme n=a“ (Mamelet, 1914: 73).

support, la valeur devenant alors purement conventionnelle. Au départ, l'argent est une substance concrète (bétail, sel, tabac, peaux, etc.) et l'échange est un échange en nature (bien contre bien, sel contre bois, bois contre tabac, etc.). Progressivement, la capacité intellectuelle d'abstraction s'est développée 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 symbolique, numérique. Si l'argent a ainsi progressivement pu passer de la forme substantielle à la forme conventionnelle, c'est précisément parce que la forme conventionnelle est efficace comme une forme fonctionnelle.

„L'argent commence par pouvoir exercer les fonctions monétaires parce qu'il est une valeur; ensuite il devient une valeur parce qu'il exerce ces fonctions“ (ebd.: 228).

Permettant les échanges et mesurant les valeurs, la valeur de l'argent s'attache de plus en plus aux prestations qu'il réalise et aux effets qu'il produit. Au fur et à mesure que l'argent devient un pur symbole de la relativité humaine, fonctionnant comme un symbole de remplacement, la substantialité se dissout dans la finalité.

„La double nature de l'argent, être à la fois une substance très concrète et très prisée en tant que telle et cependant ne tirer son propre sens que de sa dissolution complète en mouvements et en fonctions, repose sur le fait qu'il consiste uniquement en l'hypostase, en l'incarnation d'une pure fonction, celle de l'échange entre les humains“ (ebd.: 193).

Dissolution de la substance en relation, symbolisation de la relation par la substance et passage de la substance à la fonction, c'est dans ces termes que Cassirer reprendra par la suite ce que se laisse également analyser le proto-structuralisme de Simmel.

7. Le relationnisme comme proto-structuralisme

L'argent émerge de l'échange et n'est rien en dehors des relations qu'il symbolise et qu'il tient comme un point de capiton. La valeur qu'elle exprime n'est pas une propriété qu'elle possède d'elle-même, mais cette valeur provient des relations entre les échangistes. Sur ce point, Simmel est d'accord avec Marx et sa critique du fétichisme, mais il généralise la critique en décomposant chaque substance en relations et en fonctions. Passant de la critique, au sens de Marx, à la critique, au sens de Kant, il analyse les conditions de possibilité de l'objet comme des conditions de mise en relation des éléments qui font l'objet par le sujet:

„Connaître un objet selon Kant, veut dire: faire l'unité dans le divers de son intuition. [...] Mais que signifie donc une telle unité, sinon justement la cohérence fonctionnelle, l'appartenance et de la dépendance réciproque de ces impressions et des ces matériaux de l'intuition? L'unité des éléments n'est pas extérieure à eux, elle constitue la forme de leur être-ensemble qui persiste en eux et n'est présentée que par eux“ (ebd.: 94).

Ce qui vaut pour l'objet en général, à savoir que l'effet de réciprocité (*Wechselwirkung*) fonctionne comme principe de synthèse et d'unité, vaut également pour les objets particuliers. Qu'il s'agisse d'un morceau de sucre, d'une oeuvre d'art ou d'un corps social, c'est la mise en interaction et en relation des éléments qui est au fondement de leur unité. Inversement, il s'ensuit que chaque unité peut être décomposée en relations et interactions, car, métaphysiquement parlant, la relation est première. Observant la science de son temps (Einstein, Laue, etc.), Simmel y discernait la (re)découverte du principe épistémologique du relativisme, qui substitue à l'unité substantielle de la représentation du monde l'unité de l'interaction.

„[La science moderne] cherche à exprimer les propriétés inhérentes aux choses comme autant de déterminations quantitatives, donc relatives; elle enseigne, au lieu de la stabilité absolue des formations organiques, psychiques, éthiques et sociales, une évolution incessante, dans laquelle chaque élément occupe une place bien limitée, fixable uniquement de par la relation à un avant et un après; elle renonce à l'être en soi des choses, se borne à constater les relations qui les unissent à notre esprit, vues sous l'angle de ce dernier“ (ebd.: 86).

