

collection *Philosophie et société*



ANNETTE DISSELKAMP

La sociologie et l'oubli du monde

Retours sur les fondements d'une discipline



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

La sociologie et l'oubli du monde

Retours sur les fondements d'une discipline

Annette Disselkamp

ISBN 978-2-8004-1414-0

© 2008 by Editions de l'Université de Bruxelles

Avenue Paul Héger 26

1000 Bruxelles (Belgique)

EDITIONS@ulb.be

<http://www.editions-ulb.be>

Imprimé en Belgique

Quand arrêtera-t-on de suspendre à un fil
d'araignée, rien moins que toute l'éternité !

G. E. LESSING, *Eine Duplik*

Introduction

Il est de tradition de présenter l'histoire de la pensée sociologique autour de la confrontation entre deux positions extrêmes : l'orientation déterministe – qui accorde la primauté aux faits sociaux – et l'explication individualiste – qui attribue une certaine autonomie de choix aux personnes singulières. Dans l'espace ouvert par ces deux positions, diverses approches définiraient des voies intermédiaires.

Le critère qui sous-tend cette vision est celui de la méthodologie. Il renvoie en particulier aux prémisses analytiques adoptées par les « fondateurs » de la discipline. D'autres considérations sont ainsi négligées, ou en tout cas traitées comme secondaires, tels les contenus, le genre d'interrogations ou les présupposés d'ordre métaphysique qui ont inspiré les réflexions sociologiques à leurs débuts. Tout se passe comme si les auteurs avaient élaboré leurs outils de travail sans rapport avec les questions posées ; celles-ci se grefferaient sur un appareil de règles prêt à accueillir toutes les problématiques.

Mais s'il peut y avoir de bonnes raisons de relire ces auteurs près de cent ans plus tard, ce n'est pas à notre sens dans l'espoir d'y découvrir des conseils de méthode. Une telle perspective rend leur lecture plutôt ennuyeuse, les réduisant le plus souvent à une série de déclarations qui illustrent des positions d'écoles. L'étude des penseurs anciens n'a d'intérêt pour nous que si nous leur reconnaissons des préoccupations et des conceptions de la vie susceptibles de nous concerner : non pas nécessairement pour y adhérer, mais le cas échéant pour nous en écarter après avoir fait l'effort de les comprendre.

Ce livre est le produit d'une telle lecture. Nous avons tenté de dégager des propositions qui nous paraissent essentielles pour la science sociologique au moment de sa naissance mais que la réception des œuvres a pourtant ignorées en partie. Cette perspective permet non seulement d'éclairer l'agencement interne des concepts

propres à chaque auteur, mais aussi d'opérer des rapprochements insoupçonnés entre eux, en mettant au jour comme une trame commune qui sert de support à leurs réflexions. La tentative visant à reconstruire la cohérence des textes se double ainsi, presque naturellement, de la volonté de mieux comprendre leurs affinités.

Disons d'emblée que cette mise en relief n'est pas neutre, elle est inséparable d'une perspective critique puisque les œuvres dont se réclame la tradition sociologique véhiculent des représentations métaphysiques qui méritent d'être problématisées. Nous étudierons ainsi la façon dont les auteurs pensent la nature humaine et l'environnement où évolue l'existence, pour aboutir à la formulation d'un doute : il se pourrait que leur représentation de l'homme du monde entraîne l'impossibilité de fonder une éthique, voire qu'elle déséthiciise les rapports humains.

Pareille interrogation peut paraître hasardeuse. La sociologie contemporaine ne préconise-t-elle pas un retour aux textes fondateurs de Durkheim et de Weber dans le but précisément de retrouver la question de l'éthique ou de la morale ? On le sait, la discipline sociologique selon Durkheim s'articule à l'analyse du « fait moral », quand Weber s'intéresse aux caractéristiques de l'éthique religieuse en particulier. Alors que les grands auteurs sont vivement préoccupés par cette problématique, « la veine a eu par la suite tendance à se tarir »¹, connaissant une « éclipse historique » depuis le milieu du XX^e siècle. La lecture des fondateurs permettrait-elle de renouer avec une tradition perdue ?

De fait, leur apport à une « sociologie morale » demeure selon nous ambivalent : ils ont contribué à fragiliser la pensée éthique alors même qu'ils la situent au cœur de l'approche sociologique. La thèse n'est certes pas nouvelle. Car, tout en rappelant l'importance des classiques en vue de réintroduire le concept de morale en sociologie, les interprètes n'ont cessé de mettre en garde contre une utilisation superficielle de leurs travaux. On sait ainsi que les « avatars » de la sociologie morale sont en partie le reflet du « dilemme durkheimien », à savoir de la difficulté éprouvée par le sociologue de réconcilier la contrainte exercée par la morale, considérée comme un fait, et l'autonomie du sujet : c'est qu'il est malaisé de comprendre comment d'une donnée empirique sortirait une obligation². Pour Weber, la modernité peut se passer d'éthique³ ; de plus, il conçoit l'existence contemporaine à l'image d'une « guerre des dieux » qui livre la totalité des valeurs à l'incertitude⁴.

Notre ambition est de reformuler ces interrogations en déplaçant légèrement la problématique. Les raisons pour lesquelles la contribution des fondateurs à une sociologie morale reste sujette à débat ne tiennent pas seulement au positivisme de l'un (Durkheim) et au doute nourri par l'autre sur la survie de l'éthique à l'époque moderne (Weber). Elles sont aussi et avant tout à mettre en rapport avec la façon dont ils en viennent à séparer la vie humaine de la dimension matérielle et conditionnée de l'existence du monde.

¹ Pharo (2004, p. 25).

² Dilemme formulé par Isambert (1992) ; voir récemment Pharo (2004) et Karsenti (2006a). En 1965, Ginsberg insiste sur le fait que l'identification de la morale et de la société est susceptible de masquer les problèmes d'éthique.

³ Comme l'exprime Colliot-Thélène (2001, p. 56).

⁴ Habermas (1987), entre autres, a formalisé les questions que soulève cette approche.

Entendons par règles morales des impératifs explicitant un « tu dois... » ou « tu ne dois pas... ». Considérées ainsi, toutes les règles présupposent certainement la présence d'un sujet, si possible libre et conscient, capable d'écouter et de se conformer à un ordre quelle qu'en soit la source ; elles présupposent aussi l'existence d'autres personnes qui possèdent les mêmes qualités ⁵ : chacun doit alors se conduire envers soi-même et envers autrui de façon déterminée.

Admettons ensuite que le « devoir », exprimant une obligation, implique la constitution d'un univers commun, une part de recherche, sinon de l'objectivité, du moins de l'intersubjectivité. Cette observation renvoie directement à un extérieur, même si cet extérieur peut être intériorisé.

Les philosophes se sont demandé s'il pouvait y avoir une morale sans sujet ou sans l'idée d'un devoir provenant d'une instance différente de chaque « moi ». Nous laisserons de côté cette interrogation qui porte sur la question de la légitimation ultime des règles et de la constitution du sujet pour nous attacher à une autre considération. Car, manifestement, en dehors des subjectivités et d'une instance supérieure à l'individu, ne faut-il pas encore poser une réalité régie par une logique propre ? Les règles dont nous parlons ordonnent en effet les relations entre des êtres soumis à des conditions dont ils ne sont pas les auteurs. La chose paraît tellement évidente que l'on peut se demander s'il est utile d'en faire état ; d'ailleurs, nous avons déjà affirmé cette dimension dans les deux premières hypothèses, si tant est que « subjectivité » et « intersubjectivité » en soient des aspects. La référence est inhérente à l'idée d'obligation comme à celle de subjectivité entendue comme conscience de soi.

Certes, nous ne pouvons définir ce qu'est le « monde » ⁶. Nous pouvons en revanche savoir ce qui se passe lorsqu'on en fait abstraction : le « moi » se transforme, non en une espèce d'être spirituel impassible et constant, mais en un individu égoïste enfermé dans ses velléités, un individu réifié. Et c'est bien la conséquence vers laquelle les fondateurs de la discipline sociologique se dirigent, contre toute attente. Ils ont indiqué, implicitement en tout cas, une troisième voie susceptible de mettre en question le sens de la règle morale, outre les approches qui s'en prennent à l'idée du caractère absolu du devoir ou à celle de subjectivité. Celle-ci se caractérise par la construction d'un espace où se croisent des individus privés d'attaches physiques et libres de toute contrainte, des individus vagabonds.

En corollaire, il faut souligner que la séparation de l'homme et du monde, telle que l'opèrent selon nous les fondateurs de la sociologie, n'est pas identique à la distinction du nouménal et du phénoménal. Contrairement à la seconde, la première

⁵ C'est la raison pour laquelle Marx sera absent de ce travail, car une théorie supposant un sujet aveuglé par la ruse de la raison historique serait justiciable d'une analyse totalement différente de celle qu'on propose ici, sa liberté n'étant que « fausse » liberté. Pour la cohérence du propos, je ne m'attacherai en effet qu'à des théories qui envisagent l'homme comme créateur de sa morale et de son histoire. Cette considération mise à part, il est évident que notre thème requiert que la question soulevée par *L'Idéologie allemande*, celle de la médiation des besoins et de la production, soit réétudiée : on lira la présentation de Garo (2000, p. 57-96). De même, l'analyse du problème de l'égoïsme chez Marx devrait être prise en compte, dans une étude plus élargie que la nôtre (voir Garo, 2000, p. 19-56).

⁶ Voir Braun (1992).

est de type dualiste, et c'est elle que nous voudrions exposer à l'analyse critique. En second lieu, il ne s'agit pas ici de mettre en concurrence le principe de sollicitude avec les règles abstraites ⁷. Car le problème n'est pas de déformaliser ou de désuniversaliser la morale, ni de la contextualiser, mais de ne pas la réduire au rapport entre des subjectivités pures. Soulignons enfin que le « monde » n'est pas identique à l'« être-au-monde » de Heidegger, puisque sa philosophie reconduit plutôt une forme d'intériorité solitaire ⁸.

Abordée sous cet angle, notre problématique s'articule à des interrogations soulevées par la sociologie économique. Dans la mesure où la « rareté » représente le concept fondamental autour duquel la discipline économique s'est construite, cette dernière aurait pu être une « science morale et politique ». Cependant, si, à la suite de Mandeville, les économistes dits orthodoxes ont échoué à établir une morale, voire se sont délibérément situés dans une perspective extérieure à toute question éthique, c'est sans doute parce que « l'autre » n'a pas place dans le calcul de mes propres utilités. S'il en allait différemment, le système des choix deviendrait mathématiquement indéterminé. Avec l'enfermement dans le calcul utilitariste, la solution adoptée par les économistes fut de supprimer la prise en compte d'autrui.

Raison pour laquelle sans doute tant d'espoirs se sont tournés vers la sociologie. En considérant la société comme référence ultime, Durkheim aurait pu mener à bien une entreprise de fondement immanent de la morale qui transcende pourtant le niveau des subjectivités ; au moment où l'on proclamait la mort de Dieu, il aurait pu contrer la tentation qu'il y a à juger caduque toute morale. Mais sa pensée aboutira, paradoxalement, à l'hypostase d'un individu placé hors de toute détermination matérielle et qui ne se rapporte qu'à lui-même, partant à la mise entre parenthèses de la figure d'autrui conçu comme un être existant en réalité, ayant des exigences effectives et vulnérable.

Revenons à notre question initiale : pourquoi relire des textes anciens et essayer d'en reconstituer le sens ? Plutôt que d'y répondre directement, demandons-nous quel serait le prix à payer si l'on renonçait à le faire. Le recours à ces auteurs ferait-il de nous d'éternels mineurs, incapables d'utiliser notre propre raison et de nous émanciper des autorités ? Ne serait-ce pas plutôt l'inverse ? De fait, les notions mises en œuvre par les penseurs du passé, lorsqu'elles ne sont pas discutées et sujettes à examen, pourraient être précisément celles que nous adoptons à notre insu, de façon non critique, sans avoir questionné leur signification et encore moins leur bien-fondé. La non-réception des classiques, sous la forme d'une reconstruction conceptuelle, risque donc de nous entraver pour la formation de nos propres concepts. De ce point de vue, l'histoire de la pensée peut avoir des effets libérateurs plutôt qu'aliénants ; la distance du temps nous permet de mieux réfléchir à des propos qui continuent plus ou moins secrètement d'alimenter les discours contemporains.

Ceci étant dit, la lecture des « fondateurs » proposée ici est fort sélective. L'horizon de travail est constitué d'interrogations thématiques ; l'objectif n'est pas de retracer l'évolution intellectuelle de ces penseurs dans des études monographiques.

⁷ Comme le fait Gilligan (1982).

⁸ Ainsi que l'indique Jonas, de la façon la plus concise possible (1987, p. 32).

Que le choix se soit porté sur les parties les plus connues de leurs œuvres n'est pas dû au hasard, car ce sont les textes auxquels une tradition séculaire a pu s'identifier – puisqu'elle s'y réfère sans toujours y réfléchir – qui véhiculent les représentations que la postérité a sans doute en partie assimilées. En ce sens, ce volume n'est pas un livre d'histoire de la pensée.

L'ouvrage se divise en cinq chapitres, consacrés successivement aux grands auteurs français (chapitres I et II) et allemands (chapitres III et IV). Le premier vise à établir les raisons pour lesquelles l'œuvre d'Auguste Comte, pourtant traversée par l'ambition d'intégrer les dimensions physique et sociale en allant toujours « du monde à l'homme » et « de l'homme au monde », se laisse néanmoins entraîner par la tentation de séparer les sphères, lorsqu'elle en vient à placer l'humanité dans un contexte a-matériel. S'attachant à réfuter la thèse de l'égoïsme, elle tend, dans un mouvement paradoxal, à prêter à l'homme social la caractéristique qui distingue précisément l'individu intéressé et autocentré ou l'égoïste – à s'en tenir à l'analyse lucide proposée par Comte lui-même : être d'une certaine manière exempt de toute contrainte, totalement souverain face au matériel. Emile Durkheim est tributaire de ce même dualisme tout en se montrant moins prudent que Comte. Alors que ce dernier s'efforce d'éviter la conséquence vers laquelle il s'achemine, à savoir la séparation des dimensions, Durkheim la traite plutôt comme une donnée brute. Dans l'*Essai sur le Don*, Marcel Mauss, pourtant attentif au problème, reproduit à sa façon la scission entre le physique et le collectif.

Le deuxième chapitre étudiera la critique de l'idée d'ego inhérente à la sociologie durkheimienne formulée par Maurice Halbwachs. Ses remarques subtiles et le plus souvent cachées montrent que la nouvelle discipline, qui s'établit en opposition à une sorte d'individu pur doté de caractéristiques *sui generis*, plus exactement à l'illusion d'un sujet sans corps, risque de s'engouffrer dans le vide qu'elle entend combattre.

Un dualisme d'un autre type règne dans la sociologie allemande. Il n'est plus ici question de l'esprit et du physique, mais de l'homme comme opposé à l'ensemble des structures temporelles, selon leurs aspects politiques, économiques et sociaux : celles-ci se trouvent alors classées dans la catégorie « monde » (*Welt*). Toutefois, autant que chez Comte et Durkheim, on observe la réduction de l'individu à une sorte de conscience fermée. Le meilleur moyen d'illustrer le problème consiste à reconstruire des aspects essentiels de la théologie protestante. C'est la raison pour laquelle le troisième chapitre contient une introduction aux *Doctrines sociales* d'Ernst Troeltsch, dont l'interrogation principale porte justement sur le rapport existant entre l'éthique biblique, d'une part, et le monde, d'autre part. Nous essaierons de montrer que l'auteur est tiraillé entre deux interprétations : la première affirme l'indifférence de la religion vis-à-vis du réel dans son caractère éphémère, partant la nature essentiellement non praticable, et à vrai dire non pratique, des commandements néo-testamentaires, ou leur teneur « extramondaine » ; la seconde insiste au contraire sur l'exigence de les mettre en œuvre quitte à entrer en conflit avec les structures existantes.

Que le « monde » fasse problème, voilà l'idée sous-jacente à la sociologie religieuse de Max Weber (quatrième chapitre). Sa position est tranchée. Comme l'éthique chrétienne et les structures terrestres obéissent à des logiques incompatibles, il faut faire disparaître l'un des deux pôles, la morale ou la terre. Le terme d'amour

« acosmique », qui revient à plusieurs reprises chez Weber, exprime l'idée selon laquelle l'éthique du christianisme, ne pouvant agir efficacement, se situe par principe au-dessus de l'ici-bas, dans l'extramondanité. Et cette thèse vaut pour toute « éthique de la conviction » : une telle morale ne saurait tenir compte des conditions données.

Le dernier chapitre se demandera si la notion de « valeur » selon Georg Simmel est susceptible de reconstruire un lien positif entre l'homme et le monde. Tel ne nous semble pas être le cas. En effet, cette notion contribue plutôt à les éloigner davantage, car elle rétablit un domaine de choses par principe détaché alors même qu'elle prétend faire le contraire. La scission en devient d'autant plus douloureuse.

Nous parlerons indifféremment d'éthique et de morale, en faisant abstraction des diverses façons de les distinguer. Selon les traditions, on oppose la morale conçue comme la réponse à la question « que dois-je faire ? », à la réflexion éthique portant sur ses fondements ; on différencie encore l'éthique définie en un sens aristotélicien, comme la recherche ayant pour objet les conditions de la vie bonne, de la morale catégorique de type kantien ou de l'approche déontologique ; comme troisième possibilité, on distingue, avec Hegel, moralité formelle et vie éthique, en cherchant à comprendre les modalités de leur médiation. L'interrogation qui servira de fil à notre recherche sera en quelque sorte transversale à ces divisions.

On pourrait objecter à notre approche que la sociologie n'a pas pour vocation de jeter les bases du discours moral. Mais en un sens strict, on n'a pas besoin ici de répondre à une telle considération. Le fait est que ses fondateurs parlent de morale ; et ils le font selon nous d'une façon qui en affaiblit les fondements.

*

* * *

Je remercie les membres de l'axe « Histoire de la pensée économique et sociologique » (Université de Lille 1, Clersé) pour leurs remarques et questions lors de présentations orales de travaux préparatoires à ce livre.

Je suis particulièrement reconnaissante à Arnaud Berthoud, Jacques Herman et Jacqueline Picot d'avoir bien voulu discuter de certains chapitres et de m'avoir fait part de leurs conseils.

Merci à Michèle Mat pour ses suggestions stylistiques ; merci à Marie Bobin pour sa relecture scrupuleuse du manuscrit.

Merci à Dominique Duprez pour son soutien à la fois institutionnel et moral.

Merci à Nathalie Zaccai-Reyners – qui m'a toujours encouragée – et à Jean-Marc Ferry d'avoir accueilli cet ouvrage dans leur collection *Philosophie et société*.

Enfin, je veux dire toute ma gratitude à Bruno Mante. Ses suggestions constructives et critiques m'ont permis de terminer ce travail.

L'immortalité de l'homme social et le problème de l'égoïsme

Auguste Comte, Emile Durkheim et Marcel Mauss

1. Introduction

La sociologie a hérité d'un thème central de la philosophie politique et de l'économie du XVII^e au XIX^e siècle, celui de la nature « égoïste » de l'homme. Agissons-nous uniquement en vue de notre propre profit, à l'exclusion de toute considération pour autrui ? Si oui, comment expliquer l'existence de la société ? Pour y répondre, Auguste Comte, Emile Durkheim et Marcel Mauss forgent la notion d'homme social, à l'opposé de l'égoïste, en affirmant que l'analyse sociologique est appelée à écarter toute référence aux motivations d'ordre privé. Les manifestations collectives relèvent selon eux d'une dimension propre irréductible aux intérêts poursuivis par chaque personne, et dont l'examen requiert dès lors la mise en œuvre de concepts et d'une méthodologie spécifiques.

Leur théorie est bien connue et elle a fait l'objet de discussions multiples. Cependant les commentaires n'ont pas suffisamment prêté attention à une série de représentations de nature métaphysique qui la sous-tendent implicitement. En particulier, les efforts entrepris par Comte, Durkheim et Mauss pour renverser la conception de l'homme égoïste restent prisonniers de la vision à laquelle ils s'opposent.

De fait, la discipline sociologique, plutôt que de critiquer la notion d'individu essentiellement autocentré, s'établit contre elle et considère donc l'égoïsme comme une donnée primitive. Ce faisant, elle effectue une dérobade ; car tout en soutenant que la société représente un domaine *sui generis* dont les ressources sont étrangères à la psychologie, elle renouvelle une conception réductrice de notre nature, de sorte que la figure de l'individu préoccupé par son seul plaisir et incapable de se soucier d'autrui ressurgit de plus belle, rétablie dans tous ses droits. En dernier ressort, ses hypothèses se moulent de façon opportuniste sur ce qu'elle prétend réfuter, à savoir la loi du seul intérêt personnel.

Ce résultat s'accompagne d'autres conséquences relatives à la façon d'envisager notre existence. D'abord, la représentation du social comme grandeur indépendante entraîne – l'on pourrait dire aussi, repose sur – une certaine difficulté à concevoir la condition humaine. De façon frappante, Comte, puis Durkheim et Mauss à sa suite, pensent l'humanité à l'aune de l'idée d'harmonie universelle sous forme de réunion spirituelle, au détriment de la corporalité. Ainsi, la sociologie nie que nous sommes toujours déterminés par l'esprit *et* par la matière, quel que soit le sens donné à ces termes ¹. Manifestement embarrassée par le physique, elle installe les hommes dans un univers préservé de toute préoccupation découlant des seules contraintes liées à la survie. Et cette espèce d'idéalisation est, paradoxalement en apparence, tributaire de la première option : on le verra, l'homme égoïste, dont la sociologie récupère les traits, se caractérise justement par ceci qu'il méconnaît toute limite matérielle ².

En deuxième lieu, la doctrine du fait social produit des conséquences peu banales dans le domaine de l'éthique. La sociologie ne nie pas cette dimension, puisqu'elle se conçoit au contraire comme une science morale. Mais le problème est que le fait moral, identifié au fait social, n'atteint pas les individus dans leur constitution physique, exclue par principe d'une sphère collective lui étant supérieure. Or quel sens a une morale qui met entre parenthèses la condition mortelle ? A la lumière de cette interrogation, il apparaît que la disparition de la détermination matérielle et la déséthicalisation des rapports se conditionnent mutuellement.

Finalement, on se demandera de quelle manière s'articulent les deux hypothèses opposées à première vue, la référence à l'individu égoïste et la transfiguration de la société en objet autonome propre, exempt de toute référence au corps. Il sera suggéré que leur horizon commun est constitué par le dogme du progrès, qui renferme une négation radicale de notre état physique ³. Traduisant l'ambition d'embellir à l'infini les conditions de vie, ce dogme pose l'amélioration comme un fait historique plutôt que comme simple idée ou tâche ⁴, et fait ainsi miroiter la représentation d'une humanité qui se place d'ores et déjà à l'apogée de ce mouvement et qui serait capable de maîtriser totalement les conditions physiques ou de s'en émanciper. Il justifie ainsi à la fois la fuite en avant égoïste et l'a-matérialité de la vie collective, et les fait coïncider.

Nous accorderons une place importante à l'œuvre de Comte, penseur à la fois plus spéculatif et plus complexe que les autres. Ses réflexions, dont la finesse fut longtemps ignorée, traduisent la volonté d'intégrer le physique dans l'analyse de la vie collective ; ou, pour le dire plus prudemment, de ne pas l'en exclure par principe.

¹ Si les sciences sociales constituent, parmi toutes les sciences humaines, celles qui paraissent les plus éloignées des sciences du vivant, cette situation doit évidemment être reliée, *entre autres*, à l'expérience historique « qui conduit les chercheurs à rejeter les rapprochements qui ont pu servir à justifier des dérives racistes et dictatoriales », comme le rappelle Pharo (2005, p. 28-29 ; voir aussi Pharo, 2004, p. 193-244, chap. « Le naturalisme et ses limites »).

² Dupuy (2007) retourne le même genre d'interrogation contre la « doctrine déontologique » de J. Rawls. On ne discutera pas ici sa position.

³ Ainsi que l'expose Jonas (1990).

⁴ Différence que souligne von Wright (2000) dans sa très belle étude consacrée au « mythe du progrès ».

Il consacre aussi des passages lumineux à la question de l'égoïsme, en démontrant la fragilité constitutive de ce concept. Cependant, son rôle dans l'histoire de la pensée sociologique reste ambivalent, puisque la tradition qu'il inaugure s'engagera dans la voie du dualisme alors même que son projet visait à le dépasser.

2. Auguste Comte

A. Critique de la théorie de l'égoïsme

1. Le Cours de philosophie positive : les principes généraux

Comme on vient de l'annoncer, la position de Comte est particulièrement déroutante parce que le philosophe s'applique à relativiser la place de l'homme au sein de la réalité donnée, en articulant les dimensions sociale et physique. Mais il semble lui-même s'éloigner de cette perspective lorsque sa réflexion tend finalement vers l'élévation de l'humanité en une divinité pure. Tout se passe comme si elle se dirigeait vers un terme limite qu'elle ne rencontre jamais mais dont elle s'approche sans cesse. Cette configuration, que l'on pourrait appeler asymptotique ⁵, a quelque chose de tragique. Car Comte reconnaît et décrit avec netteté les conséquences de la séparation de ces dimensions, puisque ses réflexions critiques sur la métaphysique dualiste rappellent que l'homme ne vivra pas seulement d'esprit.

De fait, quand l'absolutisation du point de vue social constitue une représentation à laquelle Comte ne saurait s'identifier tout en ayant l'air de se diriger vers elle, ses successeurs prendront la limite pour une donnée ou un fait. Leurs systèmes, dont les concepts d'analyse sont par ailleurs nouveaux – *Le Suicide* et *l'Essai sur le don* ne se trouvent pas d'avance compris dans le *Cours* –, reposent ainsi sur la scission préalable de l'existence humaine en deux règnes, celui du physique et celui du social.

Les points (A) et (B) ci-après, basés sur une lecture du *Cours de philosophie positive*, exposent la tentative comtienne d'inclure le physique dans l'explication de la vie sociale, ou en tout cas de ne pas l'en expulser. Le point (C) en revanche, qui analysera le passage du *Cours* au *Système de politique positive*, cherchera à comprendre pourquoi l'analyse frise néanmoins, comme en dépit d'elle-même, une représentation spiritualisante de la société. Le concept d'égoïsme se situe au cœur de la problématique envisagée. Comme il est très intimement lié aux considérations générales du *Cours*, on doit d'abord rappeler les idées fondamentales de cet ouvrage.

Le *Cours de philosophie positive* (1830-1842), consacré à la classification des sciences et à l'établissement de la loi de leur succession, aborde la difficulté de savoir de quelle façon la sociologie, qui représente pour Comte le sommet du système des sciences, s'articule à la biologie, partant quel type de relation la dimension sociale entretient avec notre organisation animale.

Comte expose l'ensemble des sciences selon une double perspective, dynamique et statique. La première prend la forme de la loi des trois stades, qui stipule que la connaissance passe par trois « états théoriques différents » basés sur des méthodes propres, la théologie, la métaphysique et la science positive. La théologie constitue le « point de départ nécessaire de l'intelligence humaine », puisque son élan théorique réveille l'esprit et le conduit sur la voie de la connaissance ; l'approche positive

⁵ Karsenti emploie ce terme (2006b, p. 160).

désigne « son état fixe et définitif », caractérisé par la mise à l'écart des questions spéculatives (du type : « quelle est l'origine de l'univers ? ») et la formulation de lois générales ; la métaphysique enfin sert de « transition » entre les pensées théologique et positive ⁶.

Le principe dynamique s'allie avec le principe d'ordre, qui regarde la façon dont les sciences s'organisent en un ensemble hiérarchique et homogène, des mathématiques jusqu'à la « physique sociale » en passant par la physique céleste (l'astronomie) et terrestre, la chimie et la biologie ⁷. Cette classification prend pour fil directeur la question du rapport des sciences à l'homme en se basant sur deux couples de critères, l'opposition du « général » et du « particulier » et celle du « simple » ou « invariable » et du « complexe » ou « variable » ⁸.

Les phénomènes les plus généraux, dont traitent les mathématiques, sont les plus éloignés de l'homme dans son existence concrète, tandis que les éléments particuliers, qu'étudient, de façon de plus en plus rapprochée, les sciences ultérieures, nous touchent immédiatement. Les couples simple/complexe et invariable/variable sont coextensifs au couple général/particulier, d'une part parce que les milieux chimique, biologique et *a fortiori* social, c'est-à-dire ceux dont l'influence sur notre vie est directement sensible, contiennent une plus grande richesse d'éléments hétérogènes, et d'autre part parce que ces milieux sont sujets à transformation, les hommes pouvant exercer une action sur eux. Par contraste, la trajectoire des astres, qui obéit aux lois physiques élémentaires, est inaccessible à tout effort d'intervention. Cette réflexion, qui est évidemment essentielle s'agissant de décrire l'impact pratique de la science, souligne que l'humanité, qui représente l'objet d'étude le plus complexe, possède une histoire qui ne saurait être déterminée *a priori*, à la manière des éclipses solaires.

Quelle est la place exacte de la sociologie à l'intérieur du système ?

En intégrant la science sociale à la série complète, Comte fait voir qu'il est impossible de connaître l'homme en dehors du monde, autrement dit, que nous sommes un élément de la nature, soumis à ses lois et conditionnés. L'appellation « physique sociale » exprime cette considération.

Plus particulièrement, la sociologie comporte deux aspects. Premièrement, elle explore un domaine de manifestations propre, comme le font toutes les sciences. De la même façon dont l'astronomie par exemple produit des connaissances spécifiques qui ne sauraient être ramenées aux mathématiques, la sociologie dépasse la biologie parce qu'elle s'intéresse à des données dont l'explication requiert la formulation de lois originales. Son domaine comprend la totalité des manifestations, exclusives à l'homme, qui se transmettent et se complexifient d'âge en âge. Dans ses parties statique et dynamique, elle étudie l'« ordre » et le « progrès » de l'humanité,

⁶ Comte énonce cette loi vers le début de la Première Leçon du *Cours* (CPP I, p. 2-3).

⁷ On trouve une présentation concise de la classification des sciences chez Macherey (1989, p. 73-119). Le rapport du *Cours* aux sciences de son temps ne constitue pas l'objet de notre présentation. Je renvoie aux indications contenues dans l'édition établie par M. Serres, F. Dagognet et A. Sinacœur (Comte, 1998).

⁸ Voir le commentaire de Macherey (1989, p. 97-108).

constitués respectivement par les éléments (relativement) stables, comme notamment l'organisation de la famille et du travail, et par les changements successifs ⁹.

Mais, et c'est là le deuxième aspect, la relation qu'entretient la physique sociale avec l'ensemble des sciences ne se réduit pas à celle qui existe entre chaque discipline. La sociologie occupe, à l'égard du reste, une position que l'on peut appeler régulatrice : selon Comte, elle fournit le point de vue suprême permettant de considérer les connaissances « comme autant de branches d'un tronc unique » ¹⁰, et ce, à nouveau, selon le double point de vue statique et dynamique.

Les savoirs concernent toujours le monde *et* l'être humain, pour la simple raison que le sujet de la connaissance fait lui-même partie de la réalité. Les couples général/particulier et simple/complexé établissent d'emblée ce rapport. Or tandis que les sciences précédentes constituent seulement des manifestations de cette connexion qui relie l'homme à l'univers, sans pour autant la thématiser, la sociologie a pour fonction de la rendre explicite ¹¹. Elle structure et résume l'édifice entier, au lieu que chaque discipline demeure isolée.

Le point de vue dynamique s'accorde au premier. Ainsi, l'idée de progression des connaissances, de l'état théologique à l'état positif en passant par le stade métaphysique, *est*, selon Comte, une loi proprement sociologique, car elle explicite comment l'homme se situe dans le monde et cherche à le comprendre, aux époques successives ¹².

Par conséquent, la physique sociale, qui conclut le système des sciences, représente tout ensemble une discipline à part et le principe gouvernant la philosophie positive. Les deux aspects sont strictement corrélatifs : comme la loi des trois états et la classification des sciences ne sont pas de simples abstractions ¹³ mais expriment des vérités sur un domaine autonome, l'humanité, le *Cours* appelle, naturellement, la question de notre propre constitution et trouve son aboutissement dans le retour de l'homme sur lui-même ¹⁴.

Ce mouvement n'est jamais achevé, il est vrai. En effet, l'œuvre comtienne se construit sous la forme d'une régression au long de laquelle chaque résultat exige une nouvelle prise de conscience : d'où la nécessité de compléter la sociologie par une septième science, la morale (dans le *Système*), d'où encore celle de clore le tout par une

⁹ CPP IV, p. 388. Comte assigne à la sociologie l'analyse de « l'influence successive et croissante des générations antérieures » sur les générations postérieures.

¹⁰ CPP I, p. 19.

¹¹ « Les diverses spéculations humaines ne sauraient évidemment comporter, en réalité, d'autre point de vue pleinement universel que le point de vue humain ou plus exactement social » (CPP III, p. 707).

¹² Bourdeau (2004) explique pourquoi la coordination des sciences « transforme la science en philosophie », et pourquoi le point de vue philosophique doit s'appeler « sociologie ».

¹³ Macherey (1989, p. 14).

¹⁴ Karsenti (2006b) propose une nouvelle interprétation de la sociologie comtienne comme volonté des hommes de se connaître. Selon lui, cet intérêt s'enracine dans et prolonge la « déchirure révolutionnaire ».

« synthèse subjective »¹⁵. L'on peut voir, dans cette fuite en arrière, l'expression de l'écart, impossible à combler, entre le sujet connaissant et son objet, à savoir sa propre constitution¹⁶, ou la difficulté à harmoniser raison théorique et raison pratique. Elle indique aussi le dilemme fondamental de l'épistémologie positiviste, dont le projet est de rattraper ce qui par définition se soustrait à l'emprise¹⁷.

La perspective ultime du *Cours* est d'ordre pratique. En s'appropriant la loi du développement de l'esprit et la logique organisatrice des sciences, les hommes se mettent en mesure d'établir les bases du renouvellement de la société. Cet objectif est inhérent aux différentes sciences sans qu'il soit nécessaire de l'exprimer à chaque fois. Ainsi, lorsqu'un mathématicien démontre un théorème, il n'est pas tenu de prouver l'utilité concrète de ses travaux ; au contraire même¹⁸. En revanche, la philosophie des sciences détermine, à l'appui des faits, les fondements d'une éducation rationnelle et d'une morale scientifique, dont la fin est constituée par l'harmonie sociale.

En résumé, selon la conception du *Cours*, la sociologie représente l'autre face de l'histoire des sciences, et l'histoire des sciences, l'aspect opposé de la société. Elles se comportent comme l'endroit et l'envers d'un tapis : on ne voit jamais les deux faces en même temps mais l'envers n'est ni opaque ni impénétrable.

2. *Le rejet de la psychologie*

L'esprit humain, avec ses dispositions mentales et morales, fera à son tour l'objet de deux approches interdépendantes : l'étude statique, qui s'intéresse aux formes innées, et l'étude dynamique, qui analyse les expressions effectives de l'intelligence

¹⁵ Comte a projeté de rédiger, à la suite du *Catéchisme*, la *Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité*, en quatre volumes ; un seul a été achevé, le *Système de logique positive*. L'auteur se propose « d'embrasser en une systématisation totale et définitive, en vue de l'éducation, sur laquelle doit poser l'ensemble du régime humain, sa philosophie, tant théorique que pratique » (Delvolvé, 1932, p. 222), et ce en allant jusqu'à prêter les facultés du sentiment et de l'intelligence au reste de la nature, y compris aux astres, dans le « néo-fétichisme ».

¹⁶ Pour reprendre la définition de Littré, « l'unité subjective est l'ensemble des conditions mentales sous lesquelles nous connaissons le vrai, et l'ensemble des principes généraux qui nous guident dans les applications », tandis que « l'unité objective est l'ensemble des conditions naturelles sous lesquelles le monde subsiste, et l'ensemble des procédés appliqués à chacune des catégories de phénomènes » (1864, p. 184).

¹⁷ Nul autre que Lévi-Strauss n'a le mieux décrit la régression à l'infini qu'effectue l'approche positiviste. Dans son « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », l'ethnologue s'en prend à la dichotomie sujet-objet, qui est « facile » et « efficace » mais « interdite au sociologue », puisque la tâche consiste à appréhender les faits sociaux « totalement », c'est-à-dire en se comprenant soi-même dans l'objet. La distinction doit pour cette raison être « poussée beaucoup plus loin dans la pratique, jusqu'à rendre un des termes négligeable (...) ». Et « une fois posée la distinction entre objet et sujet, le sujet lui-même peut à nouveau se dédoubler de la même façon, et ainsi de suite, de façon illimitée, sans être jamais réduit à néant. L'observation sociologique (...) s'en tire grâce à la capacité du sujet de s'objectiver indéfiniment, c'est-à-dire (sans parvenir jamais à s'abolir comme sujet) de projeter au dehors des fractions toujours décroissantes de soi. Théoriquement au moins, ce morcellement n'a pas de limite, sinon d'impliquer toujours l'existence des deux termes comme condition de sa possibilité » (1950, p. XXVIII-XXIX).

¹⁸ Voir les remarques de Grange à propos de la liberté du scientifique (2000, p. 30-32).

aux différents stades du développement. L'enjeu est d'établir que l'humanité n'évolue pas séparément des conditions étudiées par les sciences établies.

Mais auparavant, Comte nous met en garde contre ce qu'il considère comme une mauvaise façon de connaître l'esprit, en exprimant son hostilité envers l'approche « psychologique » ou « spiritualiste », celle qui « contrôlait complètement » l'Université française au début du XIX^e siècle et dont V. Cousin était le principal représentant ¹⁹. La critique qu'il formule à l'égard de cette orientation est cruciale.

Pour Comte, la psychologie correspond au stade métaphysique, dont le mérite d'avoir débarrassé la connaissance des superstitions théologiques n'est pas sans contrepartie. Car la métaphysique a emprisonné l'humanité dans une nouvelle erreur, non moins pernicieuse que la première, consistant dans l'hypostase du sujet réfléchissant et agissant en entité totalement isolée. Le mépris dans lequel l'auteur tient cette façon de voir s'exprime dès l'ouverture du *Cours* : « L'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres », écrit-il, en précisant : « L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu » ²⁰ ? Il faudrait justement pour cela que l'esprit se mette « en état de sommeil » tout en continuant de réfléchir, ce qui est absurde. Par conséquent, la psychologie est « radicalement nulle dans son principe » ²¹, puisque l'intelligence pure à laquelle elle s'intéresse est un objet chimérique : la connaissance tournée vers l'intérieur ne trouve qu'un lieu désert.

Cependant, on l'a déjà souligné, le propos de Comte n'est pas de rejeter complètement l'étude de l'esprit, mais plutôt de lui procurer des bases plus solides, en substituant, à l'observation de soi-même, des faits réels relevant de la condition statique et de la condition dynamique de l'intelligence. Conformément à la méthode positive, la première a trait aux notions biologiques, et la seconde, aux manifestations effectives de l'esprit dans la vie intellectuelle et sociale : il s'agit de démontrer que la raison partage, avec tous les phénomènes, la distinction d'être finie.

L'approche statique, en effet, cherche à savoir « comment [l'esprit] est fait » ²². Son objet est constitué par les fonctions cérébrales, ainsi que Comte l'explique dans la 45^e Leçon intitulée « Considérations générales sur l'étude positive des fonctions

¹⁹ Macherey (1989, p. 49-50). Selon Comte, la « psychologie » comprend trois écoles, à savoir les traditions écossaise, française (psychologues et Idéologues, ainsi que leurs prédécesseurs : Condillac et Helvétius, ces penseurs ayant ceci en commun qu'ils reconduisent la distinction cartésienne entre l'intelligence et l'instinct) et allemande. Il est cependant malaisé de savoir exactement qui sont les représentants de la troisième, selon l'auteur. Comte écrit : « La psychologie allemande représente son *moi* comme essentiellement ingouvernable, en vertu de la liberté vagabonde qui en constitue le caractère fondamental, et qui ne permet de le concevoir assujéti à aucune véritable loi » (*CPP* III, p. 621) ; or quels sont les penseurs qu'il entend désigner ? Voir à propos de ces questions Pickering (1993, p. 597-600 ; concernant le rapport de Comte à Kant en particulier, p. 292-296).

²⁰ *CPP* I, p. 30.

²¹ *CPP* I, p. 30.

²² Macherey (1989, p. 47).

intellectuelles et morales, ou cérébrales »²³. L'auteur se reporte ici à la phrénologie de F. J. Gall, dont le principe consiste à établir une corrélation entre la forme du crâne d'un côté, et le caractère de l'autre²⁴.

Ce n'est pas ici l'endroit de soumettre cette doctrine à la discussion scientifique. Elle a pu paraître étrange voire scandaleuse aux contemporains de Comte et n'a pas manqué d'embarrasser ceux qui appréciaient par ailleurs ses idées, ou qui y ont adhéré un temps. J. S. Mill par exemple s'indigne : « et quel instrument M. Comte propose-t-il pour l'étude des « fonctions morales et intellectuelles », à la place de l'observation mentale directe qu'il répudie ? Nous avons presque honte de dire que c'est la phrénologie »²⁵. Aujourd'hui, son approche nous paraît sans doute moins surprenante, puisqu'il est tentant de faire un parallèle, s'agissant du principe méthodologique mis en œuvre sinon des prémisses matérielles, avec les neurosciences modernes et l'investigation des processus cognitifs. Mais on peut aussi se demander si l'auteur avait vraiment besoin de la phrénologie pour étayer son propos. Car l'objectif est de rappeler qu'il n'existe pas de séjour spirituel hors du monde ; or il n'est point nécessaire, pour cela, de se servir de « faits » biologiques, même établis.

Finalement, le philosophe se distingue de Gall parce qu'il refuse d'accorder l'exclusivité à l'aspect biologique. Comte précise en effet que l'étude phrénologique prend tout son sens à l'aune du point de vue sociologique, celui de l'organisation et de l'histoire de l'humanité, qui détermine l'horizon et les concepts d'analyse.

Quant à l'aspect dynamique, l'auteur suggère de fonder la connaissance de l'esprit sur la seule analyse de ses réalisations tangibles au cours du développement en trois stades.

L'objet de l'étude de l'esprit s'assimile à celui de la philosophie positive tout court, puisque sa vocation consiste à analyser les façons dont l'homme détermine sa situation dans le monde, ou encore les logiques, coordonnées et successives, propres aux sciences, ainsi que la constitution de la société qui en est inséparable²⁶. Dans le même temps, les réflexions comtiennes sur l'introspection font comprendre pourquoi la sociologie se rattache à la biologie sans passer par la psychologie : c'est que cette dernière est dépourvue de matière d'investigation. C'est là l'un des principaux points de divergence entre Comte et J. S. Mill²⁷.

3. L'égoïsme, une illusion spéculative de la raison

Ces rappels nous permettent de mieux situer les objections que Comte oppose à la notion d'égoïsme, aux Leçons 45 et 49 du *Cours de philosophie positive*. L'auteur réfute minutieusement l'idée selon laquelle l'homme est mû par des intérêts privés uniquement, et il expose les raisons qui le conduisent à admettre l'existence d'un égoïsme *et* d'un altruisme naturels. Dans l'histoire de la pensée, sa critique s'adresse

²³ CPP III, p. 604-671.

²⁴ François-Joseph Gall (1758-1828), auteur de *Recherches sur le système nerveux en général, et sur celui du cerveau en particulier* (1809) et de *Anatomie et physiologie du système nerveux et du cerveau en particulier* (1810-1819). Voir pour plus de détails Clauzade (2000).

²⁵ Mill (1999, p. 80).

²⁶ Macherey (1989, p. 49).

²⁷ Wright (1986).

à la fois à la tradition française, représentée principalement par Helvétius ²⁸, et à l'économie politique, qui affirme que l'homme poursuit naturellement son seul plaisir personnel ²⁹.

Pour pouvoir suivre le fil de l'argumentation, il faut savoir que Comte a utilisé deux acceptions différentes du terme « égoïsme ». Le mot désigne d'abord l'attachement exclusif de l'homme à ses propres intérêts, ou à l'inverse, son incapacité constitutionnelle de manifester de la bienveillance. Pris en ce premier sens, le concept est vain, selon l'auteur. En revanche, le second emploi, qui se rapporte à l'instinct d'autoconservation, exprimerait une réalité nécessaire.

Il y a là à l'évidence des réminiscences rousseauistes. Dans *Emile ou l'éducation*, Rousseau distingue l'amour-propre de l'amour de soi. Le second, « premier sentiment » dont l'enfant soit capable, concerne la conservation de soi ; il est indispensable et absolu, et dans le même temps « toujours bon, toujours conforme à l'ordre ». On le rapprochera de la deuxième signification de l'égoïsme chez Comte. Par contraste, l'amour-propre est né des relations d'émulation, de rivalité et de jalousie ³⁰ : la première définition s'y apparente.

Mais des différences caractéristiques existent aussi. Notamment, l'amour de soi selon Rousseau ne saurait se dégrader en attitude hostile à la vie sociale. Chez Comte, au contraire, l'instinct de survie, constitutif de la société suivant la prémisse initiale, deviendra, au fur et à mesure que le *Cours* avance, étranger voire opposé à l'existence collective ³¹.

²⁸ Pickering (1993, p. 599).

²⁹ Dans le *Léviathan* (1651), Th. Hobbes avait affirmé que les hommes étaient incapables d'être incités par des motifs ne relevant pas de leurs intérêts privés (Hobbes, 1971, première partie, chap. 6, 10, 11 et 13. Les interprètes sont, il est vrai, divisés s'agissant de savoir dans quelle mesure le grand philosophe anglais méconnaît effectivement toute forme de bienveillance naturelle : Sorell, 1986, p. 97-106). La vision de Hobbes, qu'il est convenu d'appeler théorie de l'égoïsme psychologique (Blum, 1996, p. 477), désormais incontournable sinon juste, suscite la question suivante : comment les hommes peuvent-ils coexister de façon paisible, et en tout état de cause sans se détruire mutuellement ? Ne connaissant que leur bénéfice personnel, ils semblent devoir entretenir des rapports de rivalité, à l'exclusion de tout autre type de relation. Pour répondre à ce problème, les Lumières écossaises conçoivent, en réaction contre Hobbes, que les hommes sont, par leur nature, portés à la sympathie, la pitié, la compassion, ou encore la bienveillance, c'est-à-dire que l'égoïsme ne constitue pas le seul mobile des actions : F. Hutcheson, A. Ferguson et D. Hume réfutent la philosophie de l'amour-propre. Finalement, A. Smith lui-même s'y confronte dans *Théorie des sentiments moraux* (1759). S'il fallait une preuve qu'on a bien affaire à une question cruciale, celle-ci est fournie par le changement de perspective qui s'opère de cet ouvrage à la *Richesse des nations* (1776). La *Théorie des sentiments moraux* met en avant le principe de sympathie, tandis que la *Richesse des nations*, qui jette les fondements de l'économie politique, accorde le privilège à l'égoïsme, en développant la thèse, plus connue, en vertu de laquelle une « main invisible » concourt à l'harmonisation des intérêts. Comte fera allusion à la philosophie écossaise au moment de développer l'idée d'altruisme.

³⁰ Rousseau (1966, p. 275-278).

³¹ Récemment, Arppe (2005) a développé une comparaison originale et féconde entre la conception philosophique (Rousseau) et sociologique de l'homme à l'état de nature.

Les objections du *Cours* à la première définition de l'égoïsme, la poursuite exclusive des intérêts privés, sont principalement de type épistémologique. Croire l'homme incapable d'être guidé par des motifs qui ne regardent pas son profit personnel repose, selon Comte, sur une illusion : non du point de vue de l'expérience – celui qui cherche à augmenter son plaisir n'est pas toujours récompensé –, mais selon une perspective logique, parce que l'individu supposé ne s'occupe, par essence, que de ses avantages, constitue une idée sans contenu. De fait, la critique de la théorie de l'ego entretient un lien intime avec celle de la psychologie que nous venons d'exposer. Elle reformule, sous un rapport moral, l'intuition que la conscience ne réside pas dans un espace hermétiquement fermé et que les idées ne viennent pas de nulle part : ici comme là, Comte s'oppose à la « logique pure du sujet » comme à l'« ontologie pure de l'objet », à la faveur d'une démarche qui « cherche à mettre en évidence ce rapport d'inclusion qui lie nécessairement l'homme à la réalité »³².

Selon l'auteur, la doctrine de l'égoïsme est héritière de la « métaphysique du sujet », qui s'enracine à son tour dans la notion chrétienne de salut personnel. En effet, la théologie véhicule une image foncièrement autocentrée de l'homme parce qu'elle invite chacun à œuvrer pour sa propre béatitude³³ : « la théorie de l'égoïsme (...) émana surtout de la théologie elle-même », et ce à travers « la prépondérance, aussi exorbitante qu'inévitable, que toute la morale religieuse accorde nécessairement (...) à la préoccupation du salut personnel », et :

« quant au principe même de la morale des intérêts privés, il n'est pas douteux que la consécration empirique en a d'abord appartenu, de toute nécessité, aux doctrines purement religieuses, qui imposent directement à chaque croyant un but personnel d'une telle importance que sa considération continue doit inévitablement absorber toute autre affection quelconque »³⁴.

Finalement, l'âge métaphysique est par définition celui de l'égoïsme parce que, réinterprétant les dogmes théologiques au moyen de concepts abstraits, il ne fait qu'enfermer la totalité des représentations dans une espèce d'intériorité qui ne reconnaît aucune réalité excepté celle du sujet pensant lui-même. Le protestantisme en contient la quintessence d'après Comte ; n'allant jamais « du monde à l'homme » mais toujours « de l'homme au monde », il porte à son paroxysme la « préoccupation chrétienne du salut éternel », et aboutit à « consacrer la personnalité d'une existence qui, liant chacun à une puissance infinie, l'isol[e] profondément de l'Humanité »³⁵. Pour Comte, on a affaire là à une « immense aberration morale »³⁶.

La critique est la plus virulente dans la considération suivante relative à saint Paul :

³² Macherey (1989, p. 100).

³³ Par exemple *CPP* V, p. 454 ; *SPP* I, p. 93.

³⁴ *CPP* V, p. 578.

³⁵ *CP*, p. 164. Les développements de Durkheim à propos du protestantisme et des courants du suicide relèvent du même registre. L'auteur relie le suicide de type égoïste à l'« esprit de libre examen » propre aux tendances issues de la Réforme (1983b, p. 154-160).

³⁶ *CPP* V, p. 577-578.

« Le grand saint Paul, en construisant sa doctrine générale de la lutte permanente entre la nature et la grâce, ébaucha réellement, à sa manière, l'ensemble du problème moral, non seulement pratique mais aussi théorique. Car cette précieuse fiction compensait provisoirement l'incompatibilité radicale du monothéisme avec l'existence naturelle des penchants bienveillants, qui poussent toutes les créatures à s'unir mutuellement au lieu de se vouer isolément à leur créateur »³⁷.

Son aversion pour la notion de salut personnel amène Comte à abhorrer le monothéisme, avec lequel cette notion entretiendrait une affinité congénitale.

L'on peut noter dès maintenant que ces réflexions permettent de faire un rapprochement inattendu avec la sociologie religieuse de Weber, qui situera, comme Comte, la notion de quête du salut au centre du christianisme en général et du protestantisme en particulier, et qui voit en la recherche de la béatitude éternelle – qui aurait constitué « l'affaire la plus importante de la vie de l'homme du temps de la Réforme »³⁸ –, l'origine d'un monde dénaturé et sans cœur.

Examinons les arguments que Comte oppose à l'idée d'égoïsme. La faiblesse principale de la notion tient d'après lui à ce qu'elle présuppose l'identité atemporelle du moi, conçu comme une entité stable et fermée. A l'encontre de cette idée, Comte rappelle que, « loin d'être unique, la nature humaine est, en réalité, éminemment multiple, c'est-à-dire sollicitée presque toujours en divers sens par plusieurs puissances très distinctes et pleinement indépendantes »³⁹, et qu'il est dès lors impossible de ramener les manifestations humaines dans leur hétérogénéité à un principe générateur absolu. Or c'est exactement ce que prétend faire la théorie de l'intérêt, pour autant qu'elle relie les expressions effectives, fluctuantes et variables, à un centre spirituel supposé permanent et immuable. Comte conclut que « la fameuse théorie du moi est essentiellement sans objet scientifique, puisqu'elle n'est destinée qu'à représenter un état purement fictif »⁴⁰ ; nous séparant du sensible, elle se désavoue elle-même. En conclusion, le sujet égoïste constitue l'équivalent pratique de l'intelligence pure, détachée, elle aussi, de l'observable.

Les remarques du *Cours* nous semblent être pleines de bon sens. En quelques phrases, Comte exprime une réflexion très simple : la doctrine de l'égoïsme pose un moi distinct des phénomènes réels, et qui commande et dirige les actions. Or à bien y réfléchir, une telle conscience s'apparente exactement à la figure d'un Dieu qui, placé au-dessus du monde et absolument éloigné de lui, exerce dans le même temps un pouvoir total sur le déroulement des choses, et elle usurpe ainsi la dignité de principe divin ultime et indestructible. Elle est contradictoire parce que l'autonomie postulée du moi est incompatible avec la notion de désir ou d'intérêt, définie comme la faculté de rechercher telle chose déterminée de préférence à telle autre ; on ne peut pas posséder une nature constante, partant impassible, et être attiré par des objets particuliers. En effet, une fois la déconnexion accomplie, il n'y a pas de chemin de retour : l'ego égoïste, seul en repos au milieu d'un monde changeant, convoite des

³⁷ *SPP* XI, p. 224.

³⁸ *EP*, p. 105 ; *RS* I, p. 93-94.

³⁹ *CPP* III, p. 621 ; voir aussi *CPP* IV, p. 395.

⁴⁰ *CPP* III, p. 621.

objets dont il n'a au fond que faire. Comme l'illustre le sort – la mort par la faim et la soif – de l'âne de Buridan.

Comte égratigne la psychologie associationniste, qui sous-tend une partie des doctrines utilitaristes et de l'économie politique. Cette théorie est incohérente : elle postule à la fois l'existence d'états de la conscience relativement déconnectés, d'ordre affectif, sensitif et cognitif (« puissances très distinctes et pleinement indépendantes », pour reprendre les termes de Comte), et la présence d'un ego stable ⁴¹. Il est d'ailleurs possible de rapprocher ses remarques critiques des célèbres objections de J. Butler contre Hobbes et Mandeville, d'une part, et de la distinction kantienne entre noumène et phénomène, d'autre part. Cette comparaison, qui peut paraître anachronique, ne porte bien entendu ni sur une quelconque dépendance immédiate de Comte à l'égard de ces auteurs, ni sur une ressemblance substantielle des concepts, mais seulement sur les problématiques et la logique des solutions qui orientent leurs discours : celles-ci se recourent.

Pour être bref : Butler démontre, en 1726, qu'une assertion du type « les hommes agissent toujours par intérêt propre » est ou bien tautologique ou bien fausse. Car s'il est vrai que mes désirs sont les miens, ou que je désire ce que je désire ⁴², aucune observation ne prouve que les seuls mobiles concevables soient ceux qui touchent au plaisir personnel de chacun. A les regarder, les hommes ont souvent l'air d'agir par la haine plutôt que par l'amour outrancier d'eux-mêmes. Il ne faut pas confondre les passions, susceptibles d'être bénéfiques ou destructrices, avec le soi-disant égoïsme.

Ensuite, par référence à la *Critique de la raison pure* ⁴³, la doctrine de l'égoïsme transfigure le « je » empirique de la proposition « je désire telle chose », en une sorte d'essence non touchée par les lois de la causalité tout en étant réelle, ce qui est évidemment contradictoire. En conclusion, la question même de savoir si les êtres humains sont capables de poursuivre des intérêts autres que les leurs est dénuée de

⁴¹ Voir Skorupski (1989, p. 228).

⁴² « *No one can act but from a desire or choice or preference of his own* » (Butler, 1983, p. 19). Butler a formulé des arguments devenus dès lors classiques à l'encontre de la réduction psychologique de toute motivation au désir égoïste, dans les *Five Sermons* (1983 [1726]). Son influence sur la philosophie morale en Angleterre fut considérable, comme le montre par exemple Schneewind (1977). Lord T. B. Macaulay adresse des critiques caustiques à J. Bentham (1875, p. 147-148) ; Mill développe le même genre de réflexion dans la *Logique* (1866, vol. 2, p. 500).

⁴³ Kant critique l'idée de la « permanence de l'âme » au chapitre « Les paralogismes de la raison pure » (1980 [1781-1787], p. 1046-1066). Soulignons qu'il faut distinguer l'égoïsme métaphysique, qui constitue l'objet de la critique, de l'égoïsme empirique, dont il est question dans l'*Anthropologie*. Le philosophe y écrit : « Du jour où l'homme commence à s'exprimer par le moyen du Je, il fait montre, partout où il le veut, de son moi bien-aimé ; l'égoïsme entame sa marche irrésistible ; sinon à découvert (il se heurte alors à l'égoïsme des autres), du moins de manière dérobée, dans une apparence d'abnégation et sous un masque de modestie, destinés à lui donner d'autant plus sûrement une valeur insigne dans le jugement d'autrui » (1986 [1798-1800], p. 946). La tendance des hommes à aimer leur propre moi relève ici de l'observation, et elle n'a rien à voir avec cette incapacité constitutive de s'intéresser à autrui que stipule la théorie de l'égoïsme.

sens puisque l'individu compris comme un absolu n'est que pure abstraction. On a affaire à un « diallèle », dira E. Weil ⁴⁴.

Le rapprochement avec la tradition philosophique permet de mettre en relief le bien-fondé des remarques de Comte sur le concept d'égoïsme. Curieusement, l'auteur passera outre à sa propre mise en garde épistémologique, puisque sa lucidité concernant l'idée d'ego pur aurait dû l'empêcher de transformer en entité propre l'humanité. De fait, la représentation du Grand-Etre telle qu'il la développera dans le *Système* prend précisément appui sur l'hypostase d'un « moi » fictif : le premier n'est que le reflet inversé du second ; le « sujet » collectif s'inspire du sujet égoïste auquel il prétend se substituer, et il en adopte les qualités, dont celle de se mouvoir dans un espace séparé de la réalité.

La même considération vaudra, à plus forte raison, pour Durkheim, qui renoue avec l'idée que l'individu est naturellement de constitution égoïste, tout en projetant, dans l'ambition de s'en distinguer, les attributs du moi sur la société. Le reproche principal que l'on peut lui adresser est de fonder l'explication de la vie humaine sur une illusion, en ignorant la réfutation perspicace du *Cours*. Son analyse s'alimente à la doctrine même qu'elle conteste, celle de l'individu isolé autocentré, et construit une société qui n'en est pas moins close sur elle-même. L'homme social, être éthéré, demeure réduit à son propre moi ; partageant avec l'égoïste la caractéristique d'être dépourvu de corps, il ne saurait reconnaître l'existence du monde ni celle d'autrui et ne sort donc jamais du solipsisme.

B. L'esprit et le corps

Les réflexions de Comte au sujet de l'égoïsme illustrent un aspect important : le philosophe français, discrédité pour son approche soi-disant totalisante, cherche d'abord à relativiser la place de l'homme dans le monde, en rappelant que nous ne sommes pas les auteurs des lois déterminant notre comportement et qu'il n'existe pas de moi déconnecté des données sensibles ⁴⁵. Mais nous venons de l'annoncer, la vision dualiste, que Comte combat à chaque page avec des arguments sérieux, ne cesse néanmoins de le hanter. C'est ainsi que le *Système de politique positive* suggère d'isoler l'humanité conçue comme sujet collectif, si bien que le spectre de l'ego individuel revient sous la forme de l'ego social.

Mais avant d'en arriver là, il convient d'étudier la deuxième signification de la notion d'égoïsme, l'autoconservation : c'est elle qui aurait pu éviter à la sociologie de s'accrocher à l'idée que l'*homo sociologicus* est une âme pure. On essaiera ensuite de comprendre les raisons pour lesquelles l'articulation des règnes physique et social se solde à la fin par leur division, tout comme le rejet de la théorie de l'égoïsme conduira ultimement à son hypostase.

La situation est très complexe pour ne pas dire embrouillée. La trame visible du texte expose pourquoi l'égoïsme, compris cette fois-ci au sens de la couverture des besoins, partant de la condition physique, est indissociable de la vie sociale : Comte se propose ici d'étayer la critique du « moi pur » d'une théorie constructive qui assure

⁴⁴ Weil (1987, p. 27).

⁴⁵ Aspect que Grange (1996) a très bien mis en lumière.

l'articulation des tendances animales et des facultés sociales (1). A un niveau moins nettement discernable, il sépare les dimensions, et ce via l'introduction de la notion de propriété (2).

1. *L'égoïsme, base nécessaire de la vie sociale*

De façon intéressante, Comte développe simultanément les idées d'égoïsme, entendu comme instinct de préservation de soi, et de sympathie naturelle. Les facultés affectives innées, appelées encore « penchants » ou « passions », se subdivisent selon lui en deux tendances, les orientations « personnelles » (la reproduction, l'alimentation, l'habitat), d'une part, et les orientations « sociales » ou « sentiments », de l'autre. Et tandis que les animaux les plus primitifs ne possèdent que le premier type de disposition, les animaux développés, dont les hommes, réunissent en eux les deux genres ; il en ressort que le sens de la survie et la sympathie sont tous deux ancrés dans la nature ⁴⁶.

