

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

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

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

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

3. 6. LE RELATIONNISME ONTOLOGIQUE

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

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

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

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

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

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

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

3. 7. L'INDIVIDUALISME QUALITATIF

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. 2. PARTIE SYNTHÉTIQUE : DIALECTIQUES DE LA MODERNITÉ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les mondes de Simmel peuvent être considérés comme des langages, chacun étant apte à englober tous les contenus. À l'instar de Goffman, Simmel estime que les contenus qui sont déjà formés sont vulnérables à des « (trans) formations » et à des « re (trans) formations » (*keyings*) consécutives⁷⁴. Ainsi, par exemple, les contenus d'une œuvre d'art sont susceptibles d'être re (trans) formés à leur tour par une forme religieuse. Et à l'instar de Schutz, Simmel estime que le monde réel, le monde pratique de la vie quotidienne que la plupart des hommes considèrent comme « le monde tout court », n'est pas le seul monde ; il ne constitue « qu'un monde parmi d'autres mondes possibles⁷⁵ » (R, 11).

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

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

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

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

De la religion à l'art, du droit à la technique et de l'économie à la politique, dans toutes les « provinces de la vie » (PA, 563), on constate la même inversion des fins et des moyens, la même « dépragmatisation de la connaissance » (Schutz), la même « logicité radicale » (Broch) des sphères socio-culturelles⁷⁶. Cette funeste autonomie des fragments de culture s'exprime dans des maximes telles que « l'art pour l'art », « les affaires sont les affaires », « à la guerre comme à la guerre », *fiat iustitia pereat mundus*, etc. À la différence de Weber, qui insiste dans sa fameuse « Considération intermédiaire⁷⁷ » sur le conflit horizontal entre les différentes sphères de valeurs autonomes, Simmel met l'accent sur le conflit vertical qui oppose la vie et les formes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Conclusion

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

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

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

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

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

MAX WEBER, 1864-1920

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

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

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

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

Max Weber¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. 1. RATIONALITÉ SUBJECTIVE ET OBJECTIVE

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

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

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

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

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

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

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

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

1. 2. TYPOLOGIE FORMELLE DU RATIONALISME

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

RATIONALITÉ SUBJECTIVE (I)	RATIONALITÉ OBJECTIVÉE (II)
• Action rationnelle en finalité (s.s.)	• Rationalité instrumentale-technique
• Compréhension rationnelle	• Rationalité théorique
• Action rationnelle en valeur	• Rationalité matérielle
• Action rationnelle en finalité (s.s./s.l.)	• Rationalité formelle

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) La rationalité formelle — formelle, parce que la formalisation a trait à l'organisation systématique des moyens et non pas des fins matérielles — repose sur la calculabilité maximale des moyens et des procédures, ainsi que sur la prévisibilité maximale des règles abstraites et des activités déterminées dans une sphère particulière d'action¹⁸. L'objectivité, l'impersonnalité, l'indifférence éthique et la discipline sont les caractéristiques distinctives de cette forme de rationalité qui est une propriété objective des structures sociales de la société moderne. En effet, à l'opposé des autres formes de rationalité objectivée que je viens de distinguer, la rationalité formelle et sa pénétration dans toutes

18. La rationalité formelle se distingue de la rationalité instrumentale-technique par le métaprin-cipe typiquement occidental de la formalisation du rapport existant entre les éléments de l'action. Alors que la rationalité instrumentale a trait à la réalisation des fins par des moyens quelconques, la rationalité formelle organise systématiquement les moyens de telle sorte que la calculabilité, la stabilité, etc., de l'action rationnelle en finalité puissent être garanties.

les sphères de la vie, jusque dans la *Lebenswelt*, n'est pas universelle, mais propre à l'Occident — de là, le refrain wébérien « seulement en Occident [...] ».

1. 3. RATIONALISATION FORMELLE ET RÉIFICATION

Dans le diagnostic pessimiste de la modernité que Weber nous propose, la rationalité formelle tient une place tout à fait à part. On peut dire que sa thèse fondamentale, qui sera d'ailleurs reprise, amplifiée et radicalisée, par Lukács d'abord et par les membres de l'École de Francfort ensuite, est que la rationalisation formelle mène inévitablement à la perte de liberté (*Freiheitsverlust*¹⁹). La rationalité formelle est froide et impitoyable. Selon Weber, elle ne coïncide « par principe jamais, en aucune circonstance, avec la rationalité matérielle » (ES, 107). En ce sens, la rationalisation formelle n'est pas raisonnable. « Sans considération de personne » (*ohne Ansehen des Persons*) — phrase clé pour comprendre la spécificité de la rationalité formelle — elle objective et dépersonnalise tout ce qu'elle touche. Dans la mesure où elle tend à envahir et à bureaucratiser toutes les sphères de la vie, elle menace et mine la dignité et la liberté de l'homme. À ce propos, Weber se demande comment, compte tenu de la progression fatale de la bureaucratiation, on pourrait, d'une façon ou d'une autre, « sauvegarder les débris de la liberté individuelle » (ES II, 1403).

Cette question existentielle va droit au cœur des considérations wébériennes²⁰. Au lieu de réaliser l'idéal de l'autonomie des Lumières, la rationalisation formelle sape les fondements de la liberté individuelle. La conclusion qui s'impose est que la rationalisation formelle est matériellement irrationnelle, qu'elle tourne à vide ; bref, qu'elle se renverse en réification (*Versachlichung*). Cette identification de la catégorie wébérienne de la rationalisation formelle et de la catégorie marxiste de la réification n'est pas fortuite²¹. Bien que la catégorie de la réification thématise surtout la domination des hommes par les choses, tandis que la catégorie de la rationalisation formelle, telle que Weber la concrétise dans sa théorie de la domination bureaucratique, accentue niétzchéennement les formes de domination de l'homme sur l'homme²²,

19. Bien que Weber voie avant tout dans la rationalisation formelle une menace pour la liberté individuelle, il indique, de temps à autre et à la suite de Simmel, que, à certains égards, elle est libératrice. Ainsi, par exemple, parlant du formalisme juridique, il écrit que la « machine techniquement rationnelle [*i.e.* l'appareil judiciaire] offre du même coup aux individus un maximum relatif de liberté » (SD, 164). De même, dans sa sociologie de la domination légale-rationnelle, le bureaucrate « enchaîné dans son existence économique et idéologique » est dit « personnellement libre » (ES, 226). Toutefois, cette liberté est simplement formelle. Il s'agit, comme le dit si bien Löwith, d'une liberté « à l'intérieur de » la cage de la servitude et non d'une libération de celle-ci. Cf. LÖWITH, K. : *Max Weber and Karl Marx*, p. 52.

20. À la suite de Marianne Weber, Abramowski et Hennis ont présenté la question de la sauvegarde de l'autonomie individuelle comme la question centrale de la pensée wébérienne. « Comment, sous les conditions de la bureaucratiation croissante, du désenchantement scientifique du monde, la liberté individuelle, l'action responsable et une existence qui a du sens, sont-elles possibles ? » — telle est, selon Abramowski, la question qui sous-tend toutes les études de Weber. Cf. ABRAMOWSKI, G. : *Das Geschichtsbild Max Webers*, spécialement p. 14 et, pour une analyse plus poussée : HENNIS, W. : *Max Webers Fragestellung*, chap. 1 et 2.

21. L'hypothèse de travail que Gabel a avancée dans sa *Sociologie de l'aliénation*, à savoir que « chaque fois que, dans un texte de Weber, il est question de 'rationalisation', il faut lire 'réification' » (p. 175), n'est pas correcte. Il faudrait l'amender comme suit : « Chaque fois que, dans un texte wébérien, on peut identifier la 'rationalisation' à la 'réification', Weber parle de la 'rationalisation formelle'. »

22. Cf. COHEN, J. : « Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination », dans PH II, 1, p. 84-105, spécialement p. 85.

l'insistance sur la valeur de l'autonomie et sur les effets aliénants de la rationalisation qu'elle implique, est ce qui permet de rapprocher la critique marxiste du capitalisme et la critique wébérienne de la modernité²³.

Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, Lukács et, après lui, les membres de l'École de Francfort, de Horkheimer à Habermas, construiront leurs théories critiques à partir de la synthèse des catégories de la rationalisation formelle et de la réification. Lorsque Weber, pour sa part, sombre dans le pathos du désespoir, c'est parce qu'il voit que la progression de la réification dégage partout la route de la « nouvelle servitude ». Que l'objectivation de l'agir rationnel en finalité entraîne fatalement l'autonomisation des systèmes formellement rationnels et que cette autonomisation entraîne la perte de liberté — c'est bien ce qui ressort du long passage où Weber introduit l'image tristement célèbre de la « cage d'acier du désespoir²⁴ » (Bunyan) : « Lorsque l'ascétisme se trouva transféré de la cellule des moines dans la vie professionnelle et qu'il commença à dominer la moralité séculière, ce fut pour participer à l'édification du cosmos prodigieux de l'ordre économique moderne [...] qui détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme — et pas seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique. Peut-être le déterminera-t-il jusqu'à ce que la dernière tonne de carburant fossile ait achevé de se consumer. Selon les vues de Baxter, le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de ses saints qu'à la façon 'd'un léger manteau qu'à chaque instant l'on peut rejeter'. Mais la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier. [...] Nul ne sait encore qui, à l'avenir, habitera la cage, ni si à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance de la pensée et des idéaux anciens, ou encore — au cas où rien de cela n'arriverait — une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité compulsive » (EP, 249-251).

1. 3. 1. *La dictature des fonctionnaires* — Il est clair que Weber n'attend plus grand-chose de l'avenir. Partant de la thèse selon laquelle le processus de bureaucratisation progressive de tous les secteurs de la vie est irréversible, il estime que la dynamique de la rationalisation formelle pointe, fatalement, vers la réification. Weber n'exclut pas *a priori* que de nouveaux prophètes et de nouvelles idées politiques ou éthiques puissent faire dévier la progression de la réification de son chemin logique, mais, néanmoins, il voit que, factuellement, « tout ce processus de rationalisation, dans l'entreprise et ailleurs, restreint de plus en plus l'importance du charisme » (ES II, 1156).

23. Cf. à ce propos l'étude classique de Löwith, K. : *Max Weber and Karl Marx*, spécialement p. 28-67.

24. Dans un petit article fort intéressant, Tiryakian retrace l'origine de la métaphore de la « cage d'acier du désespoir ». Weber l'aurait reprise du *Pilgrim's Progress* de John Bunyan. Cf. TIRYAKIAN, E. : « The Sociological Import of a Metaphor : Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage' », dans PH I, 2, p. 109-120. J'en profite pour remarquer, en passant, que la traduction de *Gehäuse* par « cage », au lieu de « carapace », est assez malheureuse. En effet, pour s'échapper d'une cage, il suffit d'ouvrir la porte ; une carapace, comme celle que l'escargot porte sur le dos, est peut-être une charge, mais l'escargot ne peut pas vivre sans. *Mutatis mutandis*, la même chose vaut pour l'homme moderne et la cage de fer.

Weber déclare à ce propos, non sans quelque résignation d'ailleurs, que « la glorification charismatique de la raison [est] la dernière forme qu'ait revêtue le charisme dans son évolution mouvementée » (ES II, 1209). Au fur et à mesure que la domination de la bureaucratie monocratique, du droit formel et du capitalisme rationnel a progressé, la raison matérielle, en tant que fondement normatif de l'ordre social et politique, a perdu sa crédibilité. Les fondements idéologiques de l'individualisme, tels qu'on les retrouve dans la Déclaration des droits universels de l'homme ou dans le droit naturel, ont été sapés. Désormais, les normes et les règles impersonnelles, rationnellement calculables, remplacent les normes éthiques et morales de la vie sociale.

Dans la perspective postnietzschéenne de Weber, les valeurs politiques et morales ne peuvent plus prétendre à la validité objective ; elles relèvent désormais d'une décision personnelle. C'est d'ailleurs dans ce cadre décisionniste qu'il faut voir sa défense de la démocratie hégémonique plébiscitaire et son appel à l'instauration d'un Parlement fort²⁵. Pour Weber, la démocratie ne constitue pas plus une valeur que pour Schumpeter²⁶. S'il plaide pour la démocratie parlementaire, qu'il n'hésite d'ailleurs pas à présenter dans *Économie et société* comme un sous-type de la domination charismatique — ce qui est tout à fait révélateur de sa position —, ce n'est pas parce qu'il défend les valeurs démocratiques, mais pour des raisons plus basement pragmatiques : d'abord, parce qu'il estime que seul le Parlement peut contrôler l'administration et, ensuite et surtout, parce que, selon lui, le régime parlementaire constitue la meilleure garantie et le meilleur moyen pour recruter un leader politique charismatique (*Führer*) doté d'une forte personnalité²⁷. Que son attachement aux institutions démocratiques n'ait rien à voir avec le principe de la volonté populaire ressort clairement de sa lettre au professeur Ehrenberg : « Pour moi, une forme de constitution n'est qu'un moyen technique comme n'importe quelle autre machinerie. Je serais tout aussi content de prendre parti pour le roi contre le Parlement, si seulement il était un politique ou montrait des signes qu'il est en train d'en devenir un²⁸ ».

Pour Weber, l'idéal socialiste de la démocratie participative ne présente aucun attrait. Invariablement, il dépeint l'électorat de la démocratie de masse en termes qui sont bien plus proches de la psychologie des foules que de la sociologie actionnaliste des nouveaux mouvements sociaux²⁹. Pour lui,

25. Pour une introduction au développement de la pensée politique de Weber, de la défense de l'État de droit libéral au plaidoyer pour la démocratie plébiscitaire, cf. MOMMSEN, W. : *Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920*, spécialement chap. 10.

26. Cf. SCHUMPETER, J. : *Capitalism, Socialism and Democracy*, chap. 21-23.

27. Dans *La destruction de la raison*, Lukács présente Weber comme un précurseur de Carl Schmitt et du fascisme. Cf. LUKÁCS, G. : *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 521 sq. Cependant, malgré son penchant pour le « césarisme », cette *reductio ad Hitlerum* (Léo Strauss) est déplacée. Alors même que son ami Robert Michels se référerait explicitement à Weber lors de sa conversion au fascisme italien (Cf. MOMMSEN, W. : *The Political and Social Theory of Max Weber*, chap. 6), il est probable que Weber se serait opposé à Hitler. En effet, de son vivant, Weber attaquait déjà, avec vigueur, l'abolition tendancielle des libertés civiles, l'interférence politique dans la vie académique, l'État corporatiste et les niaiseries racistes du « nationalisme zoologique ».

28. WEBER, M. : « Brief an Professor Ehrenberg », cité dans BEETHAM, D. : *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, p. 102.