Cette citation montre que Simmel a bien noté le passage de la substance à la fonction qui caractérise les théories des „champs“ de son temps.²⁷ Dans celles-ci, les éléments réels sont symbolisés par des concepts, des lois ou, comme le dit Cassirer (Cassirer, 1994), comme des „séries de progression“ connectés par des relations internes qui forment système et qui sont censés de représenter de façon symbolique des configurations relationnelles dans la réalité de telle sorte que le cas particulier apparaît comme un cas particulier du possible. Autrement dit, le cas particulier est construit comme un cas théorique et compris comme la synthèse concrète d'un ensemble de relations générales. Pour illustrer ces propos abstraits, prenons un exemple de la géométrie. Partant d'une formule générale, nous pouvons générer la figure particulière du cercle, de l'ellipse, etc., en changeant les paramètres qui constituent la figure de telle façon que le passage progressif d'une figure à une autre se fait en passant par une série continue et progressive de valeurs reliées entre elles.

Comme Cassirer (Cassirer, 1964: III), Simmel relie la dissolution des substances en fonctions des sciences modernes à l'abstraction et à la symbolisation qui caractérisent la modernité. En économie comme en sciences, nous n'avons plus à faire aux choses mêmes, mais à des symboles secondaires, à des abstractions qui, en termes de contenus, non plus de relations directe avec ce qu'ils représentent. De même que l'argent est un jeton sans valeur intrinsèque représentant numériquement la valeur des choses, de même les déterminations quantitatives de la sciences représentent des déterminations qualitatives, l'idéal de la science moderne consistant dans la *mathesis universalis* qui réduit toutes les déterminations qualitatives ou substantielles de la réalité aux déterminations quantitatives et relationnelles de la science.

Pour échapper à l'essentialisme des substances, il ne suffit pas de dissoudre les substances en relations, mais il faut encore englober les relations à l'intérieur d'un système théorique qui prescrit sa place à chacune des relations. Dans la mesure où le structuralisme procède effectivement de la sorte, notamment en concevant le champ des signes comme un champ relationnel „sans déterminations positives“ (Saussure), le relationnisme de Simmel peut être considéré comme un proto-structuralisme ou comme un „transactionnisme“, pour reprendre un terme oublié de John Dewey, qui le définit comme suit en renvoyant à Simmel et Cassirer:

„Considéré comme un fait, il y a transaction si aucun de ses éléments constituants peut être spécifié de façon adéquate comme un fait en dehors de la spécification des autres éléments constituants de la matière entière en question“ (Dewey, Bentley, 1949: 122).

Poussant le transactionnisme scientifique dans la direction d'une théorie philosophique de la connaissance, Simmel essaie de développer une théorie relationniste de la vérité sans termes positifs qui, échappant aux contradictions performatives du scepticisme, ne soit pourtant pas négative. Se défendant de tout scepticisme, il affirme dans son „auto-présentation inachevée“ que l'interrelation systématique des termes ne signifie

²⁷ Sur le passage des „concepts substantiels“ aux „concepts fonctionnels“ et relationnels dans les mathématiques et les sciences de la nature, vgl. Cassirer, 1994. Pour une analyse de la formulation conséquente d'un modèle proto-structuraliste de la science que Cassirer y développe (vgl. Vandenberghe, 2001b: 479-497). Le grand livre de Cassirer fut traduit dans la collection que Bourdieu dirigeait chez les éditions de Minuit. Pour une reconstruction systématique de la pensée de Bourdieu qui montre ce que ce dernier doit à Cassirer et Bachelard, vgl. Vandenberghe, 1999: 32-67. Pour une excellente analyse comparative de Simmel et de Cassirer, vgl. (Gessner, 1996: 1-30).