Soulevant la question du rapport hiérarchique des tendances égoïstes et sociales, Comte établit, à titre de fait, que les premières prédominent chez les hommes comme chez toutes les espèces animales, et qu'à l'inverse, l'impact de l'altruisme est relativement faible. On ne doit pas pour autant déplorer la puissance exercée par les « penchants les moins nobles », mais il importe plutôt de comprendre la « nécessité radicale » du phénomène observé ; ce que l'on peut tout au plus regretter, c'est son « degré réel et prononcé » ⁴⁷. Car tout d'abord, l'égoïsme, au sens de la tendance à pourvoir aux nécessités premières, représente naturellement la condition de la perpétuation de la vie. Mais il existe une deuxième raison de ne pas l'expulser des relations sociales. Essentiel en un sens biologique, il constitue aussi la condition élémentaire de son contraire, la sympathie. C'est cet argument qui nous intéresse ici.

Comte soutient que l'affection sympathique « ne peut (...) résulter que de ce que l'égoïsme offre de commun chez tous les individus », parce que « nous ne saurions jamais souhaiter habituellement pour les autres que ce que nous désirons pour nous-mêmes ». Raison pour laquelle l'instinct personnel, « indispensable moteur primitif de l'existence réelle », sert de « guide et de mesure à l'instinct social », conformément à l'exhortation biblique bien connue, « aimez vos semblables comme vous-mêmes ». Plus loin, l'auteur remarque que la bienveillance devient « vague », « indéterminée » et « abstraite » lorsqu'elle est séparée du principe d'autoconservation, jusqu'à dégénérer en « stérile charité (...) inévitablement dépourvue de toute grande efficacité pratique » ⁴⁸.

Ces réflexions méritent d'être mises en évidence. Elles sont à double tranchant : c'est l'un des moments les plus délicats du *Cours*. Car d'un côté, elles indiquent qu'il existe un rapport réciproque entre la connaissance de nos propres besoins (physiques) et l'intérêt que nous portons aux autres, et complètent pour cela la réfutation de la théorie du moi autocentré. Mais de l'autre, elles font aussitôt entrevoir les raisons

⁴⁶ CPP III, p. 640. La discussion relative à la sympathie et à l'égoïsme se poursuit encore aujourd'hui. Voir pour une présentation brève, Pharo (2006, p. 58-62).

⁴⁷ CPP III, p. 621.

⁴⁸ CPP IV, p. 442-443. Voir les explications de Kremer-Marietti (1998).

pour lesquelles la discipline sociologique s'est en fait engagée dans une direction opposée : la séparation des faits sociaux et des faits physiques. En effet, l'existence matérielle y est conçue de telle façon qu'en fin d'analyse, la vie sociale apparaît comme incompatible avec elle, en dépit de tous les arguments déployés pour démontrer le contraire. Autrement dit, les formules utilisées dans le dessein d'articuler les deux trahissent en réalité un divorce déjà consommé.

Prenons le premier aspect. Comte rappelle simplement que les hommes ne cessent jamais d'appartenir à l'esprit et à la matière, et que l'exclusion du règne physique revient à nous séparer de nous-mêmes. Or, arraché à sa propre condition, l'individu est aussi séparé d'autrui ; pouvoir entrer en rapport avec ses semblables et se reconnaître en eux présuppose la prise en compte de notre dépendance corporelle. A l'inverse, placer les phénomènes collectifs à un niveau autonome, c'est anéantir toute forme de contact réel, de façon à rendre la vie collective aveugle. La bienveillance ignore alors quel bien elle désire et ne se distingue pas des passions égoïstes.

Cette réflexion est cruciale, et l'on ne mettra pas assez en valeur les passages du *Cours* qui relie la sympathie à la connaissance mutuelle des besoins physiques, avec la tentative de combiner le social et le biologique. Pourtant l'auteur se rapproche d'une intuition contraire, celle en vertu de laquelle notre existence collective se situe dans une dimension a-physique, au préjudice des individus réellement existants.

C'est ici qu'intervient en effet le deuxième aspect : au moment même d'affirmer l'intégration des dimensions physique et sociale, Comte les disjoint subrepticement. La division s'effectue à travers l'allusion à la propriété privée, qu'il est nécessaire de discuter brièvement, bien que la question soit trop complexe pour être approfondie comme elle le mériterait.

2. *La propriété privée et la subsistance*

« [Les penchants égoïstes] se rapportent simplement à l'individu isolé, ou, tout au plus, à la seule famille, successivement envisagée dans ses principaux besoins de conservation, tels que la reproduction, l'éducation des petits, le mode d'alimentation, de séjour, d'habitation, etc. (...). Le sentiment de la propriété, c'est-à-dire la disposition de l'animal à s'approprier, d'une manière exclusive, tous les objets convenables, constitue la vraie transition naturelle entre les deux genres, étant à la fois social en lui-même et individuel par sa destination directe »⁴⁹.

La lecture du texte se complique de plus en plus, puisqu'un élément nouveau apparaît avec cette référence à la propriété. Comte lui associe directement la poursuite des besoins physiques, en la présentant dès l'abord comme une formation hybride : à ses yeux, la propriété est « sociale » parce qu'elle présuppose l'existence de rapports entre les personnes, mais son objet est du domaine de l'« individuel ». Or que signifie la phrase : « sa destination directe (...) est individuelle » ? Que je ne puisse matériellement partager mon corps avec autrui, c'est assez évident. Mais l'auteur dit autre chose puisque, pour lui, il s'ensuit automatiquement que « le mode d'alimentation, de séjour, d'habitation » relève d'un régime propre, c'est-à-dire que les égards d'ordre social ne sont pas appelés à s'en mêler.

⁴⁹ CPP III, p. 640-641.

La proposition accuse un trait fondamental. Un dualisme s'y fait jour, qui repose sur la scission dogmatique entre ce qui concerne l'individu – à savoir la totalité des aspects matériels – et ce qui regarde la collectivité. Que Comte inclue la « famille » et l'« éducation des petits » dans la sphère individuelle n'y change rien, et contribue plutôt à renforcer le constat : l'essentiel est en effet qu'il existe pour lui un cercle de personnes qui se définit par les préoccupations élémentaires, et *que ce cercle est coextensif à la possession personnelle*.

La « transition » que l'auteur appelle de ses vœux, au passage cité, devient alors trompeuse : car le sentiment de la propriété a beau être « social en lui-même », il n'empêche que, du moment où l'usage des biens personnels est physiquement déterminé d'avance, la désignation du « mien » et du « tien » peut se réclamer d'une donnée quasi naturelle, de sorte que la propriété non moins que les occupations primitives se trouvent essentialisées ⁵⁰.

Une deuxième observation nous frappe. L'on ne peut ignorer l'existence d'un parallélisme surprenant jusque dans les termes entre les formules du *Cours* citées au paragraphe (1), et l'*Essai sur le principe de population* (1798) de R. Malthus. Le pasteur et économiste anglais s'oppose, dans son écrit célèbre, à la « sensibilité charitable » et son aspect « irréflecti », et ce non sans apporter la précision suivante : « si le degré du malheur apparent est la seule mesure de notre libéralité », alors la bienveillance devient un « instinct aveugle » ⁵¹. Autrement dit, selon Malthus, la charité doit se soumettre à l'épreuve de l'utilité ⁵². De façon similaire, Comte répudie la « charité stérile » pour son inefficacité.

Sans aller jusqu'à soutenir que le philosophe français cite Malthus (il l'a en tout cas connu) ⁵³, on peut supposer que la correspondance n'est pas pur hasard. Il

⁵⁰ Dans le *Système*, l'ambiguïté du propos sera reconduite. Au milieu d'un passage consacré à l'existence des ouvriers, Comte soutient que la propriété privée, qu'il assimile alors à l'« état normal », renforce la « liaison spéciale [des hommes] au siège planétaire de l'Humanité », c'est-à-dire qu'elle est l'expression de ce que nous vivons bien dans le monde et non ailleurs. Mais présentée en ces termes, elle constitue la base d'une rupture d'autant plus efficace, puisqu'elle délimite dès lors un espace à part affecté à la seule satisfaction des nécessités de la vie. Remarquons en passant que Comte réussit à faire d'une pierre deux coups : appelant de ses vœux l'« essor universel et continu des penchants les moins dispendieux », il affirme que « la synthèse altruiste est éminemment économique ». Or les penchants « les moins dispendieux » ne sont autres « que les sentiments sociaux », dont l'immatérialité se transforme ici en un mérite comptabilisable : les ouvriers ne coûtent pas cher à entretenir, leur vie privée est modeste, et tout en étant réduits à peu de chose, ils participent pleinement à l'envol social (*SPP X*, p. 344). La lecture de l'encyclique *Rerum novarum* (1891) révèle des affinités fortes avec la tradition catholique au sujet de la prospérité.

⁵¹ Malthus (1992, p. 274).

⁵² Vincent (2005, p. 410).

⁵³ Pickering (1993, p. 128-129) rappelle que Comte a lu Malthus, Smith, Say et les physiocrates. Dans ses écrits de jeunesse, le philosophe soutient, par référence à Malthus justement, que l'autorité morale est appelée à exercer, dans la société industrielle, une « répression permanente » des pulsions sexuelles ; à défaut, la population risque de dépasser les moyens de subsistance. Ultérieurement, il critique les « exagérations irrationnelles » de l'économiste.

semblerait en effet que là où Malthus recommande de supprimer les lois d'assistance aux pauvres, Comte s'en prend, dans une visée polémique, aux idées du socialisme naissant ⁵⁴, qui prêcherait, selon lui, une charité aveugle fondée sur une prodigalité indistincte, alors qu'il s'agirait d'adapter la générosité aux « vrais » besoins, partant de respecter la propriété qui a pour rôle d'y pourvoir.

Qu'en résulte-t-il ? L'idée se confirme selon laquelle l'articulation de la sociabilité aux besoins physiques comporte, chez Comte, une faiblesse originelle. Des prémisses tacites sapent à sa racine son intention de dépasser le dualisme puisque sa tentative se fonde sur la division substantielle et pas seulement légale de ce qui appartient respectivement à l'individu et à la société. Car s'il est vrai que Comte, contrairement à ses successeurs ⁵⁵, ne méprise pas la question des moyens de vivre, puisqu'il voue au contraire son œuvre à l'analyse de notre constitution naturelle, on s'aperçoit pourtant qu'il la ramène aussitôt à un problème personnel : il déclare que tout ce qui a trait à la subsistance relève de la possession privée, et il l'annule ainsi au moment même où il la pose.

Ces observations sont à relier à des extraits d'une lettre de Comte à Saint-Simon datant de 1818, et qui soulèvent précisément le problème de la propriété et de la charité ; à première vue, ces passages contredisent l'interprétation que nous venons de proposer. Comte y affirme, contre Saint-Simon, que « la propriété est l'institution la plus importante de toutes » ⁵⁶, et il s'oppose, comme il le fera dans le *Cours*, à un « amour du prochain » qui se réduit à la seule « expression d'un sentiment »

⁵⁴ Evidemment, tout dépend de la perspective adoptée. Quand Pickering (1993, p. 609) par exemple souligne que Comte se montre hostile aux idées socialistes (et communistes) de justice sociale, Littré affirme, quelque cent ans plus tôt, que la pensée de Comte est bien « socialiste », tout en prenant il est vrai la précaution de préciser : « pour parler plus exactement, elle embrasse comme un vrai et puissant mobile le sentiment qui est au fond de tout socialisme » (1864, p. 187).

⁵⁵ La sociologie s'efforcera de chasser le spectre de Malthus. Cependant, elle jettera l'enfant avec l'eau du bain, puisqu'elle déclarera nulles, non seulement les solutions qu'il propose, mais encore sa problématique même, celle des conditions matérielles de l'existence humaine, que Malthus est l'un des rares économistes du XVIII^e siècle à avoir abordée de front à en croire Halévy : « Il discute la théorie du progrès infini (...). L'être humain n'est pas seulement un être doué de facultés intellectuelles et morales : c'est un organisme physiologique, soumis à des conditions physiques d'existence » (Halévy, 1995, vol. 2, p. 155).

⁵⁶ Durkheim relayera cette appréciation. Dans les *Leçons de sociologie*, l'auteur interprète la possession privée comme l'institution sociale par excellence, en la faisant remonter à des origines religieuses, et ce par référence à Fustel de Coulanges. « Déclarer une chose tabou ou se l'approprier sont synonymes » ; « la propriété n'est la propriété que si elle est respectée, c'est-à-dire sacrée », et : « elle consiste (...) dans une sorte d'isolement de la chose qui la retire de l'espace commun : or cet isolement est un produit de causes religieuses. Ce sont des opérations rituelles qui créent aux abords du champ ou autour de la maison une enceinte qui rend les uns et les autres sacrés, c'est-à-dire inviolables sauf pour ceux qui ont fait ces opérations (...). Un véritable cercle magique est tracé autour du champ qui le met à l'abri des empiètements et des usurpations » (1950, p. 173-188). Or Durkheim emploie ici le terme de « commun » en un double sens, celui de collectif et celui d'ordinaire ou de profane. Grâce à cette confusion, le sacré, c'est-à-dire ce à quoi on ne doit pas toucher en vertu de la définition, se trouve désormais *hors* du commun et s'assimile ainsi à ce qui appartient à chaque *individu* et ce qui le sépare des

et qui demeure pour cette raison « stérile pour le bonheur de la société », voire « nuisible »⁵⁷.

Afin d'éviter une telle dérive, l'auteur suggère de transformer le principe moral de la charité en une « règle de conduite » basée sur des « connaissances positives :

« Pour m'en tenir à l'amour du prochain, dont presque tous les autres principes ne sont guère que des modifications diverses, n'est-il point évident que si ce principe n'est pas dirigé dans son application par la connaissance des moyens d'être utile au prochain, le bien d'autrui pourra souvent n'en pas résulter ? C'est un fait d'observation banale que les bonnes intentions conduisent souvent, par le défaut de lumières, à des actions très funestes. Ce qu'il y a de plus important, ce n'est donc pas de chercher à créer chez les hommes tel ou tel sentiment, car tous les efforts qu'on fait pour cela sont presque toujours inutiles ou infructueux, mais bien de chercher à utiliser pour l'espèce les sentiments dont les individus sont animés, en leur enseignant les moyens positifs d'être utiles à leurs semblables, car la nature a assez disposé les hommes à s'aimer pour qu'ils saisissent l'occasion de s'être réciproquement utiles, dès qu'ils en voient le moyen d'une manière nette »⁵⁸.

Pour identifier les « connaissances positives » susceptibles d'être profitables à l'humanité, et ce de façon sensible, Comte fait appel à la production industrielle, n'hésitant pas à affirmer que celle-ci s'érige dès lors en critère permettant de déterminer la validité des règles morales : « je pense que les règles morales, comme les institutions politiques, doivent être jugées d'après l'influence qu'elles exercent ou peuvent exercer sur la *production* »⁵⁹.

Le *Cours* et le *Système* s'attelleront à analyser plus avant de quelle façon morale et production s'articulent⁶⁰. Retenons ici que la suppression de la propriété constitue selon Comte une mesure dont l'ambition est certes louable, mais qui s'avère incapable de subvenir aux besoins de tous et donc vouée à l'échec. La production répond mieux à la tâche de fournir à chacun ce qui lui est nécessaire ; elle devient une sorte de charité scientifique et la perspective des nouvelles possibilités technologiques vient se substituer à l'idée de partage voire à la recherche d'une justice distributive.

Nous aboutissons à la conclusion suivante : il apparaissait, dans la première citation, que Comte concevait les besoins, associés à la propriété, comme un principe d'individuation et à ce titre de séparation, et ce en contradiction avec les principes qu'il avait établis antérieurement. En prenant appui sur ses écrits de 1818, on pourrait objecter qu'au contraire, la relation entre le physique et le social est la plus intime possible puisque c'est à la production, qui appartient à la dimension collective, qu'incombe la charge d'assurer la subsistance des êtres humains. Mais les choses ne sont pas aussi simples. A y regarder de près, la solution reste apparente : en effet, il faut savoir que les possibilités de progrès sont virtuellement illimitées, aux yeux de Comte. Du coup, la référence minimise la question au lieu d'y répondre, puisqu'une

autres. Et le cercle privé est primitivement celui de la survie, puisqu'il est question de la culture des champs.

⁵⁷ Comte (1970b, p. 447).

⁵⁸ Comte (1970b, p. 447-448).

⁵⁹ Comte (1970b, p. 448).

⁶⁰ Voir les remarques de Pickering (1993, p. 130-131).

production sans fin a toujours déjà dépassé les besoins ; elle les supprime d'une façon qui n'est pas dialectique. Car si l'on peut produire infiniment, les demandes du corps n'existent plus. C'est pourquoi l'interrogation même devient, encore une fois, caduque, et les nécessités de la vie se trouvent malgré tout retranchées de l'organisation collective, par un procédé inverse cette fois ⁶¹.

Des réflexions librement empruntées à la *Métaphysique des Mœurs* de Kant suffisent d'ailleurs à mettre en cause la proposition du *Cours* relative à la propriété. De fait, l'idée que la « destination » de la propriété est « individuelle » plutôt que « sociale » est fautive, comme est erronée l'idée que la conservation de la vie serait l'affaire exclusive de chaque individu (ou de la famille) et ne regarderait pas la société. Car si l'on peut admettre qu'il incombe à chacun de prendre soin de soi, ceci ne signifie ni que les activités liées aux nécessités physiques se déroulent à la périphérie du social, ou soient par définition a-sociales, ni que la société n'ait aucun intérêt à assurer l'existence physique de chacun de ses membres. En effet, les choses ne nous appartiennent pas par leur nature ; la propriété correspond à un droit ou à la liberté, accordée aux individus, de disposer à leur gré de biens matériels ⁶², et non à une sphère réellement existante susceptible d'être délimitée par rapport à d'autres régimes ; elle n'a pas pour objectif de séparer la dimension du besoin ou de la nécessité vitale des finalités supérieures de l'humanité ⁶³.

3. La définition de l'altruisme

La division des règnes physique et social a des répercussions considérables sur la conception de l'altruisme. La signification de cette notion, pourtant centrale dans

⁶¹ A la lumière de ces observations rapides, on est en mesure de comprendre pourquoi Comte, hostile au socialisme, et Durkheim, qui en est le défenseur (ils sont en désaccord sur la question de la concentration privée des capitaux et des moyens de production : Aron, 1967, p. 90-91), ne sont jamais aussi proches que lorsqu'ils condamnent l'idéologie communiste, qu'ils blâment pour intégrer à la vie du groupe l'ontologiquement privé, c'est-à-dire la dimension de l'existence matérielle, et niveler par là l'aspect spirituel qui reviendrait à la seule sphère collective. Selon Comte, le communisme, qui rend communs, partant sociaux, les biens utiles à la subsistance, réduit par là même la vie humaine aux seuls aspects biologiques. Par contraste, la sociologie réserve à la communauté le prestige de l'esprit parce qu'elle assimile, en s'en distinguant, le niveau matériel à l'existence individuelle (Grange, 1996, p. 275, résume cet argument). Et Durkheim dira la même chose : « bien loin qu'il nie le principe de la propriété individuelle, le socialisme peut, non sans raison, prétendre qu'il en est l'affirmation la plus complète, la plus radicale qui en ait jamais été faite. En effet, le contraire de la propriété privée, c'est le communisme » et : « Le socialisme ne se réduit pas à une question de salaires, ou, comme on a dit, d'estomac. C'est avant tout une aspiration à un réarrangement du corps social ayant pour effet de situer autrement l'appareil industriel dans l'ensemble de l'organisme » (Durkheim, 1971, p. 43 et 55). – L'idée que la peur du communisme explique, en partie, le dualisme sociologique, n'est pas nouvelle : on lira par exemple les remarques de Le Bras-Chopard (2003, p. 69) à propos de Comte et Marx.

⁶² Kant (1986 [1797-1798], p. 494-513).

⁶³ Par référence à l'étude de Arendt, « Le domaine public et le domaine privé » (1994, p. 59-121), on pourrait faire l'hypothèse que l'approche comtienne constitue un hybride des conceptions antique et moderne de la propriété.

le système comtien, est laissée dans un certain flou, et l'embarras que traduit cette indécision est en rapport direct avec son dualisme. Rappelons au passage que c'est sans doute à Comte que revient l'honneur d'avoir créé le mot d'altruisme.

D'entrée de jeu, l'auteur affirme avec une grande force que l'homme est doué d'une « irrésistible tendance sociale », d'une « sociabilité essentiellement spontanée » ou d'un « penchant instinctif à la vie commune »⁶⁴. Selon lui, l'existence de la sympathie est manifeste et ne requiert pas d'être prouvée⁶⁵. Il n'oublie pas de relever que, de toutes les traditions philosophiques, c'est l'« école écossaise », avec Hume, Smith et Ferguson, qui se trouve « la plus proche de la réalité », pour avoir seule admis « la sympathie en même temps que l'égoïsme »⁶⁶. « La moins consistante » – on le sait, Comte s'oppose à l'économie politique⁶⁷ –, elle est pourtant « la moins absurde »⁶⁸.

Une difficulté surgit. Dans les paragraphes étudiés, sympathie, bienveillance et sociabilité sont utilisées comme synonymes. Mais quel en est le contenu ? Les formules du *Cours* restent vagues à cet endroit. Comte évoque certes cette « admirable spontanéité qui (...) nous fait irrésistiblement compatir aux douleurs quelconques de tous les êtres sensibles, et surtout de nos semblables, aussi bien que participer involontairement à leurs joies, au point d'oublier quelquefois en leur faveur le soin

⁶⁴ *CPP IV*, p. 433.

⁶⁵ « En ce qui concerne l'individu, nous pouvons préalablement écarter ici, comme devenue aujourd'hui superflue pour tous les esprits éclairés, toute démonstration formelle de la sociabilité fondamentale de l'homme » (*CPP IV*, p. 432). On trouve néanmoins, dispersées au milieu des chapitres consacrés au passage qui conduit de la biologie à la sociologie, des réflexions fournissant des éléments pour une argumentation par l'absurde. L'auteur se demande quelles sont les implications et les conséquences qui s'ensuivent si l'on prive les individus de toute sympathie. La négation de l'altruisme, qui se prétend éclairée et affranchie de préjugé, est en réalité tributaire d'une métaphysique propre. Refusant – à juste titre – de prêter aux hommes un « caractère très prononcé de bonté » (*CPP IV*, p. 385), elle n'hésite pas à leur attribuer « un degré habituel de perversité ou d'imbécillité, un esprit de concert ou de calcul (...), [ou] un état permanent de monstrosité pathologique » (*CPP IV*, p. 385-386). Or la conception de la nature humaine en termes de corruption, qui ne fait que reformuler la « théorie catholique » (*SPP I*, p. 92), n'est pas moins spéculative que la doctrine combattue. Finalement, nier la sociabilité de l'homme revient à exagérer à la fois l'importance de l'intellect et celle des besoins matériels (*CPP IV*, p. 38). Car d'un côté, lorsqu'on supprime l'altruisme, on est contraint, afin de pouvoir rendre compte de la vie sociale, d'avoir recours à la seule capacité de réflexion, à moins de croire en une intervention miraculeuse ou une sorte d'alchimie de la nature. On rejoint donc l'erreur de départ. Mais de l'autre côté, la négation de l'altruisme conduit à accorder une influence démesurée aux besoins (*CPP IV*, p. 432). Introduisant une scission entre la faculté de réflexion et les nécessités vitales, elle relègue ces dernières dans une zone autonome. Or, exclues de la dimension sociale et abandonnées à elles-mêmes, elles exercent une pression d'autant plus forte.

⁶⁶ *CPP III*, p. 630.

⁶⁷ Dans la 47^e Leçon du *Cours*. Les raisons de son opposition sont multiples : l'économie politique est isolée par rapport à la science sociale en général, tout en revendiquant de lui servir de modèle, et elle relève de la « métaphysique du sujet ».

⁶⁸ *CPP III*, p. 613. Comte fait ici allusion à la théorie des sentiments moraux.

continu de notre propre conservation »⁶⁹. Cette suggestion n'est pas sans rappeler la théorie de la pitié chez Rousseau, en vertu de laquelle l'homme à l'état de nature possède comme instinct, en plus de celui de la survie, la capacité de souffrir avec autrui, de « s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné » et de lui porter secours⁷⁰. Le problème est que cette faculté est essentiellement constitutive de la condition sauvage, selon le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, tandis que pour Comte, l'altruisme, naturel à l'espèce humaine, représente en même temps la base principale du développement de la société. Peut-on cependant admettre que la vie commune soit issue de la pitié ?

Rousseau a eu des raisons d'en douter. Et Comte partage sa réserve tout en passant outre. Car il est manifeste, d'un côté, que l'allusion à la compassion définie en un sens concret s'apprête à disparaître progressivement de ses réflexions. Mais de l'autre, Comte persiste à considérer « tendance sociale », « sympathie » et « sociabilité » comme essentielles à la vie collective. Cette double position soulève un problème, puisque la notion de pitié, impropre à expliquer la vie collective, a du moins l'avantage d'être matérielle : elle désigne la disposition à plaindre et à partager les douleurs éprouvées par d'autres personnes et à les soutenir. Ce qui demeure lorsqu'on l'abandonne, ce sont des notions privées de signification bien définie.

A cette observation s'en ajoute une deuxième. Dans les passages qui viennent d'être mentionnés, l'altruisme est opposé à l'égoïsme conçu comme la poursuite exclusive des intérêts privés. Mais on verra que, dans d'autres endroits, Comte y voit plutôt le contraire de l'instinct de préservation de soi. Or les deux perspectives ne sont pas identiques : selon la première, l'altruisme s'assimile à la faculté de tenir compte d'autrui ; selon la seconde, il désigne le dépassement de l'état animal.

Ce flottement repose exactement sur le fait que la rupture social/physique est secrètement à l'œuvre là où Comte essaie de la surmonter. Le philosophe voudrait exposer pourquoi la sympathie est connectée aux besoins liés à la survie : une signification nettement saisissable transparait ici. En suivant cet indice, la sympathie pourrait en effet être considérée comme le fait de vouloir le bien d'autrui, en un sens kantien, c'est-à-dire d'être préoccupé par le bonheur des semblables en admettant que la satisfaction physique n'en est point absente⁷¹. Mais la lecture approfondie du passage a montré que la scission était, contre l'apparence, déjà accomplie, puisque les activités qui découlent de la tendance à l'autoconservation sont conçues de façon exclusive, comme constituant le principe d'une séparation irréductible entre les individus. L'altruisme, opposé à l'égoïsme, devient ainsi la base d'une vie collective élevée au-dessus du matériel. Il garde l'attribut de la bonté, mais d'une bonté abstraite et sans objet, émancipée du physique et sans rapport avec la vie concrète. Or une bienveillance qui s'adresse à des humains incorporels est dénuée de raison d'être⁷².

⁶⁹ CPP IV, p. 441.

⁷⁰ Rousseau (1985, p. 85).

⁷¹ Kant, *Métaphysique des mœurs*, chap. « Du devoir de bienfaisance » (1986 [1797-1798], p. 745-747).

⁷² Il est par ailleurs remarquable que l'évacuation de la bienveillance pratique, au profit d'un amour dépourvu de réalité, rapproche la théorie comtienne d'un certain A. Smith. Le fondateur de l'économie politique forge le concept de spectateur impartial ; or cette figure se

L'indécision du terme de sympathie constitue le moyen même par lequel le philosophe en arrive, à la fin, à ériger l'humanité en divinité sublime. Plus précisément, la conception du lien social repose, chez lui comme dans la tradition ultérieure – Durkheim, en particulier –, sur un curieux mélange de deux représentations. La sociologie se constitue en opposition à la thèse de l'égoïsme ; or l'on ignore de quel égoïsme il s'agit, de la tendance à l'autoconservation ou plutôt de la poursuite exclusive d'intérêts personnels. D'où son ambiguïté : la vie sociale est celle de l'homme civilisé en tant qu'homme, comme opposée au régime de l'autoconservation animale, et elle est par définition bonne au sens où elle dépasse les intérêts égoïstes, ce qui fait que, dans leur qualité d'êtres humains, les hommes participent spontanément du bien. Mais leur bonté risque de se réduire à une idée sans contenu, même s'il convient de préciser qu'il s'agit chez Comte, ici comme ailleurs, d'une tendance intrinsèque à sa pensée à laquelle il s'efforce inlassablement de résister.

C. L'élévation de l'homme

1. Le rapport entre l'intelligence et les affections : la question de la condition humaine et les limites du Cours

Notre analyse pourrait s'arrêter ici, mais une question importante reste ouverte. Car bien que la scission social/physique soit effectuée, de façon latente, dès les fondements, il n'en demeure pas moins vrai que Comte tente de la combattre dans chaque phrase. Afin de pouvoir approfondir davantage sa position et déceler les raisons de son ambivalence, nous devons analyser les passages décisifs où il entreprend de spécifier l'influence qu'exercent, respectivement, l'égoïsme et la sympathie, et de déterminer laquelle de ces deux tendances prévaut chez l'homme. Le lecteur entre une nouvelle fois dans une argumentation touffue, malaisée à démêler.

L'examen de l'égoïsme et de l'altruisme se croise, chez Comte, avec des réflexions sur le rapport existant entre les affections et l'intelligence. Le premier couple est en partie superposable au second, puisque l'auteur soutient que l'égoïsme relève davantage des émotions, tandis que l'altruisme est apparenté à la capacité de réflexion. Mais comme la coïncidence n'est pas totale, la théorie se déséquilibre à cet endroit précis. Les difficultés qui surgissent sont capitales, et leur analyse permettra d'ouvrir notre interprétation sur des questions anciennes mais jamais dépassées relatives au sens de l'existence humaine.

Selon Comte, l'intelligence fait partie, au même titre que les facultés affectives, de la constitution animale, c'est-à-dire qu'elle n'est pas l'apanage de l'homme, comme le prouve le fait qu'on peut identifier exactement la place des différentes dispositions dans le cerveau ⁷³. L'étendue relative de chaque capacité est en revanche sujette à débat. De manière générale, l'humanité se distingue de l'animalité parce que la réflexion et la bienveillance connaissent, chez elle, un épanouissement incomparablement plus

distingue précisément parce qu'elle est « désengagée » et « désimpliquée », dotée de la faculté de ressentir ce que ressent autrui tout en restant insensible à la vulnérabilité et aux souffrances effectives, comme Brugère l'a développé (2006, p. 132-133).

⁷³ Comte soutient que la partie postérieure et inférieure du cerveau constitue la base des fonctions affectives, et la partie antérieure et supérieure, celle de l'intellect.

important. Mais la question est loin d'être simple. Car la thèse de la prééminence de la réflexion n'intervient que tardivement ; dans un premier temps, l'auteur insiste plutôt sur la puissance supérieure des affections, en soutenant que l'égoïsme agit plus fortement que l'altruisme, et que les instincts l'emportent, chez l'homme autant que chez l'animal, sur l'intelligence ⁷⁴.

Il est clair que Comte s'oppose ici à la tradition « psychologique », qui subordonne, au contraire, les affections à l'intellect ⁷⁵, considérant l'homme comme un être « essentiellement raisonneur » dont la seule occupation consiste à « exécuter continuellement, à son insu, une multitude de calculs imperceptibles, sans presque aucune spontanéité d'action, même dès la plus tendre enfance » ⁷⁶. Selon lui, ce type de vision, qui aurait fortement marqué l'économie politique, souffre d'une double faiblesse. D'une part, elle reproduit l'erreur de la méthode introspective et la fiction d'une forme de réflexion pure. D'autre part, elle est contredite par les faits puisque, comme l'écrit Comte avec cette pointe d'humour sec qui le distingue, « l'activité [des facultés intellectuelles], pour peu qu'elle se prolonge identiquement à un certain degré, détermine chez la plupart des hommes, une véritable fatigue, bientôt insupportable » ⁷⁷, et « presque tous les hommes sont, par leur nature, éminemment impropres au travail intellectuel et voués essentiellement à une activité matérielle » ⁷⁸.

Et il ne vaut pas la peine de défier la loi de la nature, puisque pareille tentative se solde par la production d'un état contraire :

« Les plus mystiques efforts de l'extase théologique, pour s'élever à la notion de purs esprits, entièrement affranchis de tous besoins organiques, et étrangers à toutes les passions animales et humaines, n'ont effectivement abouti, chez les plus hautes intelligences (...), qu'à la simple représentation d'une sorte d'idiotisme transcendant » ⁷⁹.

Cette série de propos découle directement des principes fondamentaux du *Cours*. Comte s'attelle à montrer de quelle manière les diverses facultés, des plus simples jusqu'aux plus complexes, s'organisent entre elles, et pourquoi les êtres humains, pourvus de capacités intellectuelles inouïes, n'en cessent pas pour autant de posséder

⁷⁴ Comte mène un combat à deux fronts. Il s'oppose, d'une part, aux philosophes qui font abstraction, dans l'étude des phénomènes intellectuels, de la biologie, et d'autre part, à tous ceux qui font de la sociologie « un simple corollaire de la science de l'homme [biologique] » (*CPP IV*, p. 386). Selon Comte, la sociologie ne doit ni ignorer les « lois communes de la nature humaine » (*CPP IV*, p. 384) ni non plus les exagérer. Tandis que la seconde position méconnaît « l'influence successive et croissante des générations antérieures » (*CPP IV*, p. 388), la première conduit à « regarder comme inhérentes à la nature fondamentale de l'homme, et par suite indestructibles, des modifications sociales réellement passagères, propres à un état déterminé du développement humain » (*CPP IV*, p. 390).

⁷⁵ « L'esprit y est devenu le sujet à peu près exclusif des (...) spéculations, et les diverses facultés effectives y ont été presque entièrement négligées, et toujours subordonnées d'ailleurs à l'intelligence » (*CPP III*, p. 618).

⁷⁶ *CPP III*, p. 619.

⁷⁷ *CPP IV*, p. 435-436.

⁷⁸ *CPP IV*, p. 437.

⁷⁹ *CPP IV*, p. 439.

une nature biologique. Mais les réflexions que nous venons d'évoquer suscitent un dilemme sérieux.

Deux observations sont à cet égard révélatrices. L'inégalité entre les affections et l'intelligence se trouve, selon Comte, à l'origine du phénomène de l'ennui. En effet, les distractions, censées satisfaire les passions, ne sauraient combler notre existence. Ne pouvant ni réprimer les tendances les plus élémentaires, ni renoncer à toute activité de l'esprit, les hommes sont susceptibles de succomber à un « état de pénible langueur »⁸⁰.

Cette considération doit être reliée à une seconde idée. Comte écrit : « l'homme ne peut être heureux, même abstraction faite des impérieuses nécessités de sa subsistance matérielle, que d'après un travail soutenu, plus ou moins dirigé par l'intelligence ; et cependant l'exercice intellectuel lui est spontanément antipathique »⁸¹. Or si le règne des affections, qui l'emportent nécessairement selon l'auteur, ne mène pas au bonheur, il s'ensuit que la nature humaine est frappée d'une incohérence structurelle.

Une vision désespérée de l'existence se fait jour ici, le temps de quelques phrases. Tous nos efforts pour mener une vie meilleure seraient-ils vains, et ce à cause d'une fantaisie de la nature qui, inconséquente à notre égard, nous a départi des tendances contradictoires ?

L'interrogation soulevée indique un moment critique de la construction. C'est pour en venir à bout que Comte énonce l'idée suivant laquelle l'intelligence, inférieure en force aux affections, se développe néanmoins, chez les êtres humains, de façon de plus en plus prononcée, et qu'elle devient même déterminante à la fin. La solution du *Cours* se résume aux propositions suivantes : la faculté de réflexion constitue le principe organisateur de la société, c'est elle qui gouverne l'établissement de l'ordre collectif, c'est elle encore qui éduque les hommes de façon à les mettre sur la voie du progrès. Son évolution perpétuelle sort l'humanité de sa condition tragique.

Mais que nous enseigne l'intelligence ? Elle nous apprend à modérer et à contrôler nos inclinations égoïstes.

Cette affirmation met en œuvre l'idée d'une affinité entre l'intelligence et la sympathie. Au moment de prendre son essor, la réflexion épouse selon Comte les instincts sociaux aux dépens de l'égoïsme. L'éclosion de l'intellect et celle de la bienveillance se conditionnent ainsi mutuellement : plus notre intelligence progresse, plus nous devenons bienveillants, et *vice versa*⁸². La circularité s'explique parce que nous quittons la sphère de la biologie pour entrer dans le domaine de la sociologie. La « physique sociale » s'intéresse spécifiquement aux dispositions sympathiques, « plus particulières à notre espèce »⁸³, ainsi qu'à l'intelligence, mieux formée chez nous que chez les animaux. L'effet de stimulation qu'exercent, l'une sur l'autre, la réflexion et la bienveillance, porte en lui la garantie du caractère relativement autonome de la science sociologique vis-à-vis de la biologie.

⁸⁰ *CPP IV*, p. 506. Comte précise toutefois que l'ennui n'est pas propre aux seuls hommes puisque les animaux le connaissent aussi.

⁸¹ *CPP IV*, p. 446.

⁸² *CPP IV*, p. 444-445.

⁸³ *CPP IV*, p. 445.

Seulement, cette hypothèse entraîne un déplacement théorique important. De fait, le propos qu'on vient d'exposer bouleverse tout l'édifice construit par Comte jusque-là. La nouvelle définition du domaine sociologique introduit une rupture passant au milieu de la constitution biologique elle-même, tout en intervertissant les fonctions. Car elle avantage la bienveillance au détriment de l'égoïsme, et elle les sépare, alors qu'à l'origine, l'égoïsme l'emportait et s'articulait à l'altruisme. Comte n'hésite pas à affirmer, en démentant de manière flagrante ses réflexions antérieures, que les affections égoïstes sont « hétérogènes » à l'intelligence, contrairement à la sociabilité qui en est complice ⁸⁴.

Pour récapituler, l'auteur n'énonce la perspective désolante d'une humanité sombrant dans l'ennui que pour la rejeter aussitôt. La société, dont l'essor repose sur le développement progressif de la faculté intellectuelle, répare selon lui la déficience de la nature humaine, ou plutôt, l'imperfection du monde, en offrant à l'homme la possibilité d'échapper à son sort, celui du dégoût de la vie. Mais cette réponse est payée au prix de l'intégrité de notre constitution naturelle, que Comte doit sacrifier ⁸⁵.

Du coup, les phénomènes biologiques et sociaux « s'enchevêtrent de manière curieuse » ⁸⁶, de sorte que la question de l'articulation social – animal se trouve non pas résolue mais reculée. A vrai dire, le sens de l'existence repose désormais sur la négation de la condition physique, celle-ci nous devenant « étrangère » comme dit Comte. La trahison des bases du *Cours* est patente.

La difficulté affecte l'épistémologie, puisque la redéfinition du rapport entre les dimensions biologique et sociologique désavoue un principe fondamental regardant la série des sciences. L'astronomie repose sur les mathématiques, au sens où les lois de l'univers obéissent à ses formules, mais elle n'est pas déterminée par elles. Elle ne réagit pas non plus sur les secondes : les théorèmes mathématiques ne cessent pas d'être valables à la lumière des mouvements des astres.

Comparée à cette perspective, la sociologie opère un retournement surprenant, dans la mesure où le progrès social restructure les données biologiques et où la symbiose qui s'effectue entre les inclinations sociales, d'un côté, et l'intelligence, de l'autre, corrige véritablement notre nature. La souveraineté des sciences particulières se trouve ainsi atteinte.

Le revirement frappe la conception de la « physique sociale », en faisant apparaître combien est problématique l'affirmation initiale selon laquelle la sociologie constitue à la fois une discipline à part et le principe présidant à la classification des sciences ⁸⁷. Ainsi que Comte l'expliquait dès l'ouverture, la science sociologique est appelée, à titre de point de vue régulateur, à exprimer une perspective suprême de coordination

⁸⁴ *CPP* IV, p. 437.

⁸⁵ Comte essaie de nier cette conséquence, en soulignant, à plusieurs reprises, que la nature des hommes ne changera pas, et que l'égoïsme continuera de constituer le penchant le plus influent. Il n'empêche qu'il se laisse entraîner vers cette autre perspective, consistant dans l'idée de l'« amélioration » progressive de l'humanité.

⁸⁶ Delvolvé (1932, p. 160).

⁸⁷ Grange a analysé les « inversions » que nécessite le double point de vue. Elle montre qu'un premier retournement a déjà lieu lors du passage de la chimie à la biologie (1996, p. 192-230).

sans pour autant s'immiscer dans les autres matières. Mais on s'aperçoit maintenant qu'en réalité, elle détermine jusqu'au contenu des disciplines : ses répercussions sont non seulement formelles mais substantielles, puisque c'est elle qui commande la réorganisation et la fracture en deux règnes distincts voire opposés qui se produisent au sein de la biologie.

C'est aux complications relevées que répondra le *Système* ; c'est aussi autour d'elles que se structure l'histoire de la pensée, s'il est vrai que les problèmes auxquels se heurte Comte sont ceux-là mêmes que chercheront à résoudre J. S. Mill et Durkheim ⁸⁸.

Plusieurs voies sont en effet ouvertes.

A la lumière du *Cours*, à la fois grandiose et fragile, on comprend mieux ce qui a amené Durkheim, « le philosophe le plus apparemment hanté par la pensée comtienne » ⁸⁹, à scinder l'homme en deux moitiés, physique et sociale. Cette démarche lui permet de lever, de façon drastique, l'ambivalence du *Cours*. Sa décision n'est ni accidentelle ni non plus imposée par les faits « objectifs », elle répond plutôt à un dilemme dont Comte, lui-même tributaire d'une longue tradition philosophique, a défini les termes.

Cependant, alors que Comte effectue la scission à l'issue d'un raisonnement progressif où le problème est clairement posé, Durkheim l'accomplit d'entrée de jeu. Héritant ainsi d'une interrogation dont il ne recueille que la surface, il transmet, à une sociologie oublieuse de ses fondements, comme la dépouille de la métaphysique du *Cours*, c'est-à-dire ce qu'il en reste lorsqu'on a tout abandonné, excepté la conséquence ultime à laquelle elle aboutit.

Mill, de son côté, propose comme solution d'introduire, entre la biologie et la sociologie, la science psychologique. Il essaie aussi de surmonter, analytiquement, l'opposition égoïsme/sympathie, sans pour autant renoncer à ces notions ⁹⁰.

2. Du Cours au Système : le règne de l'Amour

Le *Système de politique positive* (1851-1854) ⁹¹ n'est pas une simple extension du *Cours*, comme si Comte y avait développé de façon plus détaillée le thème de

⁸⁸ Delvolvé (1932, p. 160-161).

⁸⁹ Delvolvé (1932, p. 159).

⁹⁰ Mill suggère que l'égoïsme pourrait n'être qu'une façon de vivre, liée à l'ordre politique et économique de la société de son temps (1866, vol. 2, p. 500 ; voir aussi ses remarques dispersées dans le recueil *Essais sur la politique et la société*, 1996). On relira les commentaires de Skorupski (1989) et de Ryan (1970) relativement au rapport de J. S. Mill à Hobbes et Bentham ainsi qu'à son père, James Mill.

⁹¹ On doit rappeler que le *Système* porte mal son nom d'une certaine manière. Il est notoire que l'ouvrage contient la réponse aux désordres provoqués par la Révolution selon Comte. Ou pour reprendre les termes de notre problématique, l'auteur y combat l'espèce d'égoïsme qui en constitue, selon lui, le fondement. Car les idéaux de la Révolution sont à ses yeux l'expression d'un « individualisme » sans bornes, basé sur la poursuite des seuls intérêts privés (Pickering, 1993, p. 265). Cependant il n'y est guère question de « politique » au sens de la tradition de la philosophie politique, mais de réorganisation sociale et plus précisément morale. Comte affirme que la science positive a pour vocation d'amener une réforme des mœurs. « Il s'agit (...) de définir une nouvelle forme de pouvoir, plus « morale » (plus intériorisée) que politique,

l'organisation de la société, laissée à l'état d'ébauche, tout en maintenant intacts les principes établis dans le premier ouvrage. En réalité, il y refond la philosophie du positivisme. A l'inverse, cette œuvre n'amène pas non plus, comme l'affirment certains des lecteurs les plus éminents de Comte, une rupture complète ⁹², mais elle approfondit plutôt les difficultés auxquelles l'auteur s'est heurté antérieurement. Si coupure il y a, celle-ci s'effectue à l'intérieur même de la *Philosophie positive*, comme nous venons de le voir.

Pour ce qui est du rapport entre le *Cours* et le *Système* et les interrogations qui y ont trait, nous nous servirons de l'interprétation, déjà citée à plusieurs reprises, de J. Delvolvé (1932), qui réussit à restituer à l'œuvre de Comte une problématique pertinente d'ordre philosophique, en éclairant son mouvement interne et en lui procurant une place importante dans l'histoire de la pensée. Elle fait comprendre que ses réflexions ne peuvent être renvoyées sous prétexte qu'elles sont le fait d'un penseur solitaire, brisé par une histoire d'amour malheureuse et, qui plus est, sujet à la manie, mais qu'elles appartiennent à une tradition établie et contribuent à éclaircir celle-ci en retour.

Le problème de l'articulation égoïsme/altruisme fait écho aux questions spéculatives les plus troublantes. L'interrogation porte sur le lien entre la conception théorique de l'univers et la pratique : l'action de l'homme dans le monde est-elle fortuite ou obéit-elle à une sorte de fin immanente à la nature ? Plus simplement, quel est le sens de l'histoire humaine ?

Devant cet horizon élargi, tous les interprètes, dont Delvolvé, s'accordent pour attacher une valeur cruciale au passage d'une lettre datant de 1824, où le jeune Comte exprime son émerveillement à la lecture de l'opuscule de Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784) : « J'ai lu et relu avec un plaisir infini le petit traité de Kant ; il est prodigieux pour l'époque, et même, si je l'avais connu six ou sept ans plus tôt, il m'aurait épargné de la peine » ⁹³.

Kant y expose l'idée que les hommes réalisent, à leur insu, un projet qui les dépasse individuellement. Le problème est le suivant : les êtres humains possèdent, à première vue, une nature contradictoire, impuissants qu'ils sont à développer complètement l'intelligence. Cette situation semble heurter un principe fondamental, en vertu duquel toutes les dispositions innées des créatures sont appelées à pouvoir s'épanouir. La perspective que la nature agit arbitrairement à l'égard de l'homme, nous plonge dans la désolation. Afin de s'en sortir, Kant avance l'idée que l'humanité, considérée comme espèce, exécute le « dessein de la nature » (*Naturabsicht*) que les hommes, pris individuellement, ne peuvent atteindre. Astucieuse, la nature se sert en effet de nos tendances antagonistes : l'« insociable sociabilité » constitue, paradoxalement en apparence, la base réelle de notre accomplissement. Car ce sont précisément les inclinations contraires à la sociabilité qui nous conduisent à utiliser notre raison. Concrètement, le dessein de la nature se réalise grâce à l'institution de

plus particulière que générale et de déterminer les modalités de son influence », écrit Grange (1997, p. 140), en précisant que l'Etat ne constitue qu'une étape sur cette voie : « La société, non l'Etat » (2000, p. 96 et 98).

⁹² Littré (1864) et Mill (1999).

⁹³ Cité chez Delvolvé (1932, p. 52).

la société civile, qui accorde aux personnes la liberté de se servir de leur capacité de réfléchir, tout en établissant des restrictions qui les empêchent de se nuire les unes aux autres ⁹⁴.

Ainsi que nous l'avons indiqué précédemment, le constat d'une disproportion entre l'intelligence et les instincts est celui-là même qui amène Comte à se demander si les êtres humains, sujets à l'ennui, ne sont pas voués à l'insatisfaction, et si l'absence de sens ne constitue pas l'essentiel de leur vie. Et à l'instar de Kant, il refuse d'accepter pareille conclusion : dans le *Cours*, c'est la notion de progrès social qui a pour vocation de résoudre le déséquilibre caractérisant notre constitution et d'imprimer à nos activités une orientation déterminée, susceptible de nous inspirer la certitude que tous nos efforts ne sont pas perdus. La loi des trois stades extériorise cette représentation, comme Comte l'affirme dans la suite de la lettre mentionnée à l'instant :

« Pour moi, je ne me trouve jusqu'à présent, après cette lecture [de l'opuscule de Kant], d'autre valeur que celle d'avoir systématisé et arrêté la conception ébauchée par Kant à mon insu, ce que je dois surtout à l'éducation scientifique ; et même le pas le plus positif et le plus distinct que j'ai fait après lui, me semble seulement d'avoir découvert la loi du passage des idées humaines par les trois états théologique, métaphysique et scientifique, loi qui me semble être la base du travail dont Kant a conseillé l'exécution » ⁹⁵.

L'« idée d'une histoire universelle » devient ainsi, chez Comte, réalité, puisque l'observation de la succession effective des étapes se substitue à cette vérité de type métaphysique suivant laquelle « la nature ne fait rien en vain ».

Pour revenir à l'interprétation de Delvolvé, la problématique du lien entre la physique du monde et la vie humaine rattache selon lui immédiatement la pensée comtienne, par-delà Kant, à la philosophie antique. Sur la base de ce rapprochement, Delvolvé parvient à relever deux aspects essentiels. En un premier temps, il souligne que la philosophie comtienne correspond bien à la tentative d'attribuer un sens à la vie mortelle : elle brise le cadre de la seule tradition chrétienne, qui est incapable de penser le rapport de l'homme au monde puisque la terre n'y constitue que le contexte matériel, indifférent en lui-même, de l'histoire du salut. Mais l'auteur démontre par la suite pourquoi cette entreprise tend à se renverser en son contraire, à savoir la spiritualisation de l'existence humaine, partant à ressusciter le schéma théologique.

La thèse centrale de Delvolvé consiste dans l'idée que Comte s'inspire d'un finalisme caché. Cette suggestion éclaire la tentative du philosophe de créer une continuité entre la dimension physique et l'humanité, et elle en explique en même temps le caractère non abouti. Car d'un côté, le finalisme impose la connexion des règnes biologique et social, mais de l'autre, sa présence à l'état latent et non assumé provoque une brisure traversant l'œuvre de part en part. En conformité avec le dogme positiviste, Comte ne peut admettre ouvertement que la nature porte en elle une destinée qui dépasse la sphère des phénomènes.

⁹⁴ Kant (1985 [1784]).

⁹⁵ Cité chez Delvolvé (1932, p. 52).

Le *Cours* soutenait que l'intelligence, qui anime la dynamique sociale, réalisait des objectifs ignorés par la nature : cette hypothèse opérait une séparation entre la biologie et la sociologie, ou plus exactement, au sein de la condition physiologique elle-même. De fait, au moment de passer de la biologie à la sociologie, Comte scinde le règne biologique en deux dimensions superposées et quasi antagonistes, si bien que l'homme social se sépare de la nature, alors que le projet était de les relier. Et l'on sait aujourd'hui, face aux effets néfastes des avancées scientifiques et techniques – dont Comte souligne surtout les répercussions bénéfiques –, que l'interrogation soulevée, aux connotations spéculatives, correspond néanmoins à une préoccupation réelle. L'intelligence nous fut-elle donnée pour nous détruire ⁹⁶ ? La question reste entière de savoir ce qui nous lie au monde où nous vivons.

Le *Système* reprend le même problème à un niveau différent. Au terme de multiples hésitations et tergiversations, auxquelles sa rencontre avec Clotilde de Vaux n'est pas étrangère, Comte propose de concevoir la « question humaine » ⁹⁷ à nouveaux frais, en renouant, du moins en un premier temps, avec les axiomes du premier ouvrage, et notamment avec l'idée que le social s'articule au physique sans qu'il y ait rupture.

Se demandant alors si, aux yeux de Comte, la fonction biologique est « simple mobile lançant l'Humanité dans l'engrenage de la vie intellectuelle sociale », ou « conscience obscure, mais constante et puissante, d'un ultime destin » ⁹⁸, Delvolvé privilégie fortement la seconde hypothèse. Selon lui, le finalisme transparaît dès la loi des trois stades, puisque l'humanité accomplit, à travers elle, un dessein providentiel ⁹⁹. A défaut d'une telle prémisse, le développement des connaissances nous laisserait indifférents.

Cependant les difficultés auxquelles conduit le *Cours* requièrent une reformulation. C'est pourquoi le *Système* suggère que « la destination et le but de l'Humanité sont réellement inclus dans la nature fondamentale biologique de l'homme, qu'ils consistent exclusivement dans cette *unité humaine*, que tout consensus plus ou moins imparfaitement réalise » ¹⁰⁰.

Plus exactement, la nouvelle perspective développe l'idée que le ressort du progrès réside, non plus dans une intelligence déconnectée du matériel, mais dans des tendances enracinées le plus intimement possible dans notre condition physique, dénommées « affectivité spontanée », « sentiment », « cœur », « *Amour* ». Appartenant aux manifestations de la vie, s'exprimant, concrètement, dans les liens familiaux, et au premier chef dans le rapport entre la mère et l'enfant, l'Amour désigne, dans le même temps, l'objectif ultime auquel nous tendons, celui de l'harmonie universelle, et devient ainsi à la fois le centre de l'existence, son mobile et sa fin. Dès lors, la biologie contient en elle « la raison même du progrès » et non seulement sa condition ¹⁰¹. La vision selon laquelle l'être humain est condamné à une interminable errance sans but

⁹⁶ Grange (1996 et 2000) montre, de façon convaincante, qu'un rapport existe entre la philosophie comtienne et les préoccupations écologiques de notre temps.

⁹⁷ *SPP* VII, p. 32.

⁹⁸ Delvolvé (1932, p. 162).

⁹⁹ Aron adopte l'idée de providence, dans sa présentation de Comte (1967, p. 105).

¹⁰⁰ Delvolvé (1932, p. 173).

¹⁰¹ *SPP* VII, p. 27-28.

– qui se dessinait dans le *Cours* et comme malgré lui –, est abandonnée en faveur de l'hypothèse que la finalité de l'histoire est indissociable de la nature.

Le *Système* effectue-t-il un pas en avant ou un retour en arrière ? Une nouvelle inversion a en tout cas lieu relativement à la coordination de l'intelligence et des affections. Le première réorientation s'était opérée lors du passage de la biologie à la sociologie : les affections, plus puissantes que l'intelligence, se soumettaient tout de même à la faculté de penser, qui fournit, selon le *Cours*, le fondement de l'organisation sociale. En revanche, dans le *Système*, c'est la spontanéité affective qui redevient première, puisque la « prépondérance continue du cœur sur l'esprit » et son « primat absolu » sont élevés en « dogme fondamental du positivisme »¹⁰². L'intelligence, « destinée à régner, non à servir »¹⁰³, est désormais « disciplinée » par le sentiment plutôt que l'inverse¹⁰⁴. Comme « la raison n'a jamais que de la lumière, [et qu']il faut que l'impulsion lui vienne d'ailleurs »¹⁰⁵, elle résout les questions mais ne saurait les poser.

L'on pourrait penser que le projet de Comte est enfin sauf, en considérant que le physique est pleinement compris dans l'existence de l'homme. Mais force est de constater qu'il n'en est rien et que le dilemme du *Cours* se communiquera au *Système* : la fracture réapparaît sous une nouvelle forme.

3. *Le Système et le problème de l'égoïsme*

En cherchant à préciser la place que le *Système* attribue respectivement à l'égoïsme et à l'altruisme, on s'apercevra en effet que la nouvelle tentative ne réussit pas mieux que la première à maintenir jusqu'au bout l'articulation des règnes, et l'on comprendra pourquoi Comte en arrive à la fin, contre ses propres prémisses, à déifier une humanité métamorphosée en Grand-Etre.

L'ouvrage spécifie la nature de nos facultés : l'auteur propose, au troisième chapitre de l'« Introduction fondamentale », une « Classification positive des dix-huit fonctions intérieures du cerveau »¹⁰⁶ comprenant la totalité des dispositions affectives, intellectuelles et pratiques. Les affections personnelles – l'égoïsme – y sont réparties en deux catégories principales et sept sous-catégories, avec plusieurs groupes intermédiaires. L'« intérêt » et l'« ambition » constituent les penchants de base ; ils se subdivisent en « instincts de la conservation » et « instincts du perfectionnement », pour le premier, et en « orgueil » et « vanité », pour la seconde. Et tandis que l'autoconservation, qui concerne l'individu ou l'espèce, s'exprime sous la forme de l'« instinct nutritif » d'une part, et des « instincts sexuels » et « maternels » de l'autre, le perfectionnement comprend les « instincts militaires » et « industriels », qui correspondent au perfectionnement « par destruction » ou « par construction ».

Les affections sociales – l'altruisme – incluent, dans l'ordre ascendant, l'« attachement », la « vénération » et la « bonté ».

¹⁰² *SPP* VII, p. 17.

¹⁰³ *SPP* VII, p. 16.

¹⁰⁴ *SPP* VII, p. 41.

¹⁰⁵ *SPP* VII, p. 16.

¹⁰⁶ *SPP* VII, p. 726.

Un rapport hiérarchique s'établit entre ces tendances, basé sur le principe du « décroissement d'énergie » et de l'« accroissement de dignité ». Par référence au *Cours*, Comte affirme que les instincts personnels sont supérieurs en puissance, et les affections sociales, en noblesse. L'Amour, appelé encore « bonté », représente la manifestation la plus pure des secondes.

A première vue, le *Système* revient bien à la théorie constitutive du *Cours* selon laquelle la vie sociale intègre la nature biologique. Cependant, l'espèce d'ambivalence qui règne dans le premier ouvrage gagne aussi le second, puisque la classification affinée des penchants suppose une dernière réorientation ¹⁰⁷. L'ascension qui s'effectue depuis l'instinct nutritif jusqu'à la vanité, et de là à la bonté, correspond, en réalité, à un affaiblissement progressif du premier. Les aspects matériels de la vie, qui constituent l'objet de l'égoïsme, se dissipent en faveur des aspects intellectuels. Le *Système* renouvelle ainsi le mouvement de désubstantialisation des rapports, jusqu'à ce que « l'unité du grand être » ne soit plus « matérielle ou physique, mais toute spirituelle » ¹⁰⁸. L'extension de l'Amour des liens familiaux concrets à l'humanité abstraite le montre par son irréalisme : peut-on en effet aimer la totalité des hommes comme on aime une personne, ou comme une mère aime son enfant ?

Sans même parler de la sexualité, que Comte tient en piètre estime. Selon lui, les femmes sont d'une certaine manière avantagées parce que les instincts liés à la procréation s'expriment surtout, chez elles, à travers les comportements maternels : leur nature représente une combinaison heureuse de l'égoïsme et du dévouement altruiste ¹⁰⁹. Or la place que l'auteur leur attribue est la meilleure illustration de son problème métaphysique. Les femmes sont ensemble « Déesse » parce que les mouvements du cœur prédominent dans leur constitution, elles jouent pour cela le rôle de médiatrices entre les hommes et l'humanité ¹¹⁰ voire de salvatrices, comme elles apprennent l'Amour aux premiers ¹¹¹. Mais ce sont néanmoins les hommes qui gouvernent, parce que, quelque déficiente que soit leur organisation, ils possèdent une intelligence supérieure ¹¹².

Au commencement, la base des rapports entre les êtres humains était constituée par leur nature physique. Suivant la perspective initiale du *Cours*, ils éprouvent de la sympathie les uns pour les autres parce qu'ils se reconnaissent mutuellement les mêmes besoins. Mais le *Système* fragilise ce lien. Les inversions successives observées ci-dessus, de l'hégémonie des affections sur la capacité de réflexion, à la primauté de l'intelligence, et de là à la domination du cœur, culminent dans ce retournement ultime, avec l'assertion du caractère spirituel de l'harmonie finale, qui met à nouveau en cause l'idée de la continuité physique – social. Le problème rencontré dans le *Cours* relatif à l'articulation des dimensions rattrape ainsi le *Système* : désirant placer

¹⁰⁷ Ou plus exactement une avant-dernière tentative, si l'on tient compte du néo-fétichisme de la *Synthèse subjective*. Voir Grange (2000, p. 227-235).

¹⁰⁸ Delvolvé (1932, p. 223).

¹⁰⁹ Voir Karsenti (2006b, p. 153-156).

¹¹⁰ *SPP* X, p. 67.

¹¹¹ *SPP* VII, p. 205-213.

¹¹² La question des femmes a été l'un des points de désaccord principaux entre Comte et J. S. Mill, comme en témoigne leur correspondance (Mill, 2007).

l'humanité au sein de la réalité donnée, Comte a l'air de l'en arracher, ou plutôt de frôler une telle position.

L'intégration recherchée se trouve encore une fois repoussée, puisqu'elle repose sur le sacrifice effectif de l'égoïsme entendu comme tendance à la conservation de soi. L'Amour résorbe celui-ci au lieu de l'incorporer, jusqu'à ce que l'individu préoccupé par les exigences du corps ne soit plus qu'un résidu. Interprété ainsi, le *Système* prépare bien la théorie durkheimienne de la séparation des règnes naturel et social, et de la pureté immatérielle (« angélique », dit Comte) du second.