29. Cf. à ce propos l'article critique de BAEHR, P. : « The Masses in Weber's Political Sociology », dans PH II. 3, p. 291-312.

l'alternative n'est pas celle du pouvoir par le peuple ou sur le peuple, mais bien plutôt celle du pouvoir sur le peuple par un leader charismatique ou par l'appareil bureaucratique sans leader.

Si Weber conçoit l'histoire comme un « mouvement pendulaire » dans lequel la poussée de la rationalisation formelle, qui révolutionne les conditions matérielles, est temporairement contrecarrée par l'apparition de mouvements charismatiques, qui révolutionnent d'abord les esprits, qui se routinisent et se bureaucratisent ensuite, jusqu'à ce qu'enfin un nouveau mouvement charismatique apparaisse, il semble bien que dans l'éternel combat entre le charisme créateur de l'histoire et la bureaucratie rationalisatrice, cette dernière doive l'emporter³⁰.

Parsons note à ce propos que chez Weber la bureaucratie joue le même rôle que la lutte des classes chez Marx³¹. La phrase est significative. Dans la philosophie de l'histoire postchrétienne de Weber, la bureaucratisation fonctionne comme moteur de l'histoire — moteur qui arrête l'histoire en l'entraînant vers une sorte de posthistoire à l'égyptienne. La dialectique de la rationalisation est immobilisée. Que la réification puisse entraîner une riposte des masses, que l'inversion du sujet et de l'objet puisse à son tour être inversée, Weber n'y songe pas. Chez lui, la dialectique de la rationalisation formelle et matérielle ne conduit pas vers une synthèse.

À la différence des marxistes qui considèrent le socialisme comme la solution du problème, Weber, convaincu que l'abolition de la propriété privée signifierait que la bureaucratie d'État règne toute seule, conçoit le socialisme comme une partie intégrale du problème de la bureaucratisation. Le socialisme, dit-il, c'est « la dictature des fonctionnaires, et non pas celle des travailleurs » (GASS, 508). L'histoire du « socialisme réel » prouve, malheureusement, qu'il a vu juste, mais il ne s'ensuit pas nécessairement que toute tentative de démocratisation radicale soit vaine. Quoi qu'il en soit — et il s'agit là d'une question pratique — la citation suivante ne laisse planer aucun doute sur la vision webérienne de l'avenir : « Peu importe quels seront les groupes qui triompheront, ce n'est pas la floraison de l'été qui nous attend, mais tout d'abord une nuit polaire sombre et rude » (SP, 184).

1. 3. 2. Analyse métathéorique de la réification —

a) La réduction instrumentaliste • Dans la conclusion de cet ouvrage, j'avancerai la thèse selon laquelle, métathéoriquement parlant, la réification résulte de la conjonction d'un concept d'action stratégique avec un concept matérialiste de la structure. Dans les chapitres sur Marx et Simmel, j'ai montré que la réification résulte de la réduction de l'action expressive-communicative (Marx) ou affective (Simmel) à l'action stratégique. Ce que je vais essayer de montrer maintenant, c'est que, chez Weber, on constate la même

30. Parmi les commentateurs, Mommsen est celui qui a le plus accentué le mouvement pendulaire de l'histoire. Cf. « La sociologie politique de Max Weber », p. 23-48 ; « Personal Conduct and Societal Change : Towards a Reconstruction of Max Weber's Concept of History », dans LASH, S. et WHIMSTER, S. (sous la dir. de.) : *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 35-51 et *The Age of Bureaucracy*, p. 20 sq. et 72 sq.

31. PARSONS, T. : *The Structure of Social Action*, p. 509.

réduction d'un concept multidimensionnel de l'action au concept unidimensionnel de l'action stratégique. Plus haut, j'ai distingué entre un concept large et un concept restreint de l'action rationnelle en finalité. La différence entre les deux est que le premier fait référence à des valeurs orientant l'action, tandis que le second ne le fait pas. Cette distinction est importante, car si l'action rationnelle en finalité perd sa composante axiologique, elle perd, en même temps, sa qualité volontariste. N'étant plus déterminée « de l'intérieur » (ESII, 1116), il en résulte logiquement que l'action est alors uniquement déterminée « de l'extérieur » (ESII, 1116).

En termes de l'analyse parsonnienne du *unit act* (cf. *infra*, conclusion), on pourrait dire que, lorsque les fins et les valeurs n'orientent plus l'action, celle-ci est directement déterminée par les conditions matérielles. Weber a beau dire que « ce sont les actions que nous avons conscience d'avoir exécutées rationnellement que nous accompagnons du plus haut degré du sentiment empirique de 'liberté' » (TS, 233). Si la libération dont il est question est une libération de la contrainte des affects, voire même des valeurs matérielles, il faut bien conclure que l'action rationnelle en finalité, au sens restreint du mot, est tout, sauf libre. Déterminée de l'extérieur par les conditions matérielles, elle est entièrement prévisible — tout aussi prévisible que l'action mécanique d'un objet inerte. Si les intérêts qui dictent les fins sont donnés de façon univoque et si les conditions matérielles de l'action sont connues, l'action rationnelle en finalité en découle avec une nécessité absolue, comme Weber le reconnaît d'ailleurs lui-même : « En ce cas, dit-il, il est permis de dire que si l'on agissait d'une façon strictement rationnelle en finalité, il faudrait agir d'une telle manière et non d'une autre (parce que pour des raisons 'techniques', les participants n'auraient à leur disposition que ce moyen-là et non un autre pour servir leurs fins [...]) Le [choix du] moyen est inévitable » (ES, 16).

Or, Weber ne montre pas seulement que l'action rationnelle en finalité n'est libre qu'en apparence, mais aussi que l'objectivation des actions purement rationnelles en finalité donne lieu à un ordre macrosocial formellement rationnel et réifié³². Autrement dit, l'agrégation des microactions rationnelles en finalité fait émerger un ordre social instrumental stable, aliénant, et régi par des lois quasi naturelles : « En tant qu'ils agissent ainsi (c'est-à-dire que plus ils agissent de façon strictement rationnelle en finalité, plus ils réagissent de façon uniforme à une situation donnée), il se produit des uniformités, des régularités et des continuités dans l'attitude et dans l'activité qui sont souvent de loin plus stables que lorsque l'activité se guide sur des normes [...] » [ES, 28].

Ce qui, métathéoriquement parlant, n'est qu'une possibilité parmi d'autres, à savoir l'existence d'un ordre social stable foncièrement instrumental,

32. Tout en critiquant les défenseurs de la *Rational Action Theory*, Bourdieu formule cet aperçu wébérien du lien paradoxal entre le volontarisme apparent et le déterminisme rigoureux comme suit : « Je pourrais montrer que ces philosophies, en apparence totalement opposées, se confondent en fait puisque, si la connaissance de l'ordre des choses et des causes est parfaite et si le choix est complètement logique, on ne voit pas en quoi il diffère de la soumission pure et simple aux forces du monde, et en quoi, par conséquent, il reste un choix ». Cf. BOURDIEU, P. : *Raisons pratiques*, p. 45.

caractérisable en termes de l'objectivation de l'action rationnelle en finalité (s.s.), dans ses analyses socio-historiques de la modernité, Weber tend à le présenter comme un simple fait empirique, voire même comme une fatalité. Au lieu de réfracter l'ordre social réifié qu'il rencontre factuellement sur le terrain du point de vue des possibilités métathéoriques, il le présente comme le seul ordre qui soit désormais possible.

En termes habermassiens, on peut dire que Weber restreint son analyse de la modernité à la « dynamique » de la rationalisation (factuelle) par suite de quoi la « logique » de la rationalisation (contre-factuelle) disparaît de l'image³³. Une fois que le processus de rationalisation formelle s'est mis en branle, donc une fois franchi le cap de la modernité, Weber fait comme si les possibilités métathéoriques avaient été empiriquement supprimées par la réification. À cet égard, il suit bel et bien Tönnies qui saisit, comme on le sait, la modernisation en termes du passage effectif de la « communauté » (*Gemeinschaft*) à la « société » (*Gesellschaft*). Le processus de « sociation » (*Vergesellschaftung*), que Weber présente d'abord comme un type idéal, et donc comme une possibilité théorique, devient ensuite un fait, une réalité empirique. Le glissement progressif de l'action rationnelle en finalité, au sens large du mot, à l'action rationnelle en finalité, au sens restreint du mot, est ce qui caractérise la modernisation selon Weber. Conséquemment, il estime que, de nos jours, l'action individuelle est de plus en plus rationnelle en finalité, au sens restreint du mot : « Dans les circonstances actuelles, l'approximation de la réalité par les propositions théoriques (du marginalisme) s'est constamment accrue. Cette approximation de la réalité est le destin (*Schicksal*) de couches toujours plus larges de l'humanité et, pour autant qu'on peut envisager l'avenir, ce sera de plus en plus le cas³⁴ » (WL, 395).

b) Perte de sens et perte de liberté • Pour comprendre comment on en est venu là, il est important de bien saisir le lien métathéorique que Weber établit entre la thèse de la perte de sens et celle de la perte de liberté, thématiques respectivement sous le vocable du désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*) et de la réification (*Versachlichung*). Partons pour cela de l'analyse de la pétrification mécanique de l'esprit que Weber présente dans les dernières pages de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. La thèse centrale de ce classique de la sociologie est que, à l'origine, l'action rationnelle en finalité était inséparable de l'action rationnelle en valeur. L'action de l'entrepreneur protestant était rationnelle, au sens large du mot. S'il organisait sa vie de façon méthodique et s'il poursuivait rationnellement ses fins, c'est parce qu'il était motivé par des valeurs religieuses.

33. Pour la distinction entre la « dynamique » et la « logique » du développement historique, cf. HABERMAS, J. : *Après Marx*, p. 31 et 102, et *infra*, au chapitre concernant cet auteur.

34. Weber précise, toutefois, que la progression fatale de l'action rationnelle en finalité n'implique pas nécessairement « la prédominance effective du rationnel dans la vie humaine » (ES, 6). L'activité purement rationnelle, pleinement consciente quant au sens visé, n'est en réalité qu'un « cas limite » (ES, 19) ; la plupart du temps l'activité réelle se déroule dans une « obscure semi-conscience ou non-conscience du sens visé » (ES, 19). Cependant, cette reconnaissance du caractère limite et limité de l'agir purement rationnel n'a pas entraîné une révision de son diagnostic de la modernité.

Cependant, l'émergence d'un ordre social formellement rationnel, reposant sur des bases mécaniques et n'ayant plus besoin du support religieux, a été le résultat perversément paradoxal de l'objectivation de l'action rationnelle en finalité. Autonomisation des sphères de l'activité et survivance de leurs structures en un sens opposé à celui de leur invention ; réenchâtement, désenchâtement et déshumanisation du monde — cette séquence paradoxale se laisse alors repérer comme la séquence typique de la dialectique de la rationalisation. Dans des termes qui rappellent Simmel, Weber décrit l'autonomisation des formations socio-culturelles comme une « tragédie » : « C'est en fin de compte une réalité quotidienne : les associations qui sont nées des grandes images du monde se transforment en 'mécanismes', qui finissent par se détacher de ces mêmes images. Telle est, semble-t-il, la 'tragédie' générale de toute tentative pour traduire des idées dans la réalité sociale » (GASS, 445).

Pour Weber, comme pour Simmel d'ailleurs, le renversement de la rationalisation en réification apparaît donc comme une fatalité. Une fois instauré, l'ordre social formellement rationnel devient le seul ordre possible. Il s'autonomise et s'autoperpétue en imposant de l'extérieur ses contraintes aux acteurs qui le reproduisent. L'action rationnelle par rapport à une fin n'est alors plus facultative, mais « prescrite par des situations objectives » (ES II, 1186). Entre l'action de l'entrepreneur calviniste, qui est à l'origine de l'émergence du capitalisme, et l'action du capitaliste, qui le perpétue, il y a un monde de différence. « Le puritain voulait être un homme besogneux — et nous sommes forcés de l'être » (EP, 249). Si les actions du premier sont motivées par des valeurs, celles du second sont déterminées par des conditions matérielles.

Selon Weber, l'histoire de la civilisation postchrétienne se caractérise par un mouvement progressif du volontarisme au déterminisme. Ce mouvement ne peut pas être nié. La roue de l'histoire ne peut pas plus être inversée que la flèche du temps. Sur ce point, Weber a raison. Il faut entièrement assumer le fardeau de la modernité. Cependant, lorsqu'il sombre dans le fatalisme unidimensionnel, il a tort. Rien n'empêche qu'un jour la nouvelle éthique postmatérielle saisisse les hommes et que l'histoire se remette en marche. La réification n'est pas une fatalité, mais un défi. Avec Husserl et contre Weber, il faut dire que « notre histoire ne se dresse pas seulement devant nous comme quelque chose qui est par soi-même nécessaire, mais comme quelque chose qui [...] nous est confié³⁵ ».

2. Les fondements épistémologiques de la sociologie compréhensive

Méthodologiquement parlant, la sociologie weberienne est radicalement subjectiviste. À la différence de Marx ou de Durkheim, Weber ne part pas des macrostructures sociales, mais des « opérations constitutives » du sujet. « Alors que toi tu t'intéresses aux toiles d'araignée, dit-il, dans une discussion avec

35. HUSSERL, E. : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 82.

Schumpeter, moi je préfère m'occuper des araignées qui créent de tels systèmes³⁶ ». En principe, la sociologie wébérienne s'oppose à toute forme de chosification méthodologique. Or, comme c'est souvent le cas en sociologie, chez Weber il y a un hiatus entre les principes méthodologiques proclamés et leur mise en œuvre dans ses recherches sociologiques. En effet, alors même que Weber ne peut certainement pas être réduit à un marxiste structuraliste, il faut néanmoins reconnaître que dans certaines de ses études socio-historiques comparatives, il semble bien adhérer plus aux principes du matérialisme déterministe qu'aux principes de la sociologie compréhensive. En aucun cas, il n'a strictement appliqué les principes méthodologiques qu'il proclame³⁷. Néanmoins, dans ce qui suit, j'essaierai d'accentuer autant que possible le caractère antiréificateur de l'épistémologie wébérienne. À cette fin, je présenterai la méthodologie wébérienne comme un ordonnancement sophistiqué des principes de l'individualisme (2. 1), de l'antinaturalisme (2. 2), du nominalisme (2. 3) et de l'anti-émanatisme (2. 4).