„...plus la dissolution sceptique de tout point fixe, mais bien au contraire leur assurance contre celle-ci par le biais d'une nouvelle conception du point fixe“ (Gassen, Landmann, 1958: 119).

Etant donné que le point fixe n'est pas un point, mais une relation, et qu'il n'est pas vraiment fixe non plus, mais mouvant, il vaut sans doute mieux s'attacher à la nouveauté de la conception et essayer de concevoir le point fixe en question comme une métarelation qui permet d'unifier les relations dans une unité formelle. Le point fixe, c'est la totalité des points systématiquement reliés entre eux dans une forme qui englobe les relations et les unifie. Dans sa lettre à Rickert, que nous avons déjà citée, Simmel précise sa conception relationniste et proto-structuraliste de la vérité en comparant la vérité à la pesanteur:

„Le relativisme ne signifie pas pour moi que la vérité et la non-vérité sont relatives l'une à l'autre, mais que la vérité est une corrélation de contenus dont aucun, considéré isolément, ne la détient, tout comme un corps n'est pas pesant en soi, mais uniquement en corrélation avec un autre“ (Gassen, Landmann, 1958: 19).

En tant que forme d'unification qui rend les comparaisons possibles, le point fixe fonctionne comme une aune métastable. Mais comme cette forme repose en dernière instance sur une autre forme, qui repose à son tour sur la première, le point fixe est un point mouvant. Reprenant la reprise cavalière du théorème de l'incomplétude de Godel par Debray (Debray, 1987), qui l'emploie pour montrer que la politique se fonde sur la religion, on pourrait dire qu'aucune forme est autosuffisante et que chaque forme trouve son fondement immédiat dans la forme adjacente et son fondement ultime dans l'interrelation de toutes les formes entre elles, donc dans l'âme, donc en Dieu.²⁸

Comme les post-structuralistes (Derrida, Foucault, Lacan, Laclau, etc.) le seront après lui, Simmel est un adversaire farouche de la *prima philosophia*, c'est-à-dire de toute forme d'idéalisme absolu qui déduit la totalité ontique d'un principe ontologique (par ex. le sujet ou l'objet, l'être ou le devenir). Selon Simmel, aucun principe premier, fut-il dialectique, ne permet de fonder la pensée en raison, car, pensé jusqu'au bout, chaque principe premier trouve son complément et son fondement dans son principe opposé. Et comme les principes premiers n'entrent pas dans un processus de relève, l'opposition des termes opposés ne peut pas être dépassée dans une synthèse dialectique non plus. Tout comme le processus de déduction de la réalité à partir de principes supérieurs, „...l'effort pour remonter toujours plus haut que le dernier chaînon atteint ne parvient jamais à son terme“ (Simmel, 1987: 87). Il s'ensuit que „...la clôture du savoir est rejetée à l'infini“ (ibid.: 99). Chacun des termes entre dans un rapport de substitution réciproque et l'opposition se dissout en interaction, et cela à titre heuristique.

Comme Kant, Simmel „extermine“ les concepts ontologiques de la métaphysique. En passant de l'ontologie à l'épistémologie, les principes premiers se transforment conséquemment en principes régulateurs (Simmel, 1997: 25ff., 195ff.):

„Formulé 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“ (Simmel, 2000: 376).

Modalisant chaque perspective, fictionalisant chaque point de vue en le traitant „comme si“ ce qu'il représentait existait, Simmel enjoint au chercheur de concevoir alternativement le monde à partir des prémisses de l'idéalisme et du matérialisme, du rationalisme et de l'empirisme, du holisme et de l'individualisme, etc. De même, il pense qu'il peut être fructueux de se représenter le monde, tour à tour et toujours à titre

²⁸ „...Généralisation du théorème de Godel: Il n'y a pas de système organisé sans clôture, et aucun système ne peut se clore à l'aide des seuls éléments intérieurs au système. La fermeture d'un champ ne peut donc procéder contradictoirement que par ouverture à un élément extérieur au champ“ (Debray, 1981: 256).