A ces observations correspond un deuxième problème, qui regarde la conception du progrès. L'auteur souligne, vers le début du *Système*, que l'homme ne cessera jamais d'être égoïste. Il se défend, en ce sens, de prêcher un quelconque optimisme ¹¹³. Le progrès ne saurait être inscrit dans la biologie parce que les aptitudes – les penchants sociaux, dans ce cas –, à défaut de s'exercer, s'atrophient : « Le perfectionnement [est] la suite universelle de l'habitude » ¹¹⁴. Mais dans le même temps, Comte est convaincu de la réalité de notre amélioration au fil des âges. L'humanité se distingue, sous ce rapport, de l'animalité, qui ne connaît d'acquis qu'individuels : les expériences n'y sont pas transmises de génération en génération ¹¹⁵. D'où la conclusion que le progrès ne relève pas seulement, en dernière analyse, de l'environnement, puisqu'au perfectionnement de la « condition extérieure » correspond le « perfectionnement intérieur » de notre nature. L'homme devient véritablement meilleur : « L'état social tend toujours vers cette inversion radicale de l'économie individuelle, parce qu'il développe nécessairement le plus faible instinct et comprime le plus énergique » ¹¹⁶.

Comparée à la théorie comtienne, la position de Kant, citée plus haut, a l'avantage de construire seulement les conditions extérieures du progrès sous la forme de la société civile, sans avoir recours à l'idée que l'histoire le réalise effectivement. Insociables-sociables nous sommes, insociables-sociables nous resterons.

Il faudrait évidemment examiner plus en détail l'apport du *Système*, puisque le mouvement qu'on vient de résumer en quelques phrases se déploie de façon extrêmement riche et complexe. Nous l'avons dit, l'auteur s'efforce sans cesse de lutter contre sa propre tendance à élever l'humanité au-dessus du physique, et il n'assume jamais la conséquence d'une déconnexion définitive, puisque la matérialité constitue le « premier domaine objectif et dernier terme subjectif de l'harmonie universelle » ¹¹⁷. Nous nous contenterons de mentionner deux aspects, le progrès technique et la mort : ici, la tension qui domine sa pensée prend une forme particulièrement marquante.

4. *Le progrès technique et la mort*

L'envolée spirituelle de l'humanité a selon Comte pour fondement réel les progrès technologiques accomplis au cours des siècles. Car les inventions permettent à l'homme de se décharger peu à peu des tâches les plus lourdes sur les machines. Voici un passage révélateur :

¹¹³ *SPP* VII, p. 55-56.

¹¹⁴ *SPP* VII, p. 608.

¹¹⁵ *SPP* VII, p. 106-107.

¹¹⁶ *SPP* VII, p. 692.

¹¹⁷ *SPP* II, p. 78.

« L'économie positive doit toujours consister à charger un agent quelconque de toutes les attributions qu'il comporte, sans y jamais appliquer des forces susceptibles d'une meilleure destination. Suivant ce principe, l'industrie occidentale a déjà fait réputer barbare l'emploi de l'homme comme poids ou moteur, en transportant hors de nous les services matériels, non seulement statiques, mais aussi dynamiques, d'après une sage institution des machines. Dès lors la dignité personnelle et l'activité sociale se sont simultanément améliorées, en utilisant la valeur mentale et morale, auparavant perdue pour l'espèce et douloureuse à l'individu, que présentent toujours les moindres enfants du Grand-Etre. Mais ce progrès reste souvent imparfait, en se bornant à substituer les animaux à l'homme, sans utiliser assez les forces inorganiques. Un essor plus complet et mieux dirigé de la mécanique industrielle doit à la fois respecter nos auxiliaires volontaires et développer nos agents aveugles, dont la puissance matérielle devrait nous suffire, si, par exemple, nous savions mieux appliquer l'immense pouvoir de la marée. Toute automatique destination doit être autant abandonnée quant aux animaux qu'envers l'homme, comme aussi contraire à l'économie qu'à la moralité. Quand nous saurons assez utiliser le cœur et l'esprit de nos alliés pour leur confier la principale surveillance des forces matérielles, nous pourrons mieux employer les hommes devenus disponibles, et développer davantage la fraternité terrestre »¹¹⁸.

Nous laisserons de côté la référence aux animaux, nous en rapportant sur ce point à l'avis de J. S. Mill, qui note, en 1865, quand les temps de l'amitié entre lui et Comte sont passés, que la prise en considération de tous les êtres vivants ne saurait laisser froid¹¹⁹.

Du reste, la croyance en une émancipation spirituelle basée sur les inventions techniques s'exprime avec éclat, dans le passage cité. Le perfectionnement attendu est à la fois « intellectuel » et « moral » ; les deux aspects se mêlent parce qu'ils concourent au même but, à savoir la perfection de l'existence. On peut multiplier à l'envi les citations qui vont dans ce sens : Comte entrevoit « l'émancipation personnelle des travailleurs immédiats », et ce grâce à « l'impérieuse obligation générale d'épargner les moteurs humains en utilisant toujours davantage les divers agents physiques, soit animés, soit même inorganiques »¹²⁰ ; il affirme que le « développement graduel » de « l'action réelle de l'homme sur le monde extérieur » représente « l'un des principaux aspects de l'évolution sociale »¹²¹, ou encore qu'« un caractère essentiel de l'industrie moderne » réside en « sa tendance croissante à utiliser autant que possible les forces extérieures, en chargeant chaque agent, même inorganique, de la plus haute élaboration que sa nature puisse comporter, et réservant de plus en plus l'homme à l'action, principalement intellectuelle, convenable à son organisation supérieure »¹²². En vertu de ces formules, la dématérialisation effective du travail constitue bien l'un des

¹¹⁸ *SPP X*, p. 359-360.

¹¹⁹ L'inclusion des animaux dans le Grand-Etre, et la mise en évidence de leur communauté avec les hommes, constituent « un des plus beaux traits du caractère [de Comte] », écrit Mill (1999, p. 146). Comme on le sait, l'utilitarisme va jusqu'à défendre l'idée du droit des animaux (voir Ost, 1995, p. 223, à propos de Bentham).

¹²⁰ *SPP V*, p. 375.

¹²¹ *SPP IV*, p. 404.

¹²² *SPP VI*, p. 267.

ressorts de la grandeur humaine. Selon Comte, la solidarité toute faite d'esprit évolue avec les possibilités techniques, les deux aspects se conditionnant l'un l'autre.

Il est vrai que l'auteur émet des réserves sérieuses à l'encontre de l'idée d'une émancipation totale : « En réalisant tous les perfectionnements qui nous sont permis, nous n'oublions jamais que leur accomplissement repose sur notre soumission à l'ordre universel, dont les lois quelconques méritent notre gratitude comme fournissant les bases de notre conduite » ¹²³. Mais cette intuition nous semble en contradiction avec la vision qui transparaît dans les autres citations et qui fait coïncider l'éclosion des qualités spirituelles et morales et le contrôle des forces matérielles. De fait, la conception de l'histoire comme processus de libération progressive à l'égard du physique revient à nier les principes du *Cours*, même en ajoutant que cette évolution n'est jamais achevée. Elle est tout aussi illusoire que l'idée du moi pur ou de l'égoïsme, et mérite les mêmes critiques.

La façon dont Comte envisage la mort constitue un autre trait révélateur. En effet, si l'auteur attribue à la mort une place centrale dans le *Système*, certaines de ses formules semblent à nouveau susceptibles de désavouer son propos ¹²⁴. Nous observons distinctement là aussi la renaissance de l'individu autocentré qu'il visait à évacuer.

À l'évidence, Comte touche à un point sensible des sociétés modernes, qui ont tendance à refouler la réalité de la mort ; ce phénomène a souvent été décrit. Rétrospectivement, l'auteur est donc particulièrement clairvoyant lorsqu'il recommande d'inclure les défunts dans nos vies quotidiennes : en fondant le culte des morts, il lutte contre l'oubli, que l'on peut considérer comme une forme d'anéantissement de l'existence humaine ¹²⁵. Cependant, on trouve chez lui des indications qui déstabilisent ses idées les plus pénétrantes. Ce qui ne doit pas nous surprendre puisque, comme le remarque Weber en se référant à une réflexion de Tolstoï, « pour l'homme civilisé » la mort n'a pas de sens, elle ne peut en avoir parce que « la vie de l'individu civilisé, emporté dans le « progrès », dans l'infini, ne devrait pas avoir de terme du point de vue de sa signification immanente propre » ¹²⁶. Autrement dit, le dogme du progrès est incompatible avec la volonté de penser la mort, puisqu'il rapporte chaque vie individuelle à une fin qui ne saurait être la sienne.

Distinguant l'existence objective, c'est-à-dire la vie réelle, de l'existence subjective, définie comme une forme de présence qui se perpétue après la disparition physique grâce au souvenir entretenu par les personnes vivantes ¹²⁷, Comte affirme que celle-ci est plus parfaite que celle-là : débarrassée des aspects matériels, la

¹²³ *SPP X*, p. 361. Grange met en valeur ces passages, en soulignant, encore une fois, l'orientation « écologique » de Comte, qui adopte selon elle une « démarche tout à fait opposée à la prescription moderne de nous rendre maîtres et possesseurs de la nature » (2000, p. 220-224).

¹²⁴ Wernick est particulièrement critique (2001, p. 110-115). Pour lui, la sociologie de Comte est une socio-théologie, avis que ne partagent pas tous les interprètes.

¹²⁵ Karsenti écrit de très belles pages sur le côté juste et lucide du culte des morts (2006b, p. 181-186, chap. « Aimer un mort, continûment »).

¹²⁶ Weber (2003c, p. 84).

¹²⁷ *SPP X*, p. 101-105.

vie subjective ne tient en effet qu'à ce qu'il y a de plus précieux en nous, à savoir l'aspect social, identifié au spirituel ¹²⁸. Mais toutes les personnes n'atteignent pas la perpétuation de l'existence au même degré, car la mémorisation collective est réservée à ceux et à celles qui s'en sont rendus dignes.

Qu'est-ce à dire ? En vérité, on ne se souvient pas de telle figure particulière mais de l'« humanité » de chacun ou plutôt de l'« humanité » tout court. L'idée se confirme que la mémorisation des morts repose, *in fine*, sur la mise entre parenthèses de la vie réelle : le culte des disparus renouvelle cette difficulté inhérente à la philosophie positiviste de tenir compte jusqu'au bout de notre condition ¹²⁹. L'auteur élude donc la véritable question, dès lors que l'essentiel ne serait pas de faire continuer l'existence des morts comme s'ils étaient encore là, mais au contraire de prendre conscience que les personnes décédées – toutes, et pas seulement les héros – ont été et ne sont plus, et de se demander alors ce que signifie leur vie avec leurs joies, leurs souffrances et leurs imperfections. A défaut, le culte des morts perd son objet et s'apprête à devenir narcissisme, puisque l'estime de soi risque de se substituer au souvenir, d'autant que « nous devons entretenir avec les morts, et même avec les non-nés, un commerce plus suivi, quoique moins spécial, qu'avec nos propres contemporains » ¹³⁰.

5. La « faille » de la philosophie comtienne

Le *Système* se propose de fonder une nouvelle « religion de l'Humanité » au service de la société érigée en « Grand-Etre », dont l'objet est de nous emporter dans un mouvement de progrès collectif indéfini, en vue de l'union de toutes les personnes à travers la réalisation d'une sympathie universelle.

La déification de l'existant, intrinsèque à cette religion, heurte le jugement critique et marque pour cette raison la « faille » de la philosophie comtienne ¹³¹. Dans le *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852), écrit à la même époque que le *Système*, Comte décline avec précision les ingrédients du nouveau culte, qui comprend l'installation d'un clergé, des rites spécifiques, un calendrier, des lieux, la vénération des « saints » du positivisme, etc., et qui se substitue aux formes traditionnelles dédiées à Dieu.

Sans nous attarder sur le fait que l'établissement d'un culte remonte aux temps de la Révolution, les aspects suivants doivent être retenus. D'abord, cette perspective ultime n'est pas un ajout accidentel. Elle représente plutôt, à s'en tenir encore au commentaire de Delvolvé, la conséquence de la contradiction constitutive de l'œuvre comtienne, déchirée qu'elle est entre le dogme positiviste et le finalisme latent. En effet, la « croyance intuitive à une destination éclatant dans la spontanéité sentimentale

¹²⁸ « Nos morts sont affranchis des nécessités matérielles et vitales, dont ils ne nous laissent le souvenir que pour nous les mieux représenter tels que nous les connûmes. Mais ils ne cessent pas d'aimer, et même de penser, en nous et pour nous. Le doux échange de sentiments et d'idées que nous entretenions avec eux, pendant leur objectivité, devient à la fois plus intime et plus continu quand ils sont dégagés de l'existence corporelle » (*CP XI*, p. 92).

¹²⁹ « Car si notre Déesse ne s'incorporera que les morts vraiment dignes, elle écarte aussi de chacun d'eux les imperfections qui ternissent toujours leur vie objective » (*CP XI*, p. 91).

¹³⁰ *SPP X*, p. 24.

¹³¹ Delvolvé (1932, p. 221).

de l'homme », qu'exprime le *Système*, en appelle « dangereusement une autre : la croyance à la finalité complice de l'Univers »¹³². Mais cette conclusion, Comte ne peut se l'approprier sauf à se départir du présupposé positiviste en vertu duquel nos connaissances coïncident avec les données des sens. C'est pourquoi elle jaillit en des expressions rituelles, qui ne se limitent pas à l'institution du culte positiviste : on mentionnera, par exemple, la discipline que Comte s'impose, dans la *Synthèse subjective*, relativement à l'écriture, avec un nombre déterminé de chapitres et de paragraphes (sept chapitres se partageant en trois parties, dont chacune est divisée en sept sections de sept paragraphes), et des règles d'utilisation des lettres de l'alphabet¹³³.

Ensuite, la pensée de Comte demeure, ici comme ailleurs, foncièrement ambivalente. Le mouvement de « déification de l'existant » n'est jamais porté jusqu'au bout précisément *parce que* Comte l'accompagne d'un culte. Son initiative exprime qu'une harmonie qui ne se manifeste pas sous des formes concrètes n'en est pas une.

La remarque de Delvolvé à propos du néo-fétichisme vaut également ici : on doit se demander « si [cette] absurdité n'est pas moins grave que celle qui consiste à affirmer un progrès indéfini et nécessaire de l'Humanité, sans en reconnaître la dépendance à l'égard de l'ordre universel »¹³⁴.

D. Conclusion : l'enfermement sociologique

La conviction de l'« ascendant nécessaire du cœur sur l'esprit »¹³⁵, qui préside aux réflexions du *Système*, exprime le besoin ressenti par la sociologie de venir à bout de l'égoïsme. Cette préoccupation est centrale pour la toute jeune discipline, dont l'ambition est de détrôner cet individu intéressé qu'une tradition philosophique avait érigé en principe explicatif de la réalité humaine.

Mais on peut mettre en cause l'efficacité du procédé comtien, en se demandant pourquoi la critique de l'égoïsme n'aboutit pas à l'évacuation de la problématique même¹³⁶. En un premier temps, l'auteur réfute l'idée, défendue par l'économie classique, que l'homme poursuit naturellement ses seuls bénéfices privés. Les arguments du *Cours* sont à cet égard judicieux. Par la suite, Comte se propose de corriger la doctrine de l'homme autocentré en complétant la notion d'égoïsme de celle de son contraire, l'altruisme. Mais n'aurait-il pas plutôt fallu, pour achever l'attaque, s'en débarrasser tout à fait, et concevoir l'homme différemment qu'en termes d'inclinations tournées vers soi ou vers les autres¹³⁷ ?

¹³² Delvolvé (1932, p. 301).

¹³³ Kremer-Marietti (1982) a étudié la « méthode poétique ».

¹³⁴ Delvolvé (1932, p. 236).

¹³⁵ *SPP* I, p. 5.

¹³⁶ Ainsi que Butler l'avait déjà suggéré : « *We may judge and determine that an action is morally good or evil before we so much as consider whether it be interested or disinterested* » (1983, p. 21).

¹³⁷ De nos jours, la « psychologie sociale » se propose de déterminer, expériences à l'appui, lequel, de l'égoïsme ou de l'altruisme, « rend mieux compte des conduites humaines ». Mais la question présume ce qu'il s'agirait d'établir, à savoir la pertinence de ces termes. Terestchenko (2004) passe en revue les résultats les plus récents. Le même auteur critique les

Pourquoi avoir appelé « égoïsme » la tendance à l'autoconservation, décrite par Rousseau sous le nom d'« amour de soi »¹³⁸ ? La terminologie adoptée rend d'entrée de jeu inéluctable la scission des sphères physique et sociale. Car Comte a beau soutenir que les activités liées à la survie ne sont pas en elles-mêmes déshonorantes, il n'en reste pas moins vrai qu'elles se trouvent dès lors à l'origine de la division des hommes : il fallait pour cela s'en libérer. Apparaît victorieuse la doctrine que l'auteur combattait avec force, en des termes qui ne pouvaient être assez sévères, celle d'une espèce humaine totalement déconnectée des conditions physiques. De fait, Comte a lui-même écrit une critique caustique de cette vision idéalisante, comme par exemple dans la phrase déjà citée :

« Les plus mystiques efforts de l'extase théologique, pour s'élever à la notion de purs esprits, entièrement affranchis de tous besoins organiques, et étrangers à toutes les passions animales et humaines, n'ont effectivement abouti, chez les plus hautes intelligences (...), qu'à la simple représentation d'une sorte d'idiotisme transcendant »¹³⁹.

On ne peut désigner plus crûment le solipsisme d'une vision qui, prétendant s'établir contre la réduction de la vie humaine aux besoins du corps, accompli, de façon réactive, une erreur symétrique, puisque la définition de l'humanité par les préoccupations spirituelles correspond tout de même à une fermeture.

La conséquence la plus remarquable de ces observations consiste en l'impossibilité de concevoir les relations d'un point de vue éthique. Située à un niveau supérieur, la loi morale devient impassible devant les personnes existant réellement. Lorsque nous faisons abstraction de la dimension sensible, nous imposons en réalité notre propre vie à autrui, en revendiquant le privilège de toujours ignorer son existence à lui ; autrement dit, nous absolutisons nos désirs en niant ceux du semblable¹⁴⁰. Revient ainsi la doctrine détestée, celle de l'homme égoïste qui ne reconnaît que lui-même.

On pourrait évidemment objecter qu'en intégrant la sphère du corps, on risque de commettre l'erreur inverse et de réduire l'existence de l'homme à la seule satisfaction des besoins. Mais à bien y réfléchir, c'est plutôt le contraire qui est vrai. En effet, si l'on nie la condition physique en l'excluant des liens entre les personnes, on lui concède un statut d'absolu, puisqu'elle se trouve alors assimilée à une sphère propre et autonome corrélativement à la dimension *sui generis* du social¹⁴¹. Lorsqu'il mange et qu'il

notions d'égoïsme et d'altruisme d'un point de vue à la fois philosophique et empirique, avec des arguments dont il faut tenir compte (Terestchenko, 2005).

¹³⁸ Voir les réflexions formulées par Arppe (2005).

¹³⁹ *CPP IV*, p. 439.

¹⁴⁰ Wernick (2001, p. 149-152) met en relief que l'Amour comtien, qui a pour objet l'humanité, demeure abstrait parce qu'il exclut la réciprocité. On souscrita à cette analyse, mais en soulignant que la réciprocité exige, comme condition, la corporalité.

¹⁴¹ Ajoutons que la question de l'articulation des besoins à l'existence sociale, que la sociologie a considérée comme close dès ses fondements, fait aujourd'hui l'objet d'un intérêt renouvelé en philosophie économique, sous la forme d'une réflexion à propos de la notion de « sphère » : convient-il de concevoir la vie humaine grâce à la distinction entre différentes dimensions (voir par exemple Berthoud, 2005, Larrère, 2005, Mardellat, 2004) ? Ce qui semble certain, c'est qu'on ne saurait la résoudre par référence au couple d'opposition spirituel/matériel.

boit, qu'il dort et se repose, l'homme agirait-il en suivant la chair et ressemblerait-il aux bêtes ? En vérité, les êtres humains ne sont jamais dans un rapport d'immédiateté avec la nature, mais un tel rapport s'instaure si on les en sépare. Il se produit une double réification¹⁴² : à la réification de l'individu pur sans corps correspond celle des besoins corporels considérés comme bruts.

Finalement, l'hypothèse se confirme selon laquelle les différents aspects se rencontrent dans l'axiome du progrès. Car c'est cette idée qui fait magiquement disparaître les conditions matérielles : interprétée comme une réalité saisissable, la notion permet de soutenir, non seulement que l'humanité aura un jour raison de la pression des besoins, mais que le triomphe est déjà accompli. Vu sous cet angle, l'axiome justifie la déification de la société. En outre, la perspective du progrès sous-tend l'idée que la conduite individuelle « naturelle », ignorant toute mesure, participe telle quelle à l'avancée effrénée, et elle légitime pour cette raison également l'égoïsme.

Ceci étant, rappelons encore une fois que ces conséquences représentent, chez Comte, comme un terme limite, puisque le philosophe résiste à les embrasser dans toute leur étendue et persiste au contraire à souligner notre constitution naturelle dans le souci d'éviter la chute dans une mauvaise éternité. Son œuvre est, de façon flagrante, en déséquilibre ; si sa pensée se caractérise par un mélange de « science et d'hallucination, d'espérance et de lucidité, d'interrogation religieuse et de fervente préoccupation pour la question sociale »¹⁴³, c'est qu'une intelligence philosophique aiguë y rencontre une incapacité notoire de se mouvoir dans la réalité – ce qui vaut pour ses écrits, vaut aussi pour sa vie privée¹⁴⁴. Et la religion positiviste, qui a pu provoquer les moqueries des lecteurs, avec son calendrier et ses rites, en est l'expression la plus éclatante. Car on peut y voir une critique sublimée de la croyance au progrès, puisqu'elle fait contrepoids à cette croyance et concrétise l'intuition en vertu de laquelle elle n'est vraiment que superstition, tout comme l'est l'idée d'un ego pur effectuant une fuite en avant vers le toujours plus.

E. Perspectives : Comte et Weber

Avant de clore ce chapitre, il convient d'annoncer rapidement les points de vue qui permettront de faire un rapprochement entre Comte et Weber, par-delà les énormes différences qui les séparent. Il n'y a pas deux auteurs plus dissemblables, et pourtant... Ne trouve-t-on pas, chez l'un comme chez l'autre, l'idée que la recherche égoïste du salut personnel constitue le centre du christianisme et donne le souffle à une modernité sans âme, puisque la terre est dégradée en scène indifférente où se déroule, par un étrange accident, notre vie ? Comte tente de récupérer la dimension matérielle, sans y réussir tout à fait, tandis que Weber considère la perte du monde, son

Une telle conception rend illusoire l'effort même de définir des ordres différents puisqu'elle repose sur une métaphysique dualiste ; par ailleurs, elle justifie exactement la représentation à laquelle la théorie des sphères s'oppose, celle qu'il existe une vie naturelle « nue » qui se situe hors de la vie collective.

¹⁴² Pour utiliser un terme remis à l'honneur par Honneth (2005).

¹⁴³ Grange (1996, p. 20).

¹⁴⁴ Delvolvé (1932).

désenchantement, comme un fait accompli. Le rôle attribué à l'ascèse et à la négation opérera chez lui cette scission qui se produit, dans l'œuvre de Comte, par une tout autre voie philosophique, mais dans les deux cas, c'est le désir de béatitude définitive qui extirpe l'homme de son contexte. Finalement, la formule « une enveloppe d'acier », cette métaphore célèbre qui détermine la tonalité finale de *L'Éthique protestante*, pourrait bien représenter le pendant de la notion de progrès : chacune repose sur l'idée que nous sommes engagés dans un processus animé par une dynamique propre et appelé à se poursuivre. En effet, comme la tournure wébérienne ne désigne pas tant une situation de stagnation que la continuation sans espoir de repos d'un mouvement qui s'est autonomisé par rapport à ses origines, elle correspond à un « progrès » entre guillemets certes, mais à un progrès tout de même ¹⁴⁵. Avec il est vrai cette limite : « jusqu'à ce que le dernier quintal de carburant fossile soit consommé » ¹⁴⁶.

3. Emile Durkheim

A. *L'homme égoïste (I) : la conservation de soi*

Les interrogations que soulève la sociologie de Durkheim sont en grande partie le reflet des difficultés qui embarrassent son prédécesseur ¹⁴⁷. « Coupée des racines métaphysiques invisibles, qui en font une religion d'amour, la doctrine de l'Humanité a reçu le plus large accueil » ¹⁴⁸, écrit Delvolvé. On se contentera ici de rappeler quelques-uns des éléments les plus connus. Nos remarques porteront sur des passages sélectionnés où la distinction des règnes et ses conséquences s'expriment franchement : la sévérité du présent chapitre ne s'explique que par l'optique adoptée et ne préjuge pas de la richesse de l'œuvre durkheimienne.

L'individu naturel, opposé à l'homme social, est tantôt réduit à la seule préservation de la vie, tantôt engagé dans la poursuite d'appétits illimités : voilà ce que soutient Durkheim. Les deux côtés sont développés de la façon la plus systématique aux chapitres « Le suicide égoïste » et « Le suicide anémique » ¹⁴⁹.

Dans « Le suicide égoïste », l'auteur affirme, au milieu d'un passage célèbre, le dualisme de la nature humaine : « si, comme on l'a dit souvent, l'homme est double, c'est qu'à l'homme physique se surajoute l'homme social ». Une précision importante suit immédiatement, à savoir que l'homme social « est le tout de l'homme civilisé » ¹⁵⁰. Tandis que l'« homme physique » est préoccupé par l'autoconservation, l'« homme social » poursuit des fins indépendantes des nécessités vitales. L'état physique, assimilé à la constitution « égoïste », concerne « l'ordre des fonctions qui n'intéressent que l'individu ». L'état social, au contraire, repose sur l'ouverture envers d'autres objectifs, ceux qui sont déconnectés du seul besoin de survivre, comme par

¹⁴⁵ Dans « Le métier et la vocation de savant », Weber prend soin de mettre le terme « progrès » entre guillemets (2003c, p. 83-84).

¹⁴⁶ *EP*, p. 251 ; *RS I*, p. 203-204.

¹⁴⁷ Dépendance que Durkheim et son école tendent à nier. Voir Petit (1995).

¹⁴⁸ Delvolvé (1932, p. 223).

¹⁴⁹ Dans le cadre de ce travail, il ne s'agit pas d'exposer, de façon exhaustive, tous les aspects de la question de l'individu chez Durkheim, ni non plus de montrer comment lui-même problématise et affine ses concepts. Voir par exemple De Queiroz (1999).

¹⁵⁰ Durkheim (1983b, p. 228).

exemple « l'art, la morale, la religion, la foi politique, la science elle-même » ; il suscite des « sentiments de sympathie et de solidarité qui nous inclinent vers autrui » et dont les animaux ignorent l'existence ¹⁵¹.

Ces quelques passages confirment l'interprétation, suggérée ci-dessus, en vertu de laquelle Durkheim considère comme une donnée brute ce qui constituait, chez Comte, un problème. Quand ce dernier voue le *Cours* à la tentative de penser le rapport entre l'esprit et le physique, et d'attribuer ainsi à l'homme une place dans le monde en rendant significative l'existence mortelle, Durkheim sépare, d'une seule phrase, l'humanité du milieu où elle évolue. Sans doute, lorsque Comte a commencé à écrire le *Cours*, était-il déjà trop tard : c'est en tout cas ce que fait soupçonner le passage – que nous avons analysé plus haut en détail – où l'auteur tente d'établir un lien entre la sociabilité et les besoins liés à la subsistance et dont les termes révèlent qu'en dépit de lui-même, il ne peut les concevoir que comme étant au fond isolés voire opposés. En tout état de cause, Durkheim accepte sans détour que les hommes mènent leur existence d'hommes en dehors du matériel. La vie physique, au lieu de faire partie de notre constitution, n'existe plus à la fin qu'à titre d'obstacle qui nous empêche de nous consacrer plus pleinement et sans perdre notre temps au milieu d'occupations tant futiles qu'élémentaires, à « l'art, la morale, la religion, la foi politique, la science elle-même » ¹⁵².

On le sait, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, la scission sera interprétée en termes de « sacré » et de « profane ». Elle se manifeste de façon concrète au niveau de l'organisation des activités chez les aborigènes d'Australie, dont la vie se partagerait en deux temps, la récolte de la nourriture et les célébrations rituelles. A l'occasion des rassemblements, les hommes expriment leur nature sociale, mais lorsqu'ils se dispersent pour s'occuper de chasse ou de pêche, le biologique ou l'« animal en eux », c'est-à-dire la tendance égoïste, reprennent l'ascendant ¹⁵³. En

¹⁵¹ Durkheim (1983b, p. 226). – Les commentateurs de Durkheim sont divisés quant à savoir si le dualisme est présent à travers toute son œuvre ; nous nous rangerons plutôt du côté de la thèse « continuiste » (avec De Queiroz, 1999, p. 110), bien que Durkheim ait tendance à démechaniser sa théorie, dans les contributions ultérieures à *La Division du travail social*. On relira, pour se convaincre du bien-fondé de cette interprétation, les contributions de Durkheim (1963 [1898], 1975 [1900], 1963 [1906]). Lukes (1985, p. 16-30) décrit, de façon systématique, le dualisme durkheimien, et attire l'attention sur les difficultés qu'il provoque. Il souligne en particulier trois aspects problématiques, à savoir *primo*, le caractère équivoque des concepts du social et de l'individuel, *secundo*, l'absence de critère permettant de définir avec exactitude ce qui relève de l'une ou de l'autre dimension, et *tertio*, le fait que la distinction méthodologique soit basée sur une différenciation d'ordre ontologique. En revanche, Steiner (2005) s'efforce à nouveau de distinguer entre deux Durkheim. Voir aussi, à propos de ces difficultés, le chapitre suivant consacré à Halbwachs.

¹⁵² Récemment, Guillo (2006) a publié une étude affinée sur le rapport de la sociologie à la biologie, chez Durkheim, qui montre que ce dernier tente constamment de repenser la « nature physique » de l'homme et de mieux en rendre compte. Selon Guillo, le détachement des dimensions est conçu à titre de « limite » seulement et non de fait.

¹⁵³ Durkheim (1985, p. 491-500). Il est vrai que Durkheim affirme : « Sans doute, les sentiments sociaux ne sauraient être totalement absents [des préoccupations utilitaires et individuelles liées aux exigences de la vie matérielle] ». Mais dans la phrase suivante, il écrit

effet, ainsi que l'auteur l'affirme à nouveau, « nous sommes (...) réellement faits de deux êtres qui sont orientés en des sens divergents et presque contraires »¹⁵⁴.

Le dualisme est fondamental et ses conséquences sont considérables. Selon Durkheim, la division corps/esprit se trouve à l'origine d'une séparation ontologique et à ce titre insurmontable entre différents groupes sociaux, fondée sur leur participation plus ou moins importante aux règnes « naturel » et « social » respectivement. Plus précisément, il existe désormais des catégories de personnes qui se trouvent par définition exclues de la vie collective. Sont concernés les femmes, les vieillards et les enfants.

Sur la base des définitions citées, l'auteur soutient en effet que ces groupes sont, davantage que les hommes d'âge mûr, soumis à l'emprise de la nature physique, et que la dimension sociale n'existe chez eux qu'à l'état rudimentaire. L'enfant, « naturellement égoïste », n'est pas encore membre à part entière de la société, puisque celle-ci « n'a pas eu le temps de le former à son image ». A l'autre extrémité de la vie, le vieillard commence à s'isoler, « la société s'en retire »¹⁵⁵, sans doute parce que les personnes âgées sont de plus en plus préoccupées par la préservation de leur santé, ce qui absorbe toute leur énergie.

Durkheim en conclut que ces groupes « se suffisent davantage », c'est-à-dire que leurs membres n'ont ni la capacité ni l'envie de se mêler à la vie publique puisque la seule condition du bonheur est constituée chez eux par la satisfaction des demandes du corps. Cherchant à rendre compte de leur faible tendance au suicide, il suggère qu'ils ne subissent pas de plein fouet les répercussions des désordres sociaux ou des crises. C'est que, « ayant moins besoin de se compléter par autre chose qu'[eux]-mêmes, [ils] sont aussi moins exposés à manquer de ce qui est nécessaire pour vivre »¹⁵⁶. Une véritable incapacité à succomber à la « dépression » ou à la « mélancolie » – qui sont des pathologies reflétant l'état du groupe –, explique leur résistance au suicide.

L'auteur ajoute que cette propriété que possèdent les enfants, les femmes et les vieillards, de mieux se défendre contre la tentation suicidaire, est identique à celle que l'on observe chez l'animal, puisqu'elle « n'a pas d'autres causes ». L'exclusion est drastique : comme « l'homme social est le tout de l'homme civilisé », les groupes mentionnés sont bel et bien réduits à un niveau sous-humain, de telle sorte que « l'homme physique [y] tend à redevenir tout l'homme »¹⁵⁷.

Quel trait distinctif rapproche ces catégories ? La réponse s'impose avec évidence : les femmes, les vieillards et les enfants se distinguent parce qu'ils se trouvent dans une condition de dépendance. Pour des raisons différentes certes, que Durkheim confond manifestement : les enfants et les vieillards sont particulièrement vulnérables physiquement ; les femmes, elles, ne possédaient ni les mêmes droits ni les mêmes possibilités d'accéder aux différentes positions que les hommes, à l'époque de Durkheim. On peut dire encore : les enfants doivent grandir, les vieillards, veiller

que les « tendances (...) qu'éveillent et entretiennent les nécessités de la lutte quotidienne » sont « antagonistes » aux sentiments sociaux (1985, p. 497). La scission reste donc entière.

¹⁵⁴ Durkheim (1985, p. 377).

¹⁵⁵ Durkheim (1983b, p. 226 et 231).

¹⁵⁶ Durkheim (1983b, p. 231).

¹⁵⁷ Durkheim (1983b, p. 230-231).

à leur santé et les femmes, rester à la maison. En tout état de cause, les personnes les plus fragiles se trouvent bannies du groupe. Sont à l'inverse susceptibles d'être promus au rang d'individu social, les hommes dans la force de l'âge et jouissant de leur pleine autonomie. Remarquons que les premières ne rendent pas aux seconds la tâche bien difficile. Car l'individu « physique » est sans grandes exigences et ses besoins sont modestes ; il est aisé de le contenter, ce qui fait que la dépendance se renverse facilement en autarcie animale comme le montre l'exemple pittoresque de la « vieille fille » :

« Voilà enfin pourquoi il se fait que la femme peut, plus facilement que l'homme, vivre isolée. Quand on voit la veuve supporter sa condition beaucoup mieux que le veuf et rechercher le mariage avec une moindre passion, on est porté à croire que cette aptitude à se passer de la famille est une marque de supériorité ; on dit que les facultés affectives de la femme, étant très intenses, trouvent aisément leur emploi en dehors du cercle domestique, tandis que son dévouement nous est indispensable pour nous aider à supporter la vie. En réalité, si elle a ce privilège, c'est que sa sensibilité est plutôt rudimentaire que très développée. Comme elle vit plus que l'homme en dehors de la vie commune, la vie commune la pénètre moins : la société lui est moins nécessaire parce qu'elle est moins imprégnée de sociabilité. Elle n'a que peu de besoins qui soient tournés de ce côté, et elle les contente à peu de frais. Avec quelques pratiques de dévotion, quelques animaux à soigner, la vieille fille a sa vie remplie » ¹⁵⁸.

Et cette situation de fait se répercute inmanquablement sur la vie sexuelle :

« les besoins sexuels de la femme ont un caractère moins mental, parce que, d'une manière générale, sa vie mentale est moins développée. Ils sont plus immédiatement en rapport avec les exigences plus qu'ils ne les devancent et y trouvent par conséquent un frein efficace. Parce que la femme est un être plus instinctif que l'homme, pour trouver le calme et la paix, elle n'a qu'à suivre ses instincts » ¹⁵⁹.

On voit que Durkheim pousse jusqu'aux dernières conséquences la spiritualisation de la vie collective, en réduisant des groupes de personnes déterminés à la nature naturelle. Du coup, le dualisme n'est plus constitutif de l'humanité en tant qu'humanité, mais il fonde plutôt la distinction de deux humanités : l'une demeure attachée aux choses du corps, l'autre s'élève dans les sphères éthérées. Comment exprimer plus franchement que la société rejette hors d'elle, et non sans un certain mépris, le souci de l'autoconservation ¹⁶⁰ ? La théorie sociologique se présente comme une théorie de l'exclusion par principe.

¹⁵⁸ Durkheim (1983b, p. 231). Je voudrais souligner qu'il serait trop facile d'expliquer ou de justifier la position de Durkheim en la ramenant aux opinions de son époque. Pourquoi un penseur comme J. S. Mill aurait-il défendu, trois décennies plus tôt, des opinions autrement plus éclairées (dans *L'Asservissement des femmes*, paru en 1869) ? Je rappellerai aussi que Comte, qui n'était pas exactement progressiste en la matière, dote les femmes, sinon d'intelligence, d'une âme au moins. Par ailleurs, Besnard (2003) démontre subtilement, en exploitant les statistiques du *Suicide*, que l'ampleur de la variation du taux de suicide est plus grande chez la femme que chez l'homme.

¹⁵⁹ Durkheim (1983b, p. 306).

¹⁶⁰ Shilling (2001) réinterprète au contraire la sociologie durkheimienne dans le sens d'une théorie de l'*embodiment*.

B. L'homme égoïste (2) : l'illimitation des appétits

Ainsi qu'on l'a indiqué, Durkheim définit la nature humaine de deux manières distinctes suivant l'interrogation soulevée.

Au chapitre « Suicide anémique », le sociologue attribue à l'être humain une disposition innée à ne jamais se satisfaire de ce qu'il a déjà et à vouloir toujours plus : « Au-delà du minimum indispensable, dont la nature est prête à se contenter quand elle procède instinctivement, la réflexion, plus éveillée, fait entrevoir des conditions meilleures, qui apparaissent comme des fins désirables et qui sollicitent l'activité ». Il affirme que la capacité propre à l'homme de se donner des objectifs de plus en plus éloignés « est venue rompre l'état d'équilibre dans lequel sommeillait l'animal ». Pris en eux-mêmes et « en tant qu'ils dépendent de l'individu seul », les appétits sont « illimités » : « Ni dans la constitution organique, ni dans la constitution psychologique de l'homme, on ne trouve rien qui marque un terme à de semblables penchants »¹⁶¹.

Il y a, à première vue, un décalage entre cette assertion et celle, développée au paragraphe précédent, suivant laquelle les êtres humains à l'état « naturel » se contentent volontiers d'obtenir ce qui est tout juste nécessaire pour assurer la subsistance. Mais l'apparente contradiction se résout lorsqu'on remarque qu'au paragraphe « Suicide égoïste », c'est la condition physique de l'homme « naturel » qui est en cause, tandis qu'au chapitre « Suicide anémique », l'état « naturel », c'est-à-dire présocial, de l'intelligence est concerné.

L'on peut prendre la liberté de nommer « égoïsme » la tendance supposée des êtres humains à s'adonner à des appétits sans bornes, bien que Durkheim réserve ce terme à la satisfaction des instincts primaires. En effet, le déchaînement des envies, qui se trouve d'après lui à l'origine de toutes les anomies, correspond exactement à la caractéristique que la tradition attribuait à l'individu intéressé, celle de n'écouter que ses propres désirs et d'être incapable de se montrer bienveillant.

Pour notre propos, nous reviendrons sur la façon dont Durkheim conçoit le rapport au corps. Une analogie frappante avec le chapitre « Suicide égoïste » apparaît. Ici comme là, les nécessités vitales représentent, *in fine*, une donnée négligeable. Dans un cas comme dans l'autre, le physique constitue une dimension dont on n'a pas à se préoccuper ; nous sommes détachés du corps et de la condition animale en tant qu'êtres humains. Cette hypothèse s'exprime ici de façon très nette. « La plupart des besoins [des êtres humains] ne sont pas, ou ne sont pas au même degré, sous la dépendance du corps »¹⁶², écrit Durkheim au paragraphe « Suicide anémique », en opposant notre perpétuelle insatisfaction au contentement des animaux une fois qu'ils sont rassasiés.

L'observation suivante confirme cette interprétation. On le sait, aux yeux de Durkheim, c'est la société qui a pour vocation de contenir et de modérer les passions, et par là de rendre les êtres humains capables du bonheur. Cette fonction s'accomplit par l'intégration de chaque individu à un groupe déterminé ; tout le monde admet, par exemple, qu'un agriculteur ne nourrit pas les mêmes ambitions qu'un ouvrier, etc. Or

¹⁶¹ Durkheim (1983b, p. 272, 273, 275).

¹⁶² Durkheim (1983b, p. 272-273).

dans une telle optique, l'action salvatrice de la société ne peut s'exercer qu'en faveur de ceux qui ont quitté la dépendance physique. Car, sans faire de jeu de mots, on ne peut modérer et contenir ses appétits que lorsque les besoins les plus élémentaires ont été satisfaits. Les crises sociales sont donc d'ordre spirituel, chez Durkheim ; elles se manifestent par un manque de régulation ou d'intégration, et se traduisent, sur le plan individuel, par le sentiment d'isolement et de solitude. « Le frein auquel [l'homme] est soumis n'est pas physique, mais moral, c'est-à-dire social » ¹⁶³ : ne participent à la vie sociale que ceux qui ont toujours déjà mangé ¹⁶⁴.

Et dans cette perspective, la vie collective finit par récupérer les attributs de l'existence « individuelle ». En effet, chez Durkheim comme chez Comte, elle revêt sa caractéristique essentielle, celle d'aspirer à un au-delà : ce trait, qui rapproche, en un premier temps, l'individu « anémique » de l'individu « égoïste » que Comte avait tenté d'écarter, les apparente ensuite tous deux à l'homme social. C'est que la « soif d'immortalité » qui amène le second à s'abîmer dans son propre moi, est celle-là même qui pousse le premier à s'orienter « vers une fin indéterminée » ; c'est elle encore qui imprègne la vie du groupe : selon Durkheim qui rejoint ici son prédécesseur, la société nous fait apercevoir un objet qui nous dépasse et nous survit, en nous permettant de franchir les bornes de l'espace et du temps. Car ainsi que l'auteur l'exposera plus loin dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, la « croyance à l'immortalité des âmes » correspond au « fait » de la « perpétuité de la vie du groupe », puisque « tel est le sens profond de l'antithèse que tous les peuples ont plus ou moins clairement conçue entre le corps et l'âme, entre l'être sensible et l'être spirituel qui coexistent en nous ». Le sujet préoccupé par son bonheur personnel renaît sûr de lui dans le déguisement de l'homme social : « le caractère que l'homme s'attribue ainsi n'est pas le produit d'une pure illusion » ¹⁶⁵.

¹⁶³ Durkheim (1983b, p. 279). Durkheim est ici ambigu, puisqu'il admet dans le même temps que les sociétés « pauvres » jouissent d'une relative « immunité » contre le suicide. « La richesse, au contraire, par les pouvoirs qu'elle confère, nous donne l'illusion que nous ne relevons que de nous-mêmes. En diminuant la résistance que nous opposent les choses, elle nous induit à croire qu'elles peuvent être indéfiniment vaincues » (1983b, p. 282). Le sociologue insiste donc sur les contraintes d'ordre matériel. Mais le passage reproduit l'illusion du dualisme tout en le mettant en cause, précisément parce qu'il assimile l'effet de modération que génère la pauvreté à celui qu'exerce toute société équilibrée, comme si la première constituait quant à elle un état « collectif » à part entière.

¹⁶⁴ De ce point de vue, *Le Suicide* accomplit un mouvement que *La Division du travail social* avait entamé. La question de l'organisation du travail est foncièrement déconnectée, chez Durkheim, de celle de l'entretien de la vie ; en effet, il s'agit, pour l'individu engagé dans ce processus, non de subvenir à ce qu'il lui faut pour vivre (pas en premier lieu en tout cas), mais de s'accomplir personnellement, en développant ses talents innés tout en s'intégrant à la société. Les hommes se livrent à l'industrie en vue d'opérer l'harmonie ultime, à l'exclusion des questions matérielles liées à la subsistance. Tout se passe comme si la production ne pouvait commencer que lorsque les gens disposaient, comme condition préliminaire, de ce qui est nécessaire pour se nourrir, se vêtir et se loger. – On relira également les développements de Halévy (1990) à propos du socialisme, de la production, de la subsistance, et de la richesse.

¹⁶⁵ Durkheim (1985, p. 225, 287, 376, 377, 386).

Sur ce point, Durkheim a manifestement commis un contresens. Sans doute se propose-t-il de faire disparaître la totalité des fictions théologiques¹⁶⁶, à l'exemple de Comte qui avait critiqué le premier stade de la pensée humaine. C'est pour cela qu'il s'en prend, dans *Les Formes élémentaires*, à « Dieu » et à l'« âme ». Seulement, sont susceptibles d'être imaginaires, non seulement les dogmes pris à la lettre mais aussi leur aspect intérieur, à savoir dans ce cas l'idée que l'homme est naturellement habité par le désir d'éternité ou l'aspiration à une vie supranaturelle¹⁶⁷. Ajoutons-y que la notion d'illimitation repose sur une erreur de perspective. Dire que nos appétits sont illimités, c'est raisonner comme l'enfant qui, se tenant debout entre deux miroirs, croit voir l'infini.

Les notions durkheimiennes de préservation de soi et d'illimitation des passions peuvent être rapprochées des termes d'amour de soi et d'amour-propre chez Rousseau¹⁶⁸. Mais à nouveau, les différences sont plus grandes que les similitudes. Selon Rousseau, l'amour de soi est toujours constructif et jamais destructeur. Quant à l'amour-propre, il prend forme au contact des autres, il n'est pas le fait de l'individu isolé et laissé à lui-même. Et là où la tradition philosophique avait introduit une distinction, Durkheim réalise plutôt un amalgame, puisqu'il insiste davantage sur ce que l'« entretien de la vie » et l'« agrandissement de notre vie » ont en commun, à savoir leur objectif personnel et anti-social¹⁶⁹.

Pour anticiper, Weber considérera, comme Durkheim, que les pulsions propres à l'homme individuel ont besoin d'être disciplinées. Mais tandis que chez le second, c'est l'organisation sociale qui remplit cette fonction, Weber montre que le protestantisme – qui a contribué à façonner l'individualisme moderne –, fournit les armes permettant à chacun d'exercer un contrôle sur lui-même.

C. L'Éducation morale

Dans le cours intitulé *L'Éducation morale*, Durkheim tâche de systématiser sa vision de l'humanité. Il y classe les fins en deux catégories : 1. celles, « personnelles », qui « concernent l'individu même qui les poursuit et lui seul », et 2. celles, de nature « impersonnelle », qui se rapportent « à autre chose que l'individu qui agit »¹⁷⁰.

Les premières se subdivisent en deux groupes d'objectifs, liés tantôt à la survie tantôt au désir de « satisfaction » personnelle en un sens non nécessairement physique. On retrouve ici la distinction entre l'autoconservation et la poursuite d'appétits illimités. Les différentes tendances relèvent des dispositions innées : « L'enfant a une nature propre »¹⁷¹. Elles règnent impérieusement dans les sociétés sauvages, puisque les individus y sont « abandonnés à eux-mêmes » et à « toutes les suggestions de leurs

¹⁶⁶ Evans-Pritchard (1971) explique bien ce point et fait comprendre pourquoi Durkheim occupe une place importante dans l'histoire des sciences religieuses du XIX^e siècle.

¹⁶⁷ Il est vrai que Durkheim prend la précaution de préciser : « il s'en faut que le besoin de survie personnelle ait été si vif à l'origine. Le primitif accepte généralement l'idée de la mort avec une sorte d'indifférence » (1985, p. 383).

¹⁶⁸ Comme c'était déjà le cas chez Comte.

¹⁶⁹ Arppe l'a remarqué (2005, p. 15-21).

¹⁷⁰ Durkheim (1992, p. 48).

¹⁷¹ Durkheim (1992, p. 109).

caprices », sauf lors des rassemblements et des fêtes pendant lesquels la vie collective « s'affirme »¹⁷².

Pour ce qui est des secondes, leur fondement est constitué par l'altruisme et par la discipline. Il appartient à l'« éducation morale » de les imprimer dans le cœur de l'enfant.

Jusqu'ici, le raisonnement reste proche du *Suicide*. Cependant Durkheim introduit une considération apparemment nouvelle. Afin de prouver qu'il n'adhère pas à une vision dualiste, il essaie de relativiser la rupture entre l'état naturel et l'état social en posant une question déjà soulevée par Comte : l'altruisme représente-t-il un penchant étranger à la nature de l'homme, ou est-il délicatement enraciné dans notre organisation biologique ? En réponse, l'auteur note qu'il serait absurde de soutenir qu'une orientation apparaisse *ex nihilo*, et l'on doit pour cette raison admettre que la tendance altruiste possède bien une base présociale¹⁷³. Il y aurait de l'altruisme dans l'égoïsme et *vice versa*.

A première vue, la sociologie durkheimienne évolue donc vers une position moins manichéenne qui atténue la division nature/social. Mais à y regarder de plus près, on ne peut s'empêcher de voir, dans la concession qui vient d'être faite, un artifice sans conséquences et d'en conclure que la théorie des faits sociaux n'est pas prête à accueillir les accommodements que l'auteur lui-même propose.

Trois indices le montrent.

Primo, tout en affirmant l'origine innée de l'égoïsme et de l'altruisme, Durkheim persiste à opposer, essentiellement, « les objectifs qui nous sont personnels » à ceux qui « ne sont pas des éléments distinctifs de notre personnalité »¹⁷⁴ ; aucun passage n'est envisagé.

Secundo, l'auteur assimile la tendance égoïste à la façon d'exister d'un petit nombre de groupes, comme déjà dans *Le Suicide*. Elle constitue en effet pour lui le critère distinctif de deux catégories, les enfants et les sauvages, lesquels ne sauraient se soumettre à la raison supérieure du social. « La modération des désirs et la maîtrise de soi » font « complètement défaut avant un âge assez avancé », écrit-il à propos des premiers, et s'agissant des seconds, il invoque « l'incoercibilité de la passion, leur impuissance à se contenir, leur tendance naturelle à tous les excès »¹⁷⁵.

Tertio, en flagrante contradiction avec son ambition de dépasser la rupture, il en vient à ramener l'altruisme à un mouvement subi de part en part. Prenons le passage central où il pose la question précise de son origine. L'ouverture envers autrui puise selon lui à deux sources, l'habitude ou le traditionalisme et la réceptivité à la suggestion. Car l'enfant « se trouve naturellement dans une situation mentale fort analogue à celle où se trouve anormalement un sujet hypnotisé », puisque sa volonté est « paralysée » et « son esprit comme une table rase »¹⁷⁶.

L'argument mérite qu'on s'y arrête. La proposition de Durkheim est sans ambiguïté : pour lui, l'apprentissage social exige que la conscience soit mise en état

¹⁷² Durkheim (1992, p. 111).

¹⁷³ Durkheim (1992, p. 175-188, chap. « L'altruisme de l'enfant »).

¹⁷⁴ Durkheim (1992, p. 189-190).

¹⁷⁵ Durkheim (1992, p. 113 et 122).

¹⁷⁶ Durkheim (1992, p. 113, 117-118).

de passivité, et la faculté de tenir compte des autres nous vient par des manœuvres de manipulation unilatérales qui n'ont d'efficacité que si la personne sur laquelle elles s'exercent se transforme en matériau amorphe et sans volonté. En résulte-t-il que l'altruisme soit ancré dans notre nature innée ? L'on peut en douter.

Ce parcours rapide suffit pour conclure que *L'Éducation morale*, qui s'emploie à réfuter le reproche du dualisme, confirme plutôt l'idée que la société se construit contre un individu *sui generis*, égoïste et intéressé, qui doit s'éteindre, ou plus exactement se rendre temporairement invisible, afin que le groupe puisse vivre. Au terme de cette tentative, la séparation individu/social s'en sort sauve et même renforcée.

Il est à cet endroit tentant de faire un rapprochement avec l'étude de A. Hirschman sur les passions et les intérêts. L'économiste décrit et analyse le moment où les intérêts se sont substitués aux passions, en expliquant comment, au XVIII^e siècle, l'avarice a été promue au rang de passion privilégiée, au préjudice de tendances comme l'orgueil, l'envie ou la cruauté, et de quelle façon le désir de richesse, transfiguré en « intérêt », a été appelé à dompter le reste des penchants¹⁷⁷. Or tout donne à penser que la sociologie, avec la réduction de l'homme naturel à la recherche exclusive de bénéfices personnels, a parfaitement assumé cette évolution. Ainsi, s'agissant de combattre la théorie du moi, Comte notait : « Loin d'être unique, la nature humaine est, en réalité, éminemment multiple, c'est-à-dire sollicitée presque toujours en divers sens par plusieurs puissances très distinctes et pleinement indépendantes »¹⁷⁸. Ce propos semble bien s'inspirer d'une doctrine plus ancienne, en fonction de laquelle l'homme est animé par des passions variées et même antagonistes. Mais au cours des réflexions ultérieures, cette intuition tend à s'estomper, de sorte que, de l'ensemble des « puissances distinctes », seul l'« égoïsme » subsiste.

D. Une éthique sans corps

Notre analyse de quelques aspects de la sociologie durkheimienne aboutit à un double résultat, où resurgit le dilemme de Comte. Mais, rappelons-le, ce qui représente, chez lui, le point d'arrivée, constitue, pour Durkheim, une vérité admise d'emblée ; là où le premier s'efforce de résoudre une difficulté, le second tranche au préalable. D'un côté, la sociologie se retire définitivement dans une sphère a-corporelle ; suggérant notre indifférence aux préoccupations matérielles dès lors que nous pénétrons dans le sanctuaire du groupe, elle bannit, par principe, tout ce qui a trait au physique¹⁷⁹. De l'autre, elle a besoin de l'individu égoïste considéré comme réalité ultime puisque les tendances « individuelles », refoulées, se trouvent pourtant, à s'en tenir aux paragraphes « Suicide altruiste » et « Suicide égoïste », au principe des crises sociales.

Les ambitions qui font avancer la jeune discipline semblent alors se retourner contre elle. Car en reniant, sans possibilité de retour, sa matérialité, l'*homo sociologicus* adopte désormais le trait qui caractérise l'individu cherchant à l'infini à satisfaire ses

¹⁷⁷ Hirschman (2001, p. 13-64).

¹⁷⁸ *CPP* III, p. 621.

¹⁷⁹ A partir de cette observation, plusieurs commentateurs ont remarqué que la collectivité selon Durkheim se constituait dans l'extra-quotidienneté (entre autres, Joas, 1992, p. 89-92). Mon interprétation croise ce type de lecture sans coïncider avec elle.

propres désirs, à savoir son indépendance à l'égard de la dimension animale. « La plupart des besoins ne sont pas (...) sous la dépendance du corps », cette phrase vaut pour l'homme social comme pour l'homme individuel à la recherche d'une satisfaction fictive ¹⁸⁰.

L'idée d'une solidarité parfaite et harmonieuse s'inspire ainsi de l'égoïsme comme de son négatif. Ignorant sa propre existence physique comme celle d'autrui, l'homme social hérite de l'aberration solipsiste où se perd l'homme individuel ¹⁸¹. Dès lors qu'elle accepte l'a-matérialité de l'existence collective, la sociologie livre le rapport des personnes entre elles aux chimères entretenues par le sujet isolé et abstrait dont Comte a fait la critique, et rétablit à la fin l'individu privé dont l'égoïsme n'est soumis à aucune condition. L'homme social, se définissant par le fait qu'il a laissé derrière lui la constitution mortelle, n'est autre que l'ego illusoire sans corps dont la seule occupation consiste à rechercher son propre avantage, dans l'illusion de toucher à l'éternité.

Qu'en est-il pourtant de la limitation et de la modération des désirs ? Durkheim ne tâche-t-il pas précisément de montrer que la société a pour fonction de contenir l'explosion des appétits ? On doit répondre que sa tentative n'aboutit pas complètement. Car il ne faut pas oublier que les crises anomiques auxquelles la vie collective est censée remédier se produisent le plus souvent selon lui parce que des individus qui ont déjà assez pour vivre veulent obtenir encore plus. En soi, il n'y a rien à redire à cette analyse. Mais que peut opposer aux appétits effrénés, une société qui considère que l'homme devient social après avoir assouvi sa faim ¹⁸² ? Quelles restrictions imposer si l'existence collective fait par principe abstraction de la condition mortelle ?

Durkheim se souvient certes que « l'homme et la société sont fonction de l'univers et n'en peuvent être abstraits qu'artificiellement » ¹⁸³, que « tout être, étant partie de l'univers, est relatif au reste de l'univers », et que « sa nature et la manière dont il la manifeste ne dépendent donc pas seulement de lui-même, mais des autres êtres qui, par suite, le contiennent et le règlent » ¹⁸⁴. Il poursuit cependant par cette formule déjà citée : « Ce que l'homme a de caractéristique, c'est que le frein auquel il est soumis n'est pas physique, mais moral, c'est-à-dire social ». L'opposition est étrange : en effet, si ce sont la coutume et la tradition qui fixent les limites, puisque le rapport de

¹⁸⁰ Le caractère fermé de la conscience collective durkheimienne, que relève par exemple Gurvitch (1950, p. 10), s'explique ainsi par contagion, puisque la représentation du social se calque sur l'idée dogmatique d'individualité close.

¹⁸¹ Ainsi que le remarque Caillé (2005) à propos de Bourdieu, ce type de pensée est impuissant à concevoir les rapports entre les hommes, comme elle ne met finalement en contact que des individus isolés. Quant à Durkheim, la discussion est ouverte, puisqu'il me semble que son système préfigure les analyses de Bourdieu.

¹⁸² Que Durkheim critique durement la notion de progrès sans fin (1983b, p. 283) n'est qu'une faible consolation, du moment où la société s'installe par définition dans le spirituel. En faisant reposer la discipline sur le dualisme, Durkheim accepte l'idée de progrès sans le vouloir, alors qu'il en reconnaît les défauts.

¹⁸³ Durkheim (1985, p. 615).

¹⁸⁴ Durkheim (1983b, p. 279).

l'homme au biologique est toujours médiatisé, le social n'est pourtant pas là pour maîtriser une nature soi-disant débridée.

Et en même temps que s'efface le monde physique, il devient impossible de comprendre la vie humaine en termes éthiques. Comme les rapports sociaux s'établissent entre des personnes qui disposent, auparavant, de tout ce qu'il faut pour pouvoir subsister, ce sont désormais des espèces d'esprits qui sont mis en contact. Mais quelle allure prendra une morale qui ignore le corps, et comment se conduire envers des êtres qui ne sont pas vulnérables¹⁸⁵, Durkheim ne saurait y répondre. Ce n'est pas que notre vulnérabilité constitutive soit le fait de notre condition animale prise séparément : à concevoir les choses ainsi, on fait revenir le dualisme, et il convient pour cela de souligner que la fragilité des humains se définit par leur appartenance indivisible aux deux dimensions et non à l'une comme opposée à l'autre¹⁸⁶.

A défaut, la sociologie risque de s'adonner à une forme de sensibilité fantastique qui participe aux douleurs de l'humanité *in abstracto* mais qui demeure impassible devant celles éprouvées par l'individu. Détail remarquable, *Le Suicide* paraît en 1897 : douze ans à peine sépare l'affirmation « la plupart des besoins (...) ne sont pas sous la dépendance du corps », de *Germinal* (1885).

4. Marcel Mauss

A. *L'homme total*

La scission des règnes physique et collectif prend une forme inattendue dans *l'Essai sur le don* (1924/25) de Marcel Mauss. Le rapprochement peut paraître non seulement insolite mais injuste au premier abord. En effet, l'effort principal de Mauss, dans les différentes parties de son œuvre, consiste à dépasser le dualisme durkheimien. Sa proposition originale est de substituer, à l'homme double se composant de deux moitiés, l'« homme total ». Cette perspective, qui intègre les dimensions biologique, psychologique et sociale¹⁸⁷, permet de comprendre que les disciplines désignent des points de vue différents sur un objet qui ne cesse jamais d'être entier, et qu'elles constituent des abstractions à partir d'une réalité unique. On peut dès lors étudier les phénomènes humains, tantôt sous le premier ou le deuxième rapport, tantôt sous le troisième, sans faire l'hypothèse d'une scission en plusieurs niveaux effectivement séparés entre eux.

Mauss exprime ici une réflexion évidente, à savoir que les manifestations ne sont pas biologiques ou psychologiques ou sociales, mais qu'elles sont toujours les trois à la fois. Par contraste, Durkheim, dans *Le Suicide* et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, classait les différentes expressions dans les catégories « individuelle » et « sociale » alternativement. Pour donner quelques exemples : Mauss consacre une

¹⁸⁵ Voir les contributions de Brugère (2006), Pirard (2006), Worms (2006), Zaccai-Reyners (2006).

¹⁸⁶ Habermas souligne cet aspect : « sont vulnérables et requièrent une protection morale les êtres vivants qui sont individués par la seule voie de la socialisation » (1999, p. 19-20).

¹⁸⁷ Dans les textes de Durkheim, l'« individuel » renvoie confusément au biologique et au psychologique. La triade maussienne reprend les éléments du système durkheimien avec des distinctions plus fines.

étude monographique aux « Techniques du corps ». L'idée de consubstantialité des dimensions prend ici une signification saisissable immédiatement. Notre façon de nous déplacer est naturellement déterminée, d'une part, par les lois anatomiques – nous ne pouvons grimper aux arbres comme les singes – et par des facteurs individuels – on ne trouvera pas deux personnes qui bougent exactement de la même manière –, et d'autre part, par l'environnement social. Le troisième aspect, qui pourrait sembler étrange, est cependant facile à illustrer. Ainsi, un observateur attentif sera capable de distinguer un Anglais d'un Français à leur seule façon de marcher, en l'absence de tout autre renseignement ; les enfants apprennent à nager différemment, selon les modes en vigueur (la brasse, le crawl) ; nous ne tenons pas les mains et les bras de la même manière, à table, en fonction de l'éducation que nous avons reçue, etc. D'où la conclusion que les facteurs qui déterminent notre allure ne sont pas seulement d'origine anatomique et psychologique mais relèvent également du collectif. Toutefois, cette analyse n'empêche pas l'homme social de rester « biologique » et « individuel », et ce complètement. C'est pourquoi un « triple point de vue » est nécessaire ¹⁸⁸.