2. 1. INDIVIDUALISME

La sociologie compréhensive de Max Weber, qui influencera de façon décisive la phénoménologie d'Alfred Schütz, est subjectiviste. Elle s'inscrit entièrement dans la tradition allemande des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*³⁸). Cette tradition respectable d'inspiration néokantienne met au premier plan les activités significatives des individus et l'objectivation des significations subjectives dans le monde de l'esprit objectif (*objektiver Geist*). En opposition aux courants déterministes du matérialisme et de l'idéalisme collectivistes, les néokantiens affirment l'autonomie des individus. C'est d'ailleurs cette insistance sur l'autonomie individuelle et sur le caractère significatif de l'action qui fonde le privilège que la sociologie compréhensive accorde à l'individu³⁹.

2. 1. 1. *L'individualisme ontologique* — Parce que seules les personnes particulières constituent les agents compréhensibles d'une action autonome orientée significativement, la sociologie compréhensive considère « l'individu isolé et son action » comme « l'unité de base, comme son atome » (TS, 345).

36. TRITSCH, W. : « A Conversation between Joseph Schumpeter and Max Weber », dans PH II. 3, p. 267.

37. Dans *La philosophie critique de l'histoire*, Aron avait déjà noté la solution de continuité qui existe entre la proclamation de maximes méthodologiques et leur application. « Théorie de la compréhension — C'est sur ce point que la pratique de Weber a dépassé la théorie. L'idée de la réduction du réel au plan des événements psychiques n'a jamais été appliquée par Weber » (p. 307). Cf. également FULBROOK, M. : « Max Weber's 'Interpretative Sociology' : A Comparison of Conception and Practice », p. 71-82.

38. Sur la tradition néo-idéaliste dans la sociologie allemande, cf. une fois de plus l'excellent article d'Andrew ARATO : « The Neo-Idealist Defense of Subjectivity », p. 108-161. Dans *Visions of the Sociological Tradition*, chap. 9, Levine caractérise la tradition allemande par trois postulats : la signification subjective, l'autodétermination normative et le volontarisme subjectif.

39. Il faut, cependant, noter que le lien entre la compréhension et l'individualisme n'est pas un lien analytique. Chez Dilthey, par exemple, la théorie de la compréhension est d'orientation « ensembliste » : comprendre équivaut à intégrer les éléments significatifs de l'action dans une totalité culturelle où ils prennent sens. Cf. DILTHEY, W. : « Le monde spirituel en tant qu'ensemble interactif », dans *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, p. 105 sq.

Dans une lettre à Robert Liefman, que Boudon et Bourricaud ont opportunément mise en épigraphe de leur *Dictionnaire critique de la sociologie*, Weber déclare : « Si je suis finalement devenu sociologue [...] c'est essentiellement afin de mettre un point final à ces exercices à base de concepts collectifs dont le spectre rôde toujours. En d'autres termes, la sociologie, elle aussi, ne peut procéder que des actions d'un, de quelques, ou de nombreux individus séparés. C'est pourquoi elle se doit d'adopter des méthodes strictement individualistes⁴⁰ ».

Appliquant rigoureusement les préceptes de l'individualisme ontologique, Weber dénie purement et simplement l'existence de toute « personnalité collective exerçant une activité » (ES, 12). Seuls les individus sont réels ; les « prétendues 'structures sociales' comme l'État, l'Église, la 'confrérie', le 'mariage', etc. » (ES, 12) doivent, en dernière instance, toujours être réduites aux actions individuelles dont elles sont le résultat. Elles ne peuvent en aucun cas être substantifiées ou hypostasiées en structures réelles qui déterminent directement l'action individuelle. Pour Weber, les structures sociales n'existent pas dans le temps et dans l'espace, elles n'existent qu'en tant que structures mentales. Comme il le dit si bien, elles ne constituent qu'« une représentation qui flotte dans la tête des hommes réels » (ES, 12-13).

En tant que représentations mentales qui orientent l'activité individuelle, les structures collectives peuvent avoir et ont effectivement une influence causale fort considérable sur la nature du déroulement de l'action individuelle, mais étant donné que cette efficacité causale est toujours médiatisée par la conscience, elle est toujours indirecte. Imputer une efficacité causale directe aux structures méso- ou macrosociales, pour Weber, cela revient à réifier les concepts et à tomber dans le piège du « faux réalisme conceptuel » (*falscher Begriffsrealismus* — ES, 13). Pour éviter le « paralogisme du concret déplacé » (Whitehead), il faut toujours réduire les structures sociales à l'action individuelle. Les structures sociales n'existent pas ; seuls les individus sont réels.

C'est d'ailleurs dans ce contexte foncièrement nominaliste qu'il faut voir les artifices pédants de Weber telles la mise entre guillemets habituelle des concepts et la définition des structures sociales, par exemple de l'État, en termes de chance ou de probabilité plus ou moins grande que certaines activités sociales, orientées significativement, se déroulent comme prévu. Les actions induites par les structures sociales sont tout au plus prévisibles et demeurent en tout état de cause de l'ordre du probable. Supposer qu'elles imposent avec certitude certains types d'actions revient à les réifier. Selon Weber, les structures sociales ne sont rien d'autre qu'une agrégation d'activités individuelles et ne peuvent être comprises que si l'on retrouve derrière leur structure « chosifiée » et « personnifiée » les activités dont elles sont issues : « Ce n'est pas seulement la nature particulière du langage, mais aussi celle de notre pensée qui fait que les concepts, par lesquels nous saisissons une activité, laissent apparaître celle-ci sous la forme d'une réalité durable, d'une structure chosifiée ou personnifiée, ayant une existence autonome. Il en est également ainsi, et même particulièrement

40. BOUDON, R. et BOURRICAUD, F. : *Dictionnaire critique de la sociologie*, p. 11.

en sociologie. Des concepts comme ceux d' 'État', d' 'association', de 'féodalité' ou d' autres semblables désignent, d' une manière générale, du point de vue de la sociologie, des catégories représentant des formes déterminées de la coopération humaine ; sa tâche consiste à les réduire à une activité 'compréhensible', ce qui veut dire, sans exception aucune, à l'activité des individus isolés qui y participent » (TS, 345).

2. 1. 2. *L'existentialisme méthodologique* — Malgré ses déclarations de principe, Weber n' a pas effectué les microréductions qu' il préconise. Braungart note, à juste titre, que, dans sa sociologie politique, Weber transcende le niveau individuel de l' analyse et reconnaît implicitement l' autonomie relative des structures sociales, pour devenir un quasi-réaliste, voire même un réaliste foncier⁴¹. Mais, au lieu de féliciter Weber pour sa reconnaissance inconséquente de l' autonomie relative des structures sociales — autonomie qui constitue, il faut le rappeler, un *a priori* de la sociologie en tant que discipline relativement autonome —, restons-en pour l' instant au niveau des déclarations méthodologiques et mettons-les en relation avec les convictions philosophiques de Weber.

En une formule provocatrice, on pourrait dire que l' individualisme méthodologique de Weber est un « existentialisme méthodologique »⁴². Si Weber estime que les institutions et les structures sociales sont réductibles, en droit, aux activités compréhensibles des individus, ce n' est pas seulement parce que l' on ne comprend que la conscience et qu' il n' y a de conscience qu' individuelle. Le réductionnisme individualiste et le nominalisme foncier, qui en découlent, sont tout autant le résultat de sa vision désenchantée du monde moderne que de sa vision normative de l' homme.

À l' instar de Simmel, Weber estime que le monde moderne intellectualisé se caractérise par la « perte de sens » (*Sinnsverlust*). L' unité cosmologique qui donnait autrefois un sens transcendant à la vie s' est brisée. Dieu est mort. L' intellectualisme, caractéristique de la modernité, a détruit les « garants métasociaux⁴³ ». L' homme moderne sait et ressent que le monde est un produit humain et que le sens n' est plus inscrit dans l' autonomie structurelle de l' univers⁴⁴. Dans le monde postcosmologique, il n' y a plus de valeurs transcendantes et absolues ; le sens est immanent, il est l' œuvre de la volonté des hommes : « Le fruit de l' arbre de la connaissance, si amer pour notre commodité humaine mais inéluctable, ne consiste en rien d' autre qu' en la nécessité de [...] comprendre que chaque action individuelle et, en dernière

41. Cf. BRAUNGART, R. : « A Metatheoretical Note on Max Weber's Political Sociology », dans PH. II. 1, p. 221.

42. La formule est de TORRANCE, J. : « Max Weber : Methods and the Man », dans PH. I. 1, p. 179.

43. Sur la destruction des « garants métasociaux », cf. TOURAINE, A. : *Pour la sociologie*, chap. 6.

44. Si Wrong peut affirmer, en bon wébérien, que l' aliénation de l' homme moderne résulte du fait qu' il reconnaît que le monde est son produit (*man-made* — cf. WRONG, D. : « Myths of Alienation », p. 233), Berger et Luckman définissent quant à eux l' aliénation de façon hégélo-marxisante comme « ce processus par lequel l' homme oublie qu' il a lui-même produit le monde » (cf. *The Social Construction of Reality*, p. 206). La contradiction entre l' approche wébérienne et l' approche marxienne de l' aliénation se dissipe dès que l' on voit qu' ils se réfèrent à des processus différents, la première se référant à la perte de sens et la seconde à la perte de liberté.

instance, la vie en sa totalité [...] ne signifie rien d'autre qu'une chaîne de décisions ultimes grâce auxquelles l'âme choisit, comme chez Platon, son destin — ce qui veut dire le sens de ses actes et de son être » (TS, 428).

Cette référence oblique au *Phaedros* masque une référence à Nietzsche et à son idéal de la personnalité⁴⁵. Est une « personnalité », selon Weber, l'homme qui s'élève au-dessus de la brute, établit en toute indépendance ses valeurs essentielles, fait de ses valeurs ses fins constantes et choisit rationnellement les moyens adaptés à ses fins. « Trouve le démon qui tient les fils de ta vie et obéis-lui » (SP, 98) — tel est l'impératif héroïque que Weber partage avec Nietzsche (et Simmel) et qui s'exprime, de façon voilée, dans sa défense de l'individualisme méthodologique.

2. 2. ANTI-NATURALISME

Le « problème de la démarcation » (Popper), c'est-à-dire de la délimitation des phénomènes sociaux et des phénomènes naturels et la délimitation corrélative des sciences sociales et des sciences naturelles, constitue, sans doute, le problème central de la philosophie des sciences sociales⁴⁶. Globalement, la démarcation peut être effectuée soit formellement, c'est-à-dire selon le critère de la méthode, soit substantiellement, c'est-à-dire selon le critère de l'objet. Dans le premier cas, représenté par Rickert, la ligne de partage passe entre les sciences idiographiques et les sciences nomothétiques (interprétation de cas individuels particuliers *versus* explication causale de cas généraux) ; dans le second cas, représenté par Dilthey, elle passe entre les sciences naturelles et les sciences culturelles (objets naturels *versus* objets socio-culturels). Weber, qui connaît bien l'œuvre de Dilthey et de Rickert, se trouve confronté au problème suivant : d'une part, il estime, contrairement à Rickert, que toutes les sciences procèdent par l'explication causale ; d'autre part, il veut maintenir l'insistance de Dilthey sur la signification et l'interprétation du sens. Weber propose de résoudre le problème en concevant les sciences sociales comme des sciences nomologico-interprétatives⁴⁷.

2. 2. 1. *La sociologie compréhensive* — La sociologie, telle que Weber la conçoit, est une science qui vise à comprendre l'action individuelle. Étant donné que l'action est déterminée par le sens que l'acteur a voulu lui donner, elle est nécessairement une science interprétative et, en tant que telle, elle relève des sciences de la culture. Sur ce point, Weber suit Dilthey, mais, dans la mesure où il refuse la fondation psychologique et la conception de l'introspection

45. Sur l'influence nietzschéenne dans l'œuvre de Weber, outre l'excellent article polémique de FLEISCHMANN, E. : « De Weber à Nietzsche », p. 190-238, cf. STAUTH, G. et TURNER, B. : *Nietzsches Dance*, chap. 3 et HENNIS, W. : *Max Webers Fragestellung*, chap. 4.

46. Sur le problème de la démarcation, cf. POPPER, K.R. : *The Logic of Scientific Discovery*, p. 34 sq.

47. Les textes méthodologiques dans lesquels Weber expose sa conception de la sociologie compréhensive sont fort ardues. J'ai trouvé les articles suivants clairs et utiles : BUTTS, S. : « Parsons, Weber and the Subjective Point of View », dans PH I. 1, p. 363-372 ; REX, J. : « Value-Relevance, Scientific Laws, and Ideal Types : The Sociological Methodology of Max Weber », dans PH I. 4, p. 237-252 ; et McLEMORE, L. : « Max Weber's Defense of Historical Inquiry », dans PH II. 4, p. 268-287.

sympathique que celui-ci préconise, il s'en sépare pour rejoindre Husserl⁴⁸. Le problème fondamental, selon Weber, est que le chercheur ne peut pas saisir immédiatement le sens que l'acteur donne à l'action⁴⁹. La seule chose qu'il peut faire est de construire un type idéal du sens ou de la motivation de l'action qui a le mérite de l'évidence catégoriale et qui forme un ensemble significativement compréhensible.

Ce type idéal du sens ou des motifs informant l'action est avancé comme une hypothèse. Cette hypothèse ne prétend pas que le sens ou les motifs que le chercheur intuitionne sont ceux de l'acteur⁵⁰, mais bien que le sens et les motifs hypothétiques peuvent expliquer de façon significativement compréhensible le déroulement de l'activité. Cependant, dans la mesure où cette interprétation par le chercheur du sens subjectivement visé par l'acteur n'est qu'une hypothèse, elle n'est pas suffisante. Ce n'est pas parce qu'elle est évidente du point de vue significatif qu'elle est également valable du point de vue causal. C'est pourquoi Weber estime qu'il faut encore contrôler l'interprétation en la confrontant à la tournure prise par le déroulement réel de l'activité.

À ce point, Weber introduit la distinction importante entre l'interprétation de l'action « significativement adéquate » (*sinnhaft adäquat*) et celle qui est « causalement adéquate » (*kausal adäquat*). L'interprétation de l'action est « significativement adéquate », selon Weber, si l'action « se développe avec une telle cohérence que la relation entre ses éléments est reconnue par nous comme constituant un ensemble significatif typique (nous disons d'ordinaire 'juste'), suivant nos habitudes moyennes de penser et de sentir » (ES, 10). Tout cela est assez obscur. De façon simplifiée, on peut dire qu'une interprétation est significativement adéquate si elle « colle », si elle permet de mettre en évidence que l'action a du sens (*makes sense*), soit en tant que moyen en vue d'une fin, soit en tant qu'expression compréhensible d'une émotion ou d'une valeur.