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 l'infini d'un foyer imaginé (le *focus imaginarius* de Kant) et dont aucun n'atteint cependant l'adéquation aux choses. Conséquemment, comme chaque point de vue est partial, aucun ne peut prétendre à l'hégémonie cognitive. Si au premier abord, l'effet relativisant des perspectives semble effectivement rendre toute vision partielle, il n'en reste pas moins que „...la récurrence de propositions similaires et de bouts d'information fait voir que tout est connecté“ (Strathern, 1991: XX), la vérité étant, comme le dit si bien Simmel, un „concept relationnel“ (Simmel, 1987: 95).

L'important n'est pas la pensée, mais le penser de la totalité, pas les contenus, mais le processus de la pensée 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 (vgl. Simmel, 1996: 162-167). De ce point de vue, le relativisme n'est pas une pensée négative qui découpe le réel en perspectives partielles pour les opposer les unes aux autres, mais un penser animée par une volonté de connection qui sépare les perspectives pour mieux les unifier. Reformulé dans un 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 tous et de chacun dans une communauté illimitée de communication sans fin.

Bibliographie

- BENJAMIN, W., 1974, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. *Gesammelte Schriften*, Band I/2. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 431-469.
- BLOCH, E., 1969, Weisen des ‚Vielleichts‘ bei Simmel. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- 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. *G. Simmel, Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. Paris: P.U.F., 7-52.
- CASSIRER, E., 1994, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CASSIRER, E., 1956, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CASSIRER, E., 1994: *Philosophie der symbolischen Formen. Phänomenologie der Erkenntnis*, 3. Bd., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CAUTER, de L., 2002, „Aura and the Erotic Experience“, communication présentée au colloque *Aura – Räume – Erfahrung*, Goethe Institut: Amsterdam, 19 Avril 2002.
- D'ANNA, V., 1996 *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Bologne: Clueb.
- DEBRAY, R., 1987, *Critique de la raison politique. Ou l'inconscient religieux*, Paris: Gallimard.
- DELEUZE, G. et Guattari, F., 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Minuit.
- DEROCHE-GURCEL, L., 1997, *Simmel et la modernité*, Paris: P.U.F.
- DEWEY, J., BENTLEY, A., 1949 *Knowing and the Known*, Westport: Greenwood Press.
- FRISBY, D., 1981, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londres: Heinemann.
- FRISBY, D., 1985, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge: Polity Press.
- GADAMER, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr.
- GASSEN, K., LANDMANN, M. (Hrsg.), 1958, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin: Duncker & Humblot.
- GESSNER, W., 1996, Geld als symbolische Form. Simmel, Cassirer und die Objektivität der Kultur. *Simmel Newsletter*, 6, 1: 1-30.
- GRAFTON, E., 1997, *The Footnote. A Curious History*, Londres: Faber and Faber.
- HABERMAS, J., 1973, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HUSSERL, E., 1952, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. *Husserliana*, 5. Bd., La Haye: Martinus Nijhoff.