Autre exemple, la mort, qui représente, tout d'abord, une fatalité biologique, doit également être rapportée aux données personnelles d'un côté, et au contexte social de l'autre, comme Mauss l'explique dans « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité ». Ainsi, ce que nous appelons d'habitude « mort violente » – la blessure, le meurtre – est interprété, chez les Australiens, comme mort « naturelle », tandis que la mort par maladie est plutôt imputée à des causes magiques ou religieuses. Par conséquent, « la nature sociale rejoint très directement la nature biologique de l'homme » ; il arrive, dans les sociétés primitives, que la terreur ou la panique qui s'emparent d'une personne à l'idée d'avoir manqué aux obligations collectives, « désorganise la vie elle-même » au point de provoquer le décès ¹⁸⁹. Mauss montre, là encore, que chaque groupe s'approprie les phénomènes biologiques de façon à en faire des faits sociaux à part entière, sans qu'il y ait rupture de continuité : la mort est naturelle comme elle est individuelle et collective, et l'homme est total au sens où sa vie biologique, psychologique et sociale est une. On ne dira donc pas, à la manière des *Formes religieuses*, que les dimensions se limitent l'une l'autre, comme s'il fallait cesser d'être « social » avant de pouvoir mourir en un sens physiologique.

Précisons que la « triple » considération – basée sur l'idée que dans tout phénomène humain, l'ensemble des éléments biologiques, psychologiques et sociaux demeure intact –, ne porte pourtant pas atteinte à l'autonomie des disciplines. En effet, pour Mauss, chacune des trois dimensions correspond à un système de catégories qui forment un tout et entretiennent entre elles une logique propre. S'il est vrai que les approches biologique, psychologique et sociologique sont solidaires l'une de l'autre et s'impliquent mutuellement, on doit néanmoins analyser les différentes déterminations de façon relativement indépendante, en faisant apparaître leur structure interne. En d'autres termes, les disciplines considèrent les phénomènes humains comme si chacune pouvait, à elle seule, épuiser la réalité. Leurs concepts d'analyse

¹⁸⁸ Mauss (1997 [1936], p. 368-369).

¹⁸⁹ Mauss (1997 [1926], p. 329).

sont spécifiques et authentiques, non partagés, tout en se passant de la prémisse du dualisme ontologique ¹⁹⁰.

B. Le don : la réintroduction du dualisme

Nous l'avons vu, Mauss soulignait, en réaction contre la vision dualiste de Durkheim, la synthèse réelle des dimensions biologique, psychologique et sociale, ou encore la complétude irréductible et non résoluble en éléments superposés des phénomènes humains, sans pourtant perdre de vue la spécificité de chaque dimension et des sciences correspondantes. Cependant, sur le rapport entre la satisfaction des besoins liés à la survie d'une part, et les expressions sociales de l'autre, la position de Mauss se situe dans le prolongement de la théorie durkheimienne et même en amplifie les conséquences. Le texte célèbre intitulé *Essai sur le don* notamment reste en deçà des prémisses épistémologiques.

La thèse de cette contribution, brièvement résumée, est la suivante. Tous les groupes sociaux connaissent la pratique de l'échange de biens. Ce phénomène, appelé « don », que Mauss étudie d'abord dans les sociétés polynésiennes, peut être ramené à un système comprenant trois éléments : 1) donner, 2) recevoir, 3) rendre. Cherchant à éclaircir la structure triadique, Mauss développe l'idée que le don repose sur l'articulation paradoxale de la liberté ou de la gratuité et de la contrainte : il est toujours don-échange. Il alimente donc un processus cyclique sans fin et se trouve au principe de la circulation des biens et des richesses ¹⁹¹.

Une analyse minutieuse montre cependant que le *Don* hérite, contre l'apparence, de la dichotomie durkheimienne des niveaux social et biologique. En effet, l'auteur en arrive à éliminer, en démentant ses propres réflexions relatives à l'homme total, la dimension des besoins physiques. Cette interprétation prend appui sur l'observation suivante. Selon Mauss, les pratiques de don-échange concernent toujours des « surplus », des « richesses » ou des « choses de luxe », ainsi que des « choses immédiatement consommées » et des « festins ». Se manifestant sous la forme de la « pure dépense spendieuse », de la « prodigalité enfantine » ou du « gaspillage », elles engagent la « disparition des choses utiles » et la « consommation avec excès » jusqu'à la « destruction ». Et afin de pouvoir établir un lien entre les sociétés traditionnelles et la nôtre, Mauss n'hésite pas à écrire que la « dépense pure et irrationnelle », « caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse », s'apparente aux faits observés chez les Polynésiens ¹⁹².

Cette série de propos suggère fortement que le lien social se construit, pour Mauss comme pour Durkheim, en dehors de la sphère du corps. Comme la plupart des formules sont extraites des remarques récapitulatives intitulées « Conclusions de

¹⁹⁰ Pour une discussion approfondie du concept d'« homme total » et la réorganisation des sciences sociales qu'il stipule, voir Karsenti (1997, p. 99-129).

¹⁹¹ Ici n'est pas le lieu de préciser plus avant la nouveauté de la thèse maussienne comparée à la sociologie de Durkheim, ni non plus d'approfondir les questions d'ordre épistémologique qu'elle soulève. Voir concernant ces aspects Karsenti (1997, p. 305-447). Quant aux avatars d'interprétation qu'a connus le texte de Mauss, de Lévi-Strauss jusqu'à Bourdieu, voir Boltanski (1990, p. 213-220).

¹⁹² Mauss (1997 [1924/25], p. 152, 266, 269, 271-272).

sociologie économique et d'économie politique »¹⁹³, on peut en déduire que l'auteur y attache une importance particulière, d'autant que les exemples concrets qui précèdent ne vont pas tous dans leur sens : il y est aussi (fût-ce plus rarement) question de l'échange de vivres et de femmes.

On le sait, Mauss polémique, dans l'*Essai sur le Don*, contre l'utilitarisme ; il lui reproche de ne reconnaître, comme motivation de tout agir, que le « pur intérêt individuel » ou la « recherche individuelle » de la « matérielle utilité », c'est-à-dire du « profit ». Il signale que la *Fable des Abeilles* de Mandeville marque l'émergence de cette vision, que résume le concept d'*homo œconomicus*. C'est à la « poursuite brutale des fins de l'individu » et au « constant et glacial calcul utilitaire » qu'il oppose cette attitude de « désintéressement » qui s'exprimerait dans les pratiques d'échange¹⁹⁴.

Mais la réfutation de Mandeville revient-elle inéluctablement à exclure de la vie collective le nécessaire et le besoin, au sens matériel de ces termes ? N'y a-t-il rien à côté de l'échange dispendieux et de l'échange en vue du profit ?

Mauss opère une assimilation implicite de l'utile comme « profit » à l'utile comme « ce dont on ne peut se passer pour vivre ». La « dépense dispendieuse » s'oppose à l'utile au sens du calcul de l'intérêt. En revanche, lorsque l'auteur mentionne la « disparition des choses utiles »¹⁹⁵, le même terme désigne, d'après le contexte, non le profit, mais ce qui satisfait les besoins vitaux. Mauss bannit dès lors du lien social les considérations d'intérêt privé et la poursuite du gain, mais aussi tout ce qui concerne la couverture des exigences physiques.

L'auteur soutient, dans le même temps, que le don concerne « la totalité de la vie économique et sociale »¹⁹⁶. A l'image de la vie collective, dont elle est dès lors inséparable, l'économie se place au-delà de ce qu'il nous faut pour subsister. Comme la première, elle se développe dans cette « ambiance de perpétuelle effervescence » et d'« excitation fort peu terre à terre »¹⁹⁷ qui fait oublier que nous avons un corps : les dernières tournures font écho aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Il ne s'agit évidemment pas ici d'affirmer que l'économie ne concerne que le nécessaire. Mais en vertu du propos maussien, la mise en circulation de choses superflues et de luxe épuise l'activité économique : voilà qui a de quoi surprendre. De fait, ne circulent plus à la fin des richesses mais des « signes de richesse »¹⁹⁸.

En conclusion, le *Don* révèle les limites du fait social total. L'homme physique est absent de l'échange, puisque celui-ci se déroule – en réalité et pas seulement du point de vue de la méthode sociologique –, dans une dimension qui se place loin du matériel. Lorsqu'on observe la façon dont une personne marche en essayant de dégager les déterminations sociales de son allure, les lois anatomiques n'en deviennent pas caduques pour autant : les piétons ne s'envolent pas. Par contraste, les besoins liés à l'autoconservation sont réellement absents de la sociologie *et* de

¹⁹³ Mauss (1997 [1924/25], p. 265-273).

¹⁹⁴ Mauss (1997 [1924/25], p. 270-272).

¹⁹⁵ Mauss (1997 [1924/25], p. 269).

¹⁹⁶ Mauss (1997 [1924/25], p. 185).

¹⁹⁷ Mauss (1997 [1924/25], p. 267).

¹⁹⁸ Mauss (1997 [1924/25], p. 180).

l'économie maussiennes. L'homme du don se meut dans un espace unidimensionnel et non tridimensionnel.

L'échange abstrait, l'échange pour l'échange, est un non-échange, et donc une contradiction dans les termes. Ce n'est pas un hasard si, selon Mauss, la « richesse » n'a d'autre signification que celle de pouvoir être donnée et reçue, avant d'être détruite – l'auteur va jusqu'à parler du « plaisir de détruire »¹⁹⁹. On ne donne ni ne rend ce dont on a besoin mais ce qui est superflu et ce que l'on pourrait jeter, comme on finira de toute façon par le faire²⁰⁰.

Au demeurant, l'économie classique n'ignore pas que le souci de la conservation de soi, dépourvu de toute noblesse, est le propre du « commun des mortels »²⁰¹. La thèse de Mauss rejoint donc d'une certaine manière la figure détestée de l'individu intéressé ; l'illimitation semble constituer l'horizon commun de l'*homo æconomicus* et de l'*homo sociologicus*²⁰². Or une organisation collective qui se fonde sur le superflu et où le manque constitue une impossibilité structurelle, est une absurdité.

De nos jours, la sociologie économique se réclame couramment du *Don*, en association avec l'orientation de l'économie solidaire. Ces efforts pour repenser les liens sociaux me paraissent justes et indispensables. Mais il faudrait être plus attentif au biais particulier par lequel le paradigme maussien aborde l'existence collective, et modifier la théorie du *Don* de façon à l'adapter à un troisième millénaire où les vivres, l'eau et l'air deviennent rares, et où nous produisons du carburant avec du blé²⁰³.

5. Coda : Durkheim lu par Comte

Nous pouvons maintenant jeter un regard en arrière et tenter de relire l'histoire de la sociologie en sens inverse : la philosophie de Comte est en effet susceptible de mettre en cause l'approche durkheimienne et post-durkheimienne. Le *Cours de philosophie positive* recèle comme une critique avant la lettre de cette dernière, si bien

¹⁹⁹ Mauss (1997 [1924/25], p. 269).

²⁰⁰ La contribution de Mauss intitulée « Les esquimaux » me paraît susceptible de corriger la thèse du *Don*. L'auteur y distingue entre deux droits de propriété, l'un d'« été », qui réserve les biens de la consommation à la seule famille, et l'autre d'« hiver », lequel repose sur un genre de collectivisme qui comprend la consommation, c'est-à-dire le nécessaire (1997 [1904-1905], p. 462-467).

²⁰¹ Hirschman (2001, p. 101). Hobbes écrit : « Tous les hommes recherchent par nature les honneurs et les promotions ; mais surtout ceux qui sont le moins tourmentés par le souci du nécessaire » (cité chez Hirschman, 2001, p. 113). Hirschman souligne la parenté entre le propos de Hobbes et les réflexions de Rousseau relatives à la couverture des besoins vitaux.

²⁰² Halévy (1997, vol. 2, p. 153-154) rappelle que les économistes anglais empruntent le théorème du progrès à Condorcet, à qui Comte est de son côté redevable.

²⁰³ C'est à juste titre que Ricœur critique la totalité des tentatives de mettre l'essai de Mauss au service du renouvellement de la pensée économique, en faisant du don l'ancêtre des échanges quels qu'ils soient y compris des relations marchandes. Il leur reproche de dénaturer le côté « festif » du don en y greffant un discours moralisant (2004, p. 341-378). Cependant, il convient selon moi de souligner, davantage que Ricœur, que le don se trouve bien, selon Mauss, au fondement de la vie sociale en général, et que c'est là ce qui en rend le propos douteux : peut-on bâtir une sociologie à partir d'une situation qui est, après tout, exceptionnelle ?

que les faiblesses de Durkheim et de son école apparaissent à travers le prisme de la tradition même qui les détermine.

Soucieux d'établir l'autonomie disciplinaire de la sociologie, Durkheim soutient que la vie collective est dans son principe détachée du physique. Comte au contraire essaye de résister à la rupture et dénonce les conséquences paradoxales auxquelles elle aboutit. S'opposant, au départ en tout cas, à la scission des phénomènes humains en deux règnes, et à l'expulsion de l'égoïsme au sens de la tendance propre à chaque individu d'assurer son existence, sa philosophie aurait pu être subversive. En effet, scindé en deux moitiés et séparé de lui-même, incapable de prendre au sérieux le caractère conditionné de notre existence réelle, l'homme est aussi séparé d'autrui, ce qui explique que les relations avec ses semblables deviennent dépourvues de perspective et de signification.

Répetons-le, ces remarques n'ont pas pour but d'ériger les nécessités physiques en critère pour comprendre les relations sociales, ni de déterminer le minimum dont chacun a besoin pour pouvoir subsister. Les réflexions de Comte rappellent, en revanche, qu'il est impossible de déterminer la ligne de partage entre les nécessités relevant de la nature et les règles sociales : et c'est bien Durkheim, et non lui, qui trace cette limite et confère ainsi aux besoins physiques un statut de critère négatif du social, ou de frontière en deçà de laquelle la vie collective s'arrête. Au reste, s'il est indéniable que la somme des biens permettant de satisfaire les exigences élémentaires n'est jamais fixe, il n'en demeure pas moins vrai qu'en retour, le manque et la souffrance sont des réalités tangibles.

De plus, les fondements physiques de notre existence se trouvent absolutisés justement lorsqu'on les met entre parenthèses, et ce par simple effet de symétrie. Car s'il existe une vie collective qui relève du pur esprit, le corollaire en est l'existence d'une vie animale qui se réduit au biologique : celle-ci est alors abandonnée à elle-même. Chez Durkheim, tout se passe comme si les êtres humains, dotés de sensibilité morale, étaient déjà plongés dans la dimension de l'universel. Le problème est que, dans ce cas, la morale est superflue.

Le deuxième mérite de Comte est d'avoir entrevu que la scission se payait de l'hypostase de l'égoïsme, entendu cette fois-ci comme la poursuite d'appétits sans bornes, en un principe incommensurable. Car l'individu intéressé et autocentré, cet espèce de réceptacle clos où s'installent, l'on ne sait par quel miracle, des pensées et des désirs se rapportant à des objets, n'est que la forme que prend l'illusion de l'âme libérée de l'enveloppe charnelle et sans contact avec la réalité. En le dépouillant du physique, la sociologie confère ainsi à l'homme social une allure qui reproduit exactement celle de l'égoïste ²⁰⁴.

²⁰⁴ Delvolvé a remarqué l'affinité qu'entretient la sociologie avec un certain utilitarisme. Pour lui, cet utilitarisme-là est un « anthropocentrisme », à la fois théorique et pratique. Théorique, parce que la volonté de « maintenir l'effort spéculatif dans les limites des données distinctes des sens humains », autrement dit l'« épistémologie sensualiste » positiviste, aboutit à une conception de la science déterminée par « les seuls intérêts de l'esprit qui la crée » ; pratique et moral, parce que la racine de la « socialisation » de l'« intérêt humain » ne réside en rien d'autre que l'« hédonisme » (1932, p. 245-246).

Durkheim pose, au départ, la contrainte sociale : cette façon de procéder est légitime et il a sans doute raison. Mais à délimiter la contrainte sociale par la contrainte physique et inversement, on supprime toute contrainte, et l'homme devient un vagabond qui ne saurait être assujéti à aucune loi ²⁰⁵. A quoi un esprit pourrait-il bien m'obliger ?

Il faut donc reconsidérer Durkheim pour pouvoir en faire le critique de l'arbitraire économique qu'il aurait pu être.

²⁰⁵ Comme l'exprime Comte (*CPP* III, p. 621).

Halbwachs vs Durkheim, ou une critique de l'individu pur ¹

1. Introduction

Nous l'avons vu au chapitre précédent, la théorie qui accorde aux phénomènes sociaux un statut autonome par rapport à la dimension personnelle a pour contrepartie la vision en vertu de laquelle les manifestations privées constituent, de leur côté, des faits *sui generis* : la science sociale s'établit contre l'idée d'homme isolé abstrait ².

Cette situation est un défi pour les collaborateurs et successeurs de Durkheim. Leur tâche consiste désormais à rattraper et intégrer cette individualité, qui semble se jouer de la discipline justement parce qu'elle fait partie de ses présupposés, tout en demeurant obscure et inexpliquée. L'enjeu est de taille : étant à la fois présent et absent, l'individu risque de compromettre les bases de la sociologie au moment précis où elle prend forme ³.

L'œuvre de Maurice Halbwachs fournit l'exemple d'un tel effort consistant à récupérer l'individu, et donc à redéfinir les présuppositions essentielles de la sociologie ⁴. On le sait, Halbwachs s'abstient, la plupart du temps, d'adresser à Durkheim des critiques explicites ; la seule exception est constituée par *Les Causes du suicide*. Mais dans l'ensemble de ses travaux, il propose une approche sociologique

¹ Version modifiée de ma contribution « Halbwachs vs Durkheim. Une critique de l'individu pur (et de la sociologie) », *Revue européenne des sciences sociales*, XLIII/131, 2005, p. 115-133.

² C'est Lukes qui a le mieux décrit cet aspect de la pensée durkheimienne (1985, p. 16-30).

³ Wernick (2000) montre pourquoi la figure de l'ego attire la discipline tel un trou noir.

⁴ L'analyse de Karsenti (1997, p. 19-62) révèle que Mauss a été confronté au même problème. Mais ainsi que nous avons essayé de le démontrer dans les pages précédentes, sa tentative de surmonter le dualisme ne semble pas aboutir.

renouvelée. Nous voudrions ici montrer par quelle voie il déconstruit la conception présociale de l'homme particulier et en vient à décrire une démarche sociologique en rupture avec celle de Durkheim. Notre démonstration laissera en grande partie de côté les travaux, très originaux, de Halbwachs consacrés à la mémoire collective ⁵ ; nous nous servirons plutôt de passages dont les thèmes sont plus conventionnels en apparence du moins, et ce en procédant à ce que l'on pourrait appeler une microanalyse de textes, c'est-à-dire en examinant, dans le détail de chaque mot, des paragraphes sélectionnés.

Les points suivants seront relevés :

- selon Halbwachs, les concepts proposés par Durkheim sont de nature à créer un abîme entre les phénomènes observés, de type « individuel », d'un côté, et les faits sociaux, de l'autre. Mais dans le même temps, comme ils ne fournissent aucun critère permettant de définir avec exactitude la frontière délimitant les sphères, la science sociale, aux bases incertaines, se trouve à la fin dépourvue d'objet propre ⁶ ;
- la sociologie durkheimienne repose sur la description abstraite des caractéristiques « individuelles » : l'homme isolé est, selon Durkheim, tantôt insatiable, tantôt réduit à la condition animale et à ce titre satisfait de peu de chose. Halbwachs met au jour les incohérences d'une telle vision ;
- selon Durkheim, le fait social doit être considéré comme une chose. Il s'ensuit logiquement que le fait individuel sera traité de la même manière. Or aux yeux de Halbwachs, cette vision, loin de permettre de dépasser la connaissance intuitive et spontanée de la société, contribue à l'enterrer.

Dans cette confrontation, on reconnaîtra, aux écrits de Halbwachs, une grande finesse conceptuelle. La démarche de la microanalyse révèle comment ce dernier parvient, aussi efficacement que discrètement, à éviter une série de difficultés qui pèsent sur la jeune sociologie.

Nous indiquerons cependant en conclusion pourquoi la pensée de Halbwachs, dont la retenue métaphysique a quelque chose de rafraîchissant, se heurte à la fin aux grandes questions spéculatives qui hantent Comte et Durkheim. Nous verrons que le problème du dualisme ne peut ni ne doit être écarté d'un revers de main mais qu'il requiert des réflexions approfondies.

Avant d'entamer l'analyse, soulignons que c'est bien l'individu caché de la sociologie qui est ici en cause. Car Durkheim connaît également, en dehors de l'espèce d'individu qu'il rejette et hypostasie simultanément, un autre individu, transparent celui-ci, à savoir la personne humaine dont les droits sont imprescriptibles. Or il est clair que l'un n'a rien à voir avec l'autre : le second possède une dignité inaliénable mais il n'est pas pourvu de caractéristiques *a priori* comme le premier ⁷. Pris dans le sens de la dignité humaine, l'individualisme est une « philosophie obligatoire » ⁸ ;

⁵ Namer (1997 et 2002).

⁶ Ce thème doit évidemment être articulé à la question du rapport entre la sociologie et la psychologie, dont Mucchielli (1999) a traité.

⁷ Durkheim (1970).

⁸ Boudon (2002, p. 74-80).

pris au sens d'attributs qui pousseraient l'homme naturellement à agir de telle ou telle façon, il ne saurait prétendre à un tel statut.

2. Du lien entre le fait observé et le fait social

Au niveau épistémologique, le dualisme des dimensions sociale et individuelle provoque une difficulté d'envergure. En effet, l'observation empirique a affaire à des manifestations particulières : nous enregistrons non l'état collectif mais le comportement de chaque personne. Sur le plan concret, il existe *des* suicides et non *le* suicide ; le fait social, lui, ne relève pas de l'expérience directe. Quel rapport unit cependant les phénomènes sensibles et la théorie scientifique ?

Afin de répondre à cette question, Durkheim invite la sociologie à recourir à des « artifices de méthode ». La statistique constitue la démarche par excellence permettant de séparer la dimension sociale du reste ; son avantage consiste en ce qu'elle fait abstraction de l'individuel puisqu'elle « comprend tous les cas particuliers indistinctement ». Le niveau social sera « isolé » de façon à ce que « les circonstances individuelles qui peuvent avoir quelque part dans la production du phénomène s'y neutralisent mutuellement et, par suite, ne contribuent pas à le déterminer », jusqu'à ce que les faits sociaux apparaissent « débarrassés de tout élément étranger »⁹.

La méthode décrite dans *Les Règles* se présente, dans *Le Suicide*, sous la forme d'une séparation entre les « causes sociales » et les « motifs individuels ». Les forces collectives (l'anomie, l'égoïsme) sont seules responsables du courant suicidaire, tandis que les motifs particuliers ne constituent que des « prétextes » ou des « occasions » sans rapport avec les faits réellement déterminants. Par exemple, la déception, le chagrin, les revers de fortune, ou encore la maladie et la douleur, n'entrent pas dans l'explication sociologique.

Dans *Les Causes du suicide*, Halbwachs critique, plus ouvertement qu'il ne le fait ailleurs, la démarche de Durkheim¹⁰. Pour lui, la création d'un « abîme » entre les « grandes forces collectives » et les « motifs »¹¹ est propre à soulever des problèmes épistémologiques importants. En effet, dans la mesure où la relation entre l'acte individuel et l'analyse sociologique se trouve abandonnée à l'arbitraire – à un fait social déterminé pourra correspondre une expression particulière quelconque –, tout lien entre l'observation directe et la dimension sociale semble rompu, ce qui est naturellement absurde. Ainsi, une personne suicidaire ne s'exclamera pas qu'elle quitte le monde parce que la société est devenue anomique ou égoïste, dérégulée ou désintégrée ; or il faut bien qu'il existe une affinité entre le geste accompli et les formes définies par la science.

⁹ Durkheim (1996, p. 10). Dans certaines circonstances, la tâche est simple, à savoir quand le fait collectif se présente d'emblée sous une forme indépendante de l'expression personnelle, comme le font la loi, les dogmes religieux ou encore les règles de grammaire. Les manières sociales d'agir, de penser et de sentir « prennent [alors] un corps, une forme sensible qui leur est propre », elles se matérialisent et se « condensent », si bien que le fait social « est immédiatement donné à l'observation » (1996, p. 9).

¹⁰ Voir par exemple Paugam (2002).

¹¹ Halbwachs (2002, p. 10).

Bien conscient de la difficulté, Durkheim a tenté d'y répondre dans un chapitre rarement cité, intitulé « Formes individuelles des différents types de suicides »¹². La question du lien entre le fait social et les manifestations visibles y est abordée de façon explicite : « On voudrait pouvoir saisir [les différents types de suicides] directement par l'observation (...). On voudrait voir les caractères des suicides particuliers se grouper eux-mêmes en classes distinctes, correspondant aux types qui viennent d'être distingués. De cette façon, on suivrait la diversité des courants suicidogènes depuis leurs origines sociales jusqu'à leurs manifestations individuelles »¹³.

Durkheim propose de résoudre le dilemme en faisant correspondre, à chaque type de suicide, une attitude mentale ou une humeur déterminées : au suicide égoïste, l'apathie, au suicide altruiste, l'énergie passionnelle ou volontaire, au suicide anormal enfin, l'irritation et le dégoût ; un tableau systématique placé à la fin du chapitre résume bien ces corrélations¹⁴. On y voit comment le fait social « s'individualise dans les cas particuliers », ainsi que Durkheim le précise à propos du suicide égoïste par exemple : « Cette paresse à l'action, ce détachement mélancolique résultent de cet état d'individuation exagérée par lequel nous avons défini ce type de suicide »¹⁵.

Il apparaît que l'auteur perçoit clairement le problème consistant à donner aux recherches sociologiques « un caractère plus concret » et à relier les formes sociales « plus étroitement aux données de l'observation sensible et aux détails de l'expérience journalière ». Cependant sa tentative s'arrête à mi-chemin. Car Durkheim persiste à séparer les « attitudes mentales » du reste des circonstances, comme il ressort de la phrase suivante : « Sans doute, on ne peut déduire ainsi toutes les particularités que [le suicide] est susceptible de présenter ; car il doit y en avoir qui dépendent de la nature propre du sujet. Chaque suicidé donne à son acte une empreinte personnelle qui exprime son tempérament, les conditions spéciales où il se trouve et qui, par conséquent, ne peut être expliquée par les causes sociales et générales du phénomène »¹⁶. Tout en associant, à chaque forme de suicide, une « tonalité » avec des expressions concrètes, Durkheim maintient donc qu'un grand nombre de traits n'ont rien à voir avec la forme collective, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à une catégorie propre et autonome, celle du « particulier ». L'abîme reste entier.

Halbwachs oppose l'argument suivant à cette manière de procéder. D'après lui, « motifs » et « causes » coïncident ; on constate en effet que la situation concrète qui pousse une personne à se donner la mort est telle qu'elle « la détache ou l'exclut du milieu social, et lui impose le sentiment insupportable de sa solitude »¹⁷. Les « circonstances » ne méritent donc pas vraiment ce nom, puisqu'elles ne sont pas distribuées au hasard mais qu'elles possèdent une certaine régularité – ainsi que Durkheim le savait au demeurant, puisqu'il écrit que les malheurs ont tendance à

¹² Durkheim (1983b, p. 312-332).

¹³ Durkheim (1983b, p. 312).

¹⁴ Durkheim (1983b, p. 332).

¹⁵ Durkheim (1983b, p. 317).

¹⁶ Durkheim (1983b, p. 312-313).

¹⁷ Halbwachs (2002, p. 11).

retourner « selon des proportions constantes »¹⁸, mais ce sans en tirer les conséquences adéquates.

Par quel extraordinaire l'acte de se suicider serait-il donc relié à la dimension sociale, tandis que la réflexion qui le précède immédiatement en demeurerait exclue ? Halbwachs, lui, insiste bien sur ce que, « dans cette sorte d'antichambre où [le suicidaire] séjourne durant un temps plus ou moins court, entre les hommes qu'il a déjà quittés et la mort dont il va s'approcher, il conserve cependant sa nature d'être social, il retourne dans son esprit des pensées qui lui viennent du groupe, et sa volonté reste ce qu'elle était [imprégnée par le groupe] »¹⁹. Autrement dit, les pensées subjectives ne constituent pas une réalité propre catégoriquement séparée de tout ce qui concerne la vie commune.

Grâce au commentaire de Halbwachs, on s'aperçoit combien est artificielle l'entreprise consistant à dissocier le cercle des phénomènes collectifs du privé en accordant à chaque régime un statut ontologiquement différent. Faire la part de l'« individuel » et du « social » et établir entre eux un rapport de concurrence présuppose qu'il existe un critère objectif permettant de déterminer où s'arrête l'un et où commence l'autre alors qu'une telle mesure est impossible à fournir.

Halbwachs introduit, dans *Les Causes du suicide*, le concept de « genre de vie ». Défini comme « un ensemble de coutumes, de croyances et de manières d'être, qui résulte des occupations habituelles des hommes et de leur mode d'établissement »²⁰, celui-ci a l'avantage d'intégrer la totalité des expressions que Durkheim considérerait comme de simples « motifs », et dans le même temps, de ne pas isoler les causes déterminantes, comme le fait ce dernier lorsqu'il étudie par exemple un à un les facteurs familial et religieux²¹.

En résumé, son travail, loin de marquer un simple déplacement par comparaison à Durkheim, propose une approche originale. Lecteur de Leibniz, Halbwachs est conscient que la question de l'« individuel » et du « général »²² appartient à la métaphysique et ne saurait fonder une discipline scientifique. De fait, les phénomènes qui apparaissent comme « individuels », à travers les catégories durkheimiennes, relèvent simplement, pour Halbwachs, d'une autre généralité²³.

On peut faire déboucher les réflexions de Halbwachs sur l'interrogation suivante. Si les niveaux individuel et social sont étrangers l'un à l'autre, quelle est alors la perspective juste ? Du point de vue de l'analyse durkheimienne, le premier est

¹⁸ Durkheim (1983b, p. 344 ; voir aussi p. 144-146).

¹⁹ Halbwachs (2002, p. 343).

²⁰ Halbwachs (2002, p. 376).

²¹ Selon Marcel, c'est grâce à ce concept que Halbwachs achève la rupture avec le « durkheimisme orthodoxe » (2000, p. 183).

²² Au premier chapitre des *Règles*, Durkheim privilégie le terme de « collectif » à celui de « général », afin de pouvoir distinguer les faits sociaux des faits biologiques et psychologiques (1996, p. 10). Cependant, au chapitre III, il réintroduit l'adjectif « général » comme critère de la « normalité », par opposition au « pathologique » (1996, p. 55-56).

²³ Ainsi que Namer (1997 et 2002) l'a montré, Halbwachs exploite ce thème plus loin dans *La Mémoire collective*.

gouverné par le préjugé ²⁴, mais à quel titre le second porterait-il en lui-même la garantie de la vérité ?

3. Les hommes sont...

A. ... peu exigeants...

Lorsqu'on sépare les dimensions du social et du particulier, il en résulte que les caractéristiques individuelles peuvent être constatées et décrites, autrement dit que l'individu possède, comme le collectif, des attributs distinctifs. En effet, la perspective durkheimienne n'a de sens que si le comportement des individus est lui-même déterminé par des qualités *sui generis*. La question est : lesquelles ?

On observe d'emblée que la « nature individuelle » se confond à peu près avec la « nature » tout court. C'est en tout cas ce qui se passe dans *Le Suicide*, où Durkheim mobilise des traditions philosophiques anciennes. L'auteur prête à l'homme, tantôt le simple souci de l'autoconservation tantôt l'illimitation des appétits, en opposant ces dispositions à la vie sociale, dans une perspective dualiste. Nous retrouvons ici l'un des thèmes du chapitre précédent consacré à Comte.

Pour pouvoir apprécier le caractère virtuellement subversif des remarques de Halbwachs, il faut rappeler l'argument durkheimien du chapitre « Suicide égoïste » qui stipule que la tendance à l'autopréservation borne les activités poursuivies par chaque individu aux seuls aspects personnels en un sens étroit : « Puisque [les fonctions liées à la survie] sont faites uniquement pour ce but, elles sont tout ce qu'elles doivent être quand il est atteint ». Sur la base de cette prémisse, Durkheim soutient que les femmes, les enfants et les vieillards évoluent en dehors du collectif, puisque la nature physique agit en eux plus puissamment que la nature collective. Cette analyse suggère que la science sociologique ne traite pas de l'homme entier, considéré sous l'angle de la vie du groupe, mais s'intéresse à une moitié d'homme, à sa moitié sociale. L'existence collective commence bien là où les exigences physiques sont satisfaites.

Afin de dégager les arguments que Halbwachs objecte à ce dualisme, on peut se servir d'un texte qui n'a, à première vue, rien à voir avec les thèmes explorés par Durkheim, à savoir *Matière et société*. Cette contribution a attiré l'attention des interprètes parce qu'elle expose une théorie de l'aliénation, proche de la vision marxiste, à une époque où cette idée n'est guère connue en France ²⁵. Mais la confrontation de Durkheim et de Halbwachs fait émerger d'autres aspects. Précisons encore une fois que les passages concernés n'ont rien de polémique ; il n'y est pas question du suicide, et les exemples dont Halbwachs illustre sa démonstration sont nouveaux, à l'exception des vieillards auxquels il fait aussi allusion ²⁶.

²⁴ Comme Durkheim l'affirme dans *Les Règles* (1996, p. 15-19).

²⁵ Karady (1972, p. 13) rappelle toutefois que la faible sociabilité des ouvriers représente un thème positiviste depuis Comte.

²⁶ Ainsi que l'observe Namer, « la tactique même de Halbwachs » consiste à « feindre d'utiliser Bergson pour réfuter Bergson comme il en fera de même au passage et pour Marx, et pour Freud, et pour Max Weber » et finalement pour Durkheim (1997, p. 299 et 308). Seulement, en ce qui concerne ce dernier, le procédé est plus implicite : Halbwachs critique sa pensée sans le nommer la plupart du temps. Mais, plus discrètes, ses remarques n'en sont pas moins incisives.

Les premiers paragraphes de *Matière et société* donnent l'impression d'adhérer à l'idée de « double nature ». Halbwachs admet en effet que, « dans une conscience où prédominent les sensations qui correspondent aux faits de la nature inorganique, la place laissée aux idées qui correspondent aux personnes se trouve réduite d'autant plus que ces deux sortes de pensées ne se confondent pas, ne s'alimentent point, et ne s'entretiennent pas en mouvement par une action réciproque ». Un « ralentissement » et une « paralysie partielle des fonctions de relation » semblent ainsi pouvoir être observés chez les « membres de la société qu'un accident quelconque, ruine, maladie, deuil, vieillesse peut-être, etc., a conduits à s'éloigner du monde, à renoncer à nombre d'occupations et de distractions qui les mettaient en rapport avec leurs semblables ». L'auteur va jusqu'à affirmer que la « nature » se manifeste avec vigueur lorsque « le lien social est momentanément tranché »²⁷.

Ces citations ont l'air de reproduire la vision dualiste de Durkheim, avec l'idée que « nature » et « société » sont inégalement distribuées, et qu'il existe des catégories de personnes qui, ne subissant pas l'ascendant de la vie collective, sont davantage livrées au règne physique. Cependant, en lisant attentivement la suite du texte, on s'aperçoit que Halbwachs n'introduit l'idée de double nature que pour pouvoir mieux la réfuter.

A propos des vieillards, il fait une observation tranchante, en remarquant que les personnes âgées « ne peuvent, par définition, fonder une distinction sociale »²⁸. C'est que, considérés comme un groupe d'âge, eu égard à leurs seules caractéristiques physiques – l'affaiblissement des forces vitales –, les vieillards ne représentent précisément pas un objet d'étude sociologique ; expliquer le faible taux de suicide, chez cette catégorie de personnes, par leur « nature », c'est faire un raisonnement tautologique. Le même type de réflexion pourrait s'appliquer aux femmes et aux enfants.

De manière générale, Halbwachs rappelle que « n'importe quel groupe humain est en contact avec la nature matérielle »²⁹ : le fait que l'homme appartienne simultanément aux dimensions physique et sociale constitue une évidence qui n'explique rien. Il est dès lors absurde de vouloir distinguer différentes catégories de personnes selon qu'elles sont davantage dominées par l'une ou l'autre dimension.

Afin d'expliquer les phénomènes d'isolement, Halbwachs se sert de la formule « type de vie », proche de celle de « genre de vie »³⁰, en remarquant que, dans tous les cas, les différences sont de « qualité ou d'espèce » plutôt que de « degré ». Les vies paysanne et citadine, par exemple, sont « toutes deux sociales au même titre ». Les manifestations que Durkheim regroupe sous la catégorie de l'« individualité » renvoient en réalité à une autre « généralité », comme l'écrit Halbwachs : « Si certains

²⁷ Halbwachs (1972 [1920], p. 60-61). Halbwachs emploie le terme « inorganique » pour préparer le thème qui l'intéresse, celui du rapport qu'entretiennent les ouvriers avec les machines ; mais dans d'autres endroits, il a également recours à la formule « nature organique » (1972 [1920], p. 79).

²⁸ Halbwachs (1972 [1920], p. 61).

²⁹ Halbwachs (1972 [1920], p. 58).

³⁰ Keck (2005) a fourni un travail approfondi sur ces concepts et leurs affinités philosophiques.

hommes et même certains groupes restent en dehors, sinon en marge, d'une société, c'est qu'ils font partie d'autres sociétés ». Il précise : « Et cela s'explique par une répugnance, un antagonisme, ou une incompatibilité qui met aux prises des tendances collectives opposées »³¹. De fait, la situation d'isolement constitue un phénomène social à part entière, qui doit être ramené à d'autres facteurs sociaux.

Il est enfin remarquable que Halbwachs énumère, parmi les facteurs de séparation, la « ruine », le « deuil » et la « maladie »³², autant de phénomènes que Durkheim avait classés au nombre des causes « apparentes » et « individuelles » du suicide. Pour Halbwachs, ces manifestations méritent encore d'être traitées d'un point de vue sociologique parce qu'aucun symptôme n'est ou bien « naturel » et « individuel », ou bien « social » en lui-même. Tout dépend de la perspective adoptée, et s'il est vrai que la maladie est inséparable de notre condition biologique, l'isolement qu'elle est susceptible de provoquer ne comporte rien de naturel, mais il a trait à l'organisation du groupe. Par contraste, Durkheim avait expliqué la position solitaire des vieillards, ainsi que celle des femmes et des enfants, par l'absence du social.

Mais venons-en aux ouvriers, auxquels la contribution *Matière et société* est tout particulièrement consacrée. Bien qu'à première vue, l'idée de dualité semble, chez eux, pleinement réalisée, l'apparence est trompeuse et l'on découvre à nouveau le caractère fictif d'une telle conception, même si une certaine ambiguïté demeure.

De fait, il est indéniable, selon Halbwachs, que les ouvriers sont davantage en rapport avec la « matière » que les autres membres de la société et que leurs liens sociaux sont sous-développés : « le mécanisme de la nature entre en eux » au point que « l'activité reste organique en son principe et son détail »³³. Leur condition est donc sensiblement proche de celle des femmes, des enfants et des vieillards chez Durkheim. On a bien affaire à un groupe qui ne participe pas pleinement à la vie collective, et ce, comme l'écrit Halbwachs, parce que ses membres n'en possèdent « ni les qualités, ni le pouvoir ». « Les sensations corporelles de toute nature » sont « intensifiées », « le sentiment des besoins purement physiques », « renforcé », et inversement, ils sont « détachés du système des tendances que détermine en nous la vie sociale »³⁴. De manière similaire, Durkheim avait soutenu que « la sensibilité des femmes est plutôt rudimentaire que très développée » et qu'elles « n'ont que peu de besoins qui soient tournés du côté [de la société] »³⁵.

Mais selon Halbwachs, ce n'est assurément pas la « nature naturelle » qui explique la position marginale des ouvriers. Il est vrai que la situation est complexe, puisque l'auteur cherche à définir une solution intermédiaire entre deux extrêmes, la vision dualiste qui veut que l'homme soit « double » par essence et que l'un ou l'autre élément, de l'animalité ou du social, prenne le dessus, et celle qui voit dans les ouvriers l'exemple d'une socialisation achevée en plaçant ce groupe au cœur de la vie collective. Chaque hypothèse peut se référer à l'œuvre de Comte, puisque l'auteur du *Cours* et du *Système* attire l'attention sur les effets désastreux de la spécialisation du

³¹ Halbwachs (1972 [1920], p. 62).

³² Halbwachs (1972 [1920], p. 59).

³³ Halbwachs (1972 [1920], p. 79).

³⁴ Halbwachs (1972 [1920], p. 63-64).

³⁵ Durkheim (1983b, p. 231).

travail, qui risque précisément de réduire à néant la « sociabilité » des ouvriers, tout en soulignant que ces derniers représentent comme l'âme du progrès social.

Commençons par la seconde perspective. Dans les machines, « la société ne retrouve que ce qu'elle y a mis », selon Halbwachs, et on pourrait pour cette raison croire que le travailleur ne subit aucun isolement et qu'il entre au contraire dans une relation vivante avec le collectif au moment de manipuler un appareil, c'est-à-dire que son existence est intimement liée à l'évolution sociale puisque les innovations technologiques en constituent la manifestation. En réponse à cette hypothèse, l'auteur fait remarquer, non sans finesse, qu'aucune machine, pas même la plus sophistiquée, ne saurait totalement dominer la nature et que la tâche de l'ouvrier consiste justement à appliquer sa force à ce « résidu », ce « *presque rien* qui ne porte pas la marque » de la société ³⁶.

Cette interprétation nous reconduit à l'autre extrême. Pour Halbwachs, le travail de l'ouvrier est nécessaire parce que la technique ne saurait triompher de la matière complètement, et c'est bien pour cela que le travailleur est, plus que tout autre membre de la société, tourné vers elle. Comme ses gestes sont immédiatement déterminés par ce « reste » sur lequel la technique n'a pas d'emprise, l'ouvrier perd toute conscience de son existence collective. Du coup, le dualisme n'a-t-il pas le dernier mot en dépit des réflexions qui précèdent ? On comprend que tel n'est pas le cas en confrontant l'analyse de Halbwachs à celle de Durkheim. Le second comme le premier remarque que la division du travail est susceptible d'isoler les ouvriers entre eux ³⁷. Mais de façon significative, Durkheim suggère, là encore, d'expliquer cette situation par un déséquilibre entre la nature innée des individus et la place que leur attribue la société. En revanche, selon Halbwachs, la « nature » n'est jamais en cause. La situation des ouvriers doit plutôt être rapportée à un trait spécifique de la société moderne, consistant dans le fait que la production y est devenue « l'essentiel » ³⁸. Leur condition de proximité avec la matière s'explique dans ce contexte uniquement. Halbwachs fait ainsi entendre que c'est une *certaine* société, aux caractéristiques déterminées et à vrai dire uniques, et non n'importe laquelle qui a tendance à confiner ses membres dans un espace vide de contacts personnels ³⁹.

Avant de clore ce paragraphe, notons pourtant que le raisonnement de l'auteur comporte un aspect fragile, qui est hérité de Comte. Refusant de ramener les circonstances sociales à l'essence « double » de l'homme, et de distinguer les catégories (les femmes, les enfants, les vieillards, pour nous en tenir à la triade

³⁶ Halbwachs (1972 [1920], p. 66).

³⁷ Durkheim (1983a [1893], p. 343-365).

³⁸ Halbwachs (1972 [1920], p. 83). On retrouve le même point de vue vers la fin de *l'Esquisse d'une psychologie des classes sociales* : « L'évolution économique telle qu'elle s'accomplit depuis plus d'un siècle, sous le signe du capitalisme, semble (...) s'être orientée surtout vers l'accroissement, vers un accroissement illimité de la production », mais « le bonheur (...) ne résulte pas automatiquement de ce que les produits, la richesse s'accroissent, se multiplient (...) » (1964, p. 236-237).

³⁹ A la différence de Durkheim également, Halbwachs n'hésite pas à introduire une perspective marxiste : il insiste sur le fait que les ouvriers, privés de vie sociale, possèdent néanmoins une forte « conscience de classe » (Halbwachs, 1970, p. 455).

durkheimienne) selon qu'elles sont « naturellement » portées à prendre part à la vie collective, Halbwachs semble tout de même admettre que l'on puisse être plus ou moins en contact avec la matière brute. Or on l'a vu à propos de Comte, une telle conception est intimement liée à la théorie du progrès interprété comme un processus d'émancipation à l'égard de la détermination physique, processus dont les ouvriers font les frais en attendant qu'il atteigne son but. Mais il est erroné de vouloir comparer différents types d'occupation selon leur affinité respective avec la « matière » et l'« esprit ». Une tâche peut être plus ou moins mécanique ou répétitive (celle du chercheur comme celle de l'ouvrier)⁴⁰ mais elle ne saurait être « plus ou moins » déterminée par les lois de la matière, puisque notre constitution reste toujours entière et ne supporte pas d'être découpée.

C'est sans doute pour les mêmes raisons que la description de la condition des ouvriers et de leur rapport à la machine demeure pâle et inoffensive, chez Halbwachs, comparée à ce qu'a pu observer un romancier vers la même époque :

« C'était comme si la Nature, l'éternel sphynx furieux de s'être laissé ravir ses secrets, se vengeait sur ces infimes auxiliaires des défaites que lui infligeaient les savants.

Plus expéditive que les vapeurs corrodantes, mais aussi lâche, aussi sournoise, la force dynamique cache son jeu et, ne parvenant pas toujours à se venger en bloc, par une explosion, des hommes qui l'ont asservie, guette et atteint, une à une, ses victimes. Le danger n'est pas à l'endroit où la machine en pleine activité gronde, mugit, trépigne, met en trépidation les épaisses cages de maçonnerie, dans lesquelles sa masse d'acier, de cuivre et de fonte, plonge jusqu'à mi-corps (...). Mais, c'est loin du générateur, des volants et des bielles que la machine conspire contre ses servants (...). Maîtresses d'un bout de vêtement, les courroies de transmission, adhésives ventouses, les chaînes sans fin, tentacules préhensiles, tirent sur l'étoffe et, avant qu'elle se déchire, l'aspirent, la ramènent à eux ; et le pauvre diable à sa suite. Vainement il se débat. Le vertige l'entraîne (...). Mort pour le travail, vivant dérisoire !

Courir sus à la teuseuse ? Arrêter le mouvement ? L'homme est estropié ou expédié avant qu'on ait seulement eu le temps de s'apercevoir de l'inégal corps à corps »⁴¹.

B. ... ou insatiables

Les propos de Halbwachs au sujet de la productivité peuvent être rapprochés d'une série de réflexions de Durkheim vers la fin du chapitre « Le suicide anémique ». Ce dernier dénonce une industrie qui, « au lieu de continuer à être regardée comme un moyen en vue d'une fin qui la dépasse, est devenue la fin suprême des individus ».

⁴⁰ Ainsi que Comte le remarque lui-même : « Si l'on a souvent justement déploré dans l'ordre matériel l'ouvrier exclusivement occupé pendant sa vie entière à la fabrication de manches de couteaux ou de têtes d'épingles, la saine philosophie ne doit pas, au fond, faire moins regretter dans l'ordre intellectuel l'emploi exclusif et continu du cerveau humain à la résolution de quelques équations ou au classement de quelques insectes : l'effet moral, en l'un et l'autre cas, est malheureusement fort analogue » (*CPP IV*, p. 430).

⁴¹ Eekhoud (1997, p. 432-434). Georges Eekhoud (1854-1927), écrivain belge, appartient au courant naturaliste. Le roman *La Nouvelle Carthage* dont est extraite la citation obtint le prix quinquennal de littérature en 1892. Les critiques le comparent à *Germinal* et à *L'Assommoir* d'Emile Zola.

« Le développement de l'industrie et l'extension presque indéfinie du marché »⁴² correspondent selon lui à un phénomène d'anomie, avec le déchaînement excessif des appétits et la survenue d'états de frustration.

Mais la similitude entre Halbwachs et Durkheim s'arrête là. En effet, aux yeux du second, l'explosion des désirs repose encore, en dernière analyse, sur un trait inhérent à la nature humaine. Durkheim rencontre ici à l'évidence les limites de sa propre théorie. Car, tout en admettant que le « déchaînement des désirs » est « aggravé » dans le contexte de la « course en avant » actuelle⁴³ et que ce déchaînement entretient un rapport intime avec les conditions sociales de son époque, dans leur caractère exceptionnel et spécifique, il essaie néanmoins de montrer que le phénomène s'enracine dans une disposition naturelle des êtres humains, qui les pousse à ne jamais se satisfaire de ce qu'ils ont déjà et à vouloir toujours plus.

Et ainsi que Durkheim l'affirme dans une phrase déjà citée, il faut imputer cette pulsion à notre capacité de réflexion : « Au-delà du minimum indispensable, dont la nature est prête à se contenter quand elle procède instinctivement, la réflexion, plus éveillée, fait entrevoir des conditions meilleures, qui apparaissent comme des fins désirables et qui sollicitent l'activité ». En effet, comme « la plupart des besoins [des hommes] ne sont pas (...) sous la dépendance du corps », ils se déconnectent des « moyens », contrairement à l'animal chez lequel « l'équilibre s'établit avec une spontanéité automatique »⁴⁴.

Pris en eux-mêmes et « en tant qu'ils dépendent de l'individu seul », les appétits ne sont rien moins qu'illimités : « Ni dans la constitution organique, ni dans la constitution psychologique de l'homme, on ne trouve rien qui marque un terme à de semblables penchants », et « notre sensibilité est un abîme sans fond que rien ne peut combler »⁴⁵. C'est la raison pour laquelle, livré à lui-même, l'homme sera perpétuellement insatisfait.

Ainsi, tandis que dans le chapitre « Suicide égoïste », l'individu se caractérise par sa condition de dépendance biologique couplée à la qualité d'être sans exigences, dans le chapitre « Suicide anémique », il possède une propriété contraire, l'inclination à se donner des objectifs de plus en plus éloignés, laquelle « est venue rompre l'état d'équilibre dans lequel sommeillait l'animal »⁴⁶. Le décalage apparent s'explique puisque dans le paragraphe « Suicide égoïste », c'est l'organisation physique de l'homme « naturel » qui est en cause, tandis que dans le chapitre « Suicide anémique », l'état « naturel », c'est-à-dire présocial, de l'intelligence est concerné.

Aux yeux de Durkheim, la fonction de la société consiste à freiner les passions, et par là à permettre aux êtres humains d'apaiser leur mécontentement structurel. Mais lorsqu'une situation de crise ou un changement important surviennent dans l'ordre social, l'équilibre se rompt ; alors les individus, dépourvus de repères, sont susceptibles d'entretenir des désirs exagérés qui ne sauraient être comblés. D'où des déceptions, d'où aussi une augmentation du taux de suicide.

⁴² Durkheim (1983b, p. 284).

⁴³ Durkheim (1983b, p. 284 et 287).

⁴⁴ Durkheim (1983b, p. 272-273).

⁴⁵ Durkheim (1983b, p. 273).

⁴⁶ Durkheim (1983b, p. 275).

Les choses se présentent différemment chez Halbwachs, qui a traité de la question de la formation des besoins à plusieurs endroits ⁴⁷.

Que l'homme ait des désirs, ceci est sans aucun doute constitutif de son existence. Mais Halbwachs hésite, à nouveau, à introduire des réflexions sur notre nature dans l'explication des situations concrètes. La différence de perspective se reflète dans le choix des termes : Durkheim assimile les « besoins » aux « passions », tandis que Halbwachs s'intéresse aux seuls « besoins ». On peut se demander si Durkheim n'est pas proche de la position utilitariste, celle qu'il affirme mépriser, si tant est que cette dernière ignore toute distinction entre des types de mobiles variés et qu'elle réduise ainsi les êtres humains à une dimension unique.

De façon directe, Halbwachs s'oppose à l'opinion des économistes classiques ⁴⁸ ; or comme souvent, ses arguments sont également propres à ébranler la position de Durkheim. Il critique avec véhémence la référence à la « nature humaine » qui lui paraît impuissante à rendre compte des phénomènes sociaux, comme il le remarque laconiquement : « Invoquera-t-on la nature humaine ? Elle resterait à peu près la même chez l'individu à travers le temps, et elle serait identique chez les divers membres d'un groupe » ⁴⁹.

Mais pourquoi les besoins augmentent-ils ? Ou plus concrètement, comment se fait-il que, dans des moments de crise économique, les salaires ne baissent pas ? Qu'est-ce qui explique que « les salaires ne [soient] pas ramenés à ce qui serait tout juste nécessaire pour assurer la subsistance des ouvriers dont on a l'emploi » ⁵⁰ ?

Afin de répondre à ces questions, il ne suffit pas de faire appel à l'intérêt individuel ⁵¹. Car les besoins ne sont pas « isolés », ils font partie d'un « niveau de vie » ; ce concept nous rapproche, une nouvelle fois, des *Causes du suicide*. L'essentiel

⁴⁷ C'est le thème de sa thèse de doctorat, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines* (1970) ; Halbwachs y consacre encore *L'Évolution des besoins dans les classes ouvrières* (1933) ainsi que « Les besoins et les tendances dans l'économie sociale » (1972 [1905]). Le troisième de ces textes s'intéresse à la théorie de l'économiste allemand G. Schmoller. Ce dernier critique, à juste titre selon Halbwachs, l'idée que la vie économique se ramène à la seule poursuite d'intérêts matériels ; cependant Schmoller se serait arrêté à mi-chemin puisqu'il substitue, à l'individu intéressé, l'individu historique, alors qu'il s'agirait d'introduire la dimension sociale.

⁴⁸ Mauss (1997 [1924/25]) met en valeur ce point de vue.

⁴⁹ Halbwachs (1970, p. 393).

⁵⁰ Halbwachs (1930, p. 142).

⁵¹ Notons que, dans *La Division du travail social*, Durkheim avance l'idée que l'individu, pris isolément, n'est pas capable de concevoir un bonheur différent de celui qui provient de ses habitudes : « Voilà ce qu'on oublie trop quand on compare le bonheur de nos pères avec le nôtre. On raisonne comme si tous nos plaisirs avaient pu être les leurs ; alors, en songeant à tous ces raffinements de la civilisation dont nous jouissons et qu'ils ne connaissaient pas, on se sent enclin à plaindre leur sort. On oublie qu'ils n'étaient pas aptes à les goûter. Si donc ils se sont tant tourmentés pour accroître la puissance productive du travail, ce n'était pas pour conquérir des biens qui étaient pour eux sans valeur. Pour les apprécier, il leur eût fallu d'abord contracter des goûts et des habitudes qu'ils n'avaient pas, c'est-à-dire changer leur nature » (1983a, p. 219). Il n'empêche que, d'après lui, la tendance au toujours plus est bien inscrite dans notre nature.

pour Halbwachs est de comprendre que la répartition des dépenses, incluant par exemple la nourriture, le logement et les vêtements, est commune à un groupe donné ; on ne saurait donc les prendre une à une, il faut les étudier dans leurs proportions réciproques. La notion de niveau de vie fait ainsi apparaître que les variations des dépenses n'ont rien d'automatique⁵² et permet d'« envisager les besoins comme des tendances nées de la vie sociale », en montrant que c'est par rapport à la société seulement, et non en eux-mêmes, qu'« ils nous apparaîtront comme extensibles presque indéfiniment »⁵³. Elle rappelle aussi que la relation de l'homme aux nécessités matérielles n'est jamais immédiate.

Le reproche implicite adressé à Durkheim est d'avoir oublié que les personnes réelles vivent en société, puisque ce dernier considère que les besoins sont en eux-mêmes susceptibles de s'affranchir de toute limite. De fait, en naturalisant les appétits sans bornes, il cautionne l'économie moderne de la production déraisonnée.

4. Les faits sociaux sont des choses, les faits individuels aussi

Le deuxième chapitre des *Règles* s'ouvre sur une phrase qui exprime le programme sociologique de Durkheim de façon pointue : « La première règle et la plus fondamentale est de *considérer les faits sociaux comme des choses* »⁵⁴. Au chapitre précédent, Durkheim avait établi que ces faits avaient pour caractéristique distinctive d'être contraignants et extérieurs à l'individu⁵⁵. Or la règle implique un aspect important, à savoir que les faits individuels, eux aussi, doivent être considérés comme des choses. Elle n'a de sens que si l'on accorde aux seconds le même statut qu'aux premiers : un fait ne peut être extérieur à une illusion ; si le fait est contraignant, c'est qu'une force contraire réellement existante s'y oppose bel et bien.

Arrêtons-nous à deux remarques de Halbwachs, glanées au hasard des lectures, qui nous semblent comporter une critique acerbe de cette conception. La première se trouve dans *Les Cadres sociaux de la mémoire*, dans le chapitre consacré à la religion, la seconde, dans la contribution « Les caractéristiques des classes moyennes ».

Vers le milieu du paragraphe intitulé « La mémoire collective religieuse », Halbwachs expose pourquoi la mémoire du passé a tendance à disparaître des pratiques religieuses routinières. C'est que la plupart des actes pieux – aller à la messe, etc. – s'associent, dans l'esprit des croyants, aux préoccupations du présent au point de se

⁵² Halbwachs (1933, p. 133-152).

⁵³ Halbwachs (1933, p. 152). Pour une présentation plus détaillée, on lira Marcel, qui défend la thèse suivant laquelle la vision de Halbwachs modifie et corrige la définition de la conscience de classe telle qu'on la trouve chez Marx, puisque « ce qui constitue une classe sociale, c'est moins exclusivement une place dans les rapports de production qu'un intérêt, une idéologie et des préoccupations qui en sont issus » (2002, p. 77).

⁵⁴ Durkheim (1996, p. 15). On peut faire un rapport entre ces propos et le thème de la réification (voir Honneth, 2007).

⁵⁵ Une ambiguïté règne dans le texte de Durkheim : la contrainte extérieure fait-elle partie de la définition substantielle du fait social ou seulement de sa définition méthodologique ? « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure » (1996, p. 14), et : « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou qu'il est susceptible d'exercer sur les individus » (1996, p. 11).

confondre avec elles, plutôt que de véritablement évoquer des événements anciens. Commentant cette observation, Halbwachs remarque : « Sans doute le fidèle conserve bien dans sa mémoire certains grands faits que l' instruction religieuse lui a enseignés (...) : mais du fait seul qu' il y a repensé souvent, et que d' autres y ont repensé avec lui, ces notions de faits sont devenues des notions de choses » ⁵⁶.

Dans le second texte, parmi une série d' observations relatives au rapport qui s' établit entre l' employé ou le fonctionnaire d' un côté, et les personnes auxquelles ceux-ci ont affaire dans leur travail de l' autre, on trouve la réflexion suivante :

« L' employé lui-même s' aperçoit que ce ne sont pas tout à fait des choses sur lesquelles il opère, mais que ce sont des hommes : il peut être poli ou impoli ; il peut se mettre à la disposition des clients, leur rendre certains services, leur donner quelques conseils qui ne dépassent pas une petite compétence : il peut les aider à gagner du temps ; cependant l' essentiel de son activité est de *les traiter comme des choses* » ⁵⁷.

Sans aller jusqu' à affirmer que ces phrases contiennent une critique à la fois délibérée et sournoise, presque moqueuse, de la pensée de Durkheim, est-il abusif d' y voir, en les prenant au pied de la lettre, des objections virtuelles à sa méthode ? Dans une telle perspective, qui pousse jusqu' à l' extrême la confrontation des auteurs, les réflexions halbwachsiennes suggèrent que *Les Règles*, loin de substituer aux prénotions des faits réels, n' en sont que le prolongement. En réalité, traiter des « faits » ou des « hommes » comme des choses, c' est ce que nous faisons d' ordinaire, soit parce que, absorbés par nos soucis de tous les jours, nous sommes incapables d' écouter les récits d' autrefois, soit parce que des instructions bureaucratiques nous enjoignent d' exécuter des actes techniques « sans grande réflexion et sans réelle initiative » ⁵⁸. Il faut considérer les faits sociaux comme des choses, écrit Durkheim, or d' une certaine manière, le fonctionnaire accomplit la même opération lorsqu' il classe les personnes dans des catégories.

Les faits de la vie humaine se montrent à nous sous la forme de « choses » parce que nous sommes prisonniers d' habitudes ou de prescriptions qui nous interdisent d' entrer, avec eux, dans un rapport de reconnaissance. S' ils se présentent ainsi, c' est à l' évidence parce que les individus sont des « choses » à eux-mêmes.

Certes, le précepte méthodologique qui fait l' objet de notre discussion n' épuise pas la sociologie durkheimienne. Il n' empêche que les propos de Halbwachs attirent l' attention sur un problème que Durkheim n' a pas su résoudre entièrement. « Le psychologue qui commence à s' enfermer dans son moi n' en peut plus sortir pour retrouver le non-moi », écrit-il dans *La Division du travail social* ⁵⁹. Mais l' effort entrepris par la sociologie pour briser cet emprisonnement semble se retourner contre elle-même. Car il n' est pas certain qu' afin de dépasser l' erreur psychologique, cet espèce d' égarement que partagent les « utilitaristes » selon Durkheim, il faille opposer,

⁵⁶ Halbwachs (1994, p. 200 ; je souligne).