Une interprétation est, en revanche, « causalement adéquate » si on peut établir, en s'appuyant sur les « règles de l'expérience », avec une probabilité déterminable, qu'« il existe une chance que [l'action] se déroule en réalité constamment de la même manière » (ES, 10). Autrement dit, une interprétation est causalement adéquate si on peut établir des généralisations empiriques concernant le déroulement réel de l'action. Pour éviter les malentendus, il est important de noter que ce n'est pas parce que l'action peut être expliquée causalement qu'elle peut être déduite des lois générales (*covering law*). La catégorie de la causalité n'intervient que pour corroborer l'interprétation significativement adéquate de l'action⁵¹.

48. Cf. MUSE, K. : « Edmund Husserl's Impact on Max Weber », dans PH II, 2, p. 254-263.

49. Selon Schütz, le sociologue ne peut jamais saisir le sens subjectif. Cf. SCHÜTZ, A. : *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, chap. I.

50. « Sens endogène et sens supposé ne coïncident pas nécessairement » — cf. PHARO, P. : « Les fondements webériens de la sociologie compréhensive », dans *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, p. 13.

51. En présentant l'opération de la compréhension comme une méthode non scientifique qui, dans le meilleur des cas, peut servir « d'exploration préliminaire » à l'explication causale, les positivistes visent à introniser l'explication naturalistique des comportements comme seule et unique méthode de vérification. Cf. l'article très influent de ABEL, T. : « The Operation called 'Verstehen' », p. 211-218.

Tout cela est formulé à un niveau d'abstraction qui rend la compréhension difficile. Un exemple empirique peut clarifier les choses. Nous pouvons comprendre de façon significative le meurtre par légitime défense en construisant un type idéal qui met en évidence le sens ou les motifs hypothétiques qui incitent à l'action («il se sentait menacé, donc il a tiré»); en observant plusieurs cas réels de meurtre par légitime défense, nous pourrions arriver à une généralisation empirique corroborant l'interprétation significativement adéquate («dans x % des cas, nous avons observé que lorsque un homme est menacé, il tue son adversaire»).

2. 2. 2. *La causalité significative* — Du moment où on comprend que Weber conçoit le sens qui informe l'action comme une cause qui explique l'action, la définition suivante de la sociologie ne peut pas poser problème⁵²: «La sociologie est une science qui se propose de comprendre par l'interprétation (*deutend Verstehen*) l'activité sociale et, par là, d'expliquer causalement (*ürsächlich Erklären*) son déroulement et ses effets» (ES, 4). En plaidant en faveur d'une sociologie compréhensive (*verstehende Soziologie*), Weber s'oppose à toute forme d'observation naturalistique qui fait abstraction du sens et qui, par là même, transforme les événements psychiques en faits physiques et réduit la culture à la nature — «le cours des choses, dit Weber à la suite de Rickert, devient nature quand nous ne cherchons pas son sens» (WL, 333). Ainsi, par exemple, il insiste sur la possibilité et la nécessité de retraduire l'explication causale statistique en actions significatives.

Si, à première vue, les «lois sociales» statistiquement établies s'apparentent aux lois physiques, elles en diffèrent ontologiquement en ce qu'elles résultent de l'agrégation d'une multitude d'actions individuelles qui, elles, sont en principe parfaitement compréhensibles. En fin de compte, les «lois sociologiques» ne sont rien d'autre, selon Weber, que l'expression quantitative des «règles sociales» que les acteurs suivent. Cette possibilité de retraduction de l'explication causale en compréhension significative — que Weber capte en forgeant la notion de «causalité significative» (TS, 328) — constitue un apport important pour la sociologie⁵³. En insistant sur le sens et la nécessité de l'interpréter, elle discrédite toute interprétation purement naturaliste du social et, en même temps, elle surpasse le naturalisme, car à la différence de celui-ci, la sociologie compréhensive est «en mesure d'apporter quelque chose de plus qui reste éternellement inaccessible à toute 'science de la nature'» (ES, 13). À la fin, la position de Weber quant à la place de l'explication se résume comme suit: d'une part, il estime que l'explication est nécessaire, car «l'interprétation sans explication ne relève pas encore de la connaissance scientifique»; d'autre part,

52. En revanche, la question de savoir si les raisons et les motifs informant l'action peuvent être considérés comme des causes de l'action, comme l'affirment les davidsoniens, ou ne le peuvent pas, comme l'affirment les néowittgensteiniens, a donné lieu à un débat interminable dans la théorie analytique de l'action. Pour un aperçu de ce débat, cf. BERNSTEIN, R.: *Praxis and Action*, p. 260-280.

53. Lorsque Lazarsfeld et Oberschall réduisent l'insistance de Weber sur l'adéquation significative à un legs métaphysique, ils démontrent *a contrario* que Weber n'adhère pas aux canons du positivisme naturaliste. C'est l'unique mérite de leur article. Cf. LAZARSFELD, P. et OBERSCHALL, A.: «Max Weber and Empirical Social Research», dans PHI. 4, p. 197-216.

il est convaincu qu'elle n'est pas suffisante, car « l'explication sans interprétation relève de la réification⁵⁴ ».

Pendant, alors même que la sociologie compréhensive vise en premier lieu à comprendre le sens subjectivement donné, dans la mesure où Weber tend à ramener de plus en plus le comprendre à la compréhension de l'agir rationnel en finalité, au sens strict du mot, et penche, par conséquent, vers un individualisme méthodologique qui n'est plus herméneutique, mais de type utilitariste, j'estime qu'il sape son propre projet. En effet, nous avons vu que lorsque les valeurs disparaissent en tant que cause de l'action, celle-ci est logiquement déterminée de façon univoque par les conditions matérielles extérieures à l'action. Si cela est effectivement le cas, alors il n'y a plus grand-chose à comprendre et la référence au sens devient largement superflue. Il suffit alors d'intercaler un algorithme entre les conditions objectives et le sujet, et l'action en découle avec une nécessité inéluctable. Avec Simmel, on pourrait dire que si l'on n'intercale pas un moyen terme psychologique entre les conditions d'action et l'action elle-même, l'action se réduit à un comportement de marionnette.

2. 3. NOMINALISME

2. 3. 1. *Les idéaltypes* — Pour bien comprendre la théorie de ces « pures fictions » (TS, 472) que Weber appelle, à la suite du juriste Jellinek, « idéaltypes » (*Idealtypus*), celle-ci doit être mise en rapport avec la vision vitaliste de la réalité que Weber partage avec Dilthey et Simmel, ainsi qu'avec la notion du « rapport aux valeurs » (*Wertbeziehung*) que Weber reprend de Rickert. À l'instar de Simmel, Weber conçoit la réalité comme une « infinité ontologique » (WL, 80) : la vie se manifeste en nous et hors de nous par une diversité absolument infinie de coexistences et de successions qui apparaissent et qui disparaissent ; le flux du devenir incommensurable coule sans arrêt vers l'éternité. Cette diversité infinie de la « réalité irrationnelle de la vie » (TS, 212) ne peut en aucune manière être appréhendée dans sa totalité. Le scientifique qui veut étudier la réalité doit délimiter son objet de recherche, et cela, il ne peut le faire que sur la base de ses propres « intérêts de connaissance » (*Erkenntnisinteresse* — TS, 140). À l'instar du bouquinier qui entre dans une librairie ou une bibliothèque sans trop savoir ce qu'il y cherche, le chercheur doit sélectionner par rapport à ses valeurs individuelles ce fragment limité de la réalité qui l'intéresse et qui deviendra son objet de recherche⁵⁵. Le rapport aux valeurs n'est pas seulement lié à la sélection de l'objet de recherche, comme l'a bien vu Habermas, il est également constitutif de l'objet de recherche⁵⁶. Quelles que

54. DRYSDALE, J. : « How are Social Scientific Concepts Formed ? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation », p. 86.

55. Selon Weber, les valeurs qui orientent le choix de l'objet de recherche sont historiquement et culturellement relatives. Sur ce point précis, Weber s'oppose à Rickert. Celui-ci voulait fonder l'histoire sur un système atemporel et universel de valeurs qui assureraient, en droit, l'universalité des sciences historiques. Pour Weber, cette idée ne pouvait être qu'une absurdité. Sur la philosophie de Rickert, cf. ARON, R. : *La philosophie critique de l'histoire*, p. 111-155.

56. Cf. HABERMAS, J. : « Eine Diskussionsbemerkung (1964) : Wertfreiheit und Objektivität » dans *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 77-85, spécialement p. 79. Je traiterai plus longuement de la théorie des intérêts de connaissance dans le chapitre consacré à Habermas.

soient la manière et les valeurs spécifiques qui incitent le scientifique à sélectionner et à constituer son objet de recherche — une « individualité historique » dans le cas de l'historien, un « type » ou une « règle générale » dans le cas du sociologue (ES, 17) —, il faut, ensuite, le styliser, l'organiser dans un ordre analytique et le doter d'un sens logique, bref, en construire un idéaltype⁵⁷.

À la différence de Ranke qui veut saisir l'histoire telle qu'elle a réellement été (« *wie es eigentlich gewesen ist* »), mais à l'instar de Simmel, Weber défend une philosophie de l'histoire constructiviste et antiréaliste⁵⁸. Le type idéal n'est pas un reflet de la réalité, mais une « construction intellectuelle [...] un tableau de pensée homogène [...] une utopie que l'on obtient en accentuant [...] unilatéralement [...] par la pensée des éléments déterminés de la réalité [...] qu'on ne retrouve nulle part empiriquement dans sa pureté conceptuelle » (TS, 180-181⁵⁹).

Les idéaltypes ne sont nullement des copies représentatives de la réalité objective. Bien au contraire, ce sont des constructions purement conceptuelles qu'on met en relation avec la réalité pour voir dans quelle mesure elle en dévie, et, plus elle en dévie, mieux ils remplissent leur rôle heuristique⁶⁰. Le chercheur qui construit des idéaltypes ne peut en aucun cas les substituer à la réalité. Constamment, Weber nous met en garde contre la réification des types idéaux. Si leur nature constructiviste et leur rôle purement heuristique sont oubliés, si on leur donne une fonction constitutive, on verse dans le faux réalisme conceptuel, transformant les concepts en personnages mythiques. Il suffit de confondre les schémas avec le réel et, tôt ou tard, la substitution sera faite — comme c'est souvent le cas avec les concepts marxistes : « Quiconque a appliqué une fois les concepts marxistes, connaît l'importance heuristique éminente, et même unique, de ces idéaltypes quand on les utilise pour comparer la réalité, mais aussi leur danger dès qu'on les présente comme des 'forces agissantes' réelles (ce qui veut dire en vérité : métaphysiques) ou encore comme des tendances, etc. » (TS, 200).

Cependant, à y regarder de plus près, on voit une fois de plus poindre une tension entre le nominalisme proclamé et le réalisme affiché. En effet, comme le soulignent Michel Freitag et Günther Dux, les idéaltypes ne sont pas tant des

57. Weber distingue divers sortes de types : les concepts typiques, les idéaltypes au sens strict, les idéaltypes du développement et les types exemplaires. Cf. TS, 179-199. Pour une discussion des idéaltypes, cf. ARON R. : *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 519 sq. et PARSONS, qui s'inspire de von Schelling : *The Structure of Social Action*, p. 601-610.

58. Avec Outhwaite, qui est un adepte du réalisme transcendantal de Bhaskar, on pourrait dire que Weber défend la position de l'« idéalisme transcendantal » — « les objets de la connaissance scientifique sont des modèles [...] des construits artificiels ». Cf. OUTHWAITE, W. : *Concept Formation in Social Science*, p. 123.

59. « On obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue, en enchaînant une multitude de phénomènes isolés, diffus et discrets que l'on retrouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre, par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un tableau de pensée homogène » (TS, 181).

60. Weber adhère à la théorie kantienne des concepts et à la dualité des concepts et de la réalité qu'elle implique. Dès lors, la comparaison des idéaltypes et de la réalité pose problème, car dans cette perspective kantienne, on ne peut tout simplement pas comparer les idéaltypes et la réalité. On peut seulement comparer la réalité telle qu'elle est constituée par un idéaltype avec la réalité telle qu'elle est constituée par un autre idéaltype. Cf. OAKES, G. : « Weber and the Southwest German School : The Genesis of the Concept of the Historical Individual », dans MOMMSEN, J. ET OSTERHAMMEL, J. (sous la dir. de) : *Max Weber and his Contemporaries*, p. 445.

constructions arbitraires que le chercheur utilise pour organiser le chaos de la réalité que des constructions synthétiques qui ont dans la société une existence objective ou réelle pour les acteurs eux-mêmes et que le sociologue met à jour en effectuant un travail d'abstraction réalisé à partir d'un immense matériel historique et comparatif. Autrement dit, les idéaltypes ne sont pas des constructions analytiques mais des constructions synthétiques des catégories que les acteurs (sociologues inclus) utilisent pour s'orienter dans le monde social⁶¹.

2. 3. 2. *Le paralogisme ontique* — C'est dans ce contexte de la mise au rebut du réalisme philosophique, qui, en confondant volontairement et dogmatiquement l'épistémologie et l'ontologie, commet le « paralogisme ontique », qu'il faut voir la critique extrêmement violente que Weber fait de Stammler⁶². Dans son interprétation vulgaire du matérialisme historique, Stammler confond selon Weber les « lois naturelles » avec les « normes logiques » (WL, 306), les « lois naturelles métaphysiques » avec les « lois naturelles empiriques » (WL, 311), les « catégories » de l'entendement avec « l'expérience » (WL, 310), etc. Plus grave encore est le fait que Stammler postule dogmatiquement que la science ne peut en aucune façon réfuter la vision matérialiste de l'histoire. La thèse de la détermination *a priori* de la superstructure par la base ne peut être pour Weber qu'une « analogie sans valeur scientifique » qu'il faut rejeter de la façon la plus catégorique. Le déterminisme économique, débouchant sur ce que Simmel appelait la « parthénogenèse économique⁶³ », est, à la limite, tout aussi absurde que de dériver la vie sociale de « l'indice céphalique », de « l'influence des taches solaires » ou encore des « troubles digestifs » (WL, 298).

Le défaut du marxisme provient, selon Weber, du fait qu'il ne distingue pas les phénomènes « économiques », au sens étroit du mot (par exemple, la vie de la Bourse) des phénomènes « économiquement importants » (par exemple, les éthiques religieuses) ou des phénomènes « conditionnés par l'économie » (par exemple, l'orientation du goût artistique) (TS, 148). Au contraire, sous le charme de l'indéracinable tendance au monisme, il s'efforce de déduire tous les phénomènes socio-historiques de la base économique. À l'économisme marxiste, Weber oppose aussi bien la stratégie du perspectivisme méthodologique — « un phénomène, dit-il, ne garde, en général, un caractère économique qu'aussi longtemps que notre intérêt porte exclusivement sur l'importance qu'il peut avoir dans la lutte matérielle de l'existence » (TS, 142) — que celle de la sociologie matérialiste de la connaissance — « l'interprétation matérialiste de

61. Cf. FREITAG, M. : « Pour un dépassement de l'opposition entre 'holisme' et 'individualisme' en sociologie », p. 210-215, et DUX, G. : « Subjekt und Gegenstand im Erkenntnisprozeß historischen Verstehens » dans WAGNER, G. et ZIPPAN, H. (sous la dir. de) : *Max Webers Wissenschaftslehre*, p. 662-677.

