

3. La théorie de l'aliénation

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

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

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

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

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

28. Sur la critique immanente, cf. BENHABIB, S. : *Critique, Norm and Utopia*, chap. 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. 3. L'ALIÉNATION RELIGIEUSE

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

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

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

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

3. 4. L'ALIÉNATION POLITIQUE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. 5. L'ALIÉNATION ÉCONOMIQUE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. 6. LES CAUSES DE L'ALIÉNATION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. La théorie de l'exploitation

4. 1. CORRECTION DIALECTIQUE DES RÉDUCTIONS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

61. Formelle parce qu'indépendante des technologies employées.

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

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

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

5. La théorie du fétichisme

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

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

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

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

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

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

5. 2. FÉTICHISME ET RÉALISME CRITIQUE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. 3. CRITIQUE DE L'ABSTRACTION

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

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

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

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

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

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

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

5. 4. CRITIQUE DE LA RÉIFICATION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. 5. CRITIQUE DE LA CRITIQUE DE LA RÉIFICATION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

caractère social du produit disparaît. Le travail utile des différents producteurs incorporé dans la marchandise est oblitéré⁸¹. Il en résulte que la valeur d'échange du produit apparaît comme inhérente à la « nature » même du produit. La valeur non phénoménale d'échange se manifeste concrètement dans la marchandise ; la marchandise est la réification de la valeur d'échange. Marx en conclut que le rapport social des hommes entre eux revêt la forme fantasmagorique d'un rapport de choses : « Le caractère mystérieux de la forme marchande consiste donc simplement en ce qu'elle renvoie aux hommes les caractères sociaux de leur propre travail, en les présentant comme des caractères objectifs des produits mêmes du travail, comme des propriétés sociales naturelles de ces choses, et, par conséquent de la même manière, le rapport social des producteurs à l'ensemble du travail, comme rapport social extérieur à eux, rapport entre objets. Par ce quiproquo, les produits du travail deviennent des marchandises, des choses supra-sensibles, bien que sensibles, ou des choses sociales. [...] Ce n'est que le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui revêt ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport de choses⁸² ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. 7. LA FORMULE TRINITAIRE

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

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

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

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

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

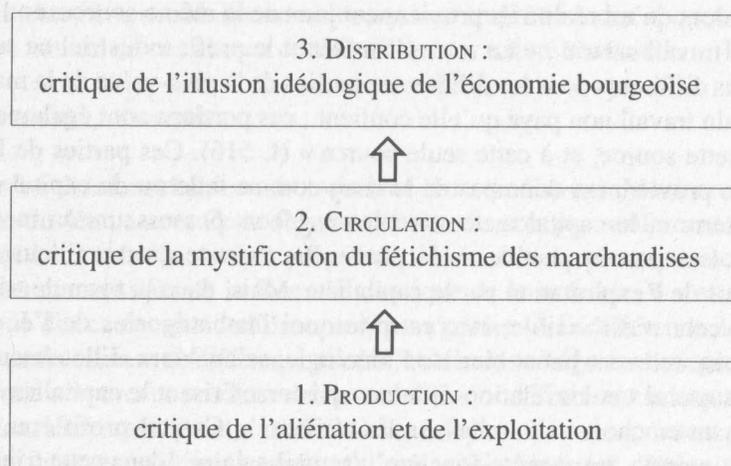
88. Pour une analyse approfondie de la « formule trinitaire », cf. SAYER, D. : *Marx's Method*, chap. 3.

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

6. Tableau synoptique

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

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



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

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

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

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

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

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

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

7. Conclusion

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

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

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

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

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

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

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

GEORG SIMMEL, 1858-1918

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

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

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

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

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

Georg Simmel¹

Entre Marx et Weber. Dialectiques de la modernité

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

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

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

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

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

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

1. Un métaphysicien du social

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

On a souvent attaqué Simmel, que Lukács considérait, à juste titre, comme le « véritable philosophe de l'impressionnisme ¹⁴ », pour cause d'esthétisme — comme si la scientificité se mesurait à l'aune de l'ennui et de la fadeur qu'elle suscite. J'avoue que j'ai lu les textes de Simmel avec autant de plaisir que ceux d'un Musil ou d'un Broch. Autant Weber est aride, autant Simmel est passionnant. De même qu'on a accusé Simmel de n'être qu'un dilettante littéraire, de même on lui a souvent reproché la tonalité tragique, l'atmosphère de *Sehnsucht* qui parcourt son œuvre. Simmel s'est laissé influencer par la philosophie de Bergson. Mais à la différence du vitalisme français, la philosophie de la vie de Simmel est inspirée par Schopenhauer et Nietzsche, auxquels il a d'ailleurs consacré une monographie importante. À ce propos, on a parlé d'un « accent tragique qui alourdit chaque pensée du destin du Juif éternel ». Et, en effet, en tant que Juif excentrique, assimilé mais discriminé, Simmel a nécessairement dû éprouver la société comme quelque chose à quoi l'on se heurte, et ce de façon si persistante, qu'il avait, pour ainsi dire, de naissance le regard sociologique, le regard tragique¹⁵.

1. 1. PHILOSOPHIE ET SOCIOLOGIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. 1. LE DUALISME SYNTHÉTIQUE

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

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

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

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

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

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

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

2. 2. LE DUALISME HEURISTIQUE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. 3. LE DUALISME TRAGIQUE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. La sociologie formelle et ses fondements

3. 1. LES CONCEPTS ET LA VIE

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

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

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

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

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

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

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

3. 2. LES FORMES D'ABSTRACTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. 3. LES FORMES D'ASSOCIATION

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

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

42. DURKHEIM, E. : *Textes 1. Éléments d'une théorie du social*, p. 13-19 et 138-144.

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

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

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

3. 4. SOCIÉTÉ ET INTERACTIONS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. 5. L'INTERACTIONNISME MÉTHODOLOGIQUE

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

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

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

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

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