⁵⁷ Halbwachs (1972 [1939], p. 107 ; je souligne).

⁵⁸ Halbwachs (1972 [1939], p. 106).

⁵⁹ Durkheim (1983a, p. 263).

à un individu demeurant enfermé, les formes sociales. Au contraire, tout indique que la confusion en sort renforcée.

Dans le repli sur lui-même, déconnecté de toute réalité extérieure – « il y a moi, et il y a tout le reste » – l'individu ne peut trouver qu'un objet vide. C'est pourquoi l'existence collective prend à son tour l'aspect d'une affaire dénuée de vie, d'une chose précisément. De ce point de vue, les pages centrales du *Suicide*, où Durkheim décrit la terrible solitude de l'homme moderne ⁶⁰, représentent, non une mise en œuvre, mais une saisissante illustration de la vision du monde que véhicule sa méthode. En démantelant le dualisme société/individu, Halbwachs combat une forme de désespoir qui risque de découler des concepts de son prédécesseur.

5. Le clair et l'obscur

« Peu de gens, actuellement, affirmeraient que leur existence psychique naît par génération spontanée, indépendamment des conditions sociales et des influences de l'environnement. Et pourtant, nous faisons exactement comme si le psychisme possédait une vie intérieure bien à lui » ⁶¹. Nous l'avons vu à travers une analyse de textes de Halbwachs, ces phrases, écrites par R. Sennett, pourraient s'appliquer à l'œuvre de Durkheim. Halbwachs s'en prend à la représentation durkheimienne selon laquelle l'individu possède une nature *sui generis*, et il en critique tous les aspects, à savoir l'idée du caractère tantôt naturellement satisfait tantôt insatiable de chaque personne, ainsi que celle du repli de l'homme sur lui-même. Il fait comprendre qu'en expulsant l'individu de la dimension collective, la sociologie le fait renaître avec des traits abstraits.

Une question subsiste.

On peut dire que Halbwachs achève, d'une certaine manière, la démarche de Durkheim consistant à établir la sociologie en discipline autonome. Débarrassée des spéculations relatives à l'individualité brute, la recherche semble dès lors édifiée sur des fondements plus sûrs. Avec la disparition de l'individu pur, seul reste l'homme réel vivant au sein de la société.

Mais le problème est de savoir si le dépassement de la conception dualiste peut et doit être mené jusqu'au bout ⁶², ou plus exactement, si un tel effort ne débouche pas sur la création d'une nouvelle métaphysique. Le livre posthume de Halbwachs, *La Mémoire collective*, illustre le mieux la difficulté envisagée : la représentation de deux principes antinomiques y ressurgit, et les termes opposés se nomment désormais le « clair » et l'« obscur ».

Si la sociologie durkheimienne s'engouffre dans une mauvaise infinité, qui est le pendant de l'illusion d'éternité dont se berce l'homme égoïste, l'approche halbwachsienne, qui abolit certes la scission ontologique individuel/social, risque

⁶⁰ Durkheim (1983b, p. 222-233).

⁶¹ Sennett (1979, p. 12).

⁶² Il est indispensable, afin de pouvoir comprendre le cheminement de la jeune sociologie, de réexaminer le problème du dualisme d'un point de vue philosophique. Worms (1997) offre une introduction d'une grande clarté.

d'aboutir à une fuite dans le vide ⁶³. Le clair et l'obscur : Halbwachs fonde sur cette métaphore des explications dont la finesse est inégalée ; mais permet-elle aussi de construire une discipline ? Héritant des grandes questions de l'humanité, mais réfractaire à se donner les moyens de les attaquer de front, la tradition durkheimienne demeure prisonnière de la métaphysique sous prétexte de ne pas s'en occuper, précisément parce qu'elle délaisse ce genre d'interrogations. La spéculation non assumée la grève d'une lourde hypothèque.

6. De Comte à Troeltsch et Weber

Avec Troeltsch et Weber, que nous allons présenter maintenant, nous entrons dans un univers foncièrement différent. Il n'est plus question d'intégrer ou de séparer les dimensions biologique et collective ; l'idée d'autonomie du fait social ou de ses caractères *sui generis* ne préoccupe pas la tradition allemande sous cette forme, comme en est absente l'interrogation portant sur l'égoïsme et l'altruisme. Les statistiques ne trahissent pas la condition morale d'un groupe, et l'on peut également oublier le don et l'homme total.

Il existe cependant une problématique commune, constituée par la question de la place de l'homme sur terre. On s'en souvient, d'après Delvolvé, l'œuvre de Comte représente la tentative – non aboutie – de réfuter ce qu'il considère comme une vérité chrétienne, à savoir que l'homme est un exilé. Or Troeltsch et Weber se demandent à leur tour s'il peut en être autrement, s'il est possible de rendre à l'humanité une place dans le monde ou si, à l'inverse, nous devons nous résigner à accepter que le meilleur de nous-mêmes appartient à un au-delà incommensurable : la fuite ou l'existence extramondaine ne correspondraient-elles pas à notre vocation véritable ?

Ces similitudes apparaîtront progressivement, au cours des chapitres ; cependant les concepts mis en œuvre sont par ailleurs les plus éloignés possible, et nous n'essayerons pas de traduire ces auteurs dans le même langage. Nous aborderons, sans autre forme de procès, cette interrogation d'ordre religieux qui a vivement intéressé Troeltsch et n'a pas manqué d'inspirer les pages les plus connues de Weber : *de quelle façon l'éthique chrétienne peut-elle être réalisée effectivement ?* On verra que la théologie n'est pas la seule concernée par ce problème.

⁶³ Les travaux de Namer (1997, 2002) montrent que, dans ses ouvrages sur la mémoire, Halbwachs procède comme par régression à l'infini.

La dialectique négative des *Doctrines sociales* d'Ernst Troeltsch

1. Introduction : ordre céleste et ordre terrestre

Les Doctrines sociales des Eglises et groupes chrétiens (1912) sont parcourues par un paradoxe frappant. Contrairement à ce que suggère le titre, Ernst Troeltsch soutient que le christianisme ne comporte pas de doctrine sociale propre. Car – et c'est son argument principal –, le message biblique du Royaume de Dieu concerne la vie éternelle et ne saurait s'appliquer au monde d'ici-bas ; l'Évangile résiste à être traduit en recettes d'organisation des rapports temporels parce qu'il ne prétend pas améliorer les conditions de vie réelles, condamnées à disparaître¹. L'opposition mondain/supramondain², qui se trouve au cœur de l'ouvrage, résume ces prémisses.

Le livre est-il inutile ? De fait, dès lors que toute ambition de déterminer le contenu social du christianisme est déclarée inconsistante, il devient difficile de croire que la religion puisse contribuer à régler les rapports entre les personnes.

Cependant *Les Doctrines sociales* renferment un raisonnement particulièrement complexe, masqué par leur caractère encyclopédique : à la fois traité et manuel,

¹ « Renonciation à tout idéal social intramondain, aux valeurs politiques et économiques en général » (*SL*, p. 32).

² *SL*, p. 11 (*weltlich/überweltlich*). Il faut savoir que *weltlich* ne recouvre pas exactement le même champ sémantique que « mondain ». En allemand, on emploie couramment le premier terme là où le français dirait plutôt « séculier ». C'est la raison pour laquelle la traduction intraséculier/supraséculier serait plus fidèle à l'usage des mots. Concernant l'histoire du concept *Welt*, je renvoie à l'article de Braun (1992). On peut faire l'hypothèse que l'emploi de ce mot dans les formules « négation du monde » et « affirmation du monde » n'intègre pas les observations critiques de Kant à propos de l'aporie inhérente à un concept qui vise une totalité, mais qu'il se rattache à une tradition plus ancienne qui oppose la créature dans son caractère éphémère au Royaume éternel.

l'ouvrage est resté une référence incontournable dans l'histoire des enseignements théologiques. Une thèse cachée relative à l'essence du christianisme émerge des analyses troeltschiennes et vient en subvertir la logique apparente. De façon latente, l'auteur admet que les préceptes évangéliques, l'amour du prochain, la charité, la pauvreté ou la renonciation à la violence, loin d'être extérieurs au terrestre, regardent immédiatement les rapports ordinaires, dans leur matérialité. Le lecteur se trouve confronté à deux interprétations diamétralement opposées : la première insiste sur la neutralité de la religion à l'égard du monde, la seconde, sur sa nature engagée.

Et la mise en œuvre de deux propositions contraires crée un mouvement fascinant. En affirmant la perspective religieuse, au sens d'a-terrestre, de l'Évangile, Troeltsch s'efforce de le rendre inaccessible à la contingence historique et d'en préserver la valeur absolue ; faire de la morale évangélique un moyen de réformer la terre, ce serait, dans cette perspective, la dégrader en un discours opportuniste. La logique dissimulée de l'ouvrage, qui met en avant la signification concrète et déterminée de l'éthique biblique, montre au contraire que la religion se trouve abandonnée à la seule appréciation subjective et donc à un certain relativisme justement si l'on cherche à la garantir de tout contact avec le séculier. Elle fait voir que l'idée d'indifférence ³ de l'Évangile à l'égard du monde appelle irrésistiblement celle du caractère facultatif des commandements, si bien qu'« absolu » et « relatif » se rejoignent.

Lu ainsi, le livre contient une dialectique négative, et il est sans issue : ce n'est pas un hasard si *Les Doctrines sociales* s'arrêtent au XVIII^e siècle, alors qu'elles posent au départ la question d'une contribution religieuse éventuelle à la solution des problèmes actuels ⁴.

Pourquoi avoir réservé un chapitre entier, au cœur de ce volume consacré aux sources de la tradition sociologique, à un théologien ? Tout d'abord, depuis quelques décennies déjà, *Les Doctrines sociales* ont trouvé leur place parmi les travaux fondateurs de la discipline, en premier lieu dans le domaine de la sociologie religieuse qui a accueilli la typologie troeltschienne Église – sectes – mystique ⁵, puis dans un cadre plus général, une fois admis que la question du rapport de la société à la religion dépasse de loin les seules études spécialisées. Plus particulièrement, Troeltsch a fourni

³ En allemand, *Weltindifferenz* (*SL*, p. 110) ou *Gleichgültigkeit* (*SL*, p. 96). Troeltsch utilise aussi le verbe *vergleichgültigen* (« rendre indifférent » ; *SL*, p. 110).

⁴ Il n'est pas question d'assimiler l'œuvre de Troeltsch à celle de K. Barth, fondateur de la « théologie dialectique ». Ce dernier formule des critiques acerbes à l'égard du premier : « Avec tous ses programmes si prometteurs, Troeltsch ne fait que nous enfoncer d'autant plus profondément dans l'embarras », écrit-il (lettre à M. Rade datant du 29/31 décembre 1910 ; Barth-Rade, 1981, p. 78). On doit toutefois noter que Troeltsch est le premier à signaler le danger de l'idée d'indifférence religieuse à laquelle Barth s'oppose. A propos du rejet de Troeltsch par « la théologie et les mentalités issues de Karl Barth », voir Gisel (1990, p. 91-92).

⁵ En France, grâce notamment aux travaux de Séguy (1980).

un apport important à la question de l'influence du protestantisme sur la naissance du monde moderne ⁶, question que l'on associe d'habitude au nom de son ami Weber ⁷.

Nous nous proposons ici d'ouvrir davantage la perspective, en essayant de montrer que les interrogations de Troeltsch ainsi que les difficultés conceptuelles qu'il rencontre éclairent singulièrement le problème de la sociologie. En restant dans l'entourage proche de l'auteur, *Les Doctrines sociales* permettent de saisir, sous un angle inaccoutumé, les questionnements et les prémisses de type théologique qui sous-tendent la sociologie religieuse de Weber, dans *L'Éthique protestante* et *L'Éthique économique des religions mondiales*.

De façon plus lointaine, la réflexion théologique fait écho, avec une terminologie différente, au dilemme qui traverse l'œuvre de Comte, puisqu'elle révèle par quel biais la sociologie allemande en vient, à son tour, à opposer l'homme au monde.

Certes, le « monde » de la théologie désigne l'ensemble des rapports sociaux, économiques et politiques, et non le physique comme opposé à l'esprit ⁸. Pourtant, dans un cas comme dans l'autre, l'existence humaine se déroule à l'ombre d'une sphère dépassant la réalité visible, et les préoccupations concrètes deviennent, tantôt futiles et fictives à la fois – quand le progrès les a toujours déjà dépassées – tantôt incompatibles avec la poursuite de la vocation religieuse.

Notre démonstration procédera de la façon suivante : la première partie reconstruira l'argumentation troeltschienne dans le contexte théologique de l'époque. Nous aborderons ensuite l'interrogation centrale de son approche, qui porte sur la position « négative » ou « affirmative » de la religion, c'est-à-dire la question de l'ascèse. Le dernier paragraphe sera consacré, plus particulièrement, au problème de la pauvreté, question symptomatique à partir de laquelle se décide la façon de concevoir la condition de l'homme et son rapport au monde.

Nous nous focaliserons sur la première partie des *Doctrines sociales*, qui concerne le christianisme primitif et l'Église ancienne, car c'est là où la difficulté théologique est la plus nettement posée. En revanche, nous négligerons les pages consacrées à l'Église médiévale et au protestantisme. Les réflexions fondamentales des *Doctrines sociales* élucident davantage, nous semble-t-il, le problème de Weber que celles qui traitent plus spécifiquement du protestantisme et du monde moderne : la compréhension de la sociologie allemande à ses débuts passe par la théologie, et c'est la raison pour laquelle il est nécessaire de reconstruire ces discussions de l'intérieur.

⁶ Voir à propos de cette interrogation, le volume *Protestantisme et modernité* (Troeltsch, 1991). Froidevaux (1999) y a consacré une étude instructive ; voir plus récemment, Whimster (2005).

⁷ En effet, Troeltsch et Weber entretiennent des liens d'amitié. Depuis 1910, ils habitent le même immeuble à Heidelberg. En 1915, les rapports se refroidissent suite à un différend concernant l'organisation des hôpitaux militaires, domaine où Weber est particulièrement engagé.

⁸ Et si Comte distingue deux manières de philosopher, celle qui procède « de la considération de l'homme à celle du monde » et celle qui va « de la connaissance du monde à celle de l'homme », en indiquant que la première voie est propre à la théologie (*CPP* III, 40^e Leçon), il faut prendre garde de ne pas assimiler de façon précipitée la signification du terme de « monde » à celui de *Welt*.

2. La position de Troeltsch dans le débat contemporain

A. *Le parcours intellectuel de Troeltsch*

La distinction (intra)mondain/supramondain, que nous venons de citer, correspond à une interrogation centrale de nature théologique, celle du rapport entre le règne séculier et le règne spirituel, à laquelle Troeltsch s'est intéressé tout au long de sa carrière. Notons qu'il y associe la distinction, d'ordre philosophique, de l'idéal et du réel. Afin de pouvoir mieux comprendre sa manière de raisonner, nous retracerons brièvement son parcours intellectuel.

L'œuvre de Troeltsch se situe dans le contexte de la naissance de l'historisme. L'essor des sciences humaines au XIX^e siècle avait bouleversé de fond en comble le paysage philosophique. Considérées auparavant comme non affectées par le cours de l'histoire, les doctrines semblaient désormais entraînées dans le processus du changement au lieu de représenter des vérités éternelles. Dans sa version radicale, la nouvelle vision des choses débouchait sur une position relativiste ⁹.

La religion fut évidemment la première concernée par cette révolution. Elle qui prétendait véhiculer des dogmes intangibles, en se recommandant d'une révélation divine conçue comme définitive, devait soudain se demander si les écritures saintes n'étaient pas de simples documents circonstanciels. Lus comme tels, les livres bibliques cessaient d'être les porteurs de principes hors du temps pour devenir les témoins d'une époque. La situation était d'autant plus intrigante que le trait distinctif du christianisme est de situer la révélation au sein même de l'histoire, dans le prêche, la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Le XIX^e siècle ébranlait ainsi l'assurance propre à la théologie de transmettre des contenus non sujets à transformation. Face à ce défi, deux attitudes se formèrent parmi ses représentants. Tandis que l'une consistait à réaffirmer le statut extraordinaire des textes bibliques en déclarant que la méthode historique ne pouvait les atteindre (attitude supranaturaliste), l'autre tentait de donner une définition de la foi chrétienne qui tienne compte de son aspect empirique ¹⁰.

La totalité des publications de Troeltsch reflète à la fois la préoccupation théologique et les différentes orientations philosophiques de son époque. L'auteur envisage en effet plusieurs possibilités de mettre en communication l'infini et le fini. Chacune de ses approches successives s'applique à concevoir la foi autrement que par référence à la seule révélation et à en faire une manifestation fondée dans la nature humaine, tout en évitant de la ravalier au rang d'un épiphénomène. Troeltsch mobilise la psychologie, en définissant la croyance comme un aspect *sui generis* de la conscience ; il fait appel à la théorie de la connaissance, à travers l'idée de l'*a priori* religieux défini comme catégorie nécessaire de l'esprit ¹¹ ; enfin, il se tourne vers l'histoire des religions, dans le but de démontrer le caractère irréductiblement singulier du christianisme comparé à d'autres systèmes ¹².

⁹ Schnädelbach (1983) offre une très bonne introduction à ces problèmes.

¹⁰ Voir Troeltsch (1922a [1898]), ainsi que le résumé de Vermeil (1990, p. 21-42).

¹¹ Troeltsch (1929 [1909]).

¹² Voir à propos de l'évolution de la pensée de Troeltsch, Bodenstern (1959, p. 16-69) ; Séguy (1980, p. 15-58). Concernant le thème du miracle absolu de la religion chrétienne dans la

Son ouvrage sur *Les Doctrines sociales*, dont la première édition parut en 1912, peut être considéré comme le moment culminant de ce parcours. Le point de vue est novateur : l'auteur y propose de réfléchir au rapport entre les idées religieuses et la vie terrestre sur la base d'une analyse des formes d'organisation sociale du christianisme.

B. Le protestantisme libéral

Il nous faut encore relier la position de Troeltsch à la problématique de la « théologie libérale », dont il est l'un des représentants les plus influents, avec A. Ritschl, A. Harnack ¹³ ou O. Baumgarten (cousin de M. Weber) ¹⁴ entre autres.

Le XIX^e siècle a été, en Allemagne, celui de la critique de la religion ¹⁵. L'existence chrétienne s'était vu dénier ses bases à la fois intellectuelles et politiques : la foi semblait désormais incompatible avec l'ambition de la raison tant scientifique que morale de concevoir la vie humaine sans faire appel au surnaturel, et la prétention ecclésiastique de détenir les clefs d'un règne spirituel placé au-dessus du temporel paraissait à jamais détruite.

Dans cette situation, l'orientation libérale, soucieuse de redéfinir les fondements de la croyance, tente d'opérer une médiation entre la conception protestante de l'homme et la pensée moderne ¹⁶. L'une des figures de pensée auxquelles elle a fréquemment recours consiste à rapprocher l'idée de « liberté de l'homme chrétien » (Luther) ¹⁷ et le concept, emprunté à la philosophie émancipatrice des XVIII^e-XIX^e siècles, d'autonomie individuelle.

En négligeant les différenciations qui existent à l'intérieur de cette tendance ¹⁸, on peut résumer grossièrement quelques-unes de ses idées directrices. Issue des Lumières et de l'idéalisme, la théologie libérale s'emploie à reformuler la croyance religieuse en se réclamant de l'Écriture, mais aussi de présupposés provenant d'autres sources, comme la philosophie, l'histoire ou la psychologie, et en secouant la tutelle de l'Église en matière dogmatique. Trois aspects peuvent être relevés : dans sa volonté de combler le gouffre entre la pensée éclairée et la piété chrétienne, l'orientation libérale s'appuie en grande partie sur les travaux, lancés par les nouvelles méthodes d'exégèse, relatifs au « Jésus historique ». En deuxième lieu, la rigidité de l'orthodoxie est combattue en mettant l'accent sur l'éthique de préférence au dogme, conçue en termes de

théologie protestante, voir Lauret (2003, p. 311-312). Bien que Troeltsch se propose d'historiciser la religion, il nous semble qu'en fin d'analyse, il reste fidèle à la première perspective.

¹³ Voir sur ces auteurs Lauret (2003).

¹⁴ Sur Weber et Baumgarten, voir Roth (2001).

¹⁵ Löwith (1969).

¹⁶ Lübke (1993).

¹⁷ Dans *La Liberté du chrétien (Die Freiheit eines Christenmenschen)*, où les interprètes voient souvent l'une des sources de la pensée moderne, Luther affirme, en un premier temps, que le chrétien est affranchi de la Loi parce qu'il est sauvé par la seule Grâce. En un deuxième temps, il explique pourquoi le croyant doit néanmoins obéir aux commandements de l'amour.

¹⁸ On distinguera par exemple entre le point de vue de la « méthode historique » et la critique des dogmes (depuis F. C. Baur), l'approche historico-religieuse (H. Gunkel) et la réinterprétation morale de l'Évangile en termes de *Beruf* (A. Ritschl) ou de « valeur infinie de l'âme » (A. Harnack), en soulignant que les frontières entre ces orientations sont floues.

liberté et d'intériorité. Finalement, au contraire du luthéranisme traditionnel, auquel elle reproche d'entretenir un rapport d'opposition insurmontable avec la culture, et donc de réduire la croyance à la dimension privée, la nouvelle position désapprouve l'abstention politique ; la confiance en l'affinité de la foi et de la raison explique son ton généralement optimiste ¹⁹. Le « protestantisme culturel » (*Kulturprotestantismus*) renouvelle, de la deuxième moitié du XIX^e siècle au début du XX^e siècle, les efforts faits pour créer une alliance entre la foi et la modernité ²⁰.

On retrouve les intuitions principales de la théologie libérale à chaque page de l'œuvre de Troeltsch. Cependant, des différences importantes le séparent de la plupart de ses confrères. Pour pouvoir saisir son point de vue particulier, il nous faut évoquer des éléments du débat théologique, qui, nous le verrons, affecte aussi la sociologie religieuse de Weber.

La question la plus ardue à laquelle la théologie libérale cherche à répondre, et autour de laquelle se construit l'ouvrage, regarde la morale. Souvenons-nous que l'éthique biblique, qui constitue l'objet des *Doctrines sociales*, se distingue par la rigueur de ses exigences, surtout celles qui sont formulées dans le Sermon sur la montagne : il est demandé au croyant de se réconcilier avec son frère, de ne pas jurer, d'arracher l'œil source de péché et de ne pas s'inquiéter du lendemain ²¹.

La nature intransigeante de ces préceptes se trouve au centre de l'aporie théologique, s'agissant de définir la place de la religion dans le monde. A l'évidence, de tels commandements ne pourraient régir la totalité des rapports séculiers. Peut-on vraiment conseiller de toujours « tendre l'autre joue » à l'ennemi, ou de s'abstenir de juger autrui quelles que soient les circonstances, y compris dans la vie civile ? De manière générale, pour les questions relevant de la politique ou de l'économie – et non des moindres : la guerre et la paix, le capitalisme et le communisme, le libéralisme et le socialisme – l'Évangile est de peu d'utilité ; appliqué à la lettre, il serait plutôt de nature à saper les bases de l'organisation collective : Weber ne manquera pas de le rappeler, avec insistance, dans « La politique comme profession » ²².

La théologie libérale dénonce cependant l'attitude de désintérêt. Mais, tout le paradoxe est là, elle ne peut le faire qu'en reconduisant l'hypothèse principale sur laquelle se fondait l'orthodoxie luthérienne : l'Évangile ne se mêle pas des affaires du monde ²³. Troeltsch n'hésite pas à faire sien ce point de vue. Il déclare que la religion ne regarde par nature que l'« intériorité » à l'exclusion de tout ce qui a trait

¹⁹ L'*Evangelisch-sozialer Kongress*, dont l'objectif est de réfléchir sur la place de la religion dans la modernité, réunit, depuis 1890, des protestants ressortissant aux couches éduquées (théologiens, pasteurs, enseignants). Weber participe plusieurs fois à ses débats ; Troeltsch donne une conférence lors d'une des premières rencontres. Voir Mommsen et Aldenhoff (1988).

²⁰ Voir Müller (1992). Le « protestantisme culturel » correspond à la situation spécifique de la deuxième moitié du XIX^e et du début du XX^e siècle, tandis que la théologie libérale plonge ses racines dans les Lumières.

²¹ *Évangile selon saint Matthieu*, chap. 5-6.

²² Voir *infra*.

²³ « Notons que l'idée théologique d'un christianisme pur, dégagé de toutes médiations institutionnelles et historiques figées, a bien pour but une actualité du christianisme dans la

au « temporel », et qu'elle définit une « attitude » plutôt qu'une pratique. C'est cette lecture qui justifie, chez lui comme chez la plupart des théologiens de son temps, l'ouverture aux questions d'actualité : l'incohérence apparente s'explique par la nécessité de spiritualiser les éléments les plus radicaux contenus dans le Nouveau Testament, dès lors qu'aucune façon d'agir réaliste ne saurait s'inspirer de l'Évangile pris à la lettre. Autrement dit, pour pouvoir lutter contre l'espèce de passivité caractérisant le luthéranisme traditionnel, la théologie se sert des armes qu'il a forgées, en s'efforçant de formuler en des termes non matériels les recommandations paraissant incompatibles avec la logique séculière ²⁴.

On l'a souvent dit, ce genre de parti pris avait quelque chose d'hypocrite. L'identité des points de vue « supramondain » ou « absolu » et « intérieur » se présente ici comme une vérité allant de soi, et tout se passe comme si les idées auxquelles nous croyons entretenaient, naturellement, un rapport avec l'infini, alors que les actes, subissant le contact de la matière, relèveraient du contingent. Mais est-il plus facile d'être parfait selon ses convictions que d'être bon dans la pratique ²⁵ ?

Les Doctrines sociales auraient pu n'être qu'une sorte de prêche édifiant dont l'effet est de dégrader la religion en « piété confortable » (*fromm-gemütlich*) ou en « religiosité », comme dit J. Burckhardt dans les *Considérations sur l'histoire universelle* ²⁶. Tout indique d'ailleurs que la tendance à une spiritualisation opportuniste du message chrétien l'emporte à la fin, dans l'œuvre de Troeltsch ²⁷.

société et une culture libre, sans renoncer à une alliance avec les forces de progrès social et politique », écrit Lauret (2003, p. 313, note 87).

²⁴ Les prises de position de O. Baumgarten (1915) relatives à la guerre révèlent particulièrement bien le dilemme. Dans « La guerre et le Sermon sur la montagne », le théologien défend l'idée que les instructions de Jésus « excluent » la guerre au sens où elles se situent à un tout autre niveau ou « étage » : en effet, selon lui, Jésus s'adresse à l'« âme individuelle » en ayant en vue le « Royaume supraterrrestre » et non les « conditions de vie, possibilités et nécessités découlant de l'organisation nationale et internationale ». Mais du coup, comme la politique poursuit sa propre logique autonome, on peut soutenir, sans entrer en contradiction avec l'Évangile, que la guerre est nécessaire et qu'elle se justifie en termes d'intérêts politiques, précisément parce que ceux-ci n'ont rien à voir avec les devoirs de l'individu dans son rapport à Dieu. Là-dessus arrive, l'on ne sait par quelle voie, l'idée que l'État national revêt une « signification divine » et que sa « destinée » est « voulue par Dieu ». Comme, d'un autre côté, le Sermon sur la montagne demeure l'instance suprême, la perspective ultime de la guerre est constituée par l'« Humanité » et l'« universalité ».

²⁵ Hegel fait la critique d'une morale intériorisée, dans les *Principes de la philosophie du droit* (2003, § 140).

²⁶ Burckhardt (1971, p. 77). *Fromm-gemütlich*, dans la version allemande (1955, p. 37), est malaisé à traduire, le mot de *gemütlich* revêtant ici la double signification de « confortable » et « ayant un rapport à l'âme ou à la sentimentalité ».

²⁷ Comme le montre son livre sur l'historisme (*Der Historismus und seine Probleme, L'Historisme et ses problèmes*, 1922b), où Troeltsch propose de désigner les valeurs effectives propres à chaque époque par l'expression « synthèse culturelle » (*Kultursynthese*). La richesse de cet ouvrage, du point de vue de l'histoire des idées – la problématique philosophique y est présentée de façon éclairante – ne doit cependant pas être mise en question. Kracauer (1990) y consacre un résumé lumineux, où il confronte le point de vue de Troeltsch aux prises de position de Weber dans « La science comme profession ».

Seulement, l'auteur ne s'arrête pas à ce type d'exégèse ²⁸. L'envers caché de l'ouvrage consiste en effet dans l'admission que la morale évangélique est tout le contraire de neutre et définit une façon d'agir déterminée : l'auteur oppose constamment, à l'hypothétique neutralité chrétienne, le caractère concret et substantiel des préceptes. De fait, Troeltsch s'aperçoit que la mise entre parenthèses du monde, qui sous-tend l'idée d'indifférence évangélique, annule, par effet de réciprocité, le point de vue religieux dit « absolu », de sorte que l'éthique se change en une attitude subjective dépourvue de tout caractère contraignant et qu'à la fin, le statut transcendant est sacrifié et non préservé. Le même dilemme innovera la sociologie religieuse de Weber.

C. *Un socialisme chrétien ?*

Outre les discussions théologiques fondamentales, l'œuvre de Troeltsch intéresse le débat portant sur le rôle du christianisme dans la naissance des idées socialistes et communistes et sa contribution à la solution des questions actuelles.

Dans les polémiques de l'époque, *Les Doctrines sociales* s'élèvent contre toute prétention de rapporter le christianisme aux conditions données. Certains en font une manifestation, de type politique, contre les abus sociaux ayant régné au temps de Jésus. D'autres mobilisent l'Évangile dans l'espoir d'y trouver une parade aux problèmes contemporains et associent leurs efforts à ceux des partis politiques, qui n'hésitent pas à se servir de références religieuses : Bismarck a fait appel à l'Évangile pour justifier ses réformes ²⁹.

Conformément à sa prémisse de départ, Troeltsch rétorque à la première orientation ³⁰ que le message évangélique « n'est ni la création d'un mouvement social » ni celle « d'une quelconque lutte des classes » ³¹. « Tout ce qui touche à l'essence même de la chose découle de la dialectique propre des idées religieuses », écrit-il, et « toute science religieuse libre de préjugés (*unbefangen*) démontrera la relative indépendance de l'idée religieuse » ³². Selon Troeltsch, si l'Évangile a toujours attiré les pauvres et les faibles plus que les riches et les puissants, ce n'est donc pas parce qu'il correspondrait à l'ambition de bouleverser l'ordre existant au bénéfice des démunis, mais parce que les personnes les plus défavorisées connaissent

²⁸ A. Schweitzer représente ici une deuxième exception. Le théologien, musicien et médecin, qui appartient au courant de la théologie libérale pour ce qui est de l'interprétation des dogmes, s'oppose avec force à la lecture « spirituelle » de l'éthique évangélique. Dans *L'Histoire de la recherche sur la vie de Jésus* parue en 1913 (première édition 1906 sous le titre *De Reimarus à Wrede*), son ouvrage théologique le plus connu, où il fait le bilan d'un siècle et demi de recherche sur le « Jésus historique », Schweitzer défend une exégèse « eschatologique ». Selon lui, Jésus n'a pas fondé un Royaume de Dieu hors du monde, mais il a prêché un règne situé dans le futur *réel*, qui exige une réorientation morale effective.

²⁹ *SL*, p. 2.

³⁰ Représentée par R. Pöhlmann, *Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus (Histoire du socialisme et du communisme antiques, 1893/1901)*, et, plus connu, K. Kautsky, *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen (Histoire du socialisme en monographies, 1895 ; SL, p. 17-18, note 10)*.

³¹ *SL*, p. 13.

³² *SL*, p. 31-32.

spontanément une vérité ignorée des autres, à savoir que les biens matériels importent peu. En conséquence, les pauvres ou les membres des couches inférieures sont porteurs de l'Évangile, non en tant qu'ils représentent une position sociale déterminée, mais plutôt en tant qu'ils sont, en quelque sorte, exemptés de tout intérêt matériel : ne possédant rien, ils savent d'instinct que la vraie richesse n'est pas de ce monde.

En deuxième lieu, à ceux qui prennent appui sur la Bible dans l'intention de justifier telle ou telle politique sociale, Troeltsch réplique que le caractère idéal de la théologie vaut dans les deux sens³³. Sa critique s'adresse en particulier à l'ouvrage du théologien M. Nathusius, aujourd'hui oublié, *La Contribution de l'Église à la solution de la question sociale*, qui s'efforce de déduire une série de propositions concrètes à partir de l'esprit « social » du Nouveau Testament³⁴. Mais nous l'avons vu, le christianisme selon Troeltsch, dépourvu de base matérielle, ne se soucie pas non plus d'intervenir directement dans l'ordre séculier ; les questions relevant de la politique sociale doivent être traitées à partir de considérations extra-religieuses.

Il va sans dire que le problème auquel se confronte l'auteur est délicat. D'un côté, il montre qu'à faire du Nouveau Testament la base d'un programme déterminé, on risque de le dénaturer, ou pour emprunter une formule de Tolstoï, de le mettre « sur le même plan que le code Napoléon »³⁵. De l'autre, il hésite à adopter la conception opposée d'une incompatibilité franche entre la croyance chrétienne et le monde. La volonté de combattre la passivité politique du luthéranisme traditionnel entre ainsi en conflit avec le refus d'instrumentaliser l'Évangile au nom de revendications particulières. Les deux intentions sont aisément compréhensibles, dès lors que l'abstention politique est aussi pernicieuse qu'est erronée l'assimilation de la Bible aux manifestes des partis. Devant cet horizon, *Les Doctrines sociales* s'engagent sur un chemin de crête, entre l'interprétation du Nouveau Testament en termes de doctrine politique et sociale, et celle qui renonce d'emblée à la prétention de le mettre en pratique sous prétexte qu'il n'a pas pour vocation de transformer le monde.

L'ouvrage de Troeltsch reflète le malaise de la théologie devant les problèmes nouveaux apparus au XIX^e siècle, la « question sociale » et la « question ouvrière ». La réflexion sur la responsabilité collective tend à relayer celle sur la conscience et les devoirs individuels. Les représentants de la discipline se demandent s'il existe des concepts médiateurs, et si les institutions sont susceptibles d'être soumises à des exigences de nature morale. L'« éthique sociale » (*Sozialethik*) cherche ainsi à définir sa place entre la morale des obligations privées et la pensée politique³⁶. Depuis

³³ « Tout d'abord, une intériorisation et une spiritualisation si profondes de la religion l'affranchissent, certes, des complexités de la vie sociale et de la vie économique. Mais cela implique aussi qu'il devient très difficile à la pensée religieuse d'exercer une influence directe sur ce monde de la vie profane et de le déterminer » (Troeltsch, 1991 [1913], p. 143).

³⁴ M. Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage (La contribution de l'Église à la solution de la question sociale, 1893-1894)*. Troeltsch fait, de ce « misérable livre », un compte rendu de mille pages ! En effet, il déclare que sa parution l'a incité à rédiger *Les Doctrines sociales* (Troeltsch, 1929 [1925]).

³⁵ Dans une lettre datant du 18 avril 1878 ; cité chez Weisbein (1957, p. 118).

³⁶ Autant de questions dont l'Église catholique, à laquelle ces thèmes sont plus familiers (comme le montre Troeltsch dans *Les Doctrines sociales*, comme le rappelle Weber dans

les années 1970, la philosophie relève le même défi, avec les nouvelles théories de la justice. Troeltsch l'aborde sous l'angle de l'interrogation suivante : peut-on déduire des idéaux de société à partir des exigences les plus sérieuses et sévères ? Sa réponse, qui redéploie l'ancienne opposition temporel/spirituel, met en lumière qu'en définissant les sphères selon leur affinité respective avec la terre ou le ciel, elle s'apprête à détruire ce qu'elle prétend fonder, à savoir l'éthique tout court. *L'Éthique protestante* illustrera la même conséquence à sa façon.

3. La logique cachée des *Doctrines sociales*

Encore une fois, suivant la position de base des *Doctrines sociales*, la morale évangélique transmet des valeurs qui ne s'appliquent pas telles quelles à la vie sur terre. Les hommes seraient appelés à se préparer à l'instauration du Royaume de Dieu, dont Jésus annonce l'arrivée dans un avenir proche mais non déterminé : d'où les impératifs essentiels, consistant selon Troeltsch dans la « sanctification de soi » et la « pureté du cœur », qui se traduiront en « douceur » et « attitude chaleureuse »³⁷.

Mais ces vertus, où se manifeste la « vraie » vie de l'âme, manquent pourtant de précision, s'agissant de savoir quel type de relation les croyants entretiendront avec l'ordre régnant et ses contraintes : de fait, le Nouveau Testament, complètement orienté vers les fins dernières, ne délivrerait aucune instruction directe relative aux questions les plus concrètes, notamment celles qui concernent le partage des richesses. Troeltsch va jusqu'à parler de « dévalorisation » (*Entwertung*) des « biens politiques et économiques »³⁸, suggérant que l'Évangile est étranger à tout ce qui regarde l'existence temporelle.

Cependant, *Les Doctrines sociales* sont muées par un genre d'intelligence qui creuse cette exégèse de l'intérieur. En effet, l'argument de l'incommensurabilité de la religion, placé en exergue de l'ouvrage, n'en détermine que la surface. Au revers, apparaissent des raisonnements qui sont propres à ébranler le premier.

Que prêche l'Évangile, selon Troeltsch ?

Se référant au Sermon sur la montagne, l'auteur ne se lasse de rappeler que le christianisme commande d'aimer le prochain y compris l'ennemi, de pratiquer la charité et la miséricorde, d'abandonner la richesse et de vivre dans la pauvreté, de renoncer à la violence, de ne pas juger autrui. Ces préceptes-là regardent-ils le règne éternel ? La

Economie et société, par exemple WG, p. 360-361), traite dans les grandes *Encycliques sociales* (voir pour une première introduction à ces problèmes, Mieth, 2006).

³⁷ *SL*, p. 35-38. – La « sociologie » qui procède de ces affirmations se résume dans les notions, opposées à première vue, d'« individualisme » et d'« universalisme » absolus. La première signifie la valeur et la dignité « infinies » de chaque individu devant le Créateur. Par « universalisme », Troeltsch entend l'union des hommes avec Dieu, dans l'amour (*SL*, p. 39-40). Troeltsch est ici proche de A. Harnack, qui enseigne que l'individualisme et l'universalisme (Harnack dit aussi : « cosmopolitisme ») représentent les deux tendances fondamentales du christianisme (Harnack, 1907). Il est vrai que les deux auteurs s'opposent concernant l'explication de ce message, puisqu'aux yeux de Troeltsch, l'approche de Harnack ne tient pas suffisamment compte de l'aspect historique (Troeltsch, 1922a [1903] ; on relira les explications de Vermeil, 1990, p. 38). Mais tout bien pesé, leurs affinités, qui portent sur l'essence même de la religion chrétienne, nous semblent plus fondamentales que leurs désaccords.

³⁸ *SL*, p. 32.

réponse à cette question apparaît avec évidence : étant totalement insignifiants dans un monde parfait sans maux, ils s'appliquent bien aux seules structures existantes.

Cette réflexion provoque un retournement important de la perspective. Car le conflit que suscite la question de la réalisation des instructions évangéliques ne découle plus de leur nature « religieuse » par opposition à « terrestre », mais il tient à leur caractère exigeant, contraire de conformiste. Autrement dit, selon la nouvelle intuition, l'indépendance des idées chrétiennes sera interprétée en termes de rigueur morale plutôt que d'autonomie de l'esprit vis-à-vis de la réalité. Et c'est bien la seconde perspective qui inspire, de façon souterraine, la progression effective des *Doctrines sociales*.

Il suffit, pour s'en convaincre, de relever l'une des notions clés de l'ouvrage, le « compromis ». Troeltsch développe l'idée que les Eglises font des concessions aux conditions existantes en substituant, aux préceptes les plus sévères de la Bible, comme celui de la pauvreté, des instructions modérées plus faciles à suivre, par exemple pratiquer la générosité sans pour autant vivre en dessous du standing social. Troeltsch note qu'il s'agit là d'autant de « relativisations » et que celles-ci ont pour fonction de briser le « radicalisme » de la recommandation de tout abandonner ³⁹.

Mais à y bien réfléchir, il ne peut y avoir de compromis entre l'éternel et l'éphémère, le supramondain et le mondain, ces notions ne connaissant pas de moyen terme. Il s'agit donc bien d'un pacte entre deux sortes de préceptes, rigides et souples, et non entre la religion, d'essence spirituelle, et le monde, d'essence matérielle. En conséquence, le concept même de « compromis » infirme la position initiale selon laquelle l'Évangile ne touche pas la sphère de la finitude, car si c'était le cas, la question de faire des concessions ne se poserait pas. L'absolu n'accepte pas de « plus » ou de « moins ».

Pour résumer, Troeltsch tente de rendre le message chrétien imperméable aux conditions matérielles en soutenant qu'il n'est pas tourné vers ce monde. Mais lorsqu'on reconstruit *Les Doctrines sociales* pas à pas, on y découvre l'expression d'une intuition qui infirme la première, à savoir qu'une morale idéale se résout en tautologie. De façon implicite, l'auteur indique ainsi que les termes de « supramondain » et d'« (intra)mondain » tels qu'il les utilise lui-même sont en réalité dénués de pertinence, et que la formule « d'un autre monde » est le nom donné à des préceptes qui sont embarrassants parce qu'ils semblent difficiles à réaliser. Il faut aller plus loin en soulignant que la notion de « morale de la conviction » (*Gesinnungsmoral*) ⁴⁰,

³⁹ Par exemple *SL*, p. 116 et 185.

⁴⁰ J'adopte cette traduction de *Gesinnungsmoral* parce qu'elle tient compte de l'emploi du mot *Gesinnung* dans des expressions comme *gesinnungslos* (sans principes), *voll guter Gesinnung* (ayant des bons principes), *Gesinnungstreue* (fidélité aux principes), *Gesinnungsverwandte* (personnes partageant les mêmes principes) ou *Gesinnungswechsel* (changement des principes). La traduction « morale intérieure », que propose Grossein (*SR*, p. 120-121), met plutôt l'accent sur l'opposition entre la tradition chrétienne et les religions de type légaliste et ritualiste. Elle mobilise la distinction luthérienne de l'homme intérieur et de l'homme extérieur (Luther, 1955). Mais elle passe à côté d'un aspect essentiel, à savoir que la *Gesinnung* désigne toujours une attitude qualifiée, ainsi que le traducteur le souligne dans son glossaire : « L'idée de conviction (...) n'est pas étrangère au champ sémantique de *Gesinnung* »

à laquelle Troeltsch a recours, reflète la même difficulté ; Weber la reprendra à sa façon, d'une manière plus décapante encore. La réception a trop souvent tendance à réduire ces termes à un simple fait de l'histoire des idées, lorsqu'elle affirme que le protestantisme se trouve à l'origine d'une conception inouïe de l'homme et de la morale ; elle oublie qu'ils recèlent toute la gêne qu'éprouve la théologie devant une interrogation qui paraît sans réponse : qu'est-ce qu'une vie chrétienne ? Et qu'une question plus grave encore se cache derrière ses réflexions : dès lors que la morale chrétienne n'est pas praticable, faut-il en conclure que la civilisation occidentale s'est construite en dehors de toute morale ⁴¹ ?

On ramène fréquemment la morale de la *Gesinnung* à Kant, qui remarque en effet que la moralité se détermine selon les qualités de la volonté et non selon le succès des actes accomplis. Mais une chose est d'affirmer que l'homme est incapable de prévoir la totalité des conséquences de ses actions – c'est le point de vue de Kant –, une autre est de ne pas rapporter l'éthique aux questions pratiques. Le philosophe néo-kantien H. Cohen, fondateur de l'École de Marbourg et précurseur intellectuel de E. Levinas, critique sévèrement la notion de *Gesinnung* conçue comme la croyance en des principes. Pour lui, une « volonté » qui n'est pas en même temps « action » ne mérite pas ce nom ; à vrai dire, « volonté » et « action » représentent deux moments d'un même mouvement. Il serait pour cela absurde de prétendre que les individus nourrissent des « convictions » en dehors de toute pratique, ou que nos pensées soient séparées de nos gestes. Une telle optique dégrade la façon d'agir en « rebut de la conviction » (*Abfall der Gesinnung*) ⁴².

Dans les paragraphes suivants, nous voudrions montrer de quelle façon le dilemme exposé affecte la définition des formes sociales du christianisme d'une part, et la question de l'ascèse et de la pauvreté de l'autre.

4. Doctrines sociales et formes d'organisation ecclésiastique

A. Droit absolu et droit relatif

Une double thèse originale constitue le fil directeur des *Doctrines sociales* : *primo*, le christianisme connaît trois formes d'organisation fondamentales, l'Église, les sectes et la mystique, et celles-ci répondent précisément à l'aporie propre à la morale chrétienne ; *secundo*, il met en œuvre la philosophie stoïcienne du droit absolu et relatif. L'essai intitulé « Le droit naturel stoïco-chrétien et le droit naturel chrétien-profane » ⁴³ contient comme un abrégé condensé de cette interprétation.

Commençons par le second aspect. L'idéal antique du droit absolu consiste selon l'auteur dans l'abolition de tout groupement particulier et l'établissement d'une harmonie universelle. Mais comme la communauté de paix et d'égalité totales est une utopie irréalisable, les hommes ont recours aux notions du droit relatif, par exemple

(p. 121). De fait, on peut adopter de nouveaux principes, mais on ne saurait changer d'intériorité. Les remarques de Colliot-Thélène (2003, p. 49) vont dans le même sens.

⁴¹ Löwith (1969) thématise ces questions.

⁴² Cohen (1981, p. 119-120 et 176).

⁴³ Troeltsch (1929 [1911]a). A propos du débat provoqué par ce texte, lors de la présentation orale devant le Congrès des historiens, voir Kippenberg (2001, p. 14-17). Les réactions de Weber sont reproduites dans Weber (1988c, p. 462-470).

celles du pouvoir politique, de la propriété, de la famille, des différences sociales : éloignées de ce qu'exige l'état parfait, ces notions ont néanmoins pour mérite de rendre possible une vie protégée. Leur fonction est de préserver l'humanité de l'anarchie en maintenant l'ordre après l'apparition des passions – la soif du pouvoir et de la possession –, qui marque la fin de l'âge d'or.

Selon Troeltsch, le couple droit absolu/droit relatif peut servir de schème permettant de concevoir le problème de la théologie. L'éthique biblique, qui vise un règne dont l'excellence ne saurait être dépassée, correspondrait au droit absolu. Mais puisque les conditions réelles s'opposent à sa mise en pratique, l'instauration de règles modérées, analogues au droit relatif, est nécessaire. Les assouplissements qu'elles apportent n'atteignent certes pas l'idéal, mais elles ne sont pas non plus tout à fait mauvaises et peuvent même être considérées comme bonnes en partie dans la mesure où elles contribuent à établir un ordre civil assez stable ⁴⁴. La notion de « compromis » convient précisément à ces arrangements : aux yeux de Troeltsch, le droit relatif représente une concession à laquelle les hommes consentent pour pouvoir vivre en paix.

La philosophie stoïcienne fournit ainsi le moyen de formaliser le problème religieux consistant à réconcilier le règne céleste et le monde. On peut cependant d'emblée ajouter que, pour éclairante qu'elle soit, l'opposition droit absolu/droit relatif ne fait en réalité que repousser la difficulté puisqu'elle exprime la tension qui traverse *Les Doctrines sociales* au lieu de la réduire. Les concepts utilisés sont inaptes à remplir la fonction qui leur est attribuée. La doctrine stoïcienne du droit absolu se présente, selon Troeltsch, comme une théorie à la fois éthique et politique ; il n'y a donc pas, au départ, de problème d'incommensurabilité par principe avec le monde. Le droit relatif ne cessant pas d'être un droit, aucun changement de registre ne s'opère. En outre, l'auteur souligne lui-même que la perspective du Nouveau Testament n'est pas de dépeindre les conditions d'une vie bienheureuse : la dimension irréductible de l'Évangile est constituée, non par la vision de l'âge d'or mais, Troeltsch ne cesse de le répéter, par des commandements particulièrement exigeants. Et ceux-ci n'appartiennent pas à une ère de paix imaginaire.

B. Eglise – sectes – mystique

Se demandant comment la religion a défini sa place à l'intérieur du monde, dans le passé, Troeltsch développe la célèbre typologie des formes sociologiques du christianisme, l'Eglise, les sectes et la mystique. Selon lui, ces groupes se distinguent par la manière dont ils envisagent la réalisation concrète de l'Évangile sur terre ⁴⁵.

⁴⁴ Selon les différents groupes chrétiens, l'une ou l'autre interprétation est privilégiée. Le droit relatif apparaît tantôt comme un moyen de se conformer à la volonté divine, tantôt comme une punition infligée aux hommes déchus.

⁴⁵ Voir pour la caractérisation générale, Troeltsch (1929 [1911]a, p. 169-174). Pour ce qui est du couple Eglise/secte, Troeltsch semble être redevable à Weber, ainsi qu'il le note lui-même (*SL*, p. 364, note 164). Weber insiste sur l'originalité de cette typologie dans *Les Sectes protestantes* (*EP*, p. 278, note 1). Voir aussi Berger (1971, p. 494), Nelson (1975), Disselkamp (2006).

L'Église est fondée sur l'ambition d'embrasser simultanément le règne temporel et le règne séculier et d'établir une « culture chrétienne homogène » (*Einheitskultur*). La théorie, développée et mise en pratique aux XII^e et XIII^e siècles, selon laquelle le gouvernement politique est subordonné au pape, exprime cette visée.

Le type de la secte apparaît, en même temps que se construit l'Église, dès les débuts du christianisme, avec les montanistes et les donatistes par exemple ; puis il se développe au Moyen Age chez les hussites ou les wycliffiens ; on le retrouve enfin dans le protestantisme. Au contraire de l'Église, cette forme d'organisation repose sur la rupture avec la culture. Troeltsch distingue deux orientations : les sectes de type passif et les sectes de type militant. Les unes, se repliant sur elles-mêmes, ne cherchent à réaliser l'état idéal qu'au sein de leur propre groupe, tandis que les autres songent à précipiter l'arrivée du règne du Christ, le cas échéant par le recours à la violence. Toutes deux ont en commun la rigidité d'une éthique qui exclut le *statu quo*. Qu'elles mènent un combat armé ou qu'elles évitent tout contact avec l'extérieur, elles entretiennent naturellement un rapport d'opposition avec le reste de la société.

La mystique, enfin, est profondément indifférente à l'ordre social. Elle est « individualisme radical, étranger à la communauté »⁴⁶. Cette attitude se fonde sur la conviction que le rapport intime de l'âme avec le Suprême n'a pas à se manifester.

La philosophie stoïcienne constitue comme la base conceptuelle de ces distinctions, en tout cas de celle entre Église et sectes. L'Église exploite finement, selon Troeltsch, les possibilités que recèle la pensée antique. Le droit absolu est identifié au Royaume de Dieu ; quant aux institutions du droit positif, si elles sont interprétées comme des produits du péché, elles apparaissent aussi comme des remèdes contre le mal, voulus par Dieu⁴⁷. Par exemple, la propriété privée ou les différences sociales ne sont pas parfaites parce qu'une communauté idéale ne connaît ni divisions ni contraintes. Elles sont néanmoins reconnues comme d'origine divine puisqu'elles servent la fin de garantir, dans des limites données, la paix civile. L'homme est dès lors appelé à les respecter.

L'opposition droit absolu/droit relatif fonde encore la différenciation entre deux éthiques, l'une radicale, l'autre modérée, auxquelles correspondent deux états, celui du moine et celui du chrétien dans le monde. En vertu des prémisses qui viennent d'être présentées, seule la vie monastique serait à strictement parler conforme aux exigences de l'Évangile, mais l'existence séculière, de moindre exemplarité, mériterait tout de même l'attribut de « chrétien » et se justifierait dans les termes d'un droit adapté aux conditions postérieures à la chute⁴⁸.

Au contraire de l'Église, les sectes expriment la plus grande hostilité envers l'idée d'un droit relatif. Pour elles, tout effort pour réconcilier l'éthique chrétienne et la culture est condamnable. La doctrine chrétienne doit être suivie strictement, par exemple en pratiquant la pauvreté ou la communauté des biens, ou en refusant de prêter serment, comme le font les mouvements du Moyen Age. Ce faisant, les sectes entretiennent une parenté manifeste avec les organisations monastiques ; un certain nombre d'ordres,

⁴⁶ Troeltsch (1929 [1911]a, p. 173).

⁴⁷ *SL*, p. 107.

⁴⁸ Troeltsch (1929 [1911]b, p. 128-129).

comme les franciscains, seraient issus de tendances sectaires. Cependant le prix à payer est lourd : l'appartenance à la secte est en principe incompatible avec l'engagement intramondain ordinaire, selon Troeltsch ⁴⁹.

L'opposition se manifeste notamment dans la manière dont les différents groupes conçoivent les conditions d'appartenance. Selon la doctrine de l'Eglise, la promesse du salut apportée par le christianisme est incorporée par l'institution même et ne dépend donc pas seulement de la conduite de chaque individu. Les membres jouissent de la grâce intrinsèque à la formation du fait de leur participation aux sacrements, dont l'action salvatrice est immédiate, indépendamment de la vertu de ceux qui les reçoivent ou les dispensent. C'est la raison pour laquelle l'Eglise n'exige pas de qualification religieuse spécifique. En corrélation avec cette position, l'appartenance est considérée comme obligatoire : nul n'est censé s'exclure de la perspective du salut ou, ce qui revient au même, préférer l'erreur à la vérité.

La secte, elle, prétend établir, sur terre, un ordre représentant la perfection du royaume céleste. Comme elle exige de ses membres une conduite irréprochable, elle a pour fondement le principe de la libre appartenance ; les critères d'admission sont stricts. C'est une communauté de saints.

Pour ce qui est de la mystique, la distinction semble inopérante dans la mesure où la séparation absolu/relatif suggère que le monde matériel, tout corrompu qu'il soit, réclame néanmoins son dû, ce que méconnaît l'attitude recherchant la seule élévation spirituelle telle que Troeltsch la décrit. Elle ne crée aucune « organisation », sinon le rapport, immatériel et intangible, des âmes sœurs.

L'Eglise ou les sectes ont-elles contribué à réaliser l'idéal chrétien, sur terre ? A cette question cruciale, Troeltsch répond par un oui en apparence, par un non en réalité : sa dialectique s'exerce ici de façon troublante ⁵⁰. L'auteur admet que l'ambition de l'Eglise d'instaurer une « culture homogène » est une façade. Car le droit relatif opère des « assouplissements » et des « accommodements » ⁵¹ qui sont, tout bien pesé, les signes d'une véritable défection. Loin que le terrestre soit assujéti à un processus de christianisation, il se trouve dominé par des considérations séculières, de sorte qu'il n'a de religion que le nom. Autrement dit, la prétention d'intégrer les structures terrestres dans le règne religieux demeure illusoire, l'existence séculière se trouvant en réalité affranchie des exigences bibliques. L'état monastique enfin – pour lequel Troeltsch n'a guère de sympathie – sert seulement à légitimer cette démission.

En revanche, les sectes semblent bien, à première vue, illustrer la possibilité de mettre en pratique la doctrine chrétienne. Mais là encore, les couples d'opposition religieux/terrestre et éthique rigoriste/conformiste jouent l'un contre l'autre, en sens inverse cette fois. L'auteur affirme en effet que la mise en œuvre effective des idéaux évangéliques implique le reniement de leur caractère divin et que, arrachés à l'absolu et interprétés comme règles positives, ils se trouvent vidés de leur essence proprement religieuse et risquent de devenir... de simples instructions de vie ⁵².

⁴⁹ *SL*, p. 390-391.

⁵⁰ Nous avons développé cette interprétation dans une comparaison entre les approches wébérienne et troeltschienne (Disselkamp, 1991).

⁵¹ *SL*, p. 111.

⁵² *SL*, p. 422-424.

Face à ce conflit sans issue, on comprend les raisons pour lesquelles l'auteur exprime une certaine prédilection pour la mystique ⁵³. De fait, se désintéressant d'emblée de tout ce qui touche à l'organisation des affaires de ce monde, la mystique paraît délestée du dilemme chrétien. L'établissement d'une communauté invisible permet de garder intacte l'idée chrétienne dans sa pureté céleste sans devoir se poser la question même de sa réalisation.

Mais ce n'est là qu'un refuge. L'interprétation « spirituelle » (*geistig*) de l'Évangile signifie, comme l'auteur ne manque pas de le préciser lui-même, « adaptation » et restriction « opportuniste » en fonction des possibilités présentes ⁵⁴. On saisit à nouveau clairement les termes du conflit que Troeltsch entretient avec lui-même. De façon frappante, ses analyses de l'Église et de la mystique aboutissent au même résultat, avec l'idée qu'une croyance idéalisée s'évanouit : la religion « supramondaine » abdique, se confondant à la fin avec les choses d'ici-bas dont elle aurait voulu se distinguer ⁵⁵. Nous rejoignons alors l'observation de J. Burckhardt dans les *Considérations sur l'histoire universelle* : « Une religion donne peut-être la meilleure preuve de sa vitalité en se mêlant étroitement, à tout moment et à ses risques et périls, à la culture » ⁵⁶.

Remarquons pour conclure que la caractérisation troeltschienne de la mystique, comme attitude qui ne se manifeste que dans l'intimité, est susceptible d'être mise en question. L'auteur prive subrepticement la mystique, non seulement d'impact social, mais de perspective pratique en général ⁵⁷. Or les écrits de Jacob Böhme, pour citer le grand mystique allemand, disent tout le contraire ⁵⁸.

5. La question de l'ascèse

Les réflexions de Troeltsch recèlent une question théologique subtile, dont les enjeux débordent la seule histoire du christianisme.

Afin de cerner les termes du problème, il convient de déterminer la position à laquelle s'oppose l'affirmation, d'apparence anodine et presque banale, selon laquelle le message du Royaume de Dieu concerne la vie éternelle et n'est pas apte à s'appliquer au siècle. L'hypothèse combattue consiste dans l'idée que le christianisme adopte, à l'égard des choses matérielles, non une attitude d'indifférence mais une position qualifiée : à savoir de réprobation morale. Dire, « l'ordre terrestre importe peu », ou « l'ordre terrestre relève d'un registre distinct de l'éthique biblique », n'est pas la même chose que de déclarer, « le monde est corrompu ».

⁵³ *SL*, p. 425.

⁵⁴ *SL*, p. 425, note 197.

⁵⁵ C'est la raison pour laquelle la question de l'influence du christianisme sur la culture moderne, dans les domaines politique et économique, est plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Voir Disselkamp (1991).

⁵⁶ Burckhardt (1971, p. 123).

⁵⁷ Et lorsque Troeltsch affirme que la mystique convient le mieux au « monde cultivé » (*gebildete Welt* ; *SL*, p. 425), le lecteur n'est pas plus à l'aise.

⁵⁸ Comme l'établit magistralement Koyré (1971a). A la vérité, Troeltsch montre une certaine propension à assimiler mystique et spiritualisme, alors qu'il faudrait les distinguer précisément sous l'angle de leur rapport au monde (Koyré, 1971b).

Les versions divergentes correspondent à un débat qui a eu lieu au tournant des XIX^e et XX^e siècles en Allemagne, et qui a engagé, outre la théologie, la philosophie, l'histoire et finalement la sociologie, avec Weber. Il s'agit de la question de la négation du monde et de l'ascèse.

On sait l'énorme influence qu'exercèrent, à l'époque concernée, les philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche. La question du rapport au monde joue, dans leurs œuvres respectives, un rôle central, avec des valorisations inversées : pessimisme et négation de la volonté de la vie, et donc apologie de l'ascèse, chez l'un, condamnation du christianisme et de l'ascétisme, chez l'autre.

Aux yeux de Schopenhauer, le monde, produit d'une volonté aveugle, est mauvais dans le fond et n'aurait jamais dû exister ; nous aurions du mal à imaginer pire que cette « vallée de larmes ». Tout bonheur est illusion parce qu'il est suivi d'un dégoût d'autant plus grand ; la recherche du plaisir ne fait qu'exprimer notre insatisfaction éternelle, elle contribue à prolonger la misère. En tout état de cause, des choses affreuses *pourraient* à tout moment nous arriver ; et il suffit de se les représenter (ce qui n'est à vrai dire pas bien difficile) pour comprendre qu'il serait préférable de n'être jamais né. Devant cet horizon sinistre, le recours à l'ascétisme sert d'expédient pour annuler le « vouloir-vivre » ; le terme de « négation du monde » (*Weltverneinung*) y correspond ⁵⁹. Nietzsche, lui, reprend la notion, mais en la critiquant ; au troisième chapitre de *La Généalogie de la morale*, il décrit les effets psychologiques néfastes et dévastateurs de l'idéal ascétique proclamé par la religion chrétienne ⁶⁰.

La même polémique se développe au sein de la théologie, dont les représentants les plus éminents se demandent si le christianisme originel est de nature ascétique ou non, et quelles sont les conséquences de l'une et l'autre hypothèses. Afin d'illustrer la nature du débat ainsi que l'étendue de ses répercussions, j'évoquerai ici très sommairement la position de deux théologiens antagonistes, D. F. Strauss et F. Overbeck.