62. Weber ne s'attaque pas seulement au matérialisme objectif, mais aussi à l'idéalisme objectif. Dans son essai sur Roscher et Knies (WL, p. 1-145, non traduit en français), Weber s'en prend à ce qu'on pourrait appeler « l'idéologie allemande », c'est-à-dire à cette tradition intellectuelle allemande qui se détourne de l'individualisme et du cosmopolitisme des Lumières pour se rallier à un point de vue collectiviste et nationaliste (le *Volk*).

63. SIMMEL, G. : *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, p. 232.

l'histoire n'est pas non plus un fiacre dans lequel on peut monter à son gré et qui s'arrêterait devant les promoteurs de la révolution⁶⁴ ! » (SP, 180).

2. 4. ANTI-ÉMANATISME

La théorie marxiste du « facteur prédominant » (Gurvitch) débouche, d'une façon ou d'une autre, sur l'idéalisme. La critique du marxisme vulgaire n'est qu'un cas spécial de la critique de ce que Weber appelle, à la suite de Lask, « l'émanatisme hégélien⁶⁵ ». Il le caractérise comme suit : « Dans cette conception 'émanatiste' de l'essence et de la validité des concepts les plus hauts, il est d'une part, logiquement admissible de penser le rapport des concepts à la réalité de façon rigoureusement rationnelle, c'est-à-dire de telle façon que la réalité soit régressivement déductible des concepts généraux, et d'autre part, de le concevoir en même temps tout à fait intuitivement, c'est-à-dire de telle façon que la réalité dans sa progression vers les concepts ne perde rien de sa constitution concrète. [...] Le concept 'le plus général', dont on devrait tout déduire, serait en même temps le plus riche de contenu. Une connaissance de ce genre [...] ne serait accessible qu'à une connaissance analogue, mais non semblable de la connaissance mathématique. Et la condition métaphysique de la véracité de cette connaissance serait que les contenus des concepts se tiennent comme des réalités métaphysiques derrière le réel et que celui-ci découle de celles-là, comme les théorèmes mathématiques se suivent les uns les autres » (WL, 15-16).

La sociologie wébérienne peut être considérée comme une stratégie de « riposte au défi hégélien » (Ricœur⁶⁶). Dans une lettre à Franz Eulenburg, Weber écrit à ce propos : « [Dans les sciences sociales] il n'y a que deux voies : celle de Hegel ou la nôtre⁶⁷ ». Mais, on peut se demander pourquoi. D'abord, parce que, en tant que néokantien, Weber est allergique à toute métaphysique. Ensuite, parce qu'il considère qu'une science sociale déductive est impossible. En effet, d'après Weber, le *hiatus irrationalis* (Fichte — WL, 15) entre le concept et la réalité, sur le dépassement duquel le système hégélien repose, ne peut pas être réduit, car plus les concepts sont généraux, moins ils peuvent appréhender la réalité concrète : « Plus la validité, c'est-à-dire l'extension d'un concept générique est large, plus aussi il nous éloigne de la richesse de la réalité » (TS, 165) — ce que Simmel appelait « tragédie de la conceptualisation de l'homme » réapparaît chez Weber comme argument antihégélien⁶⁸. Outre

64. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács développera cette sociologie matérialiste du marxisme. Cf. son essai sur le changement de la fonction du matérialisme historique, p. 263-274. Après Lukács, Mannheim, qui cite d'ailleurs la formule schopenhauerienne du fiacre dans *Ideology and Utopia* (p. 75), généralisera l'approche matérialiste de la connaissance en développant la sociologie de la connaissance. Pour une excellente introduction à la sociologie de la connaissance, cf. MERTON, R. : *Social Theory and Social Structure*, 3^e partie, p. 493 sq.

65. Sur la distinction que Lask effectue, dans sa thèse sur la philosophie fichtéenne de l'histoire, entre la « logique analytique » et la « logique émanatiste », cf. OAKES, G. : *Weber and Rickert*, p. 49-53.

66. Cf. BOURETZ, P. : *Les promesses du monde*, chap. 1.

67. Cité dans SCHLUCHTER, W. : *The Rise of Western Rationalism*, p. 21.

68. SIMMEL, G. : *Philosophie de l'argent*, p. 259. Pour une analyse plus poussée de la relation inverse entre l'extension du concept et la détermination de ses contenus, cf. CASSIRER, E. : *Substance et fonction*, chap. 1 et du même : *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 1, chap. 4, p. 249 sq.

le fait que les concepts les plus généraux renoncent aux contenus concrets et que la logique émanatiste élimine toutes les contingences de la réalité, le déductivisme pose encore problème en ce qu'il présuppose la clôture de la science, l'achèvement de celle-ci, une « science parfaite » (TS, 204). *L'intellectus intuitivus*, l'entendement divin qui ne peut penser une chose sans la créer par cet acte même, que Kant avait rejeté comme une fiction, est rejeté par Weber, comme il le sera ensuite par Adorno, comme une réification, au sens nietzschéen du terme : cette conception incorpore le réel concret et singulier — et pour Weber il n'y a de réel que concret et particulier — dans son système de concepts universels hypostasié et, par là même, elle le réifie⁶⁹.

3. Genèse du capitalisme et de la rationalité formelle

Dans l'introduction, Weber nous est apparu comme un prophète de malheur qui prédit, à l'instar d'un Spengler, le déclin de l'Occident. Dans la section méthodologique, en revanche, le même Weber est apparu comme un penseur qui s'oppose à toute forme de déterminisme, d'émanatisme ou d'historicisme. Ces deux interprétations ne sont pas nécessairement contradictoires, mais elles indiquent une tension nette dans la pensée weberienne. La « cage d'acier » de la civilisation capitaliste moderne n'était ni un terme nécessaire du « progrès », ni une fatalité de la nature humaine ou sociale. On pourrait dire qu'elle est un accident historique, puisqu'elle résulte d'une série de conjonctures singulières et contingentes⁷⁰. Cependant, aujourd'hui, l'économie capitaliste, l'administration bureaucratique et la justice formaliste, toutes saturées de rationalité formelle et, par conséquent, calculables et prévisibles, forment un « cosmos réifié » (*versachlichte Kosmos* — ES, 592) que Weber ne voit pas se dissiper de sitôt. En théorie, l'histoire reste ouverte, tout est possible, mais, en pratique, la progression de la réification lui semble la plus probable. Nul n'est besoin à ce propos de répéter tous ces passages fameux où Weber expose ses idées noires sur la « nouvelle servitude » qui nous attend. Dans ce qui suit, je vais d'abord analyser la genèse du rationalisme occidental et, ensuite, sa structure.

3. 1. LE CAPITALISME D'ENTREPRISE

Le rationalisme occidental constitue le thème majeur de l'œuvre de Weber. Cependant, à l'origine de ses études ne fut tant pas la volonté de comprendre et d'expliquer l'émergence du rationalisme que celle du capitalisme. Ce n'est que par la suite, lorsque Weber amorça ses études comparatives des grandes

69. Sur le concept nietzschéo-adornien de la réification, cf. *infra* 2^e chapitre de la 2^e partie.

70. En arguant de la sorte, je me range du côté de ceux qui, dans le débat opposant les historicistes et les néo-évolutionnistes, défendent une interprétation historiciste de Weber. La ligne de partage entre les uns et les autres est, d'ores et déjà, nettement définie. Alors que Schluchter et Habermas ont présenté la théorie weberienne de la rationalisation comme une histoire développementale, Randall Collins offre un exposé solide de l'interprétation historiciste de l'essor du capitalisme. Cf. COLLINS, R. : « Weber's Last Theory of Capitalism : A Systematization », dans *Weberian Sociological Theory*, p. 19-44, et du même : *Max Weber. A Skeleton Key*, chap. 81-97.

religions, que, graduellement, le thème du capitalisme a été relayé par celui du rationalisme.

Selon Weber, ce n'est qu'en Occident que le capitalisme rationnel a pu se développer⁷¹. Ailleurs, on n'en trouverait que de vagues ébauches. Certes, la soif d'acquiescer et la recherche du profit sont universelles — « *l'auri sacra fames*, dit Weber, est aussi vieille que l'histoire de l'homme » (EP, 59). Certes, diverses formes de « capitalisme à orientation politique » (ES, 175) — par ex. le capitalisme impérialiste, colonial, aventurier, fiscal, de butin, etc. — ont existé de tout temps et en dehors du terroir du rationalisme économique. Mais, le *Betriebskapitalismus*, le capitalisme d'entreprise bourgeois fondé sur le « compte du capital », sur le « calcul exact » et « l'organisation rationnelle du travail libre » (AP, 14-20), ne s'est développé qu'en Occident. Nulle part ailleurs — à moins qu'il n'y ait été importé.

Condensé en une seule formule, le capitalisme formellement rationnel peut être défini comme un système de production industrielle continue, intensif et orienté vers le marché, recherchant avant tout la rentabilité et reposant sur le compte du capital et l'évaluation préalable des chances de gain en termes monétaires. Si pour Marx, le marché et l'exploitation constituent les *differentiae specificaе* du capitalisme, pour Weber, qui, soit dit en passant, récuse la théorie marxiste de la plus-value et, donc, de l'exploitation, le capitalisme se caractérise avant tout par le calcul méthodique et rationnel. « La possibilité, de principe, du compte du capitalisme, dit Weber, est le critère du capitalisme moderne » (ES, 162). Sur ce point, il n'y a aucun doute possible. Dans son *Histoire économique générale*, on peut lire : « La présupposition la plus générale du capitalisme moderne est celle du calcul rationnel, du capital en tant que norme de toutes les grandes entreprises qui s'occupent de la couverture des besoins quotidiens » (GEH, 276).

3. 2. LES PRÉCONDITIONS INSTITUTIONNELLES DU CALCUL

Dans la mesure où le calcul rationnel présuppose la calculabilité et la prévisibilité du système économique, ainsi que de son environnement, le calcul est, effectivement, comme le dit bien Weber, la « présupposition la plus générale du capitalisme ». Le capitalisme n'est pas simplement un système de production et de distribution de marchandises. Il enferme tout un monde ; il crée tout un monde. Avec le capitalisme, le principe de la calculabilité devient universel ; il envahit tous les secteurs de la société moderne. Avec le capitalisme, l'agir rationnel en finalité, au sens restreint du mot, se généralise et, dans cette

71. Un peu avant Weber, Werner Sombart avait retenu la rationalisation comme la caractéristique définissant le capitalisme. Cf. SOMBART, W. : *Der moderne Kapitalismus*, vol. 1, p. xviii, 3 et 11. Weber était d'accord, mais il exigeait une spécification historique du terme. Dans l'introduction aux essais sur la sociologie des religions (AP), Weber énumère une série d'autres phénomènes propres à l'Occident : la science rationnelle (formalisée, fondée sur les mathématiques, avec démonstration, expérimentation et concepts rationnels) ; l'art rationnel (l'harmonie rationnelle en musique, la voûte gothique en architecture, la perspective spatiale en peinture, la littérature imprimée) ; l'administration de l'État et de l'économie modernes reposant sur un corps de bureaucrates spécialisés ; l'État moderne (en tant qu'institution politique ayant un droit rationnellement établi, une constitution écrite, une administration reposant sur des règles abstraites et des fonctionnaires compétents) ; la bourgeoisie et le prolétariat en tant que classes antagonistes.

mesure même, la rationalité formelle progresse et se renverse en réification. Dans ce sens, le capitalisme est bel et bien « la puissance la plus décisive de notre vie moderne » (AP, 14).

Cependant, selon Weber, le capitalisme n'est pas la cause de la rationalisation formelle ; il semble bien plutôt qu'il la présuppose. Dans la préface collective au premier volume de la *Grundriss der Sozialökonomik*, dont *Économie et société* ne constitue qu'une partie, on peut lire : « Le développement de l'activité économique doit être conçu avant tout comme une manifestation particulière de la rationalisation universelle de la vie⁷² ».

Que le capitalisme présuppose la rationalisation formelle ressort d'ailleurs clairement de son analyse des préconditions institutionnelles du calcul rationnel. Selon Weber, le capitalisme présuppose : 1) l'appropriation de tous les moyens matériels de production (terrains, appareils, machines, outils, etc.) comme propriété privée (GEH, 276) ; 2) la liberté du marché et l'existence d'un marché de masse, c'est-à-dire l'absence de limitations irrationnelles du trafic, comme celle des monopoles classistes de production ou de consommation (GEH, 276) ; 3) une technique rationnelle qui, grâce à la mécanisation, rend possible un calcul maximal, tant dans la sphère de la production que dans celle de la circulation (GEH, 277) ; 4) une administration d'État et un droit rationnels et prévisibles (GEH, 277) ; 5) la liberté du travail au sens marxiste du mot, les travailleurs forcés « par la contrainte du fouet de la famine » (GEH, 277) à offrir leur force de travail sur le marché ; 6) la séparation stricte du ménage et de l'entreprise (AP, 19 ; ES, 98, 403) ; 7) la commercialisation de la vie économique ou le développement de titres négociables (actions) (GEH, 278) ; 8) le développement de la ville occidentale et des droits politiques des citoyens (PE, 323 ; ES II, 1323 ; GARS II, 372) et, enfin, 9) la science moderne comme « base technique du capitalisme » (ES II, 1194).

Ces conditions extérieures — au fond, les conditions du développement du marché tel qu'il est conçu par l'économie néoclassique, et donc de l'agir rationnel en finalité (s.s.) — constituent, selon Weber, les conditions institutionnelles nécessaires de l'essor du capitalisme. Autrement dit, si, conformément à la théorie de la « possibilité objective », on supprimait en pensée un de ces éléments, le capitalisme n'aurait probablement pas vu le jour — en tout cas, cela nous obligerait à concevoir son évolution d'une autre façon⁷³. Or, même si toutes ces conditions étaient satisfaites, l'essor du capitalisme ne serait pas encore pensable. Et c'est là la thèse principale — et la plus connue — de Weber, celle de l'éthique protestante : « L'esprit rationnel, la rationalisation de la conduite de vie en général et une éthique économique rationaliste ont été les facteurs nécessaires complémentaires qui ont produit le capitalisme » (GEH, 354).