- HUSSERL, E., 1963, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, *Husserliana*, 1. Bd., La Haye: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E., 1975, Logische untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik. 1. Bd. *Husserliana*, 18. Bd., La Haye: Martinus Nijhoff.
- JANKÉLÉVITCH, V., 1988, Introduction: Georg Simmel, philosophe de la vie. *Simmel, G., La tragédie de la culture et autres essais*, Paris: Rivages, 13-87.
- KANT, I., 1983, *Kritik der Urteilskraft*, dans *Werke*, 8. Bd., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KRACAUER, S., 1919, *Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit*, Manuscrit non publié.
- KRACAUER, S., 1977, *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- LANDMANN, M., 1957, Einleitung. *Simmel, G., Brücke und Tür*. Stuttgart: Koehler Verlag, v-xxiii.
- LANDMANN, M., 1968, Einleitung des Herausgebers. *Simmel, G., Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7-29.
- LÉGER, F., 1989, *La pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées au début du XXe siècle*. Paris: Éditions Kimé.
- LICHTBLAU, K., 1984, Das ‚Pathos der Distanz‘. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel. *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, hrsg. v. H.-J. Dahme und O. Rammstedt, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 231-281.
- LUKÁCS, G., 1968, *La théorie du roman*, Paris: Denoël.
- MAMELET, M., 1914, *Le relativisme philosophique chez Georg Simmel*, Paris: Alcan.
- MANNHEIM, K., 1965, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M.: Schulte Verlag.
- NIETZSCHE, F., 1980, Menschliches, Allzumenschliches II. *Kritische Studienausgabe*, 2. Bd., Berlin: DTV-de Gruyter.
- PAPILLOUD, C., 2001, *Georg Simmel, Marcel Mauss. Eléments pour une approche sociologique de la relation humaine*, Thèse de doctorat, Paris X.
- PLATON, 1925, *Timée – Critias*, Paris: Belles Lettres.
- POPPER, K.R., 1979, *Objective knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press.
- RICOEUR, P., 1983, *Temps et récit*, 1. Bd., Paris: Seuil.
- SCHELER, M., 1957, Ordo Amoris. *Schriften aus dem Nachlass. 1. Bd Zur Ethik und Erkenntnislehre. Gesammelte Werke*, 10. Bd. Bern: Francke Verlag.
- SCHÜTZ, A., 1974, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1922, *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze*, Potsdam: Kiepenheuer Verlag.
- SIMMEL, G., 1923, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, Munich: Drei Masken Verlag.
- SIMMEL, G., 1925, *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, Munich: Kurt Wolff Verlag.
- SIMMEL, G., 1987, *Philosophie de l'argent*, Paris: P.U.F.
- SIMMEL, G., 1989, *Einleitung in die Moralwissenschaft, Band II (1893)*, GSG 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1992a, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, GSG 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1992b, *Soziologie (1908)*, GSG 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1995, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Band I*, GSG 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1996, *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*, GSG 14, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1997, *Kant (1904/1913/1918). Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 2. Fassung (1905/1907)*, GSG 9, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1998, *Grundfragen der Soziologie (1917). Der Krieg und die geistigen Entscheidungen (1917). Der Konflikt der modernen Kultur (1918). Vom Wesen des historischen Verstehens (1918). Lebensanschauung (1918)*, GSG 16, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 2000, *Das Wesen der Materie (1881). Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*, GSG 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SPANN, O., 1907, *Wirtschaft und Gesellschaft. Eine dogmenkritische Untersuchung*, Dresden: O.V. Böhmert.
- SPINOZA, B. 1914, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- STRATHERN, M., 1991, *Partial Connections*, Savage: Rowman and Littlefield.
- VALÉRY, P., 1960, *Monsieur Teste. Oeuvres II*, Paris: Gallimard.
- VANDENBERGHE, F., 1999, ‚The Real is Relational‘: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. *Sociological Theory*, 17, 1: 32-67.
- VANDENBERGHE, F., 2000, La loi individuelle. Une éthique nietzschéo-bergsonienne. *Simmel Studies*, 10, 2: 169-178.
- VANDENBERGHE, F., 2001a), *La sociologie de Georg Simmel*, Paris: La Découverte.
- VANDENBERGHE, F., 2001b), From Structuralism to Culturalism. Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms, *European Journal of Social Theory*, 4, 4: 479-497.
- VANDENBERGHE, P., 1994, Lacan lecteur de Simmel: Une étrange alliance. *La pensée de Lacan*, hrsg. v. S. Lofts, P. Moyaert, Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- WEBER, M., 1968, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- WEINGARTNER, R., 1960, *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown: Wesleyan University Press.

WITTGENSTEIN, L., 1961, *Notebooks 1914-1916*, Oxford: Blackwell.