Strauss, célèbre pour sa *Vie de Jésus* (1835), soutient, dans son dernier livre – intitulé *L'Ancienne et la nouvelle foi. Une profession* (première édition en 1872), qui se présente comme une sorte de testament spirituel et dont Nietzsche a assuré la survie par la critique virulente qu'il en fait dans les *Considérations inactuelles* ⁶¹ –, que l'Évangile est habité par cet esprit de négation du monde (*weltablehnend*) dont Schopenhauer s'était fait le chantre. Le christianisme, apparenté au bouddhisme – à ceci près que sa métaphysique est de type dualiste plutôt que nihiliste –, enseigne que les biens terrestres sont vains et constituent des obstacles à la « vraie destination de l'homme », et conseille pour cela l'abstinence. Sa façon de voir les choses s'exprime notamment dans le « culte de la pauvreté » (*Kultus der Armut*), puisque le Nouveau Testament recommande aux fidèles de se débarrasser de toute possession matérielle. En résumé, l'Évangile est foncièrement « hostile à la culture » (*kulturfeindlich*) ⁶².

⁵⁹ Schopenhauer (1998). On relira aussi les textes contenus dans *Parerga et Paralipomena* (2005), où l'auteur propose une version vulgarisée de sa philosophie.

⁶⁰ Nietzsche (1985).

⁶¹ Nietzsche (1990 [1873-1876]). A propos du commentaire notoirement dévastateur que Nietzsche a consacré à Strauss, voir Valadier (1974, p. 23-68).

⁶² Strauss (1877, p. 38-41).

A l'appui d'un passage de l'historien anglais T. Buckle, Strauss rappelle, en un deuxième temps, que la recherche de la richesse est à l'origine de bénéfices inestimables pour l'humanité, qui vont du commerce et de l'industrie jusqu'aux sciences et aux arts : l'auteur ne partage décidément pas la vision pessimiste, mais il est plutôt convaincu qu'un mouvement de progrès sous-tend l'histoire, avec une accélération marquée depuis le XVIII^e siècle.

La conjonction des deux prémisses – caractère foncièrement ascétique du christianisme, avec l'invitation à vivre dans la pauvreté, d'un côté, et bienfaits réels de la richesse, de l'autre – ne peut qu'être fatale à la religion. C'est ainsi que Strauss conclut, en toute logique, que la vision du monde des peuples « cultivés » est diamétralement opposée à celle de Jésus ⁶³. Le contraire reviendrait à remettre en cause les avancées de la civilisation ; mais qui souhaiterait le faire alors que le progrès constitue un fait indéniable ?

Qu'en est-il pourtant de l'« amour du prochain », de la « miséricorde », de l'« amour de l'ennemi » et de la « fraternité », autant d'idéaux prêchés par le Nouveau Testament ? Faut-il les rejeter également ? Selon Strauss, on n'est pas obligé d'aller jusqu'à cette extrémité, car s'il est certain que ces vertus font honneur à la religion chrétienne, on doit reconnaître que celle-ci n'en a pas le monopole – le bouddhisme et le judaïsme les connaissent aussi – et qu'elles n'ont pas besoin d'elle. Et l'« idée d'Humanité », dont certains situent les origines dans la Bible, n'a été développée pleinement qu'au XVIII^e siècle, qui se distingue par ce qu'il est incrédule ⁶⁴.

L'ouvrage de Strauss désigne crûment les enjeux du débat théologique relatif à la nature ascétique du christianisme. Les deux premiers chapitres s'intitulent, « Sommes-nous encore chrétiens ? » et « Avons-nous encore une religion ? ». La réponse à la première question est résolument négative : non, notre façon de vivre n'est pas conforme au Nouveau Testament et nous n'avons pas à le regretter. Or c'est très manifestement le constat de la teneur ascétique du christianisme qui justifie le verdict de son évanouissement : l'interprétation du Nouveau Testament en termes de négation du monde lui porte le coup mortel, pour la simple raison que les temps modernes ne s'accommodent guère de l'abstinence.

Concernant la deuxième question, la position de l'auteur est plus ambiguë. Strauss soutient que la religion n'a pas complètement disparu et qu'elle ne saurait le faire, en alléguant qu'elle se perpétue précisément sous la forme de la vénération vouée à l'« Humanité ». Cependant, la définition qu'il propose de ce terme est plus que vague, de sorte que l'idéal demeure confus et indistinct ⁶⁵.

Il est vrai que *L'Ancienne et la nouvelle foi* ne brille pas par sa finesse. La religion de l'humanité est un mélange de philanthropie (en ce qui concerne l'espèce humaine en général), de misanthropie (pour ce qui est de la classe ouvrière en particulier) et de politique conservatrice, lequel a quelque chose d'agaçant, sans même parler des défauts stylistiques de l'ouvrage et de son absence de rigueur : on n'a pas besoin d'être

⁶³ Strauss (1877, p. 41-42).

⁶⁴ Strauss (1877, p. 54-56).

⁶⁵ En particulier au chapitre « Comment ordonnons-nous notre vie ? » (Strauss, 1877, p. 152-200).

Nietzsche pour le remarquer ⁶⁶. « Un conglomérat incohérent de nature journalistique avec un peu de Darwin, un peu de Goethe, un peu de Lessing, un peu de considération esthétique et beaucoup de morale sans nom et platement bourgeoise », écrit K. Barth, qui trouve par ailleurs que Nietzsche s'est choisi un adversaire trop facile ⁶⁷. Le livre, dont le succès au moment de sa parution fut énorme (quatre rééditions en trois mois), est néanmoins précieux pour notre propos parce qu'il permet de mieux cerner le contexte de la pensée troeltschienne. Il fait comprendre que l'existence de la religion est tragiquement suspendue à cette question : le Nouveau Testament prêchait-il l'ascèse et est-il applicable ? On peut lui reconnaître au moins le mérite de ne pas confondre la négation du monde avec l'indifférence ⁶⁸.

Soulignons qu'il s'agit bien de la survie éthique, c'est-à-dire pratique, et non de la survie dogmatique, du christianisme : Schopenhauer, Nietzsche et Weber savent que cette question, vitale pour la théologie, détermine, dans le même temps, l'explication philosophique et sociologique de la culture. La fameuse formule « Dieu est mort » prend ici une signification concrète.

Une deuxième figure doit être mentionnée, F. Overbeck, ce théologien extraordinaire, de confession luthérienne, professeur à Bâle, proche de Nietzsche mais plus sobre que lui ⁶⁹, qui se disait « athée » – en privé, il est vrai ⁷⁰ – et qui consacrait ses travaux à l'impossibilité de la théologie, en montrant que la prétention d'en faire une science impliquait une contradiction dans les termes ⁷¹. Mais il était conscient, contrairement à Strauss dont il dénonce le philistinisme, que l'on ne peut faire disparaître la question du christianisme, que ce soit pour le croyant, pour l'historien ou le philosophe, par simple protestation, et que la fin de la religion chrétienne n'équivaut pas à un triomphe de l'espèce humaine : le cosmopolitisme de *L'Ancienne et la nouvelle foi* n'est que l'expression mal déguisée du « pur égoïsme », selon lui ⁷². Les pages finales de la célèbre étude de K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, sont consacrées à ce penseur ; elles rappellent que la problématique du rapport entre le christianisme et la modernité est centrale dans la philosophie de l'histoire du XIX^e siècle et que la pensée d'Overbeck –

⁶⁶ Peter (1992, p. 182-189).

⁶⁷ Barth (1975, p. 467).

⁶⁸ Peter fait remarquer, à juste titre, que la « nouvelle foi » se rapproche idéologiquement du christianisme libéral (1992, p. 215). Mais cette similitude ne doit pas faire oublier la différence, qui nous paraît essentielle, tenant à l'appréciation de l'éthique chrétienne comme « neutre et extramondaine » (théologie libérale) ou au contraire comme « hostile au monde » (Strauss).

⁶⁹ Pestalozzi (1988). A Bâle, Overbeck et Nietzsche ont habité dans deux chambres voisines. Après l'effondrement nerveux et mental du philosophe, Overbeck le conduisit de Turin aux asiles de Bâle et d'Iéna.

⁷⁰ Les « Notes autobiographiques » témoignent du rapport complexe qu'Overbeck entretenait avec la théologie (Overbeck, 2002).

⁷¹ Overbeck distingue entre deux tendances du protestantisme, l'orientation « positive » ou « apologétique » et l'orientation « libérale ». Les deux méritent selon lui les objections les plus virulentes, la première parce qu'elle tente de « défendre le christianisme traditionnel à l'aide de moyens scientifiques et plus particulièrement historiques », la seconde parce qu'elle se berce de l'illusion de pouvoir « le reconstruire, après l'avoir dissout de façon critique, grâce à ces mêmes moyens » (Overbeck, 1994 [1873]).

⁷² Overbeck (1994 [1873], p. 232-238).

que l'auteur honore du titre d'« esprit absolument probe » (*unbedingt redlicher Geist*) –, marque une « rupture » dans la pensée européenne ⁷³.

« Le christianisme est apolitique à sa racine » ⁷⁴, écrit Overbeck dans *De la chrétienté de la théologie contemporaine*, son ouvrage théologique majeur rédigé après sa rencontre avec Nietzsche, en 1873 ⁷⁵, mais il précise aussitôt, contre la théologie libérale, qu'il ne s'ensuit pas que la religion chrétienne habite un lieu d'idylle chimérique (*Wolkenkuckucksheim*, en traduction littérale : village du coucou des nuages) : « apolitique » n'est pas la même chose que « supramondain ». De caractère « ascétique », la Bible recommande au contraire la « négation » et la « fuite du monde » (*weltverneinend, weltflüchtig*) ainsi que la « dépréciation de la culture » (*Geringschätzung der Kultur*) ⁷⁶ ; or ces attitudes-là expriment la condamnation de l'ère séculière et n'ont rien en commun avec l'espèce d'indifférence à laquelle la théologie libérale tient tant. La nature de l'éthique évangélique s'explique du reste facilement parce que les premiers chrétiens vivaient dans l'attente du retour proche de Jésus, c'est-à-dire de la fin du règne actuel.

Cette lecture du Nouveau Testament entraîne évidemment une réinterprétation du monachisme. Selon Overbeck, qui partage sur ce point l'opinion de son époque, le moment le plus critique du christianisme a été celui où les croyants ont pris conscience que leurs espoirs eschatologiques avaient été trompés, puisque les premières générations avaient disparu avant le retour attendu de Jésus ⁷⁷. La question qu'ils devaient alors se poser était précisément de savoir si la négation du monde et l'ascèse avaient encore un sens. Ne valait-il pas mieux s'arranger avec le terrestre, qui semblait vouloir durer en démentant de façon scandaleuse l'annonce faite par Jésus ? Dans cette situation décisive, les mouvements monastiques sont, aux yeux d'Overbeck, les seuls à être demeurés fidèles à l'esprit du christianisme. Car ils ont compris – et ils se distinguent en ceci du reste de la jeune chrétienté –, que l'ascèse était intrinsèque au message, et ce indépendamment de la parousie proche ou lointaine, et qu'il ne restait pas grand-chose de l'éthique chrétienne du moment où la théologie faisait des compromis et des concessions ⁷⁸.

Cette interprétation perturbe les frontières convenues entre le protestantisme et le catholicisme parce que, on le sait, le luthéranisme est foncièrement hostile au monachisme et à toute interprétation ascétique de l'éthique chrétienne ⁷⁹. Mais au-

⁷³ Löwith (1969, p. 457).

⁷⁴ Overbeck (1994 [1873], p. 197).

⁷⁵ Peter (1992, p. 120). Le théologien va jusqu'à affirmer que Nietzsche a « participé à la rédaction » de son ouvrage (cité chez Peter, 1992, p. 121). La *Naissance de la tragédie* paraît en 1872, et la *Première considération inactuelle*, David Strauss, le confesseur et l'écrivain, en 1873, presque simultanément avec *De la chrétienté* et chez le même éditeur. « Un couple de jumeaux issu de la même maison », dira Overbeck à propos de la *Première considération* et de *De la chrétienté*.

⁷⁶ Overbeck (1994 [1873], p. 195 et 215).

⁷⁷ Schweitzer (1977) a décrit de quelle façon la théologie s'est emparée de cette question.

⁷⁸ Overbeck (1994 [1873], p. 213-231 et 1994 [1867], p. 1-37).

⁷⁹ Au temps de Troeltsch, Harnack (1895, 1902, 1907) et Ritschl (1902) défendent encore cette position.

delà des enjeux polémiques confessionnels, elle met en relief toute l'importance de l'interrogation relative à l'ascétisme s'agissant de déterminer la place de la religion à l'âge moderne. La position d'Overbeck est cruelle à la foi autant qu'elle est inflexible : il faut choisir entre un christianisme original, mais qui n'a plus sa place dans ce monde, et une croyance à la fois adaptable et dépourvue de détermination. C'est que, pour Overbeck, le nom de « chrétien » représente une « sorte d'impératif catégorique » qui condamne tout le reste ⁸⁰.

L'œuvre d'Overbeck montre que les raisons qui entraîneront l'affaiblissement de la théologie libérale ne sont pas seulement extérieures, c'est-à-dire qu'elles ne tiennent pas exclusivement à l'effondrement effectif de la culture et des espoirs de réconciliation avec la religion, au moment de la Première guerre. Il est alors révélateur que Troeltsch entretient, avec Overbeck, un rapport à double tranchant. Il consacre un compte rendu d'humeur querelleuse à la deuxième édition, parue en 1903, du livre *De la chrétienté de la théologie contemporaine* ⁸¹, et dans *Les Doctrines sociales*, il défend, en luthérien, l'idée que le christianisme est absolument étranger à l'ascèse. Pourtant, il approuve les considérations d'Overbeck sur l'Eglise ancienne ⁸².

En fait, tout indique que Troeltsch hésite lui-même entre la thèse de la négation ascétique du monde et celle de l'indifférence ; la première, qu'il rejette, ne cesse de le hanter et oriente le côté caché de son récit. Autrement dit, derrière l'analyse de surface, Troeltsch admet qu'Overbeck a vu juste et que l'opposition (intra)mondain/supramondain n'est qu'une fiction, commode il est vrai.

6. La pauvreté

A. *Pauvreté charitable vs pauvreté pour la pauvreté*

Le conflit entre deux logiques contraires traversant l'ouvrage prend, à l'égard de la pauvreté, une forme concrète. Lorsque Troeltsch signale, à ce sujet, qu'on a affaire à une « question particulièrement difficile pour l'Eglise, et dont la solution a connu bien des vacillements » ⁸³, cette réflexion ne fait que traduire son propre embarras. De fait, il oppose opiniâtrement, à la transcendance « indifférente » du message chrétien, l'éthique de la miséricorde effective et du renoncement aux biens matériels.

Notons que la valeur accordée par l'éthique chrétienne à la pauvreté a souvent été occultée par la seule mise en avant de l'abstinence ou de la discipline sexuelles. On observe, dès le II^e siècle, que les disputes théologiques ont tendance à réduire le rapport au monde à la seconde question ⁸⁴. Ce rétrécissement du problème de l'ascèse

⁸⁰ Overbeck (1994 [1873]).

⁸¹ Troeltsch (2004 [1903]). Le texte d'Overbeck paru en 1903 est considérablement modifié par comparaison à la première publication ; il comporte en outre une introduction et une postface de l'auteur contenant des réponses aux adversaires ; la postface est directement dirigée contre Harnack. Overbeck y affirme la séparation radicale entre la modernité et le christianisme, ce qui n'est pas le cas en 1873.

⁸² *SL*, p. 111. Voir aussi p. 17, note : « la haine du monde dépravé ».

⁸³ *SL*, p. 113. Outre la pauvreté, une seconde question est éminemment gênante pour l'Eglise, selon Troeltsch, à savoir celle de l'esclavage.

⁸⁴ Comme en témoigne l'ouvrage de Brown intitulé *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (1988).

n'a pourtant pas empêché l'exigence néo-testamentaire de la pauvreté de rester vivante voire explosive, puisque les adeptes du refus de la propriété ont systématiquement subi la persécution jusqu'au bûcher à l'époque du Moyen Âge. Troeltsch est, lui, conscient que le renoncement biblique réside dans l'abandon des richesses et que cette question est déterminante.

L'histoire, rapportée par les Synoptiques, du jeune homme qui demande à Jésus quel bien il faut faire pour acquérir le salut, est célèbre. « J'ai gardé tous les commandements dès ma jeunesse ; que me manque-t-il encore ? », s'enquiert l'homme. Jésus répond : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ». Le jeune homme s'en retourne tristement, « car il avait de grands biens ». S'adressant aux disciples, Jésus prononce alors cette phrase devenue proverbiale : « Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux ». L'auditoire s'inquiète : dans ce cas, qui pourra être sauvé ? « Pour Dieu tout est possible », annonce Jésus ⁸⁵.

La théologie n'a souvent retenu de ce récit que le propos final ; Troeltsch donne l'exemple dès les premières pages des *Doctrines sociales* ⁸⁶. Les limites que le Nouveau Testament assigne à la richesse sont repoussées. L'auteur rapporte le commentaire de Clément d'Alexandrie, selon lequel il faut renoncer à l'« attitude » consistant à accorder de l'importance aux biens matériels ⁸⁷ mais non à la richesse elle-même, puisque celle-ci serait au contraire utile pour subvenir aux besoins des indigents ⁸⁸. Et Troeltsch semble se rallier à cette lecture et s'efforce, selon son habitude, d'épargner, à la surface en tout cas, l'immatérialité du christianisme. Il remarque, en note, que la croyance au salut trouve certes une résonance facile chez les misérables et les souffrants mais s'empresse de souligner que le Nouveau Testament ne prêche pas la pauvreté pour elle-même. La « valeur infinie » de l'âme est supérieure à de tels idéaux ; après tout, la pauvreté désigne un état tout terrestre et à ce titre étranger à l'esprit biblique. Elle « rabaisse » la pensée religieuse. N'hésitant pas, dans ce contexte, à faire sienne la sentence nietzschéenne relative à l'éthique chrétienne, Troeltsch affirme que la réprobation des riches ⁸⁹ reflète l'« esprit-des-petites-gens » (*Klein-Leute-Geist*), qui aurait des affinités avec le « dogme de la social-démocratie »,

⁸⁵ *Evangile selon saint Matthieu* 19, 16-29.

⁸⁶ « Tout est possible à Dieu ; même le riche peut encore gagner la béatitude (...) », écrit-il, sans moquerie aucune (*SL*, p. 28).

⁸⁷ Troeltsch fait référence à l'opuscule de Clément d'Alexandrie : « Quel riche peut être sauvé ? ».

⁸⁸ *SL*, p. 113, note 57.

⁸⁹ Troeltsch cite ici l'*Epître de saint Jacques* : « Et bien maintenant, les riches ! Pleurez ; hurlez sur les malheurs qui vont vous arriver. Votre richesse est pourrie, vos vêtements sont rongés par les vers. Votre or et votre argent sont rouillés, et leur rouille témoignera contre vous : elle dévorera vos chairs. C'est un feu que vous avez thésaurisé dans les derniers jours. Voyez : le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont fauché vos champs crie, et les clameurs des moissonneurs sont parvenues aux oreilles du Seigneur. Vous avez vécu sur la terre dans la mollesse et le luxe ; vous vous êtes repus au jour du carnage » (*Epître de saint Jacques* 5, 1-5).

et il suggère que le « vrai » (*eigentlicher*) esprit chrétien n'a rien à voir avec de telles mesquineries ⁹⁰.

Cependant, il est à nouveau le premier à mettre en cause cette vision des choses ; ici comme ailleurs, deux raisonnements divergents se croisent et se combattent. Les phrases conclusives au sujet de la pauvreté sont explicites en ce sens : Troeltsch affirme qu'à réduire l'exigence biblique à une « attitude », il n'y a plus de différence « extérieure » et « effective » entre les chrétiens et les païens ⁹¹. Qu'advient-il alors de la religion ? Sa réponse frappe par sa sincérité : « Que l'idée d'avoir des possessions « comme si on n'en avait pas » puisse facilement engendrer celle d'avoir le christianisme « comme si on ne l'avait pas », ceci va de soi », note-t-il ⁹². Le propos est à la fois désillusionné et subversif. En une seule phrase, Troeltsch bouleverse sa propre théologie, admettant que l'« indépendance par rapport au bonheur [terrestre] et à l'argent » ⁹³ ne saurait être de l'ordre du seul esprit et que l'éthique transfigurée en spiritualité ou intériorité n'est qu'un truisme : au Royaume céleste, on n'a pas besoin d'un porte-monnaie. Autrement dit, « être riche comme si on ne l'était pas », c'est tout bonnement être riche ; nul n'est pauvre dans ses convictions intimes et fortuné en réalité. L'« éthique de la conviction » s'évanouit au détour d'une formule ⁹⁴.

Ajoutons qu'aujourd'hui, l'opposition de la pauvreté charitable et de la pauvreté pour la pauvreté est mise en question par les penseurs de la « pauvreté volontaire ». A l'inverse, la perplexité manifeste de Troeltsch peut nous aider à comprendre, en partie, les raisons pour lesquelles on les a longtemps dissociées.

B. L'inadaptation de l'Évangile au monde moderne vs son idéalité

1. Société traditionnelle et société de masse

On a vu de quelle façon les thèses de la supramondanité et de la radicalité éthique du christianisme s'opposent sur le problème particulier de la pauvreté. Or dans ce contexte, les choses deviennent plus complexes et plus opaques encore. En effet, un troisième niveau d'argumentation vient s'ajouter à ceux qui sont déjà connus. Et comme à l'ordinaire, l'auteur omet de signaler explicitement la différence du point de vue.

⁹⁰ *SL*, p. 28, note 17.

⁹¹ *SL*, p. 115-116.

⁹² *SL*, p. 117.

⁹³ *SL*, p. 37.

⁹⁴ Troeltsch fait référence à la *Première épître aux Corinthiens* 7, 30. Le même type de conflit apparaît sur la question de la propriété privée. Troeltsch rejette l'idée (défendue par exemple par l'économiste L. Brentano) en vertu de laquelle le christianisme prêche le communisme : toutes les formules contenues dans le Nouveau Testament (notamment dans les *Actes des Apôtres*) allant en ce sens sont « seulement » des admonitions à pratiquer la charité, dit-il (*SL*, p. 114). Mais dans la même phrase, l'auteur poursuit : « la charité, qui rétablit l'état original [le communisme] du moins approximativement (...) ». A s'en tenir à la seconde formule, l'abolition de la propriété privée correspond bel et bien à la condition idéale. On peut encore rapporter la tournure suivante : « L'Église ancienne est consciente que la propriété privée contredit la véritable idée [chrétienne] » (*SL*, p. 289).

La nouvelle logique mobilise des notions de type sociologique permettant de distinguer entre différentes formes de vie collective. Opposant « groupes traditionnels » et « société moderne de masse », Troeltsch se demande si la morale biblique est susceptible de s'appliquer aux conditions sociales de son temps ou si sa portée se limite aux communautés anciennes.

Tandis que les organisations de type traditionnel sont selon Troeltsch spontanément fondées sur l'« intimité » et la « confiance », la société de masse se structure autour d'institutions et de droits « impersonnels », de manière à « compliquer » et « formaliser » les rapports tout en les rendant « abstraits »⁹⁵. Les « valeurs » deviennent « échangeables » et « mesurables », et aux liens de solidarité et de fraternité se substituent le « rationalisme » et le « relativisme ». Cette tendance atteint son apogée dans le capitalisme moderne, où règnent le « calcul sans limites » et l'« acquisition pour l'acquisition », et où la destinée de l'homme se trouve régie par la « prévision, l'intelligence, le calcul ». L'individu gagne en « liberté et singularisation abstraites », interprétées comme « puissances de l'intelligence » et comme « quintessence de possibilités tentantes », mais ce au prix de formes inouïes de coercition⁹⁶. Finalement, le caractère « violent » et « extérieur » des rapports risque d'engendrer l'« apathie » et l'« absence d'énergie ».

Ces réflexions, qui ne sont pas sans rappeler la *Philosophie de l'argent* de Simmel, donnent lieu à une nouvelle reformulation surprenante du problème chrétien. De fait, au fil des chapitres, les préceptes de la pauvreté et de la charité se transforment insensiblement, sous la plume de Troeltsch, en un programme à la fois matériel et irréalisable. Lui qui ne cesse de rappeler que le christianisme transmet un idéal étranger au séculier, semble tout de même trouver naturel que la théologie prête, au commandement de la pauvreté, une intention quasi économique et très utile, celle d'éliminer les souffrances de la terre pour s'apercevoir que cette visée, est impraticable *parce qu'elle est concrète*.

Reconstruisons son raisonnement pas à pas. Analysant de plus près l'évolution des premiers siècles, l'auteur note, en un premier temps, que l'amour du prochain revêtait, dans les communautés primitives, qui étaient « pauvres et petites », une signification matérielle bien saisissable : « Il y avait beaucoup d'indigence, et la charité devait aller aussi loin que possible »⁹⁷. Concrètement, comme les marques de générosité visaient à aider directement ceux qui étaient dans le besoin, l'amour s'avérait « le moyen le plus simple permettant de supprimer la misère »⁹⁸.

Quelle part des possessions les fidèles étaient-ils appelés à partager avec autrui ? A l'époque des premiers chrétiens, la position adoptée était simple : tant qu'il y avait des personnes nécessiteuses, les croyants devaient s'efforcer de les secourir et donc ne garder pour eux que le « minimum essentiel » consistant en vêtements et nourriture.

⁹⁵ *SL*, p. 78.

⁹⁶ *SL*, p. 244.

⁹⁷ *SL*, p. 114.

⁹⁸ *SL*, p. 47.

« Ayant de quoi nous nourrir et de quoi nous couvrir, nous devons être contents », prêche la *Première Epître à Timothée* 6, 8 citée par Troeltsch ⁹⁹.

En revanche, lorsque l'Eglise grandit et que les communautés « se différencient » économiquement, les choses ne sont plus aussi simples. Comme les effets bénéfiques de la générosité cessent d'être immédiatement repérables, il paraît alors douteux que « le don charitable puisse effectivement éradiquer la misère » ¹⁰⁰. Commentant cette situation, Troeltsch constate que l'exhortation à pratiquer la charité change de nature et devient, de concrète qu'elle était, abstraite ; ne pouvant plus servir le but d'aider, elle se présente dès lors comme miséricorde pour la miséricorde. Cette remarque renvoie à la discussion du paragraphe précédent. A la fin, l'amour du prochain s'assimile à l'ascèse.

Dès le IV^e siècle, on distingue, parmi les membres de l'Eglise, ceux qui occupent des fonctions publiques, ceux qui sont engagés dans le commerce, et finalement ceux qui « ont des besoins de luxe » ; et il est d'autant plus difficile de régler la vie de ces « masses complexes » d'après les principes évangéliques que les écrits bibliques « sont issus de conditions infiniment plus simples » ¹⁰¹.

Le point de vue sur la richesse se modifie définitivement. La question est de déterminer les limites du nécessaire et du superflu. Les auteurs chrétiens se souviennent bien de la devise de se satisfaire du minimum et de renoncer au reste ; cependant le « minimum » est-il le même pour tous ? Les Pères de l'Eglise sont prêts à accepter des amendements, en soutenant que les besoins varient en fonction de la situation sociale des fidèles. Clément d'Alexandrie va même jusqu'à tolérer une certaine dose de luxe. Les justifications ne manquent pas : la largesse non ordonnée n'améliore pas la situation des pauvres mais les enfonce davantage dans la misère, les incitant à la vanité et à l'orgueil pharisaïque. Elle appauvrit le donneur mais n'améliore pas, en retour, le sort des indigents. Et de toute façon, l'attitude « intérieure » ne compte-t-elle pas davantage que la somme des biens matériels qu'on possède ? Le « problème des riches » appelle ainsi la réponse du « compromis », qui consiste à reconnaître comme légitimes non seulement la propriété privée mais l'aisance ¹⁰².

En résumé, les réflexions troeltschiennes se construisent, à l'endroit des thèmes de la pauvreté et de la richesse, autour d'une observation non dépourvue de pragmatisme : dans une communauté petite, il est envisageable que le pain qu'une personne mange par pure gourmandise soit précisément celui qui aurait pu soulager la souffrance du voisin. La miséricorde peut s'exercer avec des effets visibles. En revanche, comment savoir, dans une société élargie, que le pain auquel on renonce améliorera le sort de ceux, anonymes, qui sont exposés à la famine ? Face au paupérisme moderne, finalement, l'éthique chrétienne semble tout à fait défailante, selon Troeltsch, l'éventualité d'une incompatibilité entre la masse de la population et la couverture des besoins n'entrant pas dans l'horizon de la Bible ¹⁰³. La charité paraît infructueuse,

⁹⁹ *SL*, p. 114. La notion de « minimum » revient à maintes reprises, dans *Les Doctrines sociales* (par exemple p. 101, 128, 344).

¹⁰⁰ *SL*, p. 116.

¹⁰¹ *SL*, p. 113.

¹⁰² *SL*, p. 113.

¹⁰³ *SL*, p. 47.

au milieu d'un monde excessivement complexe et impersonnel. Laconiquement, le « communisme de l'amour », pratiqué par les chrétiens des *Actes des Apôtres*, ne convient plus à la « mission mondiale »¹⁰⁴. Il s'ensuit que l'exhortation à vivre dans la pauvreté est désormais dépourvue de sens, sauf justement à vouloir recommander l'ascèse pour la seule vertu de l'ascèse.

L'analyse troeltschienne que nous venons d'évoquer, toute réaliste et pleine de bon sens qu'elle paraisse, a quelque chose de frappant. Certes, une lecture rapide s'y retrouvera facilement : l'impact social du message chrétien ne constitue-t-il pas le thème du livre ? Mais un examen plus attentif révèle un manque de correspondance manifeste entre les réflexions susnommées et la position initiale des *Doctrines sociales*.

L'éthique chrétienne est d'un autre monde, écrivait en effet Troeltsch dans les pages liminaires. La même affirmation vaut encore ici, mais les raisons qui la justifient ont changé. Cette fois-ci, la Bible est étrangère à la société, non en principe mais parce qu'elle est, beaucoup plus prosaïquement, inapte à apporter une solution aux problèmes actuels, c'est-à-dire dépassée. Interprétée ainsi, l'exhortation à abandonner la richesse posséderait, dès l'origine, une fonction incontestablement instrumentale, consistant à améliorer la condition des dépourvus ; mais confrontée à l'ampleur de la misère régnante, à l'âge moderne, elle serait impuissante à remplir ce rôle. Dans cette optique, elle n'est pas « supramondaine » par nature mais par inadaptation.

2. *Fraternité universelle et fraternité immédiate*

Ce glissement peut encore être décrit en prenant pour fil directeur la notion de fraternité, qui se divise à son tour en deux genres, la fraternité immédiate et la fraternité universelle.

Notons auparavant que le sujet abordé ici est extrêmement délicat puisque les passages bibliques auxquels l'auteur se réfère sont ceux-là mêmes qui servent souvent de fondement à la tradition des droits de l'homme ; on pense en particulier à ces versets de l'*Épître de saint Paul aux Galates* : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous, vous ne faites qu'un dans Jésus-Christ »¹⁰⁵.

Pour Troeltsch, il est indéniable que les commandements bibliques ont une portée universelle au sens où ils méconnaissent les barrières de groupe, qu'elles soient de type national, racial ou religieux. Cependant, au moment d'analyser les conditions propres aux différentes époques, il suppose au contraire que l'éthique de l'amour ne pouvait émerger que dans le contexte des groupes traditionnels, puisque la confiance y régnait spontanément¹⁰⁶. En vertu de la seconde supposition, l'idéal chrétien convient naturellement à des groupes de petite taille, organisés de façon traditionnelle, mais non à la société de masse, comme l'expriment les citations suivantes : « [L'idéal religieux] n'est pas originellement un idéal de masse »¹⁰⁷ ; « l'éthique de la conviction

¹⁰⁴ *SL*, p. 50. Troeltsch ne fait pas de distinction de principe entre l'exhortation à l'abandon des richesses et la mise en commun des biens.

¹⁰⁵ *Épître aux Galates* 3, 28.

¹⁰⁶ *SL*, p. 48.

¹⁰⁷ *SL*, p. 40.

(*Gesinnungsethik*) pure, sans droit ni violence, ne peut s'exercer pratiquement que dans des conditions sociales simples ; elle a besoin de cercles de vie réduits »¹⁰⁸, et « le christianisme entretient indubitablement une affinité avec des conditions de vie générales relativement simples »¹⁰⁹.

A la lumière de ces réflexions, l'argument de Troeltsch se présente ainsi : la religion prêche l'amour, l'ouverture envers autrui, la communauté. Mais comme ces idéaux ne peuvent se pratiquer que dans le rapport avec des personnes proches, et non dans l'anonymat, l'unique cadre propice à leur réalisation est constitué par les organisations traditionnelles. En revanche, la société de masse y est réfractaire¹¹⁰. Que signifie en effet l'exhortation à aimer son prochain lorsque les cercles s'agrandissent et que chacun est amené à entrer en contact éphémère avec des personnes dont il ignore tout ?

A nouveau, deux logiques se combattent. Selon la première, la Bible recèle un idéal de dépassement des limites sociales, celui de la fraternité. Mais suivant une ligne de raisonnement différente, l'auteur suggère que cet idéal ne peut prendre un sens concret que s'il se borne au groupe donné ; autrement dit il perd toute signification et tout impact lorsque la communauté s'ouvre vraiment¹¹¹. Les problèmes créés par l'écllosion du capitalisme, la pauvreté et la misère, la « question ouvrière » (*Arbeiterfrage*) et les inégalités grandissantes y sont inaccessibles, selon Troeltsch. Il laisse ainsi le lecteur avec la vision d'une fraternité planétaire qui est nécessairement irréaliste parce qu'elle se calque sur le mode d'organisation des sociétés traditionnelles, partant des groupes fermés. Cette incohérence reproduit trait pour trait la thèse de l'incompatibilité primitive entre l'éthique néo-testamentaire et les règles du monde réel, aporie qui avait conduit Troeltsch à situer la morale dans un espace à part.

7. De Troeltsch à Weber

Les Doctrines sociales donnent à voir un christianisme qui se désintéresse du séculier sous prétexte de se focaliser sur le règne à venir. La vie sur terre se déroule dans une dimension neutre, elle devient, *in fine*, le lieu de l'arbitraire. Corrélativement, l'individu se replie dans une intériorité obscure ; la conscience de la « valeur infinie de l'âme » risque de n'être que le reflet inversé de l'assertion suivant laquelle les commandements bibliques sont irréels et le siècle, égal.

En s'inspirant librement d'une remarque de A. Koyré, on pourrait affirmer que le point de vue de la théologie protestante achève le processus, entamé par Copernic,

¹⁰⁸ *SL*, p. 96.

¹⁰⁹ *SL*, p. 78.

¹¹⁰ *SL*, p. 48.

¹¹¹ La juxtaposition des deux perspectives est particulièrement frappante dans l'article intitulé « Religion, économie et société ». « Le point de départ est ici l'idéal éthique et non un lien culturel immédiat assurant la cohésion de la vie, non la coïncidence de certaines structures naturelles avec les formes culturelles de la communauté », écrit Troeltsch, avant d'enchaîner, deux phrases plus loin et sans transition : « les idéaux fondateurs ne sont, en l'occurrence, nullement si indépendants des bases réelles et concrètes sur et contre lesquelles ils s'élèvent. Les idéaux de Jésus vont de pair avec le niveau économique et la situation géographique et climatique de la Galilée » (Troeltsch, 1991 [1913], p. 144-145).

Kepler et Galilée, au cours duquel Dieu est parti du monde en emportant avec lui tous les attributs de la bonté. Les sciences avaient critiqué la notion de miracle, en refusant de faire appel à l'intervention divine. Or dès lors que l'éthique relève d'une dimension absolue conçue comme extérieure au monde – ce qui est le cas chez Troeltsch – l'action « morale » est quant à elle de caractère miraculeux, puisqu'elle signifie alors l'exercice d'une puissance étrangère sur les choses sensibles. Dans cette situation, il faut, afin de préserver la rupture entre le divin et la terre, rendre les hommes « fainéants » à l'image du « Dieu fainéant » ¹¹², et c'est la raison pour laquelle la théologie définit une éthique qui, demeurant enfermée dans l'a-temporel, n'agit jamais.

En contestant le caractère ascétique du christianisme, le protestantisme libéral n'a pas retrouvé le monde comme il a eu l'intention de le faire ; il l'a perdu au contraire, car la condamnation du temporel exprime un rapport qualifié, tandis que l'indifférence, cet ultime avatar de la radicalité biblique, désigne l'absence de tout rapport. Comme le rappelle Overbeck, la « négation » du monde correspond à une façon définie de se conduire, contrairement à la « supramondanité », qui voue les affaires du siècle à l'indétermination. L'ascèse, qui lutte contre le corps, vit toutefois – et précisément pour cela – avec le corps, tandis que l'indifférence vit sans corps.

La même dialectique commandera la sociologie religieuse de Weber. En effet, si l'idéal de fraternité a selon lui favorisé l'émergence de l'esprit capitaliste, qui en est le contraire, c'est que, d'essence « acosmique » comme il dit, il se réclame d'une universalité indistincte qui refuse catégoriquement de tenir compte du terrestre. La modernité s'installe dans le conflit habitant le christianisme, tiraillé qu'il est entre l'audace de ses exigences et la prétention de devenir « religion du monde » (*Weltreligion*).

L'originalité consiste cependant en ce que l'homme fainéant *travaille*.

¹¹² Koyré (1973, p. 333-337).

CHAPITRE IV

L'a-moralisme de la religion chrétienne

Max Weber

Alors le peuple lui demanda : Que ferons-nous donc ?

Il leur répondit : Que celui qui a deux habits en donne à celui qui n'en a point ; et que celui qui a de quoi manger fasse de même (Luc, III, 10-11).

Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, où les vers et la rouille gâtent tout, et où les larrons percent et dérobent ;

Mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où les vers ni la rouille ne gâtent rien et où les larrons ne percent ni ne dérobent point ;

Car où est votre trésor, là sera aussi votre cœur.

L'œil est la lumière des corps : si donc ton œil est sain, tout ton corps sera éclairé ;

Mais si ton œil est mauvais, tout ton corps sera ténébreux. Si donc la lumière qui est en toi n'est que ténèbres, combien seront grandes ces ténèbres !

Nul ne peut servir deux maîtres ; car, ou il haïra l'un, et aimera l'autre ; ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre : vous ne pouvez servir Dieu et Mammon.

C'est pourquoi je vous dis : Ne soyez point en souci, pour votre vie, de ce que vous mangerez ou de ce que vous boirez : ni pour votre corps, de quoi vous serez vêtus. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement ?

Ne soyez donc point en souci, disant : Que mangerons-nous ? Que boirons-nous ? Ou de quoi serons-nous vêtus ?

Car ce sont les païens qui recherchent toutes ces choses ; et votre Père céleste sait que vous avez besoin de toutes ces choses-là.

Mais cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par-dessus.

Ne soyez donc point en souci pour le lendemain ; car le lendemain aura soin de ce qui le regarde. A chaque jour suffit sa peine (Matthieu, VI, 19-25, 31-34).

Et je vous dis encore : Il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est qu'un riche entre dans le royaume de Dieu (Matthieu, XIX, 24 ; Luc, XVIII, 25 ; Marc, X, 25).

TOLSTOÏ, *Que devons-nous faire ?* ¹

1. Introduction

Un paradoxe parcourait *Les Doctrines sociales* d'Ernst Troeltsch : l'auteur déclarait que le christianisme, attiré par le Royaume céleste, ne connaissait pas de doctrine sociale propre, et il s'engageait pour cette raison dans une dialectique négative où toute volonté de traduire la croyance en une conduite effective, au sein des structures données, apparaissait aussitôt comme une trahison. Un paradoxe du même type est inhérent à *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ainsi qu'aux travaux consécutifs de Max Weber rassemblés dans *L'Éthique économique des religions mondiales*. Contrairement à ce que suggèrent les intitulés, l'auteur se désintéresse singulièrement de l'enseignement éthique religieux : celui-ci, affirme-t-il à plusieurs reprises, ne constitue pas l'objet immédiat de ses analyses. Et l'analogie avec l'interprétation troeltschienne n'est pas accidentelle.

Pour le dire en quelques mots, Weber raisonne ainsi : comme il s'agit, du point de vue sociologique, d'identifier les idées religieuses qui ont exercé l'impact le plus considérable sur la conduite de la masse des fidèles, l'attention du chercheur délaissera le prêche éthique explicite pour se diriger vers les contenus théoriques et spéculatifs, notamment la représentation du divin et du salut ; en effet, ces doctrines auraient plus sûrement influencé le comportement ordinaire que les commandements. Et selon Weber, leur ascendant ne va pas nécessairement dans le sens qu'exigent ceux-ci.

L'argument est bien connu ; cependant, il n'a guère fait l'objet de commentaires et de controverses, à la différence d'autres parties de l'œuvre weberienne ². Dans ce chapitre, nous nous proposons d'observer, de façon détaillée, de quelle façon il intervient dans *L'Éthique protestante* et dans *L'Éthique économique des religions mondiales*, et d'ouvrir des pistes d'interprétation, en essayant de faire apparaître que la démarche s'inspire d'une série de présupposés qui ne sont pas seulement, en dépit des apparences, d'ordre méthodologique. Plus précisément, l'analyse weberienne repose sur une vision déterminée de ce que l'on pourrait appeler l'« essence » de la morale chrétienne, apparentée à celle développée par Troeltsch.

Le chapitre comprendra trois parties. On notera, en un premier temps, qu'une différence d'approche frappante existe entre les deux séries d'écrits : dans *L'Éthique protestante*, la notion de tourments provoqués par l'enseignement dogmatique, et plus exactement par l'idée de prédestination, joue un rôle central sinon exclusif pour expliquer la genèse de la conduite de vie puritaine. En revanche, cette notion est

¹ Tolstoï (1903, p. 1-2).

² Peu nombreux sont les lecteurs qui l'ont problématisé. Selon une suggestion de Hennis, Weber est tributaire de *L'Expérience religieuse* de W. James, dont la découverte l'aurait véritablement conduit sur une nouvelle voie. En effet, c'est la psychologie religieuse qui lui aurait inspiré l'idée en vertu de laquelle ce sont les enseignements dogmatiques *plutôt que les commandements explicites* qui ont marqué la conduite des fidèles, et ce à travers les troubles qu'ils provoquaient en eux (Hennis, 1996b, p. 50-70).

reléguée au second plan dans *L'Éthique économique* ; la nouvelle explication met en œuvre la cohérence interne des systèmes religieux plutôt que leurs effets sur l'équilibre psychologique des croyants. Cette réorientation sera analysée et mise en valeur. Dans le même temps, on fera ressortir que, d'un texte à l'autre, la prémisse demeure inchangée, en vertu de laquelle les préceptes pratiques formels ne jouent qu'un rôle secondaire dans l'émergence de la conduite de vie capitaliste. Les rapproche aussi le résultat, puisque les réflexions débouchent sur la notion cruciale d'ascèse intramondaine ³.

On se demandera ensuite quelles raisons ont pu amener Weber à mettre entre parenthèses l'éthique religieuse. Nous suggérons de les chercher dans le contexte théologique et philosophique de l'époque : le protestantisme libéral et les philosophies schopenhauerienne et nietzschéenne. Les différents courants se croisent, on l'a vu au chapitre précédent, à propos de la question du rapport au monde. Il s'avérera, en un troisième temps, que le concept d'ascèse intramondaine – qui concentre en lui l'argument principal des textes étudiés –, procède de la synthèse des traditions philosophiques et théologiques ; en lui se résume la quintessence d'une vision qui condamne par principe la morale à être inopérante.

Enfin, il est clair que la démarche consistant à étudier le rapport de la religion au monde économique en la délestant de ses notions éthiques ne saurait être anodine. C'est pourquoi nous formulerons, dans la dernière partie, une série d'interrogations, qui concernent moins l'efficacité du procédé que ses implications relatives à la façon de comprendre la morale ainsi que l'existence de l'homme moderne.

Une précision est nécessaire, à propos du terme d'« éthique ». Comme annoncé dans l'introduction, nous désignerons par ce mot des règles, sous la forme de propositions impératives, qui prescrivent aux personnes des façons déterminées de se conduire envers autrui et envers elles-mêmes. C'est sans doute ce type de définition que Weber a en vue lorsqu'il affirme qu'il n'examinera pas les instructions explicites, puisque sa méthode écarte les commandements du type « tu feras... » ou « tu ne feras pas... ». Par ailleurs, nous ne distinguerons pas entre « éthique » et « morale ». Weber, lui, a plutôt tendance à éviter le second terme ⁴ et dans la même logique, il substitue par endroits, dans la seconde édition, le mot d'« éthos » à celui d'« éthique » ⁵. Si

³ La première édition de *L'Éthique protestante* date de 1904-1905 ; une version totalement révisée paraît en 1920, placée en tête du *Recueil d'études de sociologie des religions* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*). Cet ouvrage comprend, outre *L'Éthique protestante* et *Les sectes protestantes*, les études parues entre 1915 et 1919 sous le titre *L'Éthique économique des religions mondiales* (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : l'Introduction* et les *Considérations intermédiaires* ainsi que les textes consacrés aux grandes religions : le confucianisme, l'hindouisme et le bouddhisme, le judaïsme antique). Malgré les modifications importantes apportées à la première version, le point de vue de la « psychologie » est maintenu dans l'édition de *L'Éthique protestante* datant de 1920.

⁴ Tyrell note toutefois que l'emploi du terme d'éthique chez Weber n'est pas homogène (1992, p. 205-206).

⁵ Par exemple *EP*, p. 48, à propos du mode de production traditionnel : « le fonctionnement de l'entreprise était dominé par un mode de vie traditionnel, un niveau de profit traditionnel, une quantité de travail traditionnelle, une manière de gérer les affaires, de définir les relations avec les ouvriers et avec une clientèle qui était elle-même, pour l'essentiel, traditionnelle, ainsi que

cette réorientation exprime clairement que son intérêt va aux comportements effectifs plutôt qu'aux préceptes, il serait précipité d'en conclure que la question de l'éthique est non pertinente et que l'interprétation peut la contourner ; en tout état de cause, les raisons conceptuelles du choix terminologique adopté par Weber demandent à être élucidées ⁶.

Ma contribution portera principalement sur le protestantisme et sa relation avec le capitalisme ; le problème se pose différemment dans le cas des autres religions. On pourrait notamment se demander (mais nous ne le ferons pas ici) si les croyances orientales connaissent, selon Weber, le même décalage entre la teneur des instructions pratiques et la conduite de vie effective que celui qu'il observe dans le christianisme.

2. Le christianisme et l'éthique économique : une reconstruction

A. L'Éthique protestante : *prédestination et angoisses*

L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme s'ouvre sur l'observation d'une étrange coïncidence entre l'expansion du capitalisme depuis le XVII^e siècle et la propagation de la foi réformée : le déplacement géographique des pôles économiques depuis le Sud de l'Europe vers le Nord et vers l'Amérique touche précisément les régions et l'époque où le calvinisme s'est imposé. Cette remarque conduit à la supposition que la foi protestante a dû favoriser l'émergence du système capitaliste, et le problème est dès lors de rendre intelligible la corrélation historique de fait, que ne discutera jamais Weber ⁷.

Afin d'y répondre, on doit selon lui étudier les incidences de la croyance religieuse sur la conduite de vie. Or – c'est là l'important –, il serait simplificateur de directement déduire ces effets de ce que prêchent les livres de morale : selon l'auteur, la doctrine éthique ne recèle pas d'informations relatives à la pratique réelle des fidèles, en tout cas pas immédiatement. Au contraire, l'auteur émet d'entrée de jeu l'hypothèse que l'impact le plus considérable découle plutôt des croyances dogmatiques. Une série de citations énoncent cette prémisse centrale :

« En effet, il va de soi que ce qui nous importe n'est pas ce qui a été enseigné en théorie et officiellement dans, par exemple, les manuels d'éthique de l'époque – même

par un mode traditionnel de recrutement de la clientèle et d'écoulement de la marchandise ; tout cela constituait – on peut le dire sans ambages – la base de l'*éthos* de ce milieu d'entrepreneurs ». Le mot *éthos* se substitue ici à celui d'éthique, que Weber utilise dans la première version (l'édition de *L'Éthique protestante* établie par K. Lichtblau et J. Weiss contient la liste de la plupart des modifications ; pour le passage en question, Weber, 1993, p. 27-167).

⁶ Lors d'une présentation orale de ce texte, dans le cadre du séminaire « La philosophie au sens large » à l'Université de Lille 3, le 10 mai 2006, le responsable du programme, P. Macherey, nous a fait remarquer, à juste titre, que le choix terminologique traduisait la détermination de Weber à s'intéresser aux conduites effectives de préférence aux préceptes. Cependant, comme Weber souligne à plusieurs reprises que son analyse laissera de côté l'enseignement éthique formel, c'est-à-dire les commandements prescriptifs, il nous semble légitime de nous demander quel sort il réserve à ces règles.

⁷ Le constat n'est pas original (Münch, 1993). Parmi les ouvrages classiques de l'histoire de la réception, Samuelsson (1961) est l'un des rares à mettre radicalement en cause l'existence d'un tel lien.

s'il est certain que cela a revêtu une importance pratique par le biais de l'influence exercée par la discipline ecclésiastique, l'activité pastorale et la prédication – c'est tout autre chose, à savoir la recherche des *incitations* psychologiques, produites par la foi religieuse et la pratique de la vie religieuse, qui imprimaient à la conduite de vie une orientation et y maintenaient l'individu. Or ces incitations provenaient justement, pour une grande part aussi, de la spécificité des représentations propres à la foi religieuse » ⁸.

Weber écrit encore : « [Ici] nous ne nous occupons pas du *contenu* mais de l'*incitation* à l'action morale » ⁹. *Idem* dans *Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* ¹⁰ :

« Car, pour le dire encore une fois, ce n'est pas la *doctrine* éthique d'une religion qui est « son *éthos* » spécifique, au sens *sociologique* du terme, mais bien le comportement éthique auquel s'attachent des *récompenses*, lesquelles dépendent de la nature et des modalités des biens de salut qui sont propres à cette religion » ¹¹.

La note en bas de page réitère la même idée : « Soulignons à nouveau ce point tout à fait décisif, qui avait été mis en relief dans la première de ces deux études [*L'Éthique protestante*] ». Et Weber n'omet pas de préciser que les objections qui lui ont été adressées peu après la première parution manquent son propos parce que, méconnaissant l'originalité de la démarche, elles lui opposent la doctrine éthique explicite du protestantisme alors qu'il aborde le problème par un biais différent : « Ce fut l'erreur fondamentale de mes critiques que de n'avoir pas pris garde justement à cela » ¹². Autrement dit, les détracteurs n'ont pas vu que l'auteur éliminait délibérément la référence à la morale, et c'est la raison pour laquelle leurs attaques tombent dans le vide, quand ils rappellent par exemple que le protestantisme ne recommande pas exactement l'accumulation de richesses, comme il le répète encore, non sans quelque aigreur, en nommant ses confrères les plus illustres :

« Ce point a été très fâcheusement méconnu dans les débats autour de ces questions. Sombart, notamment, mais aussi Brentano citent constamment les auteurs de traités d'éthique (qu'ils ont, pour la plupart, découverts à travers moi), comme si l'on avait affaire là à des codifications de règles de vie, sans *jamais* se demander lesquelles de ces règles étaient assorties de récompenses au plan du *salut*, les seules à être opérantes au plan psychologique » ¹³.

L'argument développé dans *L'Éthique protestante* est célèbre. En un premier temps, Weber soutient que le dogme calviniste dont les effets « culturels » furent les plus puissants est celui de la prédestination. S'interrogeant ensuite sur l'impact « psychologique » concret du *décret terrible*, l'auteur affirme que la prédestination

⁸ *EP*, p. 95 ; *RS I*, p. 86.

⁹ *EP*, p. 126, note 55 ; *RS I*, p. 109, note 1.

¹⁰ *Les Sectes protestantes*, parues en 1906, étudient la genèse de l'esprit du capitalisme en le rapportant au type d'organisation sectaire, par opposition à l'Église.

¹¹ *EP*, p. 315 ; *RS I*, p. 234-235. On notera l'emploi qui est fait ici des termes d'*éthos* et d'éthique.

¹² *EP*, p. 315, note 64 ; *RS I*, p. 234, note 2.

¹³ *EP*, p. 95, note 3 ; *RS I*, p. 86, note 1.

a précipité les fidèles dans une terreur profonde, alimentée par la représentation des peines de l'enfer auxquelles sont condamnés les réprouvés. Personne n'a envie de griller éternellement dans les flammes, ni non plus de vivre dans la perspective d'avoir de grandes chances d'y finir quoi qu'il fasse : le nombre des élus est réduit. Comme la question : « Suis-je donc *moi-même* élu ? et comment puis-je *moi-même* être assuré de cette élection ? »¹⁴, hantait les croyants, ils auraient alors recouru à la notion de « signes » du salut pour se convaincre qu'ils comptaient bien parmi les *happy few*, suivant les conseils que leur procuraient les pasteurs. L'accomplissement d'œuvres, et en particulier l'investissement dans le métier, aurait permis à chacun de s'assurer de la béatitude éternelle¹⁵.

Le puritain qui se moque de tout sauf d'un salut qui ne le regarde pas va donc travailler : voilà de quelle façon l'éthique de la profession, essentielle à l'esprit du capitalisme, serait née. Weber la qualifie d'« ascèse intramondaine » ; cette formule centrale, commune à *L'Éthique protestante* et à *L'Éthique économique des religions mondiales*, résume le rapport entre le protestantisme et le capitalisme ; elle fournit dans le même temps la clef pour comprendre l'arrière-plan de la démarche¹⁶.

B. L'Éthique économique des religions mondiales : le postulat de cohérence

Alors que *L'Éthique protestante* s'intéresse aux réactions « psychologiques » des croyants et aux tourments obsessionnels suscités par la doctrine, *L'Éthique économique des religions mondiales* situe ces effets à un niveau subordonné. Cependant, la seconde contourne autant que la première l'enseignement éthique formel, et elle aboutit également à la notion d'ascèse intramondaine.

De fait, dès les premières lignes de l'« Introduction », Weber réitère l'intuition qui lui servait déjà d'hypothèse directrice dans *L'Éthique protestante* :

« La notion d'« éthique économique » d'une religion s'éclairera progressivement, nous l'espérons, dans le cours même de notre analyse. Ce que nous avons en vue, ce n'est pas la théorie éthique contenue dans les traités de théologie, qui peut servir seulement d'instrument de connaissance (sans doute important parfois), mais les *incitations pratiques à l'action* enracinées dans les articulations psychologiques et pragmatiques des religions »¹⁷.

¹⁴ *EP*, p. 118 ; *RS I*, p. 103.

¹⁵ Aron met l'accent sur la « psychologie », non sans préciser : « Cette dérivation psychologique d'une théologie favorise l'individualisme » (1967, p. 539).

¹⁶ C'est bien la structure logique des arguments qui sera ici soumise à l'examen, et non celle de savoir si « la thèse de Weber » est juste au sens que la réception a pendant longtemps accordé à cette interrogation : le calvinisme a-t-il effectivement favorisé l'éclosion de l'économie moderne ; constitue-t-il l'une des conditions de son apparition, voire : y aurait-il eu capitalisme en son absence ? On le sait, cette question a fait couler beaucoup d'encre. Pour une revue de ces polémiques, voir par exemple Besnard (1970), Marshall (1980, p. 3-12, 14-27, 320-329), Lehmann et Roth (1993), MacKinnon (1993), Disselkamp (1994, p. 19-67), Boudon (1998). Aujourd'hui, la recherche privilégie d'autres pistes, dont (parmi tant d'autres) la question de l'essence « naturelle » ou non du capitalisme (voir Caillé et Laville, 2007).

¹⁷ *SR*, p. 332 ; *RS I*, p. 238 ; *MWG I/19*, p. 83.

Ce que la religion recommande de faire aux croyants ne doit pas préoccuper le sociologue s'efforçant de comprendre la relation entre le christianisme et la réalité sociale. Encore une fois, l'« éthique économique » n'est pas comprise, selon Weber, dans les formules de théologie morale ; elle procède plutôt de la manière dont les fidèles se rapportent aux articles de la foi.

Toutefois, comme la continuité qui relie *L'Éthique économique des religions mondiales* à *L'Éthique protestante* va de pair avec une différence importante, il est nécessaire de comparer minutieusement les mises en application respectives de la prémisses principale.

Attirons d'abord l'attention sur un trait singulier du premier écrit, *L'Éthique protestante*. L'explication de ce texte peut être appréhendée presque intuitivement : nous partageons facilement l'horreur, à la fois intellectuelle, morale et psychologique, qu'est susceptible d'inspirer le dogme de la prédestination, et chacun se mettra sans difficulté dans la peau du croyant désespérant de son salut, puisqu'un Dieu imprévisible dont les décisions ne se plient pas à nos règles et mesures nous paraît effrayant. Mais pour séduisante qu'elle soit, cette théorie souffre d'une fragilité intrinsèque.

Car l'idée de signes contourne subrepticement le raisonnement théologique du calvinisme, qui enseigne que le décret nous reste par définition impénétrable. Dès lors qu'il existe des « indices », Dieu redevient d'une certaine manière contrôlable et en tout cas accessible à l'entendement de l'homme. Autrement dit, les signes de la grâce dont Weber fait état anthropomorphisent le *Deus absconditus*, l'assujettissant à cette justice humaine dont la théologie calviniste aurait voulu l'exempter ; les manifestations se transforment en moyens et deviennent des œuvres, au sens où la théologie catholique emploie ce terme ¹⁸.

Face à cette difficulté, nous observons que *L'Éthique économique des religions mondiales* mobilise, davantage que *L'Éthique protestante*, l'idée de cohérence intellectuelle des doctrines théologiques. Dans ses écrits plus tardifs, Weber développe en effet une thèse qui se décompose en deux moments : les visions du monde religieuses tendent à s'organiser en systèmes, et une théologie est d'autant plus convaincante, et par conséquent apte à rallier la grande masse des croyants et donc puissante, qu'elle est rigoureuse sur le plan du raisonnement. Il expose par exemple cette idée vers le début des « Considérations intermédiaires » :

« Le rationnel, entendu au sens de la cohérence logique ou téléologique d'une prise de position théorético-intellectuelle ou éthico-pratique, exerce réellement, lui aussi (et cela depuis toujours), un pouvoir sur les hommes, quelles que soient et quelles qu'aient été la limitation et l'instabilité de cette puissance par rapport à d'autres puissances dans l'histoire » ¹⁹.

Plus concrètement, selon l'auteur, ce sont les religions d'intellectuels, celles qui sont représentées par un cercle de « lettrés » (comme l'hindouisme, avec le groupe des Brahmanes) ²⁰, qui ont le plus de chances d'élargir leur sphère d'influence, parce qu'elles développent des systèmes de la foi qui progressent, de façon quasi irrésistible,

¹⁸ Disselkamp (1994, p. 107-114).

¹⁹ *SR*, p. 412 ; *RS I*, p. 537 ; *MWG I/19*, p. 480.

²⁰ *WG*, p. 305 ; *MWG I/22-2*.

des premiers principes jusqu'aux conclusions. Il qualifie de « rationalisation » le mouvement au cours duquel les croyances s'organisent sous la forme d'ensembles d'idées solidaires ²¹.

Le dogme de la prédestination fournit, selon Weber, un exemple particulièrement frappant de cette tendance. S'inscrivant dans une tradition augustinienne, le calvinisme repose sur la représentation d'un Seigneur omnipotent et impénétrable, ainsi que sur celle de la corruption de tous les hommes et du salut par la seule grâce. Or l'idée que Dieu ait dès l'éternité désigné les élus, selon un décret immuable dont la raison nous échappe, semble dériver avec nécessité de la rencontre de ces notions ²².

Le principe de cohérence, qui concerne d'abord l'édifice dogmatique des religions, règne également, aux yeux de Weber, sur leurs conséquences pratiques. Selon *L'Éthique économique*, celles-ci se rapportent au système de la foi par le biais d'un raisonnement que l'on pourrait appeler téléologique :

« Les éléments rationnels d'une religion, sa « doctrine » (...) ont eux aussi leur logique intrinsèque ; c'est ainsi que la pragmatique religieuse et rationnelle du salut, telle qu'elle découle de la nature particulière des conceptions du divin et de l'« image du monde », a eu, dans certaines circonstances, des conséquences d'une grande portée sur le façonnement de la conduite de vie pratique » ²³.

A partir de ces préalables, la tâche est de déterminer, pour chaque religion, « les formes les plus « conséquentes » sur le plan intérieur d'un comportement pratique déductible de présupposés clairement établis », ou de « découvrir dans quelle mesure certaines conséquences rationnelles, telles qu'on peut les établir en théorie, ont été tirées dans la réalité » ²⁴.

Cette série de citations permet de préciser l'originalité du point de vue par comparaison à *L'Éthique protestante*. La différence saute aux yeux, puisque les « conséquences » dont il est question dans l'essai de 1904-1905 ne peuvent justement pas être établies « en théorie », pour reprendre les termes de la dernière citation, s'il est vrai que la notion de signes de l'élection pervertit le dogme. Il faut aller plus loin encore : l'explication de la conduite de vie dans *L'Éthique économique* s'oppose franchement, sur certains points, à celle de *L'Éthique protestante*, de telle sorte qu'une

²¹ Boudon (2001, p. 25-29) a mis en valeur le caractère central de l'idée de « cohérence » dans la sociologie religieuse de Weber.