72. WEBER, M. : *Grundriss der Sozialökonomik*, p. VII.

73. Selon la théorie de la « possibilité objective » (cf. TS, 290-323), il faut, pour déterminer si un antécédent du phénomène historique qu'on veut expliquer constitue une cause adéquate ou, le cas échéant, accidentelle, se demander ce qui se serait passé si cet antécédent ne s'était pas produit ou s'il avait été autre qu'il n'a été. Si le phénomène en question ne se serait pas produit sans l'antécédent, on peut conclure que ce dernier est une cause adéquate du premier. Si, à l'inverse, le phénomène se serait produit sans l'antécédent, on peut dire que ce dernier n'est qu'une cause accidentelle du premier.

3. 3. LA RATIONALISATION DES IMAGES DU MONDE

« Le problème majeur de l'expansion du capitalisme moderne, dit Weber, n'est pas celui de l'origine du capital, mais celui du développement de l'esprit capitaliste » (EP, 70). En effet, étant donné que cet esprit capitaliste qui a produit — en dernière instance — le capitalisme est lui-même issu de l'ascétisme intramondain des protestants, pour comprendre le développement de l'esprit rationnel du capitaliste, il faut saisir l'éthos du protestant. Et pour être sûr du lien causal établi entre le protestantisme et le capitalisme, il faut, ensuite, élaborer un programme de recherches comparatives qui répond à la question du pourquoi l'évolution religieuse que nous avons connue en Occident ne s'est pas produite ailleurs : « Le but [d'une étude comparative des civilisations] devrait être d'identifier et de définir l'individualité de chaque développement, les caractéristiques qui ont fait que l'un trouve une conclusion si différente de celle de l'autre. Ce travail accompli, il est alors possible de déterminer les causes de leurs différences⁷⁴ ». Ce que Weber propose, donc, est d'étudier les religions universelles dans une perspective comparative qui fasse ressortir la spécificité du protestantisme. Et étant donné que celui-ci est le produit d'une longue évolution des images métaphysico-religieuses du monde (que je vais essayer de reconstruire dans les pages qui suivent), il faut en quelque sorte étudier l'histoire universelle des religions pour comprendre la genèse du capitalisme⁷⁵.

Le monde occidental formellement rationalisé est considéré par Weber comme le résultat d'un processus de rationalisation théorique des images du monde, ou comme il le dit, en reprenant la belle formule de Schiller, du « désenchantement du monde⁷⁶ ». La rationalisation théorique des images du monde détermine la mesure et surtout le mode de rationalisation économique du monde. Comme le dit Weber, dans un passage célèbre de l'introduction à l'éthique économique des religions universelles : « Les intérêts [...] non les idées dominant immédiatement l'activité des hommes. Toutefois, les 'images du monde', lesquelles sont engendrées dans les 'idées' ont joué très souvent le rôle d'aiguilleur pour déterminer les voies dans lesquelles l'action a été poussée par la dynamique des intérêts » (GARS, 252).

74. WEBER, M. : *Agrarverhältnisse im Altertum*, cité dans Seidman, S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, p. 293.

75. Dans la série causale, la religion n'est qu'un élément parmi d'autres. Dans *Économie et société*, Weber a également étudié le développement historique de l'économie, du régime politique, des modes d'administration, du droit et des villes dans une perspective comparative. Il est évident que ses recherches sont d'une telle ampleur qu'elles ne se laissent pas résumer, et c'est bien pourquoi je renonce à les traiter de façon systématique.

76. La notion de « désenchantement du monde » est complexe. D'une part, il s'agit d'une notion technique que Weber utilise dans sa sociologie de la religion pour désigner l'élimination progressive de la magie comme moyen de salut, au sein d'une séquence qui s'ouvre avec le judaïsme antique et semble se clore avec le puritanisme protestant. D'autre part, il s'agit d'une notion floue que Weber utilise dans son diagnostic de la modernité pour thématiser la perte du sens généralisée d'un monde parfaitement prévisible où le mystère a été remplacé par la maîtrise.

Autrement dit, ce sont les images du monde qui ont déterminé « dans quelle direction » (AP, 24) les sphères de la vie ont été rationalisées : alors même que les images du monde sont déterminées par des conditions matérielles, elles ne sont pas pour autant un « simple reflet » de l'organisation économique ; au contraire, elles influent sur elle. En arguant de la sorte, Weber ne réfute pas plus le marxisme qu'il ne dérive vers une position durkheimienne. « Notre dessein, précise-t-il, n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement matérialiste une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale » (EP, 252).

L'accomplissement théorique majeur de Weber est bien là, dans cette « fine dialectique » qu'il établit entre les facteurs matériels et idéels. Il a réussi à dépasser cette funeste opposition du matérialisme et de l'idéalisme dans une synthèse qui est véritablement multidimensionnelle⁷⁷. Weber a transformé les deux grandes traditions sociologiques, l'une qui insiste sur la détermination matérielle (Marx), l'autre qui insiste sur la détermination idéale (Durkheim) de l'action, en variables analytiques. Pour Weber, il ne s'agit pas d'opter exclusivement pour l'une ou pour l'autre, mais bien plutôt de les combiner. Les idées n'excluent pas plus les intérêts que les intérêts n'excluent les idées ; ils constituent tous deux des éléments différents de l'environnement qui informent chaque action. Ainsi, l'entrepreneur capitaliste, l'instigateur du capitalisme, agit certes de façon rationnelle par rapport à une fin, mais cette action rationnelle en finalité est également influencée par des motifs religieux. Dans ce sens, son action est rationnelle, au sens large du mot. Elle n'est pas seulement déterminée « de l'extérieur » (ESII, 1116) par des conditions matérielles, mais elle est, également et en même temps, déterminée « de l'intérieur » (ESII, 1116) par des valeurs.

L'accomplissement de Weber est d'avoir montré que la *Zweckrationalität* (s.s.) et son objectivation paradoxale dans des formes réifiées de l'esprit objectif sont déterminées de façon significative par la *Wertrationalität*. Dans une formule quelque peu paradoxale, mais typiquement weberienne, on pourrait dire qu'en réenchantant le monde pour un moment, le protestantisme a fini par le désenchanter définitivement et que cette perte de sens s'est généralisée, induisant par là même la perte de liberté dans toutes les sphères de la vie. C'est donc en réinventant la figure nietzschéenne du « dernier homme » susceptible de poursuivre la perspective du salut dans les diverses sphères du monde vécu que Weber montre que l'entrepreneur calviniste a ouvert la voie à un système autonome réifié d'où cette perspective s'est échappée.

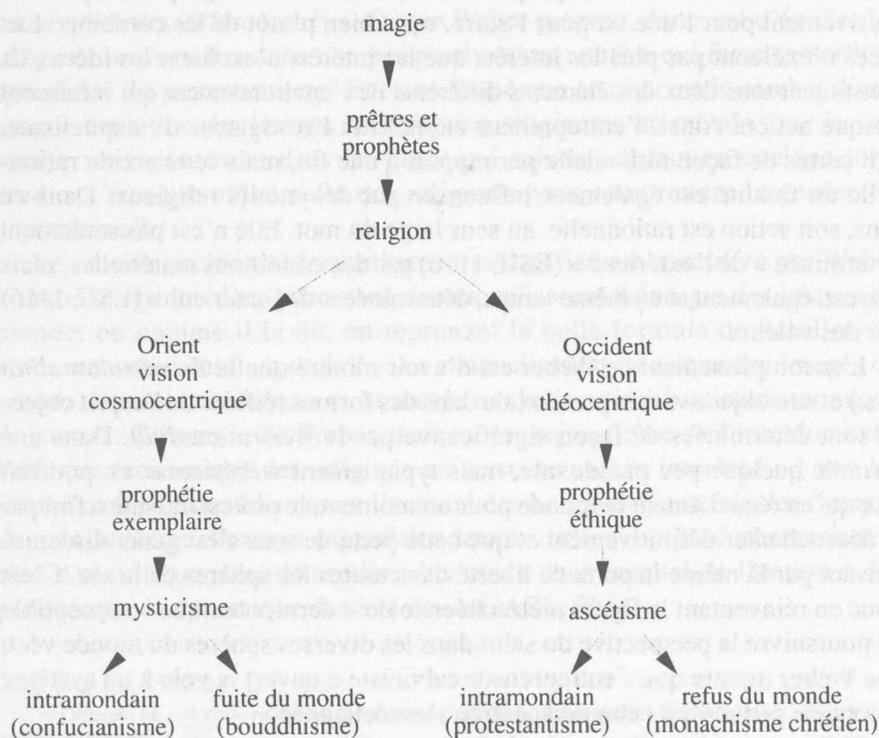
Si l'on veut bien comprendre la logique explicative qui sous-tend l'œuvre de Weber, il est important de saisir le mouvement causal suivant : la rationalisation des images religieuses du monde (rationalisation culturelle) procure les fondements motivationnels de l'organisation de l'action rationnelle en finalité, au sens large du mot, dans une conduite méthodique de vie (rationalisation

77. Cf. à ce propos ALEXANDER, J. : *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 3 : The Classical Attempt at Theoretical Synthesis : Max Weber*, chap. 2.

de la personne) et, de façon non intentionnelle, l'objectivation de l'action rationnelle en finalité génère un système social formellement rationnel (rationalisation sociale⁷⁸).

3. 4. GÉNÉALOGIE DE L'ASCÉTISME INTRAMONDAIN (RATIONALISATION CULTURELLE)

Dans sa monumentale sociologie comparative des grandes religions universelles, Weber a étudié la religion chinoise (confucianisme, taoïsme), la religion hindoue (bouddhisme, hindouisme) et le judaïsme antique⁷⁹. Il n'a pu mener à terme ses recherches prévues sur le christianisme et l'islam. Nous savons désormais que le capitalisme rationnel s'est seulement développé en Occident et que son développement est génétiquement lié à l'ascétisme intramondain propre au protestantisme. Pour expliquer la genèse de cet ascétisme bien particulier, Weber esquisse une typologie développementale de l'évolution des images religieuses du monde qu'on peut représenter ainsi⁸⁰:



78. La dynamique explicative qui va, pour le dire en termes parsonniens (ou, pour être tout à fait précis, en termes que Parsons a empruntés à Sorokin) de la culture à la personne et de la personne à la société, a été bien mise en lumière par HABERMAS, J. : *op. cit.*, t. I, chap. 2.

79. Pour un résumé de ces études, cf. BENDIX, R. : *op. cit.*, p. 103-275. En passant, on peut noter que Weber néglige les perspectives du gnosticisme (analysé par Voegelin) et du messianisme juif (analysé par Scholem).

80. Pour reconstruire l'évolution des images du monde, je me suis appuyé sur les interprétations de Parsons, Schluchter et Habermas. Cf. PARSONS, T. : *op. cit.*, p. 214-228 ; SCHLUCHTER, W. : *The Rise of Western Rationalism*, p. 156-166 ; « The Paradox of Rationalization : On The Relation of Ethics and World », dans ROTH, G. et SCHLUCHTER, W. : *op. cit.*, p. 16-32 et HABERMAS, J. : *op. cit.*, t. II, p. 214-228.

Dans sa sociologie de la religion, Weber analyse la rationalisation théorique des images religieuses du monde dans une perspective plus ou moins évolutionniste. Une telle approche est tout à fait exceptionnelle pour Weber, mais elle s'explique par le fait qu'il estime que toutes les religions se trouvent confrontées au *problème de la théodicée* et que c'est l'élaboration progressive d'une réponse à la question : « Si Dieu est bon, pourquoi y a-t-il alors du mal dans le monde ? » qui anime le processus de rationalisation théorique des images du monde⁸¹. Si l'on veut comprendre la structure de l'évolution des images du monde, il faut commencer par l'opposition que Weber effectue entre la magie, qu'il définit comme « une contrainte des démons par des moyens magiques » (ES, 449), et la religion qui, elle, a trait aux « relations que les hommes entretiennent avec les puissances surnaturelles qui s'expriment sous la forme de la prière, du sacrifice et de la vénération » (ES, 449).

Au départ, la vision du monde est *magique* ; le monde se présente comme un « jardin enchanté » (GARS II, 371). Bien que les esprits et les démons se cachent derrière le monde des objets et des événements, la vision du monde magique est moniste. Il n'y a pas de séparation radicale entre l'ici-bas et l'au-delà. La relation que les hommes entretiennent avec les démons n'est pas basée sur l'adoration, mais sur la contrainte. Les hommes essaient d'échapper à la souffrance en contrôlant les démons par la magie.

Tout cela change lorsque surgit l'idée que les divinités ont établi des lois pour certains domaines d'action et qu'ils en supervisent l'observation. On passe alors de la magie à la *religion* et d'une vision moniste à une vision dualiste du monde : le monde ici-bas est dévalué et subordonné au monde de l'au-delà. Les divinités sont personnifiées et réunies dans un panthéon⁸². La systématisation de l'idée de la divinité ouvre logiquement la voie à l'évolution vers le monothéisme. Cependant, le passage au monothéisme n'est pas de règle. Strictement parlant, seuls le judaïsme et l'islamisme sont des religions monothéistes.

La distinction entre les sorciers et les *prêtres* correspond à la distinction entre la magie et la religion. Étant donné la séparation dualiste de l'ici-bas et de l'au-delà, le culte, assuré par les prêtres, sert à établir la communication entre les hommes et Dieu. L'existence d'une strate de prêtres a été d'une importance considérable pour la « rationalisation des représentations métaphysiques du monde », ainsi que pour l'élaboration d'une « éthique spécifiquement religieuse » (ES, 451).

Dans la sociologie webérienne de la religion, la figure du *prophète* prend une place tout aussi importante, sinon plus importante, que celle du prêtre. En effet, pour Weber, le prophète, ce « porteur de charismes purement personnels qui, en vertu de sa mission, proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin » (ES, 464), est l'agent historiquement décisif des ruptures avec

81. Pour une fine analyse du rapport entre le problème de la théodicée et la rationalisation des images du monde, cf. BOURETZ, P. : *op. cit.*, p. 109-165.

82. Dans la *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer voient déjà dans le passage de la magie au polythéisme l'amorce du déploiement de la logique de la réification. Cf. *infra*, 1^{er} chapitre de la 2^e partie.

les institutions cléricales établies et rigidifiées. En outre, c'est la prophétie qui, en dévalorisant la magie, et, donc, en désenchantant le monde, a entraîné les masses dans un « mouvement religieux de caractère éthique » (GARS, 248). Comme le dit si bien Paul Ladrière, le désenchantement du monde signifie que l'exigence de la pureté rituelle est rationalisée en rectitude éthique⁸³. Ce processus de désenchantement du monde et d'éthicisation de la conduite humaine, entamé par les prophètes, continuera pendant plusieurs siècles pour s'achever avec la modernité⁸⁴.

Mais nous n'en sommes pas encore là. Pour l'instant, nous ne sommes parvenus qu'au point décisif où les voies de la rationalisation occidentale et orientale vont bifurquer. Ce qui distingue les *religions occidentales* des *religions orientales*, c'est que les premières sont de façon prédominantes *théocentriques*, tandis que les secondes sont avant tout *cosmocentriques*. À la différence de la conception théocentrique, basée sur le concept d'un Dieu personnel et créateur du monde, situé dans l'au-delà, la conception cosmocentrique repose sur le concept d'une puissance divine à caractère impersonnel. Dans cette conception typiquement orientale, le monde est un cosmos qui n'a pas été créé (GARS, 257-258, 538-540 ; ES, 564).

La distinction que Weber effectue entre la *prophétie éthique* et la *prophétie exemplaire* (ES, 471 ; GARS, 257 ; GARS II, 378) correspond à la distinction précédente. Ou le prophète se sent « l'instrument annonciateur » d'un Dieu personnel et de sa volonté, exigeant, du fait de sa mission, l'obéissance en tant que devoir éthique (Mahomet, Jésus) ; ou bien le prophète est un « homme exemplaire » qui, par son exemple personnel, montre aux autres les voies du salut religieux (Bouddha). Que la prophétie ait un caractère plutôt éthique ou plutôt exemplaire, dans les deux cas, elle va de pair avec une vision unitaire de la vie découlant d'une prise de position consciemment significative et unitaire envers celle-ci. « Pour le prophète, dit Weber, la vie et le monde, les événements sociaux et les événements cosmiques ont un 'sens' unitaire, systématique, déterminé [...] La prophétie signifie toujours une tentative de systématiser toutes les manifestations de la vie, de résumer aussi le comportement pratique en une manière de vivre » (ES, 473).

Cette manière méthodique de vivre du prophète et de ses acolytes, qui sont, selon la terminologie de Weber, des « virtuoses » du salut, peut être soit du type *ascétique* (*vita activa*), soit du type *contemplatif* (*vita passiva*). Dans le premier cas, l'activité éthico-religieuse est accompagnée de la conscience que Dieu dirige cette activité — l'individu se considère comme « instrument de Dieu » (ES, 559 ; GARS, 539). Dans le second cas, en revanche, l'individu ne se considère pas comme instrument de Dieu, mais comme un « vase d'élection » (ES, 559) ou comme un « réceptacle » du divin (GARS, 539). Il n'est alors plus question d'agir conformément à la volonté divine pour obtenir ses faveurs, mais de parvenir à un état intérieur d'illumination ou d'union mystique.

83. LADRIÈRE, P. : « La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité », p. 122.

84. « Les prophéties ont délivré le monde de la magie et, par là même, elles ont créé la base de notre science moderne, de la technologie et du capitalisme » (GEH, 362).

La tendance vers la contemplation, portée par des « strates d'intellectuels distingués » (GARS, 257), prédomine en Orient ; la tendance vers l'ascétisme actif, surtout mais pas seulement portée par les « strates civiques bourgeoises » (GARS, 257), prédomine, en revanche, en Occident⁸⁵. « En Occident, dit Weber, même les religiosités ayant une coloration mystique manifeste se transforment sans cesse en vertu active, donc, naturellement ascétique » (ES, 563).

Pour pouvoir expliquer la genèse du capitalisme, il faut encore introduire une bifurcation typologique supplémentaire selon que les croyants s'engagent dans le monde ou s'en détournent. L'ascétisme ainsi que le mysticisme peuvent être *intramondains* ou, au contraire, *extramondains*⁸⁶. Étant donné que les intérêts mondains perturbent la recherche de l'unité de l'homme et du principe de l'être, le mystique se désintéresse du monde. Le mystique peut rejeter radicalement le monde (« fuite contemplative du monde extérieur » — c'est le cas du bouddhisme) ou bien il peut se maintenir dans les institutions temporelles, vivant dans le monde, mais pas du monde (« mysticisme intramondain » — c'est le cas du confucianisme).

Bien que l'ascète refuse le monde, qui, de son point de vue, demeure une *massa perditionis*, un « vase naturel de péchés » (ES, 556), l'ascèse peut également prendre deux formes. D'une part, l'ascète peut fuir le monde, éviter les actions dans les institutions temporelles et rompre avec la famille et la société pour se mettre au seul service de Dieu (fuite ou plutôt « refus ascétique du monde » — c'est le cas du monachisme chrétien). D'autre part, l'ascèse peut se pratiquer au sein du monde pour réformer rationnellement celui-ci, pour glorifier Dieu par l'action professionnelle, par la vie familiale exemplaire, par la rigueur de la conduite dans tous les domaines de la vie (« ascèse intramondaine » — c'est le cas du protestantisme). Cette dernière forme d'ascétisme, qui est le résultat contingent d'une combinaison unique de la vision théocentrique, de la prophétie éthique, de l'ascétisme et de l'intramondanéité est incontestablement l'apanage du protestantisme (au sens large du mot).

Comme j'essaierai de le montrer dans les pages qui suivent, la conséquence spécifique de cet ascétisme intramondain sobrement pratique des protestants sera « l'objectivation rationnelle et la sociation des rapports sociaux » (*rationale Versachlichung und Vergesellschaftung* — ES, 568).

3. 5. LES AFFINITÉS ÉLECTIVES ENTRE L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET L'ESPRIT DU CAPITALISME (RATIONALISATION DE LA PERSONNE)

Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (écrit en 1905, révisé en 1920), Weber explique la naissance et l'essor du capitalisme en démontrant

85. C'est là la thèse principale que Weber défend dans son étude comparative du bouddhisme et de l'hindouisme. Dans la conclusion de cette grande étude, il compare les religions occidentales et orientales. Il y démontre que la tendance gnostique, sotériologique et mysticiste, caractérisant les religions orientales, est responsable de l'absence de l'ascétisme intramondain et, partant, de l'absence du capitalisme formellement rationnel. Cf. GARS II, p. 363-378.

86. Dans la mesure où la distinction entre l'intra- et l'extramondanéité fusionne deux aspects de l'action religieuse, elle prête à équivoque. Il faut distinguer : i) l'insistance sur l'action de l'insistance sur l'intention, et ii) l'action qui se limite à la sphère religieuse et l'action qui s'étend à d'autres sphères de la vie.

l'existence d'une « affinité élective » (*Wahlverwandtschaft*) entre le style de vie méthodique (*ethos*) des protestants et la mentalité (*Geist*), ou plutôt, comme il le dit lui-même, « l'habitus » (PE, 157) du capitaliste⁸⁷. La métaphore de l'affinité élective, sur laquelle Goethe a construit un roman, trouve son origine dans la chimie du XVIII^e siècle⁸⁸. La notion technique d'*attractio electiva* y est employée pour désigner le processus chimique dans lequel des substances différentes unies entre elles brisent l'union pour se lier à une autre substance. Dans son analyse de la genèse du capitalisme, Weber examine l'affinité élective entre le protestantisme et le capitalisme en deux temps. D'abord il analyse l'attraction réciproque de l'éthique protestante et de l'esprit du capitalisme ; ensuite, il démontre que cette attraction réciproque se brise au profit d'une nouvelle alliance de l'esprit du capitalisme et de l'utilitarisme.

3. 5. 1. *L'attraction réciproque du protestantisme et du capitalisme* — L'examen de l'affinité élective entre le protestantisme et le capitalisme, qui est une sorte de causalité faible, consiste à mettre au jour les interactions durables qui se sont établies à la fin du XVII^e siècle entre la sphère économique (les intérêts) et la sphère religieuse (les idées). La démonstration d'une telle coïncidence entre les idées et les intérêts, qui ont tous deux connu des évolutions tout à fait distinctes et indépendantes, mais qui ont fini par converger, se fait en trois étapes : a) analyse de l'esprit capitaliste, b) analyse de l'éthique protestante et, enfin, c) mise en relation de a) et b) par démonstration de leur attraction réciproque.

a) *L'esprit capitaliste* • L'habitus capitaliste s'oppose à l'habitus traditionaliste comme le « principe du rendement » (Marcuse) s'oppose au « principe du plaisir » (Freud). Alors que l'esprit traditionaliste se caractérise par la tendance naturelle à la jouissance et au repos, l'esprit capitaliste se caractérise par la poursuite effrénée et méthodique du gain. À la différence de l'homme moderne qui vit pour travailler, l'homme traditionnel travaille pour vivre. Il ne désire pas gagner de plus en plus d'argent, mais il désire tout simplement vivre selon son habitude et gagner autant d'argent qu'il lui faut pour cela. L'ouvrier silésien qui travaillait deux fois moins après qu'on ait doublé son salaire est exemplaire à cet égard. Le capitaliste, en revanche, s'entend à combiner tous les moyens et à mettre à profit chaque minute pour amplifier et accumuler les gains. L'accumulation et le travail sont tous deux conçus comme un devoir, comme des fins en soi⁸⁹. La « faim canine de l'argent » (Marx) et « l'instinct

87. Dans la mesure où la recherche de Weber vise à mettre en évidence la relation d'affinité entre la conduite de vie méthodique du protestant et l'habitus de l'entrepreneur (au sens non bourdieusien du terme), la référence à « l'esprit capitaliste » est trompeuse. À ce propos, Hennis s'exclame : « Combien de malentendus Weber aurait pu épargner, s'il avait légèrement modifié le titre : *L'éthique protestante et l'habitus capitaliste* — cela semble moins mystérieux et décrit ce qu'il voulait dire ». Cf. HENNIS, W., *op. cit.*, p. 17.

88. Sur l'histoire du concept de l'affinité élective, de l'alchimie à la sociologie, cf. HOWE, R. : « Max Weber's Elective Affinities : Sociology within the Bounds of Pure Reason », dans PH II. 2, p. 193-209 et surtout LOWY, M. : *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, chap. 1. Dans les *Affinités électives*, Goethe raconte l'histoire d'un adultère : Eduard est marié avec Charlotte ; pour rénover son château, Eduard fait appel à un ami et Charlotte convoque sa nièce ; Charlotte tombe amoureuse de l'ami de son mari et Eduard s'enamoure de la nièce de sa femme.

89. En décrivant l'accumulation et le travail comme un devoir, Weber commet une pétition de principe. Ce qui doit être expliqué, à savoir le caractère moral de la conduite rationnelle du capitaliste, est déjà impliqué dans sa description de l'esprit capitaliste.

de l'établi » (Veblen) sont, selon Weber, les traits distinctifs de l'esprit capitaliste : « L'argent est à ce point considéré comme une fin en soi qu'il apparaît entièrement transcendant et absolument irrationnel sous le rapport du 'bonheur' de l'individu. [...] le gain est devenu la fin que l'homme se propose ; il ne lui est plus subordonné comme moyen de satisfaire ses besoins matériels (EP, 57) [...] L'homme existe en fonction de son entreprise et non l'inverse (EP, 72). [...] Il ne tire rien de sa richesse pour lui-même, en dehors du sentiment d'avoir bien fait sa besogne » (EP, 73).

b) L'éthique protestante • Le protestantisme n'est pas un produit de nature. En effet, il est l'aboutissement d'un long et persévérant processus de rationalisation culturelle, qui, si on le considère sur le plan intraculturel de l'Occident, est passé par les phases suivantes : la prophétie judaïque (éthique religieuse et élimination de la magie), la culture helléniste (l'idée d'un ordre naturel intelligible), l'enseignement de Jésus et la mission de Paul (anti-intellectualisme, eschatologie, idéal de la fraternité et de la charité), le monachisme du Moyen Âge (refus ascétique du monde), catholicisme (l'Église universelle), le luthéranisme (la notion de *Beruf*) et, finalement, le calvinisme (ascèse intramondaine⁹⁰).

Parmi les courants du protestantisme ascétique (calvinisme, piétisme, méthodisme et les sectes baptistes), c'est avant tout le calvinisme qui intéresse Weber, car c'est lui qui est le véritable père nourricier du capitalisme bourgeois⁹¹. Weber identifie trois composantes importantes du calvinisme : 1) l'idée que l'univers est créé *ad maiorem gloriam Dei* — « Dieu n'existe pas pour l'homme, c'est l'homme qui existe pour Dieu » (EP, 119) ; 2) la primauté accordée au « Dieu caché » (*deus absconditus*) de l'Ancien Testament ou l'idée que tous les motifs de sa Majesté sont au-dessus de la compréhension humaine ; et surtout 3) la doctrine de la prédestination : « Par décret de Dieu, et pour la manifestation de Sa gloire, tels hommes sont destinés à la vie éternelle, tels autres voués à la mort éternelle » (*Confession de Westminster* — EP, 116). Le comportement de l'homme ne peut absolument pas influencer ce décret, qui,

90. Cf. à ce propos, LADRIÈRE, P. : *art. cit.*, p. 105-125 et SCHLUCHTER, W. : *The Origin of Western Rationalism*, p. 148-156. Weber s'est surtout intéressé à la transformation de la composante morale de la culture, il a négligé ses composantes cognitives et expressives. Cf. à ce propos HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, p. 211 sq. et SCHLUCHTER, W. : « The Paradox of Rationalization », p. 45 sq.

91. Weber considère les mouvements ascétiques non calvinistes comme des formes atténuées de la cohérence et de la rigueur extrêmes qui caractérisent le calvinisme. Troeltsch, quant à lui, effectue une distinction entre l'ancien protestantisme et le néoprottestantisme. Il estime que Weber substitue l'un à l'autre. « Si l'on parle de l'influence exercée par le protestantisme dans l'émergence de la culture moderne, ce ne peut être qu'en référence aux différentes tendances du protestantisme ancien, tandis que le néoprottestantisme n'est lui-même qu'une composante de cette culture moderne, laquelle exerce son influence sur lui et de manière très profonde. » Cf. TROELTSCH, E. : *Protestantisme et modernité*, p. 52. L'implication est claire : si le néoprottestantisme est le résultat de la grande transition vers la modernité, il ne peut pas en être la cause. À la suite de Tawney et Robertson, Fischhoff en tire la conclusion explicite que la thèse de l'éthique protestante est fautive. « De là la conclusion que le calvinisme n'a pas pu influencer causalement le capitalisme, et que sa disposition favorable envers la pratique et l'éthique capitalistes doit être comprise comme une adaptation. » Cf. FISCHOFF, E. : « The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism : The History of a Controversy », dans PH I. 2, p. 71. Forcese propose, quant à lui, de réviser la thèse weberienne en introduisant la notion de la causalité rétro-active (*feedback causation*) : l'éthique protestante n'est pas tant une cause qu'un produit du capitalisme, mais son influence a néanmoins été capitale pour institutionnaliser le complexe capitaliste. Cf. FORCESE, D. : « Calvinism, Capitalism and Confusion : The Weberian Thesis Revisited », dans PH I. 2, p. 317-326.

par ailleurs, est insondable. Le puritain possède la grâce ou toujours ou jamais. La conclusion logique de la doctrine de la prédestination aurait dû être le fatalisme et, pourtant, le résultat fut exactement l'inverse. En effet, pour se délivrer de l'angoisse, il importait au plus haut point au calviniste de se savoir en état de grâce (*certitudo salutis*).