²² Weber admet, il est vrai, que la poursuite des conséquences logiques exige, en contrepartie, un prix important, à savoir, ce qui paraît en être le contraire, le « sacrifice de l'intellect ». En effet, d'après la formule *credo non quod, sed quia absurdum est*, chaque religion contient des éléments inaccessibles à la déduction, adressant à l'individu la demande de renoncer à une part de lui-même y compris la raison (2003c, p. 107). L'abdication intellectuelle n'équivaut toutefois pas à un sacrifice total ; car au-delà de cet acte initial, la réflexion avancera aussi loin que possible en développant les implications des vérités reconnues. Pour ce qui est du calvinisme, la représentation du *Deus absconditus* contient à coup sûr un aspect difficile à rendre intelligible, puisque l'idée d'élection et de perte éternelles paraît incompatible avec les attributs divins de justice, de bonté et d'amour. Cependant, en poursuivant les implications de cette première proposition, la doctrine calviniste se déploie nécessairement, de façon logique.

²³ SR, p. 357 ; RSI, p. 258-259 ; MWG I/19, p. 109.

²⁴ SR, p. 412 ; RSI, p. 537-538 ; MWG I/19, p. 480.

représentation toute nouvelle du croyant puritain prend forme, moins dramatique que la première. Tandis que, selon *L'Éthique protestante*, les fidèles, angoissés et paniqués, recherchent éperdument les indices de l'élection divine, s'écriant comme le pèlerin chez J. Bunyan, « *Life, life, eternal life* »²⁵, le croyant des « Considérations intermédiaires » se soumet au décret divin sans questionner son bien-fondé et sans se tourmenter inutilement.

A la question : « Comment cette doctrine a-t-elle été supportée »²⁶, se substitue ainsi l'interrogation suivante : quel genre de pratique correspond à la doctrine, en vertu des propositions qui lui sont originellement inhérentes ? Et une phrase comme : « Sur le plan psychologique, celui qui recherchait le salut était (...) concerné d'abord par un habitus au présent, dans ce monde-ci »²⁷, n'a plus la même signification. Car dans l'optique de *L'Éthique économique des religions mondiales*, il ne s'agit pas, pour le croyant puritain, de se dérober aux conséquences du dogme mais d'atteindre la quiétude d'esprit, contrairement à *L'Éthique protestante* où le fidèle effectue plutôt une fuite en avant, puisque, en essayant de nier ce à quoi il croit, il s'éloigne du désastre sans jamais être plus tranquille.

La nouvelle position, celle de *L'Éthique économique*, comporte ainsi des avantages évidents. Elle répare les incohérences de *L'Éthique protestante*, car la conduite de vie puritaine n'est plus issue de la volonté de percer ce que nul ne peut comprendre mais du fait d'accepter ce qu'on ne peut changer.

Pour récapituler, *L'Éthique protestante*, qui contourne la question de la teneur théologique du dogme alors qu'elle prétend en faire le point de départ, suspend le rapport entre l'enseignement religieux et la pratique quotidienne à une figure importée de l'extérieur, pour autant que la psychologie à laquelle Weber fait allusion soit étrangère voire opposée à la logique dogmatique²⁸. A l'inverse, lorsque Weber revient sur le thème du puritanisme et du capitalisme, au milieu de l'« Introduction » et des « Considérations intermédiaires », il restitue à la théologie calviniste toute sa fermeté en suggérant une interprétation qui est partiellement contraire à la première²⁹.

²⁵ *EP*, p. 111 ; *RS I*, p. 97. Weber fait ici allusion à J. Bunyan, *Pilgrim's Progress* (1678), l'un des livres les plus célèbres et les plus populaires parmi la littérature puritaine (Bunyan, 1986, p. 41).

²⁶ *EP*, p. 116 ; *RS I*, p. 102.

²⁷ *SR*, p. 346 ; *RS I*, p. 249 ; *MWG I/19*, p. 98.

²⁸ Sans compter que la littérature puritaine ne connaît pas ce croyant qui s'adonne au travail afin d'oublier ses soi-disant angoisses. En réalité, les écrits religieux recommandent les œuvres, non dans la perspective de rassurer les âmes scrupuleuses, mais au contraire pour inciter à la ferveur tous ceux dont la foi devient molle (Disselkamp, 1994).

²⁹ Il est vrai que ce genre de raisonnement n'est pas complètement absent de *L'Éthique protestante*, et ce dès la première rédaction datant de 1904/5. Les passages consacrés au piétisme et au méthodisme en particulier annoncent la perspective de *L'Éthique économique*. Néanmoins, la référence aux « effets psychologiques » demeure là encore primordiale. En effet, Weber se demande quels éléments théologiques sont susceptibles d'avoir servi, en ce sens, de « succédané » au dogme de la prédestination, dès lors que celui-ci ne joue qu'un rôle secondaire chez les piétistes et chez les méthodistes (*EP*, p. 178 ; *RS I*, p. 149). A propos du baptême, il écrit : « D'un point de vue psychologique cependant – la prédestination ayant été rejetée –, le

Qu'en est-il cependant de l'hypothèse selon laquelle les hommes s'orientent principalement par référence aux idées spéculatives, tandis que l'enseignement moral ne les atteint que faiblement et qu'en tout état de cause, son incidence est difficilement observable ? Il apparaît que les modifications repérées n'entament pas cette prémisse fondamentale, suivant laquelle le chercheur désireux de comprendre l'impact économique de la religion laissera de côté les commandements éthiques explicites. En dehors de la réorientation qui vient d'être esquissée, toute révélatrice et féconde qu'elle soit, la première intuition demeure donc intacte, de *L'Éthique protestante* à *L'Éthique économique* ; à vrai dire, l'écart entre les deux séries d'écrits confirme encore sa valeur heuristique cruciale. C'est sans doute la raison pour laquelle Weber affirme, dans une lettre adressée à l'éditeur, que les études de *L'Éthique économique* apportent la « mise en œuvre » ou la « réalisation » générales (*allgemeine Durchführung*) de la « méthode » de *L'Éthique protestante* ³⁰.

Et c'est à cette question-là que l'interprétation doit réfléchir en priorité : pourquoi Weber fait-il l'impasse sur l'enseignement pratique ? L'analyse de la formule d'ascèse intramondaine fournira les éléments permettant d'y répondre ; quelle que soit la démarche, la sociologie religieuse wébérienne débouche sur cette notion. Conformément à ses déclarations initiales, l'auteur tente d'établir qu'elle s'articule au dogme, dont elle constitue selon lui la répercussion pratique. Mais une analyse approfondie fera voir qu'en réalité, la formule contient des *a priori* substantiels relativement à la nature de la morale chrétienne. Elle qui opère la connexion de la religion et de la vie économique – elle indique les facteurs, immanents à la croyance, qui auraient favorisé l'avènement de l'esprit capitaliste – exprime une vision de l'éthique chrétienne qui ne relève pas de la « sociologie religieuse » en un sens étroit.

C. *Le résultat : l'ascèse intramondaine*

La notion fusionne deux attitudes apparemment contraires, l'engagement dans le monde et le mépris du terrestre. Tandis que l'attribut « intramondain » désigne la tendance à s'investir dans les affaires quotidiennes plutôt que d'accomplir des actes exceptionnels, sous la forme des vœux monastiques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance par exemple, ou d'exercices de contemplation comme on les trouve dans les religions orientales, le mot d'ascèse fait référence au renoncement. Le croyant vivra exactement de la même façon que le reste des mortels, en s'acquittant des tâches usuelles mais sans accorder aux choses du siècle une valeur intrinsèque, c'est-à-dire tout en les « niant » : il mène son existence dans les structures économiques données et il rejette le monde comme dénué de toute affinité religieuse et refuse de s'y intégrer sur le mode de l'attachement. De fait, le calvinisme selon Weber porte à son paroxysme la « tension », existant dans tous les monothéismes, entre Dieu et la créature. Les conséquences sont connues : tout en résistant à la tentation du confort et du luxe, les chrétiens organiseront leur vie quotidienne en fonction de points de vue

caractère spécifiquement *méthodique* de la moralité anabaptiste reposait avant tout sur l'idée de l'« attente » de l'action de l'Esprit (...) » (*EP*, p. 189 ; *RS I*, p. 158).

³⁰ Weber, lettre du 22 juin 1915 (cité dans Schmidt-Glintzer, 1991).

relevant des seuls impératifs profanes, et plus précisément ceux qui ont trait au métier et au profit.

Pour Weber, cette éthique, où la participation effrénée à la « logique » séculière épouse la privation, entretient une parenté manifeste avec l'« esprit du capitalisme ». Rapportant toute action, y compris le repos, à la seule rentabilité – elle s'exprime, selon Weber, dans la maxime de Benjamin Franklin, « le temps, c'est de l'argent »³¹ – elle assujettit la conduite ordinaire à une perspective toute temporelle, à l'exclusion d'égards religieux³². Plus particulièrement, on comprend aisément pourquoi le puritain, exerçant avec « zèle » les activités professionnelles, va contribuer à la multiplication des richesses : en travaillant, il produit. Réprouvant le plaisir, il est néanmoins réfractaire aux charmes de la consommation et ne se servira pas des fruits de son labeur pour agrémenter son existence. Enfin, évitant toutes les dépenses inutiles, il accumulera et réinvestira³³. Et comme le dit Aron,

« travailler rationnellement en vue du profit et ne pas dépenser le profit, est par excellence une conduite nécessaire au développement du capitalisme, car elle est synonyme de continuuel réinvestissement du profit non consommé. (...) Le capitalisme suppose l'organisation rationnelle du travail, il implique que la plus grande part du profit ne soit pas consommée mais épargnée afin de permettre le développement des moyens de production »³⁴.

Dans le cadre de la sociologie religieuse, l'essentiel pour Weber est d'établir une corrélation structurelle entre cette conduite et le dogme central du calvinisme, celui de la prédestination. Sa règle principale consistant à étudier l'impact de la doctrine aux dépens de l'enseignement moral s'applique à cet endroit, puisque Weber démontre que chacun des deux aspects contraires, l'ascèse et l'attitude intramondaine, découle de la croyance au *décret terrible*. Il rappelle d'abord que la notion de prédestination tient à distance les affaires terrestres pour la simple raison qu'elle fait abstraction de ce que font les hommes pendant leur vie. Comme le décret vaut de façon absolue et qu'aucune action ne saurait l'infléchir en un sens ou en l'autre, l'ici-bas se dérobe à l'emprise de la raison théologique, si bien qu'un fossé se creuse entre la dimension du divin et la dimension séculière. Une telle vision aurait pu favoriser l'inertie et la paresse ou encore une sorte d'anomisme, position en vertu de laquelle il n'y a plus de loi et toutes les actions se valent. Dans le cas du calvinisme, elle générera plutôt l'abstinence couplée à l'implication. Car d'une part, la séparation radicale des dimensions divine et créée impose l'interdiction de chérir les choses terrestres ou d'en faire une source de bonheur. Rechercher la jouissance, la satisfaction, le contentement, ce serait au contraire une manière de vénérer le temporel. Weber écrit par exemple :

« Comme lieu de l'imperfection, de l'injustice, de la souffrance, du péché, de l'éphémère, de la culture (coupable et devenant nécessairement d'autant plus dépourvue de sens qu'elle continuait à se développer et à se différencier), le monde ne

³¹ *EP*, p. 21 ; *RS I*, p. 31-33.

³² L'argument de Weber présente ici une difficulté particulière, puisqu'il a tendance à assimiler l'éthique du profit à l'éthique du travail.

³³ Par exemple *EP*, p. 199-204 ; *RS I*, p. 190.

³⁴ Aron (1967, p. 539-540).

pouvait apparaître dans toutes ces instances, d'un point de vue purement éthique, que comme un monde à la fois fragile et dévalorisé, au regard du postulat religieux qui revendique un *sens* divin à son existence »³⁵.

D'autre part, comme le puritain n'a pas à travailler à son salut, il ne lui reste qu'à s'abandonner, presque aveuglement, à l'ordre donné, abandon signifiant ici implication sans réserve. Comme le remarque Weber :

« C'est avec l'« étroitesse d'esprit heureuse », que l'on a coutume d'attribuer au puritain typique, que l'ascèse intramondaine exécute les décrets positifs de Dieu, dont le sens ultime lui demeure caché, mais qui se donnent à voir dans les ordres de la Création, ordres rationnels et disposés par Dieu »³⁶.

Autrement dit, les « décrets positifs de Dieu » sont désormais ceux qui apparaissent à travers le *statu quo*, au point de s'y assimiler : c'est pourquoi l'obéissance prendra la forme de l'intégration complète aux structures présentes, c'est-à-dire de l'engagement dans le monde tel qu'il est.

L'explication est à deux faces. Car la doctrine de la prédestination, qui prive la vie mortelle de sens selon Weber, puisqu'elle déclare que l'arrêt divin n'en tient aucun compte, considère pourtant que la réalité donnée, toute pervertie qu'elle soit, correspond à la volonté de Dieu. Cette doctrine aboutit à l'idée que l'homme est appelé à accepter l'ordre existant, et ce en s'y investissant totalement et sans l'interroger. L'implication à la fois irréflechie et zélée, qui est une forme inversée de désintérêt, manifeste la soumission au verdict éternel. Comme l'écrit Weber de façon on ne peut plus franche : « En effet, si le Dieu que le puritain voit œuvrer dans toutes les dispositions de la vie indique à l'un des siens une chance de gain, il le fait à dessein. Partant, le chrétien qui a la foi doit répondre à cet appel en profitant de cette chance »³⁷.

Selon Weber, l'ascèse intramondaine est diamétralement opposée au type de conduite que recommandent les religions orientales. L'idéal de l'hindouisme et du bouddhisme, qui encouragent la fuite du monde et la contemplation, n'est pas de vivre au milieu du monde en s'occupant des affaires ordinaires comme le font la majorité des personnes, mais au contraire de s'en éloigner et en tout état de cause de ne pas s'y impliquer sous la forme de l'activité³⁸. Certes, le protestantisme partage avec ces systèmes l'attitude de « négation », basée sur l'idée que le terrestre est corrompu

³⁵ *SR*, p. 456 ; *RS I*, p. 571 ; *MWG I/19*, p. 519.

³⁶ *SR*, p. 415 ; *RS I*, p. 539-540 ; *MWG I/19*, p. 483. — Suivant cette interprétation, le calvinisme achève un mouvement dont les débuts datent des premiers siècles chrétiens : on relira par exemple le commentaire de Deman (1957, p. 89-111) à propos de saint Augustin, qui enseigne que le chrétien jouira (*frui*) du seul Dieu tandis qu'il fera usage (*uti*) des biens terrestres.

³⁷ *EP*, p. 213-214 ; *RS I*, p. 175-176.

³⁸ Dans *L'Éthique protestante*, Weber oppose « intramondain » et « extramondain » ; ultérieurement, il a tendance à substituer la « fuite du monde » au second terme (Schluchter, 1988, vol. 2, p. 86). Lichtblau souligne combien la distinction entre l'*ascèse*, interprétée comme attitude pratique, et la *mystique*, identifiée à l'« intériorité » et la « fuite du monde », est importante aux yeux de Weber (Lichtblau, 1993, p. XXIII).

et qu'il faut chercher à s'en libérer, en aspirant à la « délivrance » (*Erlösung*) ou au « salut » (*Heil*). Mais la voie permettant d'y parvenir varie d'une vision à l'autre ³⁹.

L'établissement d'un rapport entre l'ascèse intramondaine, d'un côté, et la croyance dogmatique du puritanisme, de l'autre, constitue le cœur de la sociologie religieuse de Weber, et il est difficile de ne pas être impressionné par la logique éblouissante de la démonstration. Mais nous ne sommes pas dispensés de rechercher les motivations d'une démarche qui écarte systématiquement l'appel à la morale, s'agissant de rendre compte de l'apparition d'un style de vie ou d'un « éthos » déterminés.

J'essaierai de montrer que les raisons pour lesquelles l'auteur procède ainsi tiennent à une conception propre de l'éthique chrétienne, c'est-à-dire qu'elles ne se justifient pas uniquement par l'efficacité extraordinaire de la méthode. Parmi les deux éléments constitutifs de la formule, la notion d'*ascèse* est tributaire des pensées schopenhauerienne et nietzschéenne, tandis que celle d'*intramondain* s'inspire du protestantisme libéral.

3. Les prémisses philosophiques et théologiques

A. *Le cadre philosophique : Schopenhauer et Nietzsche*

La question de l'ascèse joue un rôle capital dans la philosophie du XIX^e siècle, en Allemagne. Les figures les plus importantes sont Schopenhauer et Nietzsche.

Considéré comme le dernier grand représentant de l'idéalisme allemand, Schopenhauer s'en distingue cependant parce qu'il ne partage pas la croyance en la raison. Pour rappeler grossièrement les bases de sa philosophie, la volonté est selon lui « chose en soi », cause non causée, située en dehors de l'espace et du temps ; la totalité des phénomènes réels en sont des manifestations ou des objectivations ; à travers eux, la volonté s'éclaire à elle-même dans un mouvement ascendant qui s'étend par degrés de la matière brute jusqu'à l'humanité en passant par la flore et les animaux ⁴⁰.

On comprend pourquoi la vision de Schopenhauer est de nature pessimiste et pourquoi il défend l'ascétisme. D'une part, le processus esquissé s'effectue sur le mode de la lutte, du combat, de la violence : dans ces conditions, il est impossible que la vie soit autre chose que souffrance et douleur. Comme il l'écrit dans le célèbre chapitre XLVI du *Monde comme volonté et comme représentation*, dont la virtuosité stylistique égale la noirceur :

« Tout objet est toujours imparfait et trompeur, tout plaisir mêlé de déplaisir, toute jouissance réduite à n'être jamais qu'une demi-jouissance ; tout contentement porte en soi un principe de trouble ; tout soulagement, une source de fatigues nouvelles ; tout remède à nos misères de chaque jour et de chaque heure nous fait défaut à chaque moment et nous refuse son service ; le degré sur lequel nous posons le pied se brise à tout instant sous nos pas (...). La vérité, la voici : nous devons être misérables, et nous le sommes. (...) Quoi qu'on en dise, le moment le plus heureux de l'homme

³⁹ Pour une comparaison systématique des religions occidentales et orientales d'après Weber, voir Habermas (1987), dont la présentation est d'une grande clarté.

⁴⁰ Voir la présentation de Philonenko (1980, p. 69-114).

heureux est encore celui où il s'endort, comme l'instant le plus malheureux de la vie de l'homme malheureux est celui de son réveil » ⁴¹.

D'autre part, au moment de prendre conscience, la volonté doit choisir entre l'affirmation (*Bejahung*) et la négation (*Verneinung*) d'elle-même. Or puisque le monde est mauvais dans le fond, la seconde option offre l'unique issue concevable à la continuation de la misère présente. Cette suppression du vouloir-vivre prend la forme de l'ascétisme. À l'inverse, tout effort pour changer l'état des choses signifie le faire durer et donc, souffrir encore davantage.

Plus loin, Schopenhauer remarque que le christianisme, l'hindouisme et le bouddhisme ont seuls compris la véritable essence du monde et en ont tiré les conséquences adéquates, en recommandant précisément l'ascétisme, « le renoncement à soi-même, *abnegatio sui ipsius* » ⁴². L'attitude de « négation » en est véritablement constitutive : « Tout ce qui est vrai dans le christianisme se trouve aussi dans le brahmanisme », et « la connaissance approfondie du christianisme exige la connaissance solide et exacte des deux autres religions qui nient le monde, le brahmanisme et le bouddhisme ». Schopenhauer va jusqu'à réserver le titre de religion aux croyances qui partagent cette position : « Toute religion [la vraie, celle qui mérite véritablement ce nom] est en antagonisme avec la culture » ⁴³. L'avant-dernier chapitre du *Monde comme volonté et comme représentation*, intitulé « Théorie de la négation du vouloir-vivre », en fournit une série d'illustrations. Dans le bouddhisme, dont l'enseignement est à cet égard exemplaire, l'ascèse comprend concrètement le « célibat, la pauvreté volontaire, l'humilité et l'obéissance des moines, l'abstention de toute nourriture animale, comme aussi de toute attache mondaine », mais le christianisme « véritable et primitif » n'est pas en reste : « Tel que, sorti de la substance du Nouveau Testament, il s'est développé dans les écrits des Pères de l'Eglise, [il] présente une tendance ascétique évidente ». Comme il « n'a fait en substance qu'enseigner ce que toute l'Asie savait depuis longtemps déjà et mieux même » ⁴⁴, on peut même suggérer, selon le philosophe, qu'il dérive des religions orientales. Inutile de dire que parmi les différentes pratiques ascétiques, Schopenhauer estime au plus haut point la continence sexuelle, dont le mérite est d'interrompre le cycle de la procréation, mais il ne méconnaît pas la valeur de la pauvreté, à laquelle il consacre les passages conclusifs du chapitre.

On reconnaîtra, dans les écrits de Weber, l'influence de ce philosophe ⁴⁵, qui a plus que tout autre marqué l'imagination populaire de la deuxième moitié du XIX^e et du début du XX^e siècle, après la déception politique de 1848 en Allemagne : « Les gens le lisaient avec délices » ⁴⁶. Weber adopte l'idée que la religion chrétienne,

⁴¹ Schopenhauer (1998, p. 1339-1341).

⁴² Chapitre XLVIII, « Théorie de la négation du vouloir-vivre » (Schopenhauer, 1998, p. 1370-1406).

⁴³ Schopenhauer (1906, p. 103, 104, 125 ; trad. légèrement modifiée).

⁴⁴ Schopenhauer (1998, p. 1375, 1385-1386, 1394, 1399).

⁴⁵ Tyrell (1990 et 1992) est l'un des rares à le souligner. Selon lui, Weber partage avec Schopenhauer le pessimisme.

⁴⁶ Mann (2002, p. 289).

autant que l'hindouisme et le bouddhisme, cultive un rapport « négatif » au terrestre ; le sous-titre des « Considérations intermédiaires », à savoir « Théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », n'est pas sans faire écho au paragraphe « Théorie de la négation du vouloir-vivre » du *Monde comme volonté et comme représentation*. Et comme chez Schopenhauer, l'attitude de négation procède, selon Weber, de l'expérience, partagée par tous les êtres humains, que le monde n'est pas le meilleur possible et qu'il constitue plutôt un lieu de misère ou de « souffrance imméritée »⁴⁷. Est également comparable l'idée, développée dans les « Considérations intermédiaires », suivant laquelle le christianisme, l'hindouisme et le bouddhisme aspirent à la délivrance, que ce soit sous la forme d'une vie céleste plus heureuse ou du nirvana⁴⁸. Enfin, le terme de tension (*Spannung*), qui résume chez Weber le rapport du christianisme avec la culture, est analogue à celui d'antagonisme chez Schopenhauer. Pour le sociologue, le christianisme, là encore apparenté aux religions orientales, conçoit le terrestre et les biens religieux comme deux univers étrangers l'un à l'autre ou ennemis.

Il va sans dire que Weber n'a pas accepté la vision schopenhauerienne dans son intégralité. Deux différences doivent être notées en particulier. *Primo*, les deux auteurs ne partagent pas la même appréciation du protestantisme. Alors que Weber qualifie d'ascétisme l'orientation puritaine, Schopenhauer soutient au contraire que le protestantisme a trahi l'esprit chrétien sur ce point : « Le protestantisme, par l'exclusion de l'ascétisme et de ce qui en est le centre, le côté méritoire du célibat, a renoncé proprement à la substance intime du christianisme et ne peut être regardé ainsi que comme un rameau détaché de ce tronc »⁴⁹, et il est devenu un « christianisme émoussé, ou, mieux, brisé, auquel manque la tête ; il se perd dans le vide »⁵⁰. Seule ferait ici exception la secte des *shakers*, apparue au XVIII^e siècle en Amérique, qui pratique le célibat et la communauté des biens et « ne supporte pas l'oisiveté » : tous ses membres sont « industriels et appliqués »⁵¹.

Secundo, Weber hésite à caractériser d'« ascétiques » les religions orientales dont l'idéal réside dans la contemplation⁵². C'est sans doute qu'à ses yeux, le désir de s'unir au divin n'est en définitive qu'une forme de recherche de plaisir⁵³, quand bien même il s'accompagnerait de pratiques de mortification comme le jeûne ou la privation de sommeil⁵⁴.

⁴⁷ *SR*, p. 420 ; *RS I*, p. 543 ; *MWG I/19*, p. 487.

⁴⁸ *SR*, p. 416 ; *RS I*, p. 540 ; *MWG I/19*, p. 484-485. La notion de « religion du salut » exprime la même idée ; le terme signifie la promesse, qui s'adresse aux hommes, de ne plus être exposés aux adversités de la vie quelle qu'en soit la nature.

⁴⁹ Schopenhauer (1998, p. 1396).

⁵⁰ Schopenhauer (1906, p. 113).

⁵¹ Schopenhauer (1998, p. 1398). Aujourd'hui, on associe le plus souvent le nom de la secte des *shakers*, qui a presque disparu, au style minimaliste de leurs meubles.

⁵² Tyrell (1990, p. 157).

⁵³ « Une jouissance sublimée, en réalité non fraternelle, du seul charisme personnel » (*SR*, p. 431 ; *RS I*, p. 552).

⁵⁴ D'autres différences existent évidemment. Ainsi que Weber l'explique dans *Economie et société*, les religions du salut développent une réponse *rationalisée* au problème de la souffrance,

Il n'en demeure pas moins que Weber, à l'instar de Schopenhauer, interprète et compare les grandes religions orientales et occidentales à la lumière du concept de « négation du monde ». La réception s'est si bien accoutumée à ces termes qu'elle a tendance à oublier que d'autres points de vue sont possibles, et à ignorer, plus particulièrement, que les religions peuvent être comparées sous d'autres angles ⁵⁵.

Sur l'ascèse, Nietzsche est proche de Schopenhauer puisqu'il pense, comme lui, que l'abnégation et l'ascèse sont essentiellement intrinsèques au christianisme ⁵⁶. Mais on le sait, il n'éprouve pas le même enthousiasme que son prédécesseur. Dans *La Généalogie de la morale*, au troisième paragraphe intitulé « Que signifient les idéaux ascétiques ? », Nietzsche examine les déformations que provoque le renoncement dans l'âme humaine. La figure du « prêtre ascétique » est selon lui responsable d'une importante « réorientation » du « ressentiment » puisqu'elle invite les individus à s'imputer à eux-mêmes la culpabilité de leur misère. Cette culpabilité se dénomme désormais « péché » ⁵⁷.

A partir de là, le philosophe rejoint le thème de la délivrance et du salut. Les deux moyens principaux que les religions auraient recommandés à l'homme afin de lui rendre l'existence plus supportable sont la mystique et l'« activité machinale ». La première consiste à anéantir le vouloir-vivre dans l'espoir d'atteindre un état libre de souffrance : on retrouve ici l'interprétation de Schopenhauer. Pour ce qui est de la seconde, Nietzsche écrit :

« Beaucoup plus souvent qu'à cet étouffement hypnotique de la sensibilité, de la disposition à souffrir, qui suppose des forces déjà exceptionnelles (...), on a recours, contre les états de dépression, à une autre sorte de *training*, en tout cas plus facile : l'*activité machinale*. Qu'une telle activité soulage sensiblement de la souffrance, cela est hors de doute : d'où vient que l'on parle aujourd'hui à ce propos, de façon assez malhonnête, de la « sanctification du travail ». Le principe de ce soulagement, c'est de détourner de la souffrance l'attention de celui qui souffre, – c'est d'occuper la conscience par une activité constante et rien que par une activité, de sorte qu'il ne reste que peu de place pour la souffrance : car il est étroit, ce logis de la conscience humaine ! L'activité machinale et tout ce qui s'y rattache – la régularité absolue, l'obéissance ponctuelle et inconditionnelle, un mode de vie fixé une fois pour toutes,

puisqu'elles essayent de *comprendre* la vie sur terre grâce à l'élaboration de systèmes d'une grande complexité conceptuelle : la souffrance interpelle tout d'abord l'*intelligence* (voir son chapitre consacré à ce problème dans *ES*, t. 2, p. 281-291 ; *WG*, p. 314-319 ; *MWG* I/22-2, p. 290-301) ; Schopenhauer, au contraire, s'intéresse à la tentative d'y répondre en termes *moraux*. Par ailleurs, dans l'histoire des religions, le besoin d'une « théodicée du bonheur » est aux yeux de Weber tout aussi puissant que celui d'une théodicée de la souffrance (*SR*, p. 337-338 ; *RS* I, p. 241-242 ; *MWG* I/19, p. 89-90).

⁵⁵ Je renvoie à nouveau à la contribution de Braun (1992) consacrée à l'histoire du concept de *Welt* (monde). A propos de la réception du bouddhisme en Allemagne, voir Lütkehaus (2004). Finalement, on signalera que Schweitzer fait des réflexions, allusives il est vrai, sur les limites des termes d'« affirmation » et de « négation » du monde, dans son introduction à l'hindouisme (1973, p. 447-458).

⁵⁶ Hennis (1996a) a établi la proximité entre Weber et Nietzsche mais sans inclure la question de l'ascèse.

⁵⁷ Nietzsche (1990 [1887], p. 111-195).

un temps complètement occupé, et puis l'« impersonnalité », la négligence de soi, l'« *incuria sui* », qui sont en quelque sorte permises et même imposées par discipline – : de façon combien radicale et combien raffinée le prêtre ascétique n'a-t-il pas su utiliser tout cela dans sa lutte contre la douleur »⁵⁸ !

H. Tyrell a mis en relief la proximité de ce passage avec les thèmes de *L'Éthique protestante*, tout en soulignant que Nietzsche fait allusion à la discipline monacale là où Weber dépeint les conditions de travail propres au capitalisme⁵⁹. On remarquera que l'« *incuria sui* », qui se manifeste, selon le philosophe, sous la forme d'une activité mécanique à la fois dépourvue d'esprit et hostile au corps (les deux ne font qu'un), devient, chez Weber, l'expression d'une attitude qui paraît en être le contraire, à savoir ce « souci de soi » excessif qui se fourvoie dans la recherche de l'éternité : de fait, « le fidèle puritain (...) ne se préoccupe au fond que de lui-même »⁶⁰.

Weber a pourtant résisté à interpréter le christianisme en termes de ressentiment, puisqu'il affirme que la religion ne se réduit pas à la rancune des opprimés vis-à-vis des puissants⁶¹. Il n'est pas non plus insensible aux vertus de l'ascèse monastique, dont il reconnaît les mérites culturels⁶². Mais on peut retenir qu'il se range à l'analyse de *La Généalogie de la morale* en adoptant l'idée que la religion chrétienne est née d'un refus : du refus du terrestre considéré comme lieu de misère.

Reste à savoir pourquoi l'attitude ascétique s'exprime, dans le christianisme, de façon « intramondaine » et plus précisément à travers l'engagement professionnel et la poursuite de profits. Puisque la synthèse de ces aspects ne s'opère pas intuitivement, il faut reprendre notre interrogation depuis le début mais selon une perspective décalée.

B. Le protestantisme libéral

1. Le problème : l'incompatibilité de l'éthique chrétienne et du capitalisme

Il n'est pas besoin d'être spécialiste de l'histoire religieuse pour s'apercevoir que la thèse d'une parenté entre le christianisme et le capitalisme rencontre d'emblée une difficulté importante, qui est de nature à susciter des réserves sérieuses. Nous allons évoquer les termes du problème, d'ordre théologique, avant d'exposer la solution que le protestantisme libéral y apporte et que Weber fera sienne à sa façon. L'origine et la signification de la notion d'« intramondain » s'éclaireront alors.

Ainsi que Troeltsch le rappelait constamment et presque malgré lui, le Nouveau Testament recommande avec constance la charité et la pauvreté : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel », dit Jésus au jeune homme désireux de le suivre, et : « Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux »⁶³. Il y a également l'histoire du bon Samaritain ou celle de

⁵⁸ Nietzsche (1990 [1887], p. 161).

⁵⁹ Tyrell (1990).

⁶⁰ *EP*, p. 111 ; *RS I*, p. 98.

⁶¹ *SR*, p. 336-337 ; *RS I*, p. 241 ; *MWG I/19*, p. 89-90.

⁶² Par exemple *WG*, p. 311-312.

⁶³ *Évangile selon saint Matthieu* 19,16-29.

la veuve qui met deux petites pièces dans le tronc alors qu'elle se trouve elle-même dans le plus grand dénuement : « Vraiment, je vous le dis, cette veuve qui est pauvre a mis plus qu'eux tous. Car tous ceux-là ont mis de leur superflu dans les offrandes, mais elle, de son dénuement, a mis tout ce qu'elle avait pour vivre »⁶⁴. Souvenons-nous également de cette célèbre mise en garde contre le Mammon : « Nul serviteur ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent »⁶⁵.

Or comment comprendre qu'une foi qui prêche avec tant d'insistance la pauvreté ait pu encourager un système basé sur la poursuite du gain ? La recherche d'un lien relève incontestablement du défi puisqu'aucun chemin ne conduit directement des Évangiles jusqu'à l'esprit capitaliste. La question serait plutôt : pourquoi le christianisme n'a-t-il *pas* influencé le comportement économique, de façon à freiner l'essor du capitalisme ? Ou pour reprendre une formule de Weber, d'où vient que « les postulats de la fraternité » aient fait place à « la réalité dénuée d'amour du monde économique »⁶⁶ ?

La difficulté envisagée a été formulée de façon intransigeante par l'économiste autrichien L. Brentano. L'auteur des *Débuts du capitalisme moderne* rappelle que l'éthique chrétienne considère l'accumulation de richesses comme un obstacle absolu au salut éternel, pour soutenir que le développement capitaliste repose sur l'émancipation des forces économiques à l'égard des valeurs religieuses. Et s'il est vrai selon lui que le christianisme manifeste une tendance au compromis, qui l'amène à atténuer progressivement ses exigences, ceci ne signifie pas qu'il contribue authentiquement ou spontanément au développement du capitalisme, mais seulement qu'il ne voudrait pas être en retard sur le reste de la civilisation⁶⁷.

La contribution de Brentano contient une réponse à *L'Éthique protestante*, à laquelle Weber réagit dans la seconde édition, non sans agacement⁶⁸ ; mais ce n'est pas faute d'avoir prévu l'objection. Au contraire, c'est justement ce type de considération qui semble motiver son approche particulière ; Weber conçoit, aussi

⁶⁴ *Évangile selon saint Luc* 21,1-4.

⁶⁵ *Évangile selon saint Luc* 16,13.

⁶⁶ *ES*, t. 1, p. 595 ; *WG*, p. 355.

⁶⁷ Brentano (1916).

⁶⁸ Lors de ses nombreuses allusions à cet auteur, surtout dans les notes en bas de page. Dès l'ouverture, Weber avertit le lecteur qu'il ne voit aucune nécessité de tenir compte des critiques comme celle que Brentano lui adresse : « Je laisse le soin à tous ceux que cela pourrait intéresser (contre toute attente), de se convaincre eux-mêmes, en comparant les textes, que je n'ai *ni* biffé, *ni* réinterprété, *ni* affaibli la moindre phrase de mon étude contenant quelque affirmation essentielle sur le fond, pas plus que je n'ai ajouté des affirmations qui introduiraient des *divergences* de fond. Il n'y avait aucune raison à cela, et le déroulement de l'exposé contraindra ceux qui douteraient encore à s'en convaincre » (*EP*, p. 4, note 1 ; *RS* I, p. 18, note 1). – Nous l'avons déjà indiqué plus haut, Weber reproche notamment à Brentano d'avoir ignoré le fond de son argument, qui ne porte *pas* sur l'éthique explicite (*EP*, p. 95, note 3 ; *RS* I, p. 86, note 1).

distinctement que Brentano, que l'enseignement éthique du Nouveau Testament n'a pas littéralement informé l'économie capitaliste ⁶⁹.

En somme, qu'il s'agisse de *L'Éthique protestante* ou de *L'Éthique économique des religions mondiales*, le problème pour Weber a été de découvrir une voie permettant de rendre intelligible la genèse d'une « éthique » économique qui, en rupture flagrante avec les exigences bibliques, est néanmoins issue du christianisme.

Avec de telles prémisses, l'idée pourrait s'imposer de rechercher les facteurs décisifs ailleurs que dans la religion, et de s'intéresser plutôt au contexte économique et social ⁷⁰. Selon Weber, une telle approche est possible et même nécessaire ; dans *L'Éthique économique*, il insiste fortement sur la pluralité des causes historiques, et notamment sur la détermination des religions par les caractéristiques sociales des couches responsables de leur propagation. Mais c'est au sein de la croyance même qu'il faut selon lui rechercher les raisons principales qui la prédisposent à favoriser tel ou tel système économique. Une partie de la réponse lui sera fournie par la façon dont la théologie libérale tente de rendre compte du rapport entre le christianisme et le monde.

2. *La solution : l'indifférence au monde*

On l'a vu dans le chapitre consacré à Troeltsch, l'un des problèmes majeurs qui préoccupait la théologie protestante du XIX^e siècle était celui de la nature ascétique du christianisme. Pour le dire de façon pointue et afin d'éviter les répétitions, le courant libéral, dont le rayonnement fut grand au temps de Weber, s'attache à nier la rigueur concrète de l'Évangile, en soutenant que le message du Nouveau Testament, relevant de l'« intériorité », est essentiellement indifférent au terrestre : il ne livre pas, prêts à l'emploi, des préceptes concernant l'organisation de la vie d'ici-bas. Référent directement les affaires du monde au divin reviendrait à attenter à l'absoluité de Dieu. *Les Doctrines sociales* de Troeltsch illustrent comment ce genre de raisonnement se déploie dans le détail, mais soulignons encore une fois que l'auteur a une conscience aiguë de ses limites.

Dans ce contexte, la sociologie religieuse de Weber prend de nouveaux contours. Notre question est bien la suivante : pourquoi l'auteur a-t-il mis à l'écart l'éthique religieuse et déclaré que ce sont les dogmes plutôt que la morale qui ont incité les croyants à agir d'une façon déterminée ? Le mystère semble en partie se lever : en empruntant à l'orientation libérale ses présupposés principaux et en pensant jusqu'au bout leurs conséquences, *L'Éthique protestante* et *L'Éthique économique des religions mondiales* dotent le christianisme d'une espèce de vision du monde qui le prive de pertinence pratique.

⁶⁹ Selon le témoignage de Marianne Weber (1950, p. 152-159), le problème de l'incompatibilité de l'éthique évangélique et des exigences séculières a beaucoup préoccupé Weber. Voir aussi Weiss (1992).

⁷⁰ Il faut rappeler, à cet endroit, les discussions qui eurent lieu, dans les années 1950-1960, entre les plus grands historiens du puritanisme, relatives à l'aspect bourgeois de l'éthique puritaine et son origine. Quand Miller (1953) déplore la « tragédie des idées » qui entraîne les puritains à construire une société dont ils n'ont pas voulu, Hill (1958) soutient que le puritanisme constitue dès ses fondements l'idéologie propre à la classe des petits entrepreneurs.

Comment et à quel endroit s'exprime cette conviction ? Ici, les choses deviennent particulièrement fines : de fait, dans nombre de passages l'auteur insiste plutôt sur l'austérité inflexible des commandements bibliques, qui exigeraient une réorientation totale de la conduite quotidienne. Cette interprétation contredit évidemment la représentation libérale. On citera un extrait, particulièrement éloquent, du discours, prononcé en 1919, « La politique comme profession » :

« Alors, l'éthique du Sermon sur la montagne ? Le Sermon sur la montagne – on entend par là l'éthique absolue de l'Évangile – est une chose plus sérieuse que ne le croient ceux qui se plaisent aujourd'hui à citer ses commandements. On ne peut pas plaisanter avec lui. A lui s'applique ce qu'on a dit de la causalité dans la science : c'est un fiacre que l'on ne peut pas arrêter à sa guise pour y monter ou en descendre selon son humeur. Il faut l'accepter *totalemment* ou pas du tout, *c'est là* précisément son sens, si on veut en tirer autre chose que des trivialités. Ainsi, par exemple, le jeune homme riche : « Il s'éloigna avec tristesse, car il avait de nombreux biens ». Le commandement de l'Évangile est inconditionnel et univoque : donne tout ce que tu as, *tout*, purement et simplement. L'homme politique dira : c'est là une exigence excessive, socialement absurde aussi longtemps qu'elle ne s'applique pas à *tous*. Donc il faut des impôts, des prélèvements, des confiscations, en un mot : la coercition et l'ordre doivent être imposés à *tous*. Mais ce n'est pas *du tout* ce qu'exige le commandement éthique, conformément à son essence. Ou encore : « Tend l'autre joue ! » Sans condition, sans demander ce qui autorise l'autre à te frapper. C'est une éthique de l'indignité, sauf pour un saint. C'est bien cela : il faut être un saint en *toutes* choses, au moins par la volonté, et vivre comme Jésus, les apôtres, saint François d'Assise et ses pareils, et cette éthique fait alors sens et elle est l'expression d'une dignité » ⁷¹.

Ces phrases suggèrent que l'éthique chrétienne n'est rien moins que neutre, et l'on doit retenir que l'auteur ne prend pas la question à la légère, comme il ne cesse de rappeler l'énormité du dilemme, et d'affirmer qu'il incombe à chacun d'être « conséquent » envers soi-même et de ne pas tomber dans l'illusion du compromis ⁷² ; le dernier terme est, on s'en souvient, cher à Troeltsch. Il faut aussi rappeler l'influence qu'a exercée sur lui la lecture des textes religieux de L. Tolstoï, et notamment des *Confessions*, où le grand écrivain décrit les crises de foi qu'il a traversées, et explique pourquoi il a à la fin embrassé une éthique chrétienne complètement imprégnée du Sermon sur la montagne et délestée des éléments dogmatiques et rituels dont l'Église l'aurait déguisée : selon Tolstoï, le commandement de l'amour du prochain vaut de façon absolue ou il ne vaut pas, et il n'y a pas lieu d'en exempter la justice civile et la politique ⁷³. Dans *Le Judaïsme antique*, Weber cite le précepte de ne pas résister au mal, non directement suivant saint Matthieu mais bien d'après la version de Tolstoï, celle-là même que Wittgenstein portait toujours avec lui après l'avoir découverte, en

⁷¹ Weber (2003c, p. 190) ; 1988b, p. 550 ; *MWG I/17*, p. 234-235.

⁷² Par exemple *SR*, p. 428 ; *RS I*, p. 549. Tyrell (1997) fait l'inventaire des passages concernés.

⁷³ Tolstoï (1908) ; également « Que devons-nous faire ? » (1903) et *Les Quatre Évangiles* (1910-1913) ; voir le commentaire de Tyrell (1997), où l'on trouvera d'autres indications bibliographiques sur la réception de Tolstoï. A propos de la pensée religieuse de Tolstoï, voir Weisbein (1957).

1914, chez un libraire en Pologne où l'avait envoyé l'armée autrichienne, et qui lui a permis de survivre à l'en croire : Tolstoï complète le verset de saint Matthieu en ajoutant « Ne résiste pas au mal *par la violence* » ⁷⁴.

Cependant : de quelle façon Weber en arrive-t-il, à partir d'une vision des choses aussi tranchée, à défendre l'idée que le christianisme entretient néanmoins un rapport étroit avec le capitalisme ? N'aurait-il pas dû conclure en toute logique que l'économie moderne reposait sur le simple oubli du Nouveau Testament, comme le faisait son confrère Brentano ?

Excessivement sévère, l'éthique évangélique ne saurait être pratiquée qu'à condition d'aller à l'encontre des conditions réellement données : voilà l'interprétation que Weber expose dans « La politique comme profession ». Or nous semble-t-il, dans *L'Éthique protestante* et *L'Éthique économique*, son intuition fait place à cette autre conviction, représentée par une partie de la théologie libérale, qui stipule que le Nouveau Testament est par nature supramondain. Cette tournure ne surprend toutefois pas entièrement lorsqu'on considère que Weber taxe de « misérabiliste » l'« éthique de la non-résistance » ⁷⁵ et la juge offensante pour la « dignité de l'homme [du mâle] » (*Manneswürde*) ⁷⁶.

Dans cette situation, c'est bien l'idée d'indifférence religieuse, et elle seule, qui fait comprendre et éclaire le déroulement effectif de la démonstration. Elle nous permet de reconstruire l'argument comme suit. 1. D'un côté, l'éthique chrétienne, prise à la lettre, n'a pas influencé le capitalisme moderne puisqu'elle lui est contraire, ou encore : c'est un fait que les commandements néo-testamentaires n'ont pas, compte tenu de leur teneur rigoureuse, contribué à informer le monde où nous vivons, ce qui est facile à vérifier puisqu'il suffit de comparer la loi de l'amour du prochain, ou celle de l'abandon des richesses, à la réalité existante. 2. De l'autre côté, il doit bien y avoir une relation entre la croyance et la culture, ce dont témoigne l'histoire comparée. 3. Le double constat est assorti d'une explication : c'est précisément l'absence d'impact substantiel du christianisme qui en constitue la contribution spécifique, et ce en vertu de l'idée, mise en avant par la théologie du XIX^e siècle, qu'il n'était pas dans sa nature d'agir immédiatement sur le monde.

Mais quel est le rôle de la profession ? D'après Weber, l'éthique chrétienne depuis Luther s'exerce dans le cadre du métier. La valorisation du travail constituerait dès lors le contenu propre que le protestantisme aurait légué à la modernité. Les pages consacrées à la conception de la profession chez le réformateur allemand, dans *L'Éthique protestante*, sont censées le démontrer : en fustigeant l'idéal monastique d'une perfection « en dehors » du monde, Luther aurait développé l'idée selon laquelle la sphère appropriée de l'activité morale était formée par le travail précisément ⁷⁷.

Or, plusieurs études ont établi que l'éthique de la profession telle que Weber l'entend date de la théologie protestante du XIX^e siècle, avec notamment A. Ritschl,

⁷⁴ Comme le fait remarquer Tyrell (2007, p. 124). « Ne résiste pas au Mal par le Mal », et « Ne lutez pas contre le mal, ou plutôt ne résistez pas au mal par ces moyens, mais faites le contraire » (Tolstoï, 1910-1913, vol. 1, p. 352 et 361).

⁷⁵ Weber (1970, p. 492) ; *RS* III, p. 392.

⁷⁶ Weber (2003c, p. 98).

⁷⁷ Chap. « La conception du *Beruf* chez Luther » (*EP*, p. 63-91 ; *RS* I, p. 63-83).

l'un des grands représentants du courant libéral ⁷⁸, et non de Luther ⁷⁹. On peut résumer brièvement le raisonnement développé par le premier. Du principe luthérien de la justification par la seule foi découle, selon Ritschl, une conception éthique qui est censée se distinguer de la position catholique. Dans le catholicisme – qui serait sur ce point proche du légalisme juif ⁸⁰ – le fidèle doit accumuler des œuvres particulières pour gagner le salut. Dans le protestantisme, en revanche, il doit d'abord posséder la confiance en Dieu, sans avoir besoin d'accomplir des actes spécifiques. En effet, à la foi, qui est une, ne peut correspondre une éthique qui se monnaie en une pluralité de préceptes indépendants. « La perfection est la caractéristique d'un tout », alors que les œuvres sont condamnées à toujours rester partielles. Mais ceci signifie-t-il que le protestantisme soit dépourvu de tout critère de perfection éthique ? Il doit bien y avoir un « idéal de vie ». Et c'est précisément le « métier civil » (*bürgerlicher Beruf*) qui joue cette fonction, en fournissant le principe d'intégration qui fait défaut aux œuvres. En effet, dans l'exercice d'un métier, on n'a pas à répondre à une série d'exigences qui peuvent se révéler incompatibles, mais tous les actes sont soumis à un seul et même principe. Ce qui fait dire à Ritschl que le choix entre différents cours d'action possibles doit s'opérer « par analogie au métier » ⁸¹.

« Par analogie au métier » : c'est à la fois beaucoup et peu de chose, puisqu'une règle qui exclut d'avance l'éventualité de conflits n'a pas l'air de se rapprocher des situations concrètes. De fait, en confrontant ces passages aux textes de Weber, on comprend mieux que l'« esprit du capitalisme » s'est développé selon lui dans un espace vidé d'impératifs. « L'ascèse intramondaine se confirme par l'action » ⁸², écrit-il, en admettant que l'environnement séculier en détermine le genre. Ainsi, la thèse de l'indifférence et celle de l'éthique de la profession se complètent et se confirment mutuellement au lieu de se contredire. « Indifférente » ⁸³, la religion est susceptible d'embrasser l'ordre régnant, jusqu'à devenir « intramondaine » au sens de l'adaptation

⁷⁸ Selon Treiber (1999), le concept wébérien d'ascèse intramondaine s'inspire principalement de cet auteur.

⁷⁹ Rien n'indique que Luther ait effectivement redéfini la profession (*Beruf*) au sens que l'auteur prête à ce terme : les textes ne fournissent aucune évidence permettant de conclure qu'une révolution sémantique s'annonce chez le réformateur (Disselkamp, 1994, p. 169-190 ; Hanyu, 1994. Le second soumet à une analyse philologique d'une grande précision les textes de Luther ; nous avons pour notre part examiné une série de sources protestantes, de Luther à Ritschl en passant par la *Confessio Augustana* et Melanchthon).

⁸⁰ En effet, Ritschl reproche à l'Église catholique d'être retombée dans le légalisme de l'Ancien Testament et d'avoir perdu la liberté du chrétien.

⁸¹ Ritschl (1888, vol. 3, p. 624-634).

⁸² *SR*, p. 415 ; *RS I*, p. 539 ; *MWG I/19*, p. 483.

⁸³ Il est vrai que Weber n'emploie ce mot que discrètement. On le trouve dans quelques formules, comme celle d'« apolitisme mystique absolument indifférent au monde » ou d'« indifférence absolue du monde et de ses affaires » (*WG*, p. 359 et 380 ; *ES*, p. 368). La seconde occurrence est cependant particulièrement intéressante parce que l'auteur y assimile, à la manière du protestantisme libéral, l'indifférence à l'« éthique de la conviction ». Dans *Le Judaïsme antique*, on rencontre la formule « l'indifférence utopiste au monde chez les prophètes » (Weber, 1970, p. 432 ; *RS III*, p. 342).

à la « logique propre » du monde. Cette conséquence, que les voix critiques opposent au protestantisme libéral ⁸⁴, devient, chez Weber, vérité historique ⁸⁵.

En conclusion, Weber adopte l'idée que la morale biblique relève d'un discours a-séculier, que sa vraie destination est ailleurs, et qu'elle n'est pas appelée à transformer la terre. Cette prémisse dirige sa démarche et justifie d'écarter d'office la question de savoir comment l'éthique chrétienne a influencé les structures économiques. La banalisation de la morale, présentée à titre d'exigence de méthode – « ce qui nous importe n'est pas ce qui a été enseigné en théorie et officiellement dans, par exemple, les manuels d'éthique de l'époque », écrivait Weber –, correspond en réalité à une hypothèse forte portant sur la nature du christianisme. Pour le sociologue, c'est justement parce que l'Évangile ne s'intéresse pas primitivement au règne présent qu'il encourage la naissance d'une éthique du travail.

Une autre possibilité aurait été d'analyser le processus au cours duquel les exigences bibliques changent et s'assouplissent : c'est la voie empruntée par Troeltsch. Or une telle entreprise fait subir à l'éthique un véritable changement de nature, de spirituelle – selon l'hypothèse de départ – à temporelle ; ce n'est pas un hasard si *Les Doctrines sociales* recèlent une dialectique. Weber, plutôt que de décrire comment la morale devient concrète, se demande quelles sont les incidences du contenu dogmatique, sans passer par les commandements. L'« esprit du capitalisme » est né de l'esprit et non des lois.

4. La synthèse de l'indifférence et de la négation du monde

A. L'ascèse comme a-moralisme

Après avoir indiqué la parenté entre la sociologie religieuse de Weber et les problématiques du protestantisme libéral et des philosophies schopenhauerienne et nietzschéenne, nous devons nous demander s'il n'y a pas incompatibilité entre les deux courants sur les notions de négation et d'affirmation du monde : en effet, la théologie protestante est fondée sur la minimisation du caractère ascétique du christianisme, tandis que la philosophie y insiste. Cette question est l'occasion de faire ressortir toute l'ingéniosité de la sociologie religieuse webérienne. L'hypothèse s'impose que la formule centrale d'ascèse intramondaine est précisément née d'une alliance des notions théologiques et philosophiques : Weber a besoin de l'indifférence et de la négation. Et de façon surprenante, des réflexions théologiques justifient l'orientation profane du style de vie (la profession), alors que des considérations relevant de la philosophie lui confèrent les attributs que l'on qualifierait plutôt de religieux (l'abnégation).

⁸⁴ On lira les remarques caustiques d'Overbeck à propos de l'emploi pléthorique de la notion de *Beruf* dans la théologie du XIX^e siècle. « A l'ombre de la profession qui lui est attribuée, l'homme moderne se complait à résigner toute prétention à une quelconque profession religieuse », et « cette attitude confessionnelle extrêmement bornée croit de façon complètement aveugle que le monde appartient au protestantisme » (1995, p. 45-46).

⁸⁵ Cette reconstruction ne met pas en cause la multiplicité des sources de l'éthique du travail dans le christianisme, selon Weber (voir par exemple *EP*, p. 207-208). Mais on rappellera aussi que tous les penseurs ne partagent pas l'idée de l'affinité congénitale du christianisme et du travail, à commencer pas l'étude classique de Arendt (1994, p. 390-398).

Ce qui rapproche conceptuellement les visions et rend possible leur symbiose, c'est le partage qu'elles opèrent entre l'homme et le monde, avec l'idée que nous nous plaçons originellement en face de l'ordre séculier ou à l'extérieur de lui : que ce soit sur le mode de la négation ou de l'indifférence, le point de vue adopté fait de nous des bannis sur terre.

On examinera tour à tour les deux facettes de l'argument. Tout d'abord, en suivant l'intuition des philosophes, Weber admet que le christianisme procède d'une attitude de refus du monde. Cette supposition explique pourquoi la réprobation du plaisir et de la distraction lui est inhérente. Elle est pourtant insuffisante : en effet, l'abandon effectif de la richesse semble constituer la réalisation la plus appropriée de l'idéal ascétique, mais ce n'est pas ce type d'initiative qui caractérise l'esprit capitaliste.

C'est pour combler cet écart que Weber fait implicitement intervenir la notion d'indifférence, et ce sous la forme de l'opposition extramondain (ou fuite du monde)/intramondain. L'expédient lui permet de décrire un croyant qui, tout en manifestant de la répugnance pour la jouissance, s'investit dans les occupations ordinaires. Accomplissant son métier, le fidèle pourra, entre autres, chercher à s'enrichir. On relèvera au passage que l'amour de l'argent compte désormais parmi les plaisirs de l'esprit ⁸⁶.

Prenons l'argument à l'envers, en commençant par l'indifférence. A l'instar du protestantisme libéral, Weber accepte l'idée que l'éthique biblique n'est pas orientée vers les structures temporelles et donc naturellement inapte à pénétrer les façons d'agir. Cette hypothèse est essentielle : elle seule justifie la mise entre parenthèses catégorique de l'enseignement moral. Mais il faut la compléter et lui adjoindre la notion d'ascèse, qui suggère que le christianisme demande néanmoins à l'homme de ne pas s'attacher aux choses temporelles, et à vrai dire de les mépriser.

Le raisonnement est bouclé. La conduite capitaliste est « ascétique » dans la mesure où elle prive la terre de valeur propre ; elle est « intramondaine » parce qu'elle est amenée à l'accepter et à s'intégrer pleinement dans le *statu quo*, par un paradoxe qui a quelque chose de vertigineux : plus le fidèle travaille dans le monde, c'est-à-dire sans laisser s'immiscer, dans l'activité quotidienne, des règles découlant de la croyance, mieux il exprime l'idée que le Royaume de Dieu et le terrestre sont incommensurables et qu'il est impossible de réaliser ici-bas les idéaux célestes.

L'ascèse détermine ainsi la forme de la conduite de vie capitaliste, à savoir l'interdiction de considérer les biens terrestres comme une source de bonheur, mais elle n'en génère pas l'objet. L'indifférence, à son tour, en définit la matière, par un cheminement particulièrement subtil : puisque, en vertu de l'idéalité religieuse, la foi ne délivre aucune instruction concrète, le contenu est déterminé par les conditions existantes, en l'occurrence la valorisation du travail.

On peut faire un dernier pas. Loin d'entrer en conflit, l'ascèse et l'indifférence se renforcent mutuellement. L'ascèse laisse s'infiltrer en elle la notion de neutralité, jusqu'à ce que le fait de ne pas adresser à l'homme de commandements substantiels achève la négation du terrestre. En dernier ressort, Weber conçoit en effet l'attitude ascétique, non comme la volonté de vivre selon des principes de renoncement, mais comme

⁸⁶ Observation que Simmel exploitera dans la *Philosophie de l'argent*.

le refus d'ordonner éthiquement la vie de tous les jours, ce qui n'est pas la même chose. Son raisonnement repose sur l'idée que tout précepte, aussi sévère soit-il, exprime encore une sorte d'intérêt pour les affaires séculières et leur accorde par là une certaine valeur, leur reconnaissant au minimum la capacité de faire l'objet d'un investissement religieux. La formule « ascèse intramondaine » n'opère donc pas un simple amalgame, comme si l'abnégation modérait l'engagement dans le monde et *vice versa* ; elle désigne un rapport d'interpénétration.

La construction est d'une force redoutable : désormais, l'existence chrétienne se coule dans le siècle avec la seule différence qu'elle prétend le dédaigner. L'activité intramondaine, la soumission des choses terrestres à des considérations imperméables à la théologie, réalise la fermeture de l'univers des affaires contre toute immixtion de perspectives religieuses, et porte à son comble la rupture qu'il y a entre la morale dans son absolutité éthérée, d'un côté, et les exigences du jour, de l'autre.

Il n'est pas étonnant que Weber en vienne à rapprocher la conduite de vie empreinte de schizophrénie qui caractérise selon lui le puritain, d'une forme d'utilitarisme :

« Un légalisme strict et sobre et une énergie rationnelle et maîtrisée déployée dans une activité quotidienne, une évaluation rationaliste des meilleurs moyens techniques, de la cohérence et de l'opportunité pratique (...) : telles étaient les qualités « éthiques » indispensables de l'entrepreneur capitaliste spécifiquement moderne ; si l'on ajoute à ces qualités la disponibilité particulière au travail chez le travailleur pieux, on obtient cet utilitarisme inflexible, systématisé à partir d'un point de vue religieux et qui – ce qui est propre à tout ascétisme rationalisé – vit « dans » le monde, tout en ne vivant pas « du » monde, cet utilitarisme qui a contribué à forger ces capacités rationnelles supérieures et par-là cet « esprit » propre au type d'homme défini par la profession »⁸⁷.

On ajoutera que la difficulté que cristallisent les réflexions wébériennes n'est pas isolée ; elle répond exactement à une interrogation philosophique d'envergure : comment les idées morales peuvent-elles devenir pratiques⁸⁸. Kant écrit :

« expliquer comment une raison pure, sans autres mobiles, d'où qu'il soient tirés, peut par elle-même être pratique, c'est-à-dire comment le simple *principe de la validité universelle de toutes ses maximes comme lois* (...), sans aucune matière (objet) de la volonté à quoi on puisse prendre d'avance quelque intérêt peut par lui-même fournir un mobile et produire un intérêt qui puisse être dit purement *moral* ; ou, en d'autres termes, *comment une raison pure peut être pratique*, expliquer cela, c'est ce dont est absolument incapable toute raison humaine, et toute peine, tout travail pour en chercher l'explication seraient perdus »⁸⁹.

Et Schopenhauer en tirera la conséquence ultime à sa façon, en déclarant que l'idée même de fonder une morale prescriptive est futile :

« Une morale (...) qui consiste à « faire la morale aux gens », ne peut avoir d'action, parce qu'elle ne donne pas de motifs. D'autre part, une morale qui en donne

⁸⁷ *RS I*, p. 534 ; *SR*, p. 406 ; *MWG I/19*, p. 474-475.

⁸⁸ Pharo a systématisé les discussions philosophiques suscitées par ce problème (2006, p. 114-120).

⁸⁹ Kant (1985 [1785], p. 334).

ne peut agir qu'en se servant de l'égoïsme, or, ce qui sort d'une pareille source n'a aucune valeur morale »⁹⁰.

Lue à la lumière de l'histoire des idées philosophiques, la sociologie religieuse de Weber s'emploie à réussir l'impossible : découvrir le schématisme de la raison pratique. L'auteur y parvient grâce à un moyen formidable, qui consiste à étudier les effets réels de la religion tout en faisant abstraction de ses instructions. Notons aussi que J. Burckhardt avait donné l'exemple avant lui (sans évidemment aboutir aux mêmes conclusions) :

« C'est de l'emprise plus ou moins forte qu'exerce sur les esprits la doctrine de l'au-delà et des fins dernières que dépend parfois – mais pas toujours – la puissance plus ou moins grande des prêtres, dans la mesure du moins où ceux-ci régissent les relations des fidèles avec l'au-delà »⁹¹.

Quand Weber constate, de façon similaire, que

« ce n'est pas la *doctrine* éthique d'une religion qui est « son *éthos* » spécifique, au sens *sociologique* du terme, mais bien le comportement éthique auquel s'attachent des *récompenses*, lesquelles dépendent de la nature et des modalités des biens de salut qui sont propres à cette religion »⁹²,

il ne fait qu'exprimer une aporie qui intrigue les plus grands penseurs. Rappelons-nous aussi que la même difficulté avait amené Comte à enraciner la morale ou l'Amour dans le « cœur », c'est-à-dire dans l'organisation biologique⁹³.