Jamais assuré de son élection, le calviniste en cherchait des signes ici-bas. Il organisait méthodiquement ses conduites dans un véritable système de vie. Autodiscipliné, rigoriste, calculant, consciencieux, le puritain et tous ses actes formaient un ensemble cohérent sans failles. Sans relâche et sans joie, le calviniste travaillait pour la gloire de Dieu et pour se délivrer de son angoisse. « Un bon arbre ne peut pas donner de mauvais fruits », ce proverbe devenait sa maxime, sa façon de soulager sa peur de la damnation. Le travail diligent et dévoué fut même explicitement recommandé par les prédicants comme le meilleur moyen technique pour s'assurer de la *possessio salutis*. Le résultat de ce compromis fut qu'on en vint à considérer le labeur et l'esprit industriel comme un devoir envers Dieu. Bref, pour avoir la confirmation de son élection (*Bewärung*), le puritain menait, à l'instar du jésuite, une vie d'ascète dans le monde et dans le siècle. C'est ce qui constitue selon Weber l'apport particulier de la Réforme : en abolissant « l'éthique dualiste — une moralité qui vaut universellement et un code [éthique] particulier pour les virtuoses » (GEH, 366), la Réforme a fait sortir des monastères l'ascétisme rationnel chrétien et la vie méthodique pour les mettre au service de la vie active dans le monde. Comme le disait Sébastien Franck : « Désormais chacun doit être un moine sa vie durant⁹² » (EP, 151 ; PE, 153, 315 ; GEH, 366).

c) L'affinité élective • L'esprit rationnel du capitaliste et l'éthos protestant s'attirent réciproquement et se rejoignent dans la conduite méthodique de l'entrepreneur calviniste. Tout en se méfiant des biens de ce monde et en condamnant toutes les jouissances comme des tentations de la chair, celui-ci travaille à sa besogne (*Beruf*) sans repos, rationnellement et méthodiquement, *ad maiorem gloriam Dei*. « Travaillez donc à être riches pour Dieu, non pour la chair et le péché » (EP, 218), sermonnait Baxter. Cette évaluation religieuse du travail et du profit a constitué, selon Weber, « le plus puissant levier qui se puisse imaginer de l'esprit du capitalisme » (EP, 236). Dans la mesure où le travail rationnel en vue du profit et la condamnation des plaisirs charnels est synonyme du continuel investissement du profit non consommé, l'accumulation du capital est le résultat nécessaire de l'action économique de l'entrepreneur protestant⁹³ : « Si le frein de la consommation s'unit à la poursuite débridée du gain, le résultat pratique va de soi : le capital se forme par l'épargne forcée ascétique » (EP, 237).

92. Dans sa réponse à Rachfahl, Weber présente une analyse comparative du monachisme et du protestantisme, cf. PE, p. 314-316 ; pour une analyse du monachisme, cf. ES II, p. 1166-1173.

93. Malgré toutes les différences qui séparent l'analyse marxiste de l'analyse webérienne de la genèse du capitalisme, elles se recoupent ici. Je ne peux résister ici à l'envie de citer le passage suivant concernant la thésaurisation qui se trouve dans le chapitre sur l'argent des *Grundrisse* (cf. *Fondements de la critique de l'économie politique*, t. 1, p. 174) : « Le culte de l'or a son ascétisme, ses renoncements et ses sacrifices : l'épargne, la frugalité, le mépris des jouissances terrestres, temporelles et passagères ; c'est la chasse au trésor éternel. Faire de l'argent se relie ainsi au puritanisme anglais et au protestantisme hollandais. »

En expliquant que la recherche du repos de la conscience et du salut de l'âme est le motif qui conduit à la fois l'entrepreneur calviniste à accumuler la richesse et les ouvriers, surtout ceux d'origine piétiste, à accepter « l'absurdité sans joie et le caractère impersonnel » (EP, 246) du travail aliéné, Max Weber a fourni les soubassements religieux de l'analyse marxiste du capitalisme. Cependant, cette complémentarité des approches ne doit pas faire oublier les différences qui séparent Marx de Weber — différences qu'on pourrait résumer en disant que Marx conçoit le capitalisme comme un système de production basé sur l'exploitation, tandis que Weber le conçoit comme un système d'action basé sur le calcul⁹⁴.

3. 5. 2. *La nouvelle alliance du capitalisme et de l'utilitarisme intéressé* —

L'accumulation des richesses n'était nullement le but que les fondateurs de l'éthique protestante avaient en vue. Il s'agit là d'une conséquence paradoxale à laquelle « toute ascèse rationnelle » (GARS, 545 ; ES, 592) se voit confrontée. Cette conséquence est d'autant plus perverse qu'une fois que le capitalisme s'est instauré, il s'autonomise et sape en retour les fondements religieux auxquels il doit son émergence. Paradoxalement, c'est en réenchantant pour un moment le monde que l'ascétisme puritain l'a définitivement désenchanté. Graduellement, l'ardeur de l'*homo religiosus* a fait place à la froideur de l'*homo economicus*. L'utilitarisme religieux fut évincé par l'utilitarisme intéressé (ou vulgaire) et les racines religieuses de l'action rationnelle en finalité dépérirent. En termes luhmanniens, on pourrait dire que les attentes normatives furent remplacées par des attentes purement cognitives⁹⁵. L'objectivation de l'action rationnelle en finalité allait de pair avec l'émergence d'un système économique autoréférentiel formellement rationnel qui repose sur une base mécanique. À la fin, le soutien religieux est un *caput mortuum* dont le capitalisme n'a plus besoin. Tout ce qui reste est l'efficacité compulsive du *Berufsmensch* : « L'idée d'accomplir son devoir à travers une besogne, dit Weber, hante désormais notre vie, tel le spectre de croyances religieuses disparues » (EP, 250). Le système capitaliste impose ses contraintes et ce qui était initialement un choix s'est transmué en destin. « Le puritain voulait être un homme besogneux — et nous sommes forcés de l'être » (EP, 249).

3. 6. L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET L'ESPRIT DE DÉPERSONNALISATION (RATIONALISATION SOCIALE)

3. 6. 1. *Le triomphe de la Sachlichkeit* — La thèse de la « cage de fer » thématise l'objectivation généralisée de l'agir rationnel en finalité, au sens restreint du mot. La rationalisation formelle ne s'arrête pas aux portes de

94. L'analyse comparée de Marx et de Weber est devenue un domaine spécialisé de la sociologie. Outre l'étude classique de LÖWITZ, K. : *Marx and Weber*, cf. WEISS, J. : *Weber and The Marxist World* ; WILEY, N. (sous la dir. de) : *The Marx-Weber Debate* ; SAYER, D. : *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber* et VINCENT, J. : *Fétichisme et société*, p. 197-216.

95. Cf. LUHMANN, N. : « Normen in Soziologischer Perspektive », p. 28-48 et, du même : *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, chap. 8, spécialement p. 436 sq.

l'entreprise, elle s'étend à l'administration bureaucratique et à la justice formaliste. Elle déploie une dynamique quasi impérialiste et tend, pour ainsi dire, vers la suprématie absolue. Mettant en relief l'affinité élective de l'éthique protestante et de l'esprit de la dépersonnalisation fonctionnelle (*Geist der Versachlichung*), Wolfgang Schluchter a récemment présenté une interprétation fort intéressante de Weber qui nous permet d'expliquer la genèse et la généralisation de la rationalité formelle. « À mes yeux, écrit-il, la signification culturelle du protestantisme ascétique relève plutôt du fait d'avoir favorisé l'esprit de dépersonnalisation fonctionnelle que dans le fait d'avoir favorisé l'esprit du capitalisme⁹⁶ ».

Or, faute d'une base textuelle, on ne peut affirmer sans ambages que Weber conçoit l'ascétisme protestant comme une condition nécessaire de l'émergence de l'administration bureaucratique et du droit formel. À la différence du capitalisme et, dans une moindre mesure, de la science moderne, les appareils étatiques et juridiques ne sont pas issus de la Réforme. La bureaucratisation de l'État résulte de la volonté du prince d'exproprier les feudataires (ES, 266 ; SP, 106-108). Le droit formellement rationnel doit son existence à la fois à la centralisation du pouvoir théocratique ou princier et à la professionnalisation des juristes (SD, 221).

Néanmoins, alors même que le protestantisme n'est pas à l'origine de l'émergence de l'appareil administratif et juridique formellement rationnels — et à en croire Troeltsch, Tawney, Robertson et Fischhoff, il n'est pas à l'origine du capitalisme bourgeois non plus —, on peut dire que la dépersonnalisation fonctionnelle favorisée par le protestantisme a stimulé la généralisation institutionnelle de la rationalisation formelle. La bureaucratisation, la formalisation du droit, l'expansion du marché et l'émergence des sciences modernes sont toutes, sans exception, des processus indépendants qui déploient une dynamique autonome. L'apport spécifique du protestantisme, et plus particulièrement de son insistance sur la réification ou l'objectivation stratégique des relations interpersonnelles, est d'avoir fait converger ces processus partiels dans un mouvement unifié de rationalisation formelle. Dans ce sens, l'éthique protestante peut être considérée comme le catalyseur de la « grande transition » vers la modernité.

L'éthique protestante a donc fourni le ciment de la maison de la servitude de la modernité. Si la *Gemütlichkeit* caractérise le luthéranisme, la *Sachlichkeit* caractérise le calvinisme. Soupçonnant dans toute relation personnelle d'ordre sentimental la tentation de l'idolâtrie de la chair, le puritain est amené à adopter une attitude instrumentale envers soi-même et envers son prochain, et cela même à l'intérieur de sa propre communauté. La réification systématique des relations interpersonnelles s'exprime dans le fait que même la charité fut organisée sur le modèle de l'entreprise rationnelle. Au lieu de se soucier directement du bien-être de son prochain, le calviniste le fait indirectement. À l'instar de Bentham et d'Adam Smith, il croit qu'en poursuivant rationnellement ses fins personnelles et en accomplissant rigoureusement sa fonction, il sert le bien général, le bien du plus grand nombre. « L'amour du prochain, dit

96. SCHLUCHTER, W. : *The Rise of Western Rationalism*, p. 156.

Weber, revêt ainsi l'aspect objectif et impersonnel d'un service effectué dans l'intérêt de l'organisation rationnelle de l'univers social qui nous entoure » (EP, 219). Que la réification systématique ou la dépersonnalisation fonctionnelle des relations interpersonnelles apparaît comme la conséquence spécifique de la Réforme, c'est ce qui ressort du passage suivant dans lequel Weber résume ses conclusions : « La restriction de toute ostentation féodale et de toute consommation irrationnelle favorise l'accumulation du capital et la réutilisation continue de la propriété pour des fins productives. L'ascétisme intramondain, dans sa globalité, favorise la naissance et l'exaltation du professionnalisme (*Berufsmenschentum*) dont le capitalisme et la bureaucratie ont besoin. La vie est axée non pas sur des personnes, mais sur des buts impersonnels et rationnels. La charité devient une opération impersonnelle d'assistance aux pauvres pour la plus grande gloire de Dieu » (ES II, 1200). « [...] La conséquence spécifique de l'ascétisme intramondain de l'Occident a été la réification et la sociation rationnelle des rapports sociaux (*rationale Versachlichung und Vergesellschaftung*) » (ES, 568).

3. 6. 2. *Le conflit des sphères de valeurs* — Du point de vue des religions authentiquement éthiques, ce « cosmos réifié » (ES, 592) qui ne connaît plus de fraternité, à moins que ce ne soit dans les interstices de la société, dans « les relations directes et réciproques entre individus isolés » (SP, 96), devait nécessairement apparaître comme une abomination face à l'impératif de l'amour du prochain. Ce n'est donc pas un hasard si ces religions entraînent en conflit avec « l'univers fonctionnellement (*sachlich*) rationnel » (ES, 512) de l'économie et de l'administration, car ces univers formellement rationnels éliminent l'affectivité au seul profit de l'effectivité. Ce conflit devait s'affirmer d'autant plus implacablement au fur et à mesure que les univers sociaux et culturels s'autonomisaient et évoluaient « selon leurs lois internes propres » (*innere Eigengesetzlichkeiten* — GARS, 544 ; ES, 587). On retrouve ici la version conflictuelle du thème simmelien de l'autonomisation des sphères de valeur⁹⁷. À la différence de Simmel, Weber estime que les sphères de valeurs ne peuvent pas coexister paisiblement. Dans sa célèbre *Zwischenbetrachtung* (GARS, 536-573 ; voir aussi ES, 585-632), Weber affirme à ce propos que la différenciation postcosmologique des sphères de valeurs autonomes, qui caractérise l'entrée dans la modernité culturelle, ne peut qu'entraîner la rivalité axiologique⁹⁸ : « La rationalisation et le raffinement conscient des relations que les hommes

97. Il faut distinguer les « orientations de valeurs » des « sphères de valeurs ». Les orientations de valeurs sont essentiellement subjectives, en ce sens qu'elles sont choisies ou créées par les individus et n'ont qu'une validité subjective. C'est dans ce contexte nietzschéen que Weber parle de « l'antagonisme éternel des valeurs » (TS, 425) ou, encore, de la « lutte éternelle entre les dieux » (SP, 85). Les sphères de valeurs, en revanche, sont supra-subjectives ou objectives, en ce sens qu'elles sont (relativement) indépendantes des valorisations individuelles et qu'elles suivent leur propre logique immanente. À ce niveau, Weber parle également d'une « lutte inexpiable des divers ordres de valeurs » (SP, 83), mais l'argumentation est ici plus sociologique que philosophique ou existentialiste.

98. À un endroit, Weber suggère que le pluralisme des sphères axiologiques n'est pas le propre de la modernité. Il y a toujours eu des ordres institutionnels hétérogènes et contradictoires, seulement l'hégémonie de la religion chrétienne a réussi à le masquer : « Tel est le destin de notre civilisation [moderne] : il nous faut à nouveau prendre plus clairement conscience de ces déchirements [des sphères de valeurs] que l'orientation prétendument exclusive de notre vie en fonction du pathos grandiose de l'éthique chrétienne a réussi à masquer pendant mille ans » (SP, 86).