Reste pourtant à se demander pourquoi, chez Weber, l'interdiction de la jouissance, qui est après tout un commandement, aurait exercé un si grand impact, quand l'éthique de l'amour se voit privée d'efficacité.

B. La fraternité

Toute la complexité de la thèse webérienne ressort à propos du concept de fraternité. L'analyse des passages que l'auteur y consacre confirme que c'est bien le dualisme extramondain/intramondain qui lui permet de rapprocher la morale chrétienne de la culture du profit alors que rien ne les apparente à première vue. Deux outils conceptuels affinés viennent à l'appui de ce résultat : la différenciation « morale interne »/« morale externe » et la nouvelle mise en œuvre du terme de « tension ».

Tout d'abord, d'une façon encore comparable aux *Doctrines sociales* de Troeltsch, Weber constate que la notion de fraternité s'est « universalisée » dans le christianisme, d'une exigence limitée aux cercles intimes à un idéal comprenant l'humanité entière. De fait, l'idée même de fraternité est selon lui basée sur le dépassement des frontières de la famille, de la tribu, etc., et donc sur l'abolition du dualisme traditionnel entre deux types de règles, celles qui s'appliquent au seul groupe d'appartenance et celles qui conviennent au reste des hommes, entre une « morale interne » (*Binnenmoral*) et une « morale externe » (*Aussenmoral*). Conformément à la représentation chrétienne,

⁹⁰ Schopenhauer (1998, p. 463).

⁹¹ Burckhardt (1971, p. 73-74).

⁹² *EP*, p. 315 ; *RS I*, p. 234-235.

⁹³ Dès le début du *Système* (*SPP VII*, p. 27-28).

qui est sous ce rapport révolutionnaire, les impératifs éthiques valent désormais pour tous sans distinction, l'étranger aussi bien que le voisin, et ce jusqu'à l'éclosion d'un idéal de « fraternité universaliste » précisément, qui se reconnaît à ceci qu'il « déborde les limites des groupements sociaux »⁹⁴.

Mais qu'en est-il de son contenu ? Quels devoirs chacun est-il appelé à accomplir à l'égard du semblable ? Cette question rouvre l'ancienne déchirure du christianisme, d'une façon qui ne saurait être plus abrupte : d'après Weber, l'extension de l'amour du prochain à tous les êtres humains a inévitablement pour contrepartie sa destruction effective.

A l'origine, la fraternité se pratique dans des situations concrètes, puisqu'elle désigne le devoir « des puissants et des riches à l'égard de la veuve et de l'orphelin, à l'égard du coreligionnaire malade et appauvri »⁹⁵, autrement dit l'obligation de secourir ceux qui souffrent, avec des gestes visibles. Sa portée est donc à la fois matérielle et immédiate. Mais à l'issue du processus d'universalisation, elle se présente sous l'apparence de l'« acosmisme de l'amour », d'après une tournure curieuse qui revient à plusieurs reprises.

Le terme d'acosmisme a pris sa place dans le langage philosophique depuis que Hegel s'en est servi pour caractériser la pensée spinoziste, qui nierait la réalité du monde, contrairement à l'athéisme, qui nie Dieu⁹⁶. On le retrouvera ensuite dans les recherches d'histoire religieuse, et le philosophe H. Jonas le reprendra à son compte dans ses études sur le gnosticisme⁹⁷. Chez Weber, il désigne, conformément à la définition courante de l'époque, un « Dieu sans monde »⁹⁸. D'un point de vue orthodoxe, l'acosmisme est une hérésie, puisque la remarque du théologien et historien de l'Eglise A. Harnack à l'égard de Marcion, ce prêcheur d'un Evangile « pur », vaut ici aussi : le premier article de la foi – « je crois en Dieu, le Père tout-puissant » – affirme l'existence d'un Dieu qui est présent au monde et y exerce son pouvoir, et il est incompatible avec un Dieu sans monde ou un Dieu absent⁹⁹.

⁹⁴ *SR*, p. 420 ; *RS I*, p. 543-544 ; *MWG I/19*, p. 485-486.

⁹⁵ *SR*, p. 419 ; *RS I*, p. 543 ; *MWG I/19*, p. 486.

⁹⁶ Hegel (1970, § 50). On distinguera l'acosmisme de l'« anticosmisme », que cite Schopenhauer : « Les ennemis déclarés du christianisme qui ont paru dans ces derniers temps ont eux-mêmes démontré qu'il enseigne le renoncement, l'abnégation personnelle, la parfaite chasteté et en général la mortification de la volonté, doctrines qu'ils désignent très justement sous le nom de « tendances anticosmiques », et ils ont prouvé par des arguments solides que tel est le caractère essentiel du christianisme véritable et primitif » (Schopenhauer, 1998, p. 1385). L'anticosmisme exprime une tendance d'opposition et non d'aliénation au monde.

⁹⁷ Jonas (1999, p. 74, 320, 327-328).

⁹⁸ *Meyers Konversationslexikon* (1885, vol. 1, p. 258).

⁹⁹ Harnack (2003, p. 256). Marcion, penseur hérétique ayant vécu au II^e siècle, oppose le Dieu « bon » du Nouveau Testament au Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu du Salut et de l'Amour à celui de la Création et de la Loi, au démiurge et au législateur. Harnack exprime, dans l'ouvrage magistral qu'il lui consacre, l'attraction qu'exerce, sur le luthéranisme, la pensée du Dieu étranger ou de l'Evangile « pur », tout en s'en distinguant. L'étude de Lauret (2003) montre que le problème de Marcion est demeuré vivant, non seulement au XIX^e siècle mais aussi dans la philosophie contemporaine. Harnack nous confronte également à ces questions : Weber aurait-il interprété le calvinisme à la lumière d'une interrogation qui préoccupait

Dans les « Considérations intermédiaires », l'acosmisme fait référence à une réalité douloureuse : la fraternité s'est en fait débarrassée de toute substance, puisque, comme l'écrit Weber, l'amour acosmique est essentiellement « sans objet » et « impersonnel »¹⁰⁰ : il est le contraire de l'amour. Et de façon presque amère, il note que, du moment où la religion se hisse jusqu'à ce niveau suprême, deux voies seulement sont « conséquentes » : tandis que la première

« accepte (...) l'objectivation du cosmos économique considéré comme voulu par Dieu, comme un matériau sur lequel accomplir son devoir, même si ce cosmos économique est dévalorisé, en même temps que l'ensemble du monde, en tant que cosmos relevant de la création corrompue »,

la seconde consiste à

« exacerber la fraternité jusqu'à cette « bonté » qui décrit à l'état pur l'acosmisme de l'amour chez le mystique : cette bonté ne s'enquiert même plus de la personne à qui et pour qui elle se sacrifie, à laquelle finalement elle s'intéresse encore à peine ; une fois pour toutes elle donne sa chemise, alors qu'on lui demande un manteau, à tout homme que le hasard met sur son chemin, et uniquement parce qu'il se trouve là : c'est une véritable fuite hors du monde sous la forme d'un dévouement sans objet au premier venu, non pas par amour de l'homme, mais uniquement pour l'amour du dévouement en tant que tel »¹⁰¹.

Weber illustre la seconde orientation par une citation de Baudelaire, l'assimilant à « l'amour de la « sainte prostitution de l'âme » »¹⁰², et il l'identifie à certaines tendances inhérentes aux religions orientales¹⁰³. La première, en revanche, serait celle où s'est engagé le calvinisme puritain, qui

« objectiva rationnellement toute activité dans le monde comme un service effectué au nom de Dieu – dont la volonté positive reste tout à fait incompréhensible dans son sens ultime, mais n'en est pas moins reconnaissable – et comme une mise à l'épreuve de l'état de grâce »¹⁰⁴.

Par quels traits exactement ces options seraient-elles l'expression la plus achevée de l'« acosmisme » ? La réponse est aussi simple que provocante : la seconde réduit littéralement le monde, tandis que la première bannit l'amour ; il est vrai que celle-ci mériterait plutôt, par choc en retour, le nom d'a-fraternité cosmique. A tour de rôle,

plus particulièrement le luthéranisme ? Ensuite, convient-il de relire la sociologie religieuse wébérienne, que nous reconstruisons ici en prenant pour fil rouge la question de l'éthique, à partir du problème de la loi et du rapport qu'entretient le christianisme avec le judaïsme ?

¹⁰⁰ SR, p. 420 ; RS I, p. 543 ; MWG I/19, p. 486.

¹⁰¹ SR, p. 423-424 ; RS I, p. 545-546 ; MWG I/19, p. 490-491.

¹⁰² BAUDELAIRE, *Le Spleen de Paris, XI. Les foules* (SR, p. 424).

¹⁰³ « (...) la maîtrise de soi, la générosité et la « pitié » sont désignées comme les trois vertus cardinales des Indiens : (...) la « pitié » est manifestement le produit de l'euphorie de l'amour acosmique qui se manifeste typiquement dans l'extase mystique apathique, et qui acquit plus tard dans le bouddhisme une signification éthique universelle » ; cet acosmisme « reste pourtant froid, tempéré et distant » (Weber, 2003b, p. 307 et 353).

¹⁰⁴ SR, p. 423-424 ; RS I, p. 545-546 ; MWG I/19, p. 490-491.

Weber fait disparaître le ciel ou la terre, de sorte que l'opposition se résout du fait qu'un des pôles s'évanouit ¹⁰⁵.

A l'évidence, Weber y insiste, la conséquence n'a plus rien à voir avec l'exigence de départ ; le terme d'universalisation cache donc tout autre chose, à savoir la dématérialisation des commandements voire la suppression de toute espèce de bonté. L'« acosmisme » constitue un « point de vue de non-fraternité » (*Unbrüderlichkeit*) qui cesse par ailleurs d'être « religion de la délivrance » : pour qu'il y ait délivrance, il faudrait qu'il y ait un monde ¹⁰⁶. De fait, l'idéal s'autodétruit : ironiquement, l'effacement des frontières entre les groupes est poussé jusqu'au point où les « proches » et les « étrangers » ne sont plus distingués ni comme représentants de catégories sociales différentes ni même comme êtres humains tout court.

La notion de tension, déjà rencontrée, explique à son tour pourquoi l'éthique religieuse se transforme en une non-éthique. Weber soutient qu'à mesure que l'exigence se heurte à l'ordre présent, la fraternité universelle fait apparaître le monde comme d'autant plus dépravé ¹⁰⁷. Le moyen le plus pertinent d'« échapper » au terrible gouffre qui se creuse entre l'idéal et la réalité, consiste encore une fois à réduire à néant l'un des termes mis en jeu, tour à tour le monde ou l'amour. Nous retrouvons ainsi les options introduites ci-dessus : il faut ou bien s'investir éperdument dans les affaires d'ici-bas en oubliant la fraternité, ou bien s'abîmer dans une sorte de conscience transcendante en ignorant le monde. Les orientations opposées se rejoignent parce qu'elles divisent l'existence en dimensions irréductibles, en présupposant que le séculier est inaccessible à l'éthique et l'éthique au séculier et que leur rencontre est impossible ¹⁰⁸.

¹⁰⁵ La même chose se produit dans la pensée gnostique, selon Jonas (1999). Fait cependant exception, chez Weber, un passage du chapitre « Les Phariséens » où il assimile l'acosmisme au communisme, c'est-à-dire à une façon de vivre concrète (1970, p. 533 ; *RS III*, p. 424).

¹⁰⁶ Bellah (1999) consacre un article à l'acosmisme, qu'il traduit par « *world-denying* ». Sa contribution est instructive parce qu'elle recense les passages où Weber emploie ce terme ; cependant, Bellah ne voit pas que l'acosmisme désigne la négation de l'amour.

¹⁰⁷ *SR*, p. 423 ; *RS I*, p. 544 ; *MWG I/19*, p. 488.

¹⁰⁸ Weber connaît également un amour « cosmique », et celui-ci est conçu comme « organique » (Symonds et Pudsey, 2006 et 2007, le rappellent, en s'étonnant que, parmi les recherches abondantes sur Weber, seul Mitzmann, 1969, y ait prêté attention avant eux). Citons le passage : « L'éthique sociale organique, elle aussi (quand son fondement est religieux), se situe sur le terrain de la « fraternité ». Mais à l'opposé de l'acosmisme de l'amour mystique, elle est régie par une exigence de fraternité cosmique et rationnelle. Elle trouve son point de départ dans l'inégalité, empiriquement constatée, du charisme religieux. Que, de ce fait, le salut soit accessible à quelques-uns seulement, et non à tous, c'est cela précisément qu'elle ne peut supporter. C'est pourquoi son éthique sociale cherche précisément à mettre en relation cette inégalité des qualifications charismatiques avec la structuration profane en corps, pour la faire entrer dans un cosmos de prestations ordonnées selon une division par professions et voulues par Dieu » (*SR*, p. 430 ; *RS I*, p. 551). Ici, la fraternité prend selon Weber une forme concrète, bien qu'elle doive, pour pouvoir le faire, accepter le « compromis » et la « relativisation ». Quant aux formations historiques qui correspondent à l'amour « cosmique », Weber songe au catholicisme et au luthéranisme ancien, comme l'indique un paragraphe d'*Economie et société* (*ES 2*, p. 369-370 ; *WG*, p. 360-361). L'auteur y affirme que la morale « organique », qui serait

Pourquoi alors Weber écarte-t-il l'éthique explicite pour expliquer l'impact du christianisme sur la conduite économique ? Le tableau est complexe. L'auteur reconnaît que la religion possède bien une morale spécifique, celle de l'amour du prochain, et il en désigne les implications avec une sévérité rare, comme en témoigne le passage extrait de « La politique comme profession ». Cependant, suivant les « Considérations intermédiaires », les facteurs qui entraînent son échec ne sont pas à chercher dans sa trop grande austérité et la difficulté à la pratiquer, comme chez Overbeck ¹⁰⁹ ; ils résident plutôt dans sa prétention universelle. Weber prête à la fraternité de dépassement des frontières, non seulement une étendue plus grande, mais aussi et surtout une qualité inouïe, celle de séparer le temporel et le spirituel, et d'être pour cela sans caractéristiques propres. Le divorce du monde et des exigences éthiques ne constituerait pas un processus de distorsion ; il serait naturellement inscrit dans le concept même d'amour fraternel ¹¹⁰.

C'est pourquoi Weber voit en la fraternité l'une des sources du capitalisme. Car entendue comme purement spirituelle et transcendante (amour sans objet), l'exigence se voit privée de toute référence déterminée aux situations concrètes, tandis que, conçue en termes temporels (activité sans amour), elle expulse la prise en considération d'autrui. A travers cette scission, elle produira son propre contraire, à savoir un monde dominé par les seules lois économiques et profondément impitoyable ¹¹¹. Weber décrit ainsi son mode de fonctionnement :

« L'économie rationnelle est une activité objective. Elle s'oriente à partir de prix *monétaires*, qui se forment sur le *marché* dans le cadre de la lutte d'intérêts que les hommes mènent les uns contre les autres. Sans évaluation en prix monétaires, donc sans cette lutte, il n'y a aucun *calcul* possible. L'argent est ce qu'il y a de plus abstrait et de plus « impersonnel » dans la vie des hommes. Il en résulte que le cosmos de l'économie moderne, rationnelle et capitaliste, s'est d'autant plus fermé à toute relation imaginable avec une éthique religieuse de la fraternité qu'il a suivi davantage sa logique intrinsèque et immanente : plus il devenait rationnel et, du coup, impersonnel, plus cette fermeture s'est renforcée » ¹¹².

Il est notoire que Weber accorde une importance cruciale au dépassement de la dichotomie morale interne/externe, comme il compte ce processus parmi les

de type « traditionnel », « résout » la tension existant entre les exigences strictes et l'ordre du monde, et qu'elle rapproche par ailleurs le catholicisme et le luthéranisme du confucianisme. Ces observations prêtent une certaine supériorité au traditionalisme, qui présenterait l'avantage de ne pas juger incompatibles les affaires du monde et les demandes morales. Elles trahissent en tout état de cause que l'« acosmisme » repose pour sa part sur une sorte de résignation, laquelle considère comme un fait établi que l'éthique et le siècle ne peuvent se rencontrer.

¹⁰⁹ Dont nous avons traité au chapitre consacré à Troeltsch.

¹¹⁰ Habermas (1987) a mis cet aspect en relief.

¹¹¹ Un travail plus détaillé montrerait que le même dilemme est à l'œuvre dans l'interprétation wébérienne des prophètes de l'Ancien Testament : les plus grands seraient tiraillés entre une représentation politique concrète et une représentation utopique du Règne futur, partant entre une conception immédiate et une conception « intériorisée » des lois (Weber, 1970, p. 425-442 ; RS III, p. 336-351).

¹¹² SR, p. 421 ; RS I, p. 544.

conditions *sine qua non* de l'essor économique occidental. A l'inverse, la préservation de deux corps de règles distincts qui s'appliquent respectivement aux membres du groupe et aux étrangers constitue, selon lui, l'un des facteurs principaux ayant empêché le judaïsme d'avoir généré un esprit véritablement capitaliste ¹¹³. Mais les « Considérations intermédiaires » ne nous trompent-elles pas ? En effet, si l'amour universel ne représente, par essence, que l'expression de la division infranchissable du spirituel et du temporel, partant le sommet d'une éthique impuissante à se rapporter au monde fini, le christianisme n'a pas amené une nouvelle morale ; il a plutôt détruit les bases de toute morale.

Weber reproche, à une morale de type dichotomique qui distingue les devoirs envers les membres du groupe et ceux envers le reste, de discriminer le comportement vis-à-vis du « non-frère » (*Nichtbruder*) en *adiaphoron*, en une manière d'agir qui ne relève pas de la question du bien et du mal ¹¹⁴. Mais à l'aune de l'acosmisme, la totalité des conduites devient *adiaphoron*, rien n'est plus sujet à la morale ¹¹⁵. Et la question de l'impact de l'éthique religieuse sur les affaires économiques reste entière.

A cet endroit, on peut revenir à la stratégie de *L'Éthique protestante* consistant à ériger en figure emblématique le puritain qui s'inquiète de son salut ¹¹⁶. Une proximité structurelle existe entre la conception de la morale à l'instar d'un idéal qui ne peut nous affecter et la place centrale accordée à l'idée de salut personnel ¹¹⁷. « L'acosmisme de l'amour sans méthode ne constitu[e] qu'un moyen égoïste de recherche personnelle du salut » ¹¹⁸, écrit Weber, suggérant que se confondent en un geste unique l'interprétation

¹¹³ Weber (1970, p. 442-476 ; *RS* III, p. 351-370).

¹¹⁴ Weber (1970, p. 451-452 ; *RS* III, p. 358 ; voir aussi *WG*, p. 345). – En poussant plus loin, il serait instructif de reconstruire de près l'analyse de Weber relative à la « genèse » et au développement des religions ainsi qu'aux grandes figures religieuses, à savoir le magicien, le prêtre, le prophète. Selon l'auteur, la totalité des religions s'enracine, à l'origine, dans le désir des hommes de vivre heureux et d'obtenir des biens terrestres comme la santé, la descendance, la richesse, la longévité ; le rôle du magicien est de procurer ces biens. Mais au cours de leur évolution, les croyances s'éloignent de plus en plus des bases concrètes, et ce au fur et à mesure qu'elles aspirent à la « délivrance » : c'est au moment de laisser derrière elles les préoccupations liées au temporel qu'elles deviennent religions « éthiques ». Le prophète incarne cette tendance (*WG*, p. 245-279 ; *MWG* I/22-2, p. 157-194). La réception de Weber a beaucoup insisté, à juste titre, sur la puissance de rationalisation intrinsèque à ce mouvement ; il n'empêche que d'autres points de vue sont possibles.

¹¹⁵ Nous rencontrerons à nouveau le problème des *adiaphora* chez Simmel.

¹¹⁶ Sont aussi particulièrement éloquentes, à propos de l'affinité entre l'égoïsme religieux et l'« égocentrisme » du système capitaliste, les « Contributions à la discussion sur l'exposé de Troeltsch « Le droit naturel stoïco-chrétien » ». Weber y affirme que, dans le calvinisme, « l'individu se cherche *lui-même* » et que cette disposition ne peut produire qu'une société atomisée, une « civilisation » qui « s'est dépouillée de tout caractère humain » (Weber, 1988c, p. 469-470). C'est d'ailleurs l'un des rares contextes où il assimile l'« acosmisme de l'amour » au communisme, définition qui ne correspond pas aux « Considérations intermédiaires ».

¹¹⁷ D'où la question soulevée par Ricœur : « Le souci de trouver une garantie et une réassurance contre le risque de damnation a-t-il été la motivation religieuse exclusive du christianisme, et plus spécifiquement du puritanisme ? » (1996, p. 11).

¹¹⁸ *SR*, p. 431 ; *RS* I, p. 552 ; *MWG* I/19, p. 488.

de l'éthique en termes d'« extramondanité » et la réduction de l'existence humaine à la seule quête de l'éternité ¹¹⁹.

Afin de montrer qu'une conception différente est pour le moins possible, nous suggérerions de confronter l'interprétation wébérienne et troeltschienne d'un côté, à l'éthique de l'Ancien Testament selon le philosophe juif H. Cohen, de l'autre. Représentant éminent du néo-kantisme, Cohen s'intéresse particulièrement au monothéisme juif, aux fondements de la morale et à la correspondance entre la morale des prophètes et l'éthique kantienne. Pour lui, une véritable « éthique sociale », à visée toute terrestre, constitue « l'âme » de l'enseignement des prophètes. C'est que l'amour du prochain, bien qu'universel en son principe, est d'emblée qualifié comme amour des souffrants. Et la souffrance reçoit à son tour une spécification sous la forme de la pauvreté. La conscience sociale constitue ici le fondement du concept d'humanité et non l'inverse ¹²⁰.

5. Interrogations et perspectives

Les pages finales de *L'Éthique protestante*, dont la tonalité pathétique a souvent été remarquée ¹²¹, résument la vision wébérienne de la culture contemporaine : « Le puritain *voulait* être un homme de la profession ; nous sommes *contraints* de l'être » ¹²², écrit-il, et :

« En passant des cellules monacales dans la vie professionnelle et en commençant à dominer la moralité intramondaine, l'ascèse a contribué (...) à édifier le puissant cosmos de l'ordre économique moderne qui, lié aux conditions techniques et économiques de la production mécanique et machiniste, détermine aujourd'hui, avec une force contraignante irrésistible, le style de vie de tous les individus qui naissent au sein de cette machinerie – et *pas seulement* de ceux qui gagnent leur vie en exerçant directement une activité économique » ¹²³.

Le monde moderne selon Weber est dénué de sens éthique parce que la logique propre du système capitaliste une fois en place n'a pas besoin d'être soutenue par une quelconque morale ¹²⁴. Dans sa première réponse à H. K. Fischer, qui avait publié un

¹¹⁹ Il faut prendre garde de ne pas confondre l'interprétation de l'universalisme en un sens substantiel et en un sens catégorique. Suivant la seconde perspective, tous les hommes doivent être considérés comme des semblables ; en vertu de la première, nous sommes appelés à prendre en charge le monde entier et à transformer la terre de façon à y installer un règne de justice. Les deux points de vue ne coïncident pas ; c'est à la lumière du premier seulement que l'exigence devient immédiatement incompatible avec la réalité. La distinction du *socius* et du « prochain » proposée par Ricœur (1976) est éclairante à cet endroit.

¹²⁰ Cohen, 2002 [1916], 2002 [1917a], 2002 [1917b].

¹²¹ Par exemple Hennis (1996a).

¹²² *EP*, p. 250 (trad. légèrement modifiée) ; *RS I*, p. 203.

¹²³ *EP*, p. 250-251 ; *RS I*, p. 203.

¹²⁴ Colliot-Thélène a très justement souligné que la modernité selon Weber se caractérisait par ce qu'elle était déséthiciisée, et que ce thème l'emportait sur celui de la sécularisation : « Ce que le monde moderne a en propre n'est pas d'avoir répudié la transcendance, mais de pouvoir se passer d'éthique » (2001, p. 56). Mais on peut dire aussi que la question de la sécularisation, qui a fait l'objet d'un grand nombre de débats dans les années soixante et soixante-dix, doit être

compte rendu critique de *L'Éthique protestante* dès 1907¹²⁵, Weber note encore que le capitalisme est « fondé sur une base mécanique »¹²⁶, en suggérant que les structures matérielles règnent avec une puissance comparable à celle des forces naturelles et sont, comme celles-ci, imperturbables et insensibles au bien et au mal¹²⁷.

L'image de l'« enveloppe aussi dure que l'acier » (*stahlhartes Gehäuse*)¹²⁸, que Weber utilise ici et qu'aucun manuel d'introduction à son œuvre n'omet de mentionner, exprime ce trait. Mais elle est beaucoup plus problématique qu'il n'y paraît à première vue. La question qu'elle soulève est la suivante. L'auteur distingue, d'une humanité que l'on appellerait « traditionnelle » et qui est supposée s'orienter en vertu de fins morales, une société moderne caractérisée par l'évacuation des références éthiques. Seulement, comme on l'a vu, la mise à l'écart de l'enseignement moral constitue d'emblée le fil rouge de l'analyse, et il ne s'agit pas d'une simple règle de méthodologie : pour Weber, c'est un fait que la morale chrétienne se situe dans un au-delà non contaminé par les soucis terrestres, ou à l'inverse, que le monde est essentiellement étanche à la loi biblique. Par conséquent, l'économie moderne s'installe dans un espace déjà libéré d'éthique. La métaphore de l'« enveloppe d'acier » change donc de signification.

Les analyses de *L'Éthique protestante* et de *L'Éthique économique des religions mondiales* reposent ainsi sur un genre de raisonnement qui a quelque chose de tautologique¹²⁹. Si l'on admet, comme Weber, que le christianisme, conçu comme une théologie de négation du monde, ne contient pas de règles éthiques susceptibles

reformulée. De fait, elle rencontre aujourd'hui un intérêt renouvelé : en témoigne le numéro récent de la revue *Esprit* qui est consacré à ses aspects historiques, philosophiques, théologiques et sociologiques (333, 2007, intitulé *Effervescences religieuses dans le monde*).

¹²⁵ Les premières critiques, celles de H. K. Fischer et de F. Rachfahl, ont été réunies, suivies des répliques de Weber, dans Weber (1982).

¹²⁶ *EP*, p. 324.

¹²⁷ Boltanski et Chiapello (1999) ont mis en cause la vision wébérienne, en soutenant que les ères successives du capitalisme reposent chacune sur un « esprit » propre, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de mécanique économique fonctionnant de façon automatique.

¹²⁸ *EP*, p. 251 (trad. modifiée) ; *RS I*, p. 203. – En français, il a longtemps été d'usage de traduire la formule de *steinhartes Gehäuse* par « cage d'acier ». Cette formule se calque sur la traduction en anglais proposée par T. Parsons, à savoir *iron cage*. La nouvelle traduction française propose « carapace » et « habitacle » (*EP*, p. LX). Cette suggestion nous semble susceptible de provoquer un contresens. Car le terme allemand *Gehäuse*, dérivé de *Haus* (maison), ne désigne *jamais*, dans son emploi moderne, un endroit destiné à être habité ou une demeure, mais une enveloppe non souple, ainsi que le précise le dictionnaire des Frères Grimm : « un réceptacle pour des êtres non vivants ; le seul emploi qui s'est conservé » ; le plus couramment, il s'agira du boîtier d'une montre. Peut également être appelé *Gehäuse* le « corps, considéré mécaniquement comme réceptacle de l'esprit » (*Deutsches Wörterbuch*, 1984, vol. 5, p. 2331-2332) ; c'est là l'unique contexte qui rappelle encore la signification originelle, celle d'une maison où peuvent séjourner des personnes ; en effet, l'âme « habite » dans le corps. La dernière acception est intéressante dans notre contexte parce qu'elle fait référence à la séparation de l'âme et du corps, avec l'idée que les hommes sont des étrangers sur terre, et que leur partie immortelle se libérera à la fin de la dépouille charnelle. Dans ses études sur le gnosticisme, Jonas utilisera le mot *Gehäuse* pour désigner le monde (1999, p. 82-84).

¹²⁹ Plusieurs interprètes ont remarqué que la mise en rapport du monde moderne et du protestantisme n'était pas exempte de tautologie, chez Weber. Selon Brentano par exemple, la

de s'appliquer à l'existence quotidienne, le résultat – une modernité qui peut se passer de morale – ne se distingue pas de la situation primitive. L'auteur signale que des considérations de type « an-éthique » (*anethisch*), « ni éthique ni anti-éthique »¹³⁰, déterminent le comportement capitaliste : le propos de Troeltsch, selon lequel la morale chrétienne ne concerne pas le monde, prend ici l'apparence d'une donnée manifeste, d'un fait contrôlable et sujet à l'investigation empirique. C'est en lui conférant l'habillage d'un phénomène réel relevant de la science historique que Weber assume la séparation des dimensions et l'idée de concevoir le terrestre et la morale comme deux grandeurs incommensurables. Car si le terrestre est tel qu'il ne saurait se plier aux commandements, c'est que les commandements ne peuvent s'appliquer au terrestre, et réciproquement. L'ordre économique est an-éthique parce que la « morale » se présente elle-même sous cette forme, et si la seconde ne l'était pas originellement, le premier ne pourrait jamais le devenir¹³¹.

Pour Weber, le rapport de « tension » qu'entretient la religion chrétienne avec les affaires terrestres équivaut, *in fine*, au refus total de s'y mêler : car « reconnaître l'impossibilité de mesurer les décrets divins à l'aune de critères humains signifiait renoncer, avec une clarté dépourvue d'amour (*lieblos*), à un sens du monde qui restât accessible à la compréhension humaine »¹³². La transfiguration de la fraternité chrétienne en « acosmisme » entérine ce résultat, comme elle fait référence à un idéal inefficace par définition.

Weber projette un Dieu suprême qui donne des ordres à la créature mais dont les commandements sont creux, un Dieu qui enjoint aux hommes de ne pas aimer ce qu'ils font mais qui ne leur dit pas *ce qu'ils* doivent faire. A la détermination formelle de l'existence des fidèles – ne pas affectionner les choses créées – répond son indétermination substantielle. C'est ainsi que la religion qui prétend « dominer le monde » (*Weltbeherrschung*) se laisse dominer par lui.

On peut exprimer le même problème de façon plus pointue encore. Qu'est-ce que le capitalisme, pour Weber, sinon l'organisation rationnelle de l'activité pour l'activité, du profit pour le profit, du gain pour le gain ? A cette façon de voir les choses

définition de l'esprit du capitalisme présuppose ce qu'il faudrait démontrer (ce que Weber nie : *EP*, p. 35, note 37 ; *RS I*, p. 42, note 1). Voir aussi Tyrell (1990, p. 140).

¹³⁰ *WG*, p. 709. Dans un autre endroit, Weber assimile « an-éthique » et « anti-éthique » (*WG*, p. 360 ; *MWG I/22-2*, p. 396).

¹³¹ Récemment, l'historien Ginzburg a publié une critique sévère de *L'Éthique protestante*, en notant, sur la base de la méthode de la micro-histoire, que le comportement des ancêtres protestants du capitalisme n'avait rien d'éthique : de fait, leur conduite est franchement anti-éthique (non an-éthique !), ce que masque selon lui le terme wébérien de « rationalisation ». Ginzburg écrit : « Lorsqu'il fait l'éloge du « calcul exact » comme constituant l'une des caractéristiques de l'organisation capitaliste rationnelle, Weber ne s'est probablement pas souvenu du calcul des scalps des peaux-rouges » (2005, p. 682), et il propose de revenir à l'analyse de l'accumulation primitive chez Marx, qui tiendrait mieux compte des souffrances que le capitalisme a infligées aux populations.

¹³² *SR*, p. 459 (trad. modifiée) ; *RS I*, p. 573 ; *MWG I/19*, p. 521. La version française récente rend le terme allemand *lieblos* par « dépourvu de tendresse », mais la traduction littérale (« dépourvu d'amour ») est ici préférable parce qu'elle conserve l'allusion à l'éthique évangélique et à sa négation.

se conforme parfaitement l'idée d'un christianisme qui aurait favorisé un mode de vie actif, quel que soit le genre d'occupation, c'est-à-dire l'activité pour l'activité.

Cette analyse correspond bien au contexte de la citation : « Aux yeux de Baxter, le souci des biens extérieures ne devait peser sur les épaules de ses saints que comme « un manteau léger que l'on pourrait rejeter à tout instant ». Mais la fatalité a fait que ce manteau est devenu une enveloppe dure comme l'acier »¹³³. Or la référence à la « fatalité », qui renvoie à l'impuissance des hommes à changer ce qu'ils ont eux-mêmes bâti, pourrait trahir une sorte de « complicité » avec la marche de l'histoire et, pourquoi pas, la marche du monde : l'acceptation de l'inévitable serait alors notre seul devoir véritable¹³⁴.

Pourtant, Weber indique clairement une issue. Dans les « Considérations intermédiaires », il développe sa célèbre théorie de la différenciation des sphères, en affirmant que l'économie, la politique, l'esthétique, l'érotique et la science se règlent selon des logiques spécifiques qui résistent de plus en plus obstinément à l'ingérence du point de vue religieux. Cette analyse établit à nouveau un rapport d'aliénation entre les occupations séculières et la foi.

D'où vient toutefois que l'acosmisme chrétien se soit emparé de la seule dimension économique, en la marquant de sa froideur ? De fait, ce qui vaut pour le capitalisme, selon Weber, ne vaut pas pour le reste des sphères qui se sont fermées à la religion sans avoir subi son influence néfaste : on peut presque dire qu'en se repliant sur elles-mêmes, elles se sont protégées d'une croyance religieuse à l'aspect glacial.

Car l'économie moderne puise ses sources dans le calvinisme. En revanche, l'esthétique, l'érotique et la science n'ont pas leur origine dans la foi en la prédestination et ne relèvent pas non plus du calcul utilitaire. Comme le remarque Weber, le capitalisme est franchement incompatible avec l'amour, tandis que l'esthétique et l'érotique connaissent des formes déterminées d'amour ; elles défient la religion parce qu'elles ressemblent à certaines de ses expressions, au point d'entretenir avec elle un rapport de « parenté psychologique ». Personne ne leur reprochera de ne pas répondre à une fraternité universelle impassible.

Et même la politique n'est pas, selon Weber, hermétiquement close comme l'est l'économie moderne. A l'instar de l'esthétique ou de l'érotique et « contrairement à l'économie, elle peut entrer en concurrence directe avec l'éthique religieuse », et ce justement à l'occasion de sa manifestation la plus violente, la guerre :

« La *guerre*, en tant qu'elle réalise la menace du recours à la force, crée, précisément dans les communautés politiques modernes, un pathos et un sentiment communautaire (...) : en regard de quoi les religions ne peuvent rien offrir d'équivalent, en général, sinon dans les communautés de héros reposant sur l'éthique de la fraternité. En outre, la guerre procure au guerrier lui-même quelque chose d'unique en son sens concret : le sentiment d'un sens et d'une consécration de la mort qui n'appartiennent qu'à elle »¹³⁵.

¹³³ *EP*, p. 250-251 ; *RS I*, p. 203.

¹³⁴ Taubes a radicalement exprimé toute l'ambiguïté du passage concerné (1996, p. 173-175 et 293-295).

¹³⁵ *SR*, p. 426 ; *RS I*, p. 548.

Notre propos n'est pas de discuter de la légitimité du recours militaire. Pour Weber, les sphères différenciées de la modernité comportent des formes d'éthique, de fraternité, d'amour et de dévouement propres, c'est-à-dire une morale intramondaine ; peu importe qu'on les approuve ou non : justement, on peut en discuter¹³⁶. C'est là ce qui distingue la politique, l'érotique, l'esthétique et – avec quelques réserves – la science, de l'économie, qui aurait seule banni, en même temps que la religion, toute notion éthique, si bien qu'il n'y a plus rien à discuter.

A s'en tenir à *L'Éthique protestante*, l'économie a été le champ d'investissement d'une religion décadente, avant de rejeter complètement la perspective éthique et de devenir étanche à toute loi. Désormais, les personnes engagées dans le processus capitaliste n'évoqueront plus aucune morale parce qu'elles se meuvent dans la dimension des *adiaphora*. Mais existe-t-il des genres d'activités qui soient par principe étrangers à ces questions ?

C'est à condition de répondre à cette interrogation que l'on pourra redéfinir la place et l'importance de la pensée wébérienne dans les discussions actuelles relatives à l'éthique économique, au partage des richesses, à la justice sociale et aux limites de la production. Par exemple, on réfléchira sur le sens de la distinction, introduite par Weber, entre « éthique de la conviction » et « éthique de la responsabilité »¹³⁷, et on se demandera dans quelle mesure cette proposition, qui suggère l'existence de principes ordonnant directement la vie terrestre mais se borne à la seule dimension du pouvoir, est susceptible de sauver le point de vue moral, en économie comme en politique, et de sortir la sphère économique de cet état d'exception où l'ont précipitée *L'Éthique protestante* et *L'Éthique économique des religions mondiales*.

6. Weber et Comte

Nous l'avons annoncé, Weber partage avec Comte, auteur dont il est aussi éloigné qu'il est possible de l'être, la hantise de l'éternité : quand le second transfigure la quête du salut personnel – qu'il bafoue pourtant – en religion de l'humanité, le premier affirme que la pensée de l'au-delà constitue la motivation ultime de notre comportement et qu'elle a encouragé la genèse du capitalisme. Dans les deux cas, la séparation entre l'homme et l'ici-bas fonde l'interprétation de la société, que ce soit devant l'horizon d'un dépassement ultime de la scission (Comte) ou plutôt d'une forme de désespoir qui doute que l'humanité puisse se réapproprier le siècle perdu (Weber)¹³⁸. Et ici comme là, les conditions de notre vie se figent : entraîné par un progrès indéfini ou enfermé dans une « enveloppe d'acier », l'homme est déterminé

¹³⁶ En ce sens, et en celui-ci seulement, le « point de vue d'indifférence » (*Indifferenzstandpunkt* ; *SR*, p. 429 ; *RS I*, p. 550) de la Bible envers la politique pourrait être une bénédiction, si tant est qu'il permette à la politique de sauvegarder la perspective éthique, quand l'économie l'a abandonnée.

¹³⁷ Nous renvoyons à l'interprétation de Colliot-Thélène (1997 et 2002).

¹³⁸ Vers la fin de l'étude sur l'hindouisme et le bouddhisme, Weber soulève explicitement la question du rapport de l'homme au cosmos, celle-là même que Comte thématise tout au long de son œuvre (Weber, 2003b, p. 535-536 ; *RS II*, p. 375).

par des logiques autonomes, représentation qui valide la fragmentation de l'existence en règnes opposés ¹³⁹.

Nous avons affaire à deux dualismes, celui qui oppose le corps et l'esprit et celui qui distingue le monde de l'intériorité ¹⁴⁰. Deux dualismes : les termes sont assurément inversés puisque, chez Weber (comme chez Troeltsch), l'idéal devient une affaire individuelle, contrairement au *Cours de philosophie positive* qui assimile l'individuel au règne du corps. Mais cette différence présuppose une similitude plus grande encore, consistant précisément dans le partage des dimensions selon qu'elles regardent les choses concrètes ou les finalités supérieures : autrement dit, la distinction du temporel et du spirituel. Il faut aussi noter que tous deux constatent nettement les risques d'autoanéantissement inhérents à la modernité dont ils observent l'essor : l'ascèse intramondaine que décrit Weber, cette drôle d'existence dans-le-monde-en-dehors-du-monde du puritain qui travaille sans repos sans savoir pourquoi, s'assimile à celle de l'égoïste qui alimente des désirs illimités tout en ignorant ce qu'il désire puisque rien n'est désiré quand il n'y a pas de fin. L'un comme l'autre ont ainsi tendance à critiquer ce qu'ils assument. En effet, Comte et Weber savent qu'une telle existence est souffrance et que la fuite en avant vers le toujours plus, qui se résout en la course derrière le plaisir de l'instant, est une ascèse, d'un genre pervers et cruel, à savoir le renoncement au corps mais non au désir.

A cette interrogation correspond la perplexité des auteurs devant la notion de fraternité universelle. Comte est amené à abandonner la bienveillance, ou la tendance à vouloir le bien d'autrui, au profit d'un amour qui ignore la condition physique, c'est-à-dire qui n'a pas lieu d'être ; Weber, lui, décerne à l'idéal chrétien de dépassement des frontières l'attribut d'« acosmique », qui exprime, comme il le dit lui-même, le désintéret total pour le monde et pour le semblable. Les auteurs semblent insinuer, chacun à sa manière, que la seule « éthique » concevable sera désormais de type rituel. Comte fixe des heures de prière et de vénération ; de façon analogue, Weber suggère que l'éthique de la conviction, qui condense en elle la quintessence du christianisme et exclut toute forme de culte, est au fond impropre à se manifester à travers des actes, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de pratique morale en dehors des gestes fixés ¹⁴¹.

¹³⁹ On peut par ailleurs se demander si Weber ne partage pas la vision de l'inévitable progrès matériel, sans évidemment l'identifier au progrès moral. N'est-ce pas en effet cette idée qui justifie, en dernière analyse, sa conviction que l'analyse marxiste relative à la paupérisation est dépassée (Mommsen, 1974, p. 155-156) ? – Selon Dahme (1988), la sociologie a pu devenir « science » au moment où elle a perdu la foi en le « progrès » ; mais l'a-t-elle vraiment perdue ?

¹⁴⁰ La tentation est grande de comparer les différentes traditions à la lumière de la contribution de Jonas (2001) consacrée précisément à la question des « deux dualismes » : le philosophe distingue entre un dualisme de type cartésien, qui oppose l'esprit à l'étendue, et un dualisme de type gnostique, qui oppose l'homme au monde, en reprochant à tous deux leur incapacité de penser le rapport de l'homme au terrestre. Cependant, il ne rapproche pas la théologie et la sociologie allemandes de la gnose, contrairement à Taubes, qui suggère l'existence d'une telle parenté dans sa contribution intitulée « L'enveloppe d'acier et l'exode pour en sortir, ou la querelle de Marcion, autrefois et aujourd'hui » (1996, p. 173-181).

¹⁴¹ Cette question est également sous-jacente au *Judaïsme antique*.

Une chose est claire : pour que l'éthique puisse avoir une signification, il faut que le monde soit plus qu'une chose dont il faut se débarrasser, ou encore une chose négative. Or c'est bien la raison pour laquelle Weber assimile, tacitement, la « négation » du monde à la mise entre parenthèses des commandements moraux. Il sait que la loi morale rencontre la résistance des structures données : elle ne mérite d'être nommée « morale » qu'à condition d'en tenir compte. Car l'éthique est l'indication d'un écart. Pour changer la tonalité de ses analyses, il suffirait de préciser plus explicitement que la division « extramondain » (fuite du monde)/« intramondain » sape les bases de toute éthique et de rappeler alors que l'échec de l'éthique chrétienne ne doit pas nécessairement signifier l'échec de la morale tout court, de même que l'évanouissement de la religion, le « désenchantement », n'entraîne pas avec évidence l'effacement du sens ¹⁴².

¹⁴² Bouretz (1996) a thématiqué cette question, dans son ouvrage au titre évocateur *Les Promesses du monde*.

Les valeurs sont-elles à même de vaincre l'indifférence ? A propos de Georg Simmel ¹

1. Introduction

« Tout homme a le désir d'arriver à être heureux » ² : cette observation constitue, pour Kant, un fait de l'expérience, universellement valable et par ailleurs attesté par une longue tradition philosophique. Tout autre chose est de savoir en quoi le bonheur consiste. D'une manière générale, on peut dire que l'homme est heureux lorsqu'il ressent un « bien-être complet et un contentement de son état » ³. Mais nommer les caractéristiques concrètes d'une telle condition n'est pas aussi simple, puisque « personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et veut », et que nous sommes « incapables de déterminer avec une entière certitude d'après quelque principe ce qui nous rendrait heureux » ⁴. Les exemples ne manquent pas : un tel désire la richesse – mais la fortune lui causera des ennuis plutôt que des satisfactions ; tel autre aspire à la longévité – savons-nous cependant quel est le sort que la vie nous réserve ? Il est impossible de désigner un critère capable d'indiquer « d'une façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable » ⁵. Comme les facteurs du bonheur ne sont pas communs mais individuels, et qu'ils ne relèvent pas de la raison, il serait vain de formuler des lois en la matière : chacun sera heureux « à sa manière » ⁶.

¹ Version complètement remaniée de ma contribution « Georg Simmel, une interprétation sociologique de la notion kantienne du bonheur », *Methodos*, 2004 (methodos.revues.org).

² Kant (1985 [1785], p. 281).

³ Kant (1985 [1785], p. 251).

⁴ Kant (1985 [1785], p. 281).

⁵ Kant (1985 [1785], p. 281-282).

⁶ « Personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (comme il se représente le bien-être d'un autre homme), mais chacun a le droit de chercher son bonheur suivant le chemin

La lecture de quelques textes de Georg Simmel fera voir qu'il existe un lien étroit entre ces réflexions et la thématique de notre livre. De façon frappante, Simmel prête à la notion kantienne du bonheur le défaut de faire planer, sur notre existence, le verdict du « peu importe ». Accordant à chacun la liberté de vivre « à sa manière », elle contribuerait en effet à plonger les choses humaines dans l'indifférence la plus complète. A l'encontre d'une telle vision, l'auteur défend l'idée que notre vie est déterminée par des valeurs soustraites à l'arbitraire.

Résumée ainsi, sa sociologie se présente comme une tentative de récupérer le monde, qui semblait se dérober au bien et au mal depuis que la théologie chrétienne l'avait « dévalorisé » – processus que Troeltsch et Weber ont mis en scène de manière spectaculaire. Dans un registre certes différent du leur, mais sensible au même problème, Simmel s'efforce de montrer que les affaires terrestres sont tout sauf égales, et ce à travers une interprétation critique du concept kantien du bonheur.

La question du bonheur se situe, pour Simmel, au point de constitution des sciences culturelles et sociales, si tant est que celles-ci explorent la façon dont les êtres humains conçoivent et mènent leur existence temporelle. Mais, disons-le d'emblée, le projet ne semble pas aboutir et l'auteur ne fait en réalité qu'écarter le problème au lieu de le résoudre : en amont, parce que son exégèse de la philosophie kantienne paraît douteuse ; en aval, parce que c'est lui – et non pas Kant – qui finira par créer une espèce de dimension fermée à l'éthique et qui barre la voie à une conception renouvelée du rapport de l'homme au monde.

Nous commencerons par exposer les raisons pour lesquelles Simmel voit en l'œuvre de Kant un moment culminant de la philosophie morale depuis l'Antiquité tout en la jugeant insuffisante. Nous montrerons ensuite qu'il est possible, selon Simmel, de redéfinir le concept de bonheur par le recours à la notion de valeur et qu'un rapport analytique existe entre son commentaire de Kant et l'explication qu'il propose de la modernité. Nous concluons en mettant en évidence les limites de son approche.

2. Bonheur et morale chez Kant

Basé sur un cours en seize « leçons » professé dans le cadre du programme d'études générales destiné aux « auditeurs de toute Faculté » à l'Université de Berlin, durant le semestre d'hiver 1903-1904, l'opuscule *Kant* est conçu comme un texte d'introduction au grand philosophe, accessible à un public de non-spécialistes. Son propos est de rendre compréhensibles, dans un langage non technique, les problèmes que Kant a cherché à résoudre ⁷.

Simmel souligne d'entrée de jeu que les notions de morale et de bonheur représentent les « mobiles fondamentaux de l'existence agissante auxquels peuvent être ramenés tous les autres » ⁸, ou encore les deux « pôles de toute vie réellement vécue », et qu'elles constituent pour cela les « thèmes essentiels et ultimes mettant en

qui lui paraît personnellement être le bon, si seulement il ne nuit pas à la liberté d'un autre à poursuivre une fin semblable » (Kant, 1986 [1793], p. 271).

⁷ Simmel (1997 [1904] ; voir également 1993 [1906], 1995 [1903], 1995 [1906]b). Léger (1989) consacre un chapitre au thème « Simmel interprète de Kant ».

⁸ Simmel (1995 [1903], p. 247).

mouvement la pensée éthique »⁹. Et si toute philosophie s'interroge, d'une manière ou d'une autre, sur le type de relation qu'entretiennent morale et bonheur, la grandeur et la nouveauté de la *Raison pratique* tiennent selon Simmel à ce qu'elle sépare rigoureusement ces catégories : « La béatitude égoïste n'a jamais été dissociée de façon aussi inconciliable du commandement du devoir »¹⁰. Mais l'énorme mérite de Kant indique aussi sa faiblesse : la déconnexion totale des notions est insatisfaisante selon Simmel parce qu'elle précipite dans l'incertitude des aspects essentiels de l'existence humaine.

L'originalité et la profondeur de Kant apparaissent clairement lorsqu'on compare sa pensée à la conviction ordinaire, celle de la « grande masse », dont s'inspirent d'après Simmel la plupart des traditions philosophiques et qui lie de manière indissociable bonheur et morale, par une voie négative ou positive. Deux courants principaux apparaissent. Selon la première orientation, de type pessimiste, conduite morale et bonheur sont par principe exclusifs l'un de l'autre ; loin d'en tirer profit, celui qui agit moralement s'attire des conséquences fâcheuses. Dans une telle perspective, l'homme est contraint d'effectuer un véritable choix entre le bonheur et la morale. En revanche, suivant la seconde opinion – que Simmel qualifie d'« optimisme irréfléchi » et de « théorie à la fois bienveillante et somnifère » –, la conduite vertueuse sera récompensée. Dans cette perspective, à laquelle se rallient les « hommes moyens »¹¹, obéir à la loi morale est rentable, sinon dans l'immédiat, au moins à long terme. Par exemple, lorsque quelqu'un profère un mensonge, sa malhonnêteté lui permettra le cas échéant de se sortir d'une situation compromettante mais le jour où sa tromperie sera découverte, il sera encore plus misérable que s'il avait d'emblée avoué la vérité¹².

Opposées à première vue, les deux opinions ont en commun d'établir un lien de dépendance fort entre la morale et le bonheur, qu'il s'agisse d'un rapport d'exclusion – quand l'homme vertueux s'expose fatalement à des souffrances – ou d'implication – lorsque la conduite bonne constitue le tribut payé au bonheur. Or, d'après Simmel, la plupart des grandes philosophies adoptent la seconde conception : elles s'efforcent de montrer qu'il n'existe pas de contradiction substantielle entre les deux termes et que morale et bonheur forment une unité au contraire¹³. Aux yeux de l'auteur, cette façon de voir est d'une certaine manière naturelle, puisqu'elle traduit un véritable « besoin du cœur » voire un « intérêt passionné » : chacun de nous est spontanément incliné à croire que la vertu ne restera pas sans récompense finale.

Kant, en revanche, a entrepris de briser cette « liaison nécessaire, manifeste, interne entre la moralité et le bonheur personnel » que ses prédécesseurs avaient tenté de consolider : pour lui, le fait du devoir moral nous « élève vers un ordre supranaturel », en dehors du monde sensible déterminé par les lois naturelles, et il révèle pour cette raison la véritable dignité de l'homme. L'auteur des *Critiques* s'oppose ainsi en « solitaire » au reste des penseurs¹⁴. On ne peut qu'admirer l'« énergie » et le

⁹ Simmel (1995 [1903], p. 250).

¹⁰ Simmel (1997 [1904], p. 197).

¹¹ Simmel (1995 [1903], p. 248).

¹² Simmel (1995 [1903], p. 249).

¹³ Simmel (1995 [1903], p. 247).

¹⁴ Simmel (1995 [1903], p. 249).

« courage », la « profondeur de la conviction » et l'« amour inconditionnel de la vérité » que dégage son œuvre, même si ces qualités se payent d'une « unilatéralité presque cruelle » et « sans merci », puisque l'idéal « le plus cher » est sacrifié et le cœur humain, désormais « fendu en son centre »¹⁵.

De fait, le système kantien comporte, aux yeux de Simmel, une lacune considérable. S'il est ainsi vrai qu'aucune philosophie morale ne pourra ignorer son apport, d'une splendeur sans pareille, on ne doit cependant pas s'y arrêter ; au contraire, selon Simmel, la tâche nous incombe de dépasser l'alternative « apparemment indépassable » en définissant une « troisième voie ». Cette fonction sera remplie par la notion de « valeur ». Mais, nous essaierons de le montrer, la tentative échouera : reposant sur un malentendu, elle crée une nouvelle difficulté.

3. Les valeurs

La critique principale que Simmel adresse à Kant est d'avoir ravalé notre vie au niveau de la seule recherche de la satisfaction égoïste.

Fidèle au dualisme morale/bonheur, Kant serait amené à définir chacun de ces termes de façon trop large. Le concept de morale possède une étendue envahissante dans la mesure où « toutes les valeurs coïncident avec la moralité »¹⁶ ; autrement dit, comme les valeurs « objectives » se trouvent ramassées dans le seul concept du bien¹⁷, il n'y a dès lors de valeur que morale, de sorte que la vertu absorbe le tout de la valeur. A l'inverse, l'ensemble des manifestations qui ne sont pas de nature morale se voit assimilé à la quête subjective du bonheur au sens de la seule satisfaction sensible. Sont ici concernés, la pensée et la réflexion, le sentiment, l'imagination, la sensibilité et, de manière générale, nos choix quotidiens. La catégorie du bonheur acquiert donc à son tour une ampleur excessive, puisqu'elle comprend la totalité des phénomènes « psychologiques » qui ne ressortissent pas à la question du bien et du mal¹⁸. Dans le même temps, elle tend à entraîner l'existence de l'homme dans l'indifférenciation : elle explique en termes de contentement les activités les plus diverses et met sur la même ligne goûts artistiques et joies culinaires ou sexuelles par exemple. Kant ne défend-il pas une idée « utilitariste » du bonheur, envisagé de façon abstraite comme « invariable » quelle que soit sa cause¹⁹ ?

Le point de vue kantien ne permet pas dès lors d'analyser la vie humaine dans toute sa richesse. On aurait besoin de mobiliser une notion capable de rendre compte du monde de l'homme sans réduire la grande variété d'aspects, et ce tout en le rapportant aux dimensions respectivement constitutives de la loi morale et de la loi physique, à savoir l'autonomie et la nécessité. D'après Simmel, c'est bien le concept de « valeur » qui est à même de remplir cette tâche.

Quels termes conviennent le mieux à la description de notre existence ? Chaque individu se distingue parce qu'il estime certaines choses particulièrement importantes, qu'il s'investit dans des activités spécifiques de préférence à d'autres, qu'il aime ou

¹⁵ Simmel (1995 [1903], p. 250-251).

¹⁶ Simmel (1997 [1904], p. 151).

¹⁷ Simmel (1995 [1903], p. 251).

¹⁸ Simmel (1997 [1904], p. 153).

¹⁹ Simmel (1996 [1910], p. 126).

rejette tels objets, ou recherche la compagnie des personnes dont il se sent proche. Ce sont là, aux yeux de Simmel, autant de façons d'exprimer des valeurs ; cette référence oriente « notre pratique quotidienne de l'existence »²⁰. En effet, c'est en fonction de nos activités et orientations ordinaires, plutôt que de nos actions « morales », que nous jugeons la plupart du temps la signification et le caractère accompli de nos vies. Il relève ainsi d'une expérience commune que la cause du bonheur n'est pas étrangère à sa qualité : « Le bonheur est différent selon la source à laquelle il s'alimente »²¹. Méconnaître ce fait, c'est commettre une « erreur totale » (*völliger Irrtum*)²² ; tout se passe comme si la satisfaction pouvait être mesurée sans faire de distinction, de la même façon qu'on indique le prix de l'or.

Or dans la définition des valeurs, l'autonomie et la nécessité ne disparaissent pas ; elles forment au contraire ce qu'on pourrait appeler une unité pratique. Leur double essence apparaît de façon particulièrement nette lorsqu'on considère les sphères d'expression humaine les plus développées et organisées, c'est-à-dire, selon Simmel, la science, l'art et la religion. Ces derniers correspondent « à la volonté que certaines choses se réalisent pour l'intérêt de l'objet lui-même » :

« Nous accomplissons un grand nombre de choses, non pour qu'elles bénéficient à nous-mêmes ou à d'autres ; mais c'est purement pour la chose elle-même que nous voulons enrichir nos connaissances, réaliser un ordre déterminé des choses, créer des structures logiques qui soient justes et harmonieuses au sens d'appropriées à l'objet »²³.

Ainsi, lorsque quelqu'un s'applique à résoudre un problème de mathématique, cette façon de s'occuper ne saurait être expliquée en termes de devoir moral ou de simple satisfaction sensible ; en tout cas, la joie et la fierté qu'une personne ressentira au moment de trouver la solution ne représentent pas sa motivation première pour s'intéresser à ce type de questions.

Encore une fois, comme la philosophie pratique de Kant est impuissante à intégrer la plupart des activités qui constituent, tout bien pesé, l'« essentiel » de notre vie, elle est à la fois « rigide » et « informe » ; mettant entre parenthèses « la richesse de déploiement » de la psychologie humaine, elle ignore la « valeur » et le « droit d'existence propre de tous ses contenus »²⁴, elle est « sans vie » (*unlebendig*) et « étrangère aux racines les plus profondes de notre nature » (*Fremdheit gegen die tiefsten Wurzeln unseres Wesens*)²⁵.

La critique est sévère. Selon Simmel, « c'est justement ce que Kant, relativement à la valeur de l'âme, tient pour complètement indifférent, à savoir, *ce en quoi* elle trouve son bonheur – c'est là justement ce qui importe, et c'est précisément cette différence-là qui fait que le monde est un trésor ou une fange ». Il admet certes que, « chez les grands hommes, des erreurs relevant de ce type de questions ne sont pas isolées

²⁰ Simmel (1987, p. 35).

²¹ Simmel (1997 [1904], p. 157).

²² Simmel (1996 [1910], p. 126).

²³ Simmel (1997 [1904], p. 154).

²⁴ Simmel (1997 [1904], p. 151).

²⁵ Simmel (1997 [1904], p. 155).

du reste mais en rapport avec les racines ultimes de leur conception du monde »²⁶. Mais ce n'est là qu'une piètre consolation dès lors que la vraie « grandeur » ne tient pas seulement à la « clarté logique » et à la « systématisation succincte et stricte » (*bündig*) mais aussi à la capacité de rendre compte des manifestations qui ne se plient pas à première vue aux catégories de la raison.

Nous l'avons déjà indiqué, le concept du bonheur se venge selon Simmel de se voir maltraité. Appelé à renfermer en lui tout ce qui n'est pas assimilable à la morale, il doit désormais répondre à des exigences exagérées. On est alors contraint de conclure que la vocation du monde empirique consiste à nous procurer le bonheur au sens de la satisfaction physique exclusivement, ou, plus radicalement encore, que seule l'existence heureuse d'un point de vue banalement matériel correspond à l'idée d'une vie accomplie²⁷. Incapable d'envisager la possibilité d'une troisième voie, Kant serait donc, conclut Simmel, à moitié eudémoniste²⁸. Et à défendre ce genre de position, on ne peut que sombrer dans le pessimisme, puisque l'expérience nous apprend que le bonheur est imprévisible, inconstant et volage. N'est-ce pas Kant qui écrit : « Il est aisé de décider de la valeur que la vie a pour nous, si cette valeur est estimée seulement d'après ce *dont on jouit* (la fin naturelle de la somme de tous les penchants, le bonheur). Elle tombe au-dessous de zéro »²⁹ ?

Simmel suggère, sans toutefois l'exprimer aussi nettement, que la méconnaissance de toute différence de dignité entre les façons d'agir et les préférences y compris les fréquentations, nous amène à adopter une attitude nihiliste. C'est que, si toutes les formes d'expression se valent, rien ne mérite plus qu'on s'y intéresse. Surgit alors le monstre de l'ennui, celui-là même dont Kant redoutait l'apparition.

« On s'avise rarement que toute notre vie qui, sous sa face consciente, s'écoule en sentiments de valeur et en examens de valeur, n'acquiert de signification et d'importance que dans la mesure où les éléments de la réalité se déroulant mécaniquement possèdent à nos yeux, au-delà de leur teneur factuelle, des degrés et modes de valeur d'une infinie multiplicité »³⁰,

écrit Simmel dans le premier chapitre de la *Philosophie de l'argent*. Cette affirmation ne relève pas, chez lui, de la spéculation ; elle contient une simple description de la façon dont nous concevons effectivement notre existence. Par contraste, l'idée kantienne du bonheur ferait apparaître la vie, dans ses formes concrètes, comme insipide au fond. A

²⁶ Simmel (1997 [1904], p. 154).

²⁷ Simmel (1997 [1904], p. 158-9).

²⁸ Simmel (1996 [1910], p. 127).

²⁹ « Il est aisé de décider de la valeur que la vie a pour nous, si cette valeur est estimée seulement d'après ce *dont on jouit* (la fin naturelle de la somme de tous les penchants, le bonheur). Elle tombe au-dessous de zéro ; car qui voudrait bien recommencer une vie sous les mêmes conditions ; ou même selon un plan nouveau qu'il aurait lui-même projeté (conforme cependant au cours de la nature), mais qui ne serait établi que pour la jouissance ? » (Kant, 1985 [1790], p. 1237, note). – Simmel a consacré plusieurs essais à la question du pessimisme, comme par exemple (1989 [1887], 1992 [1900]a, 1992 [1900]b).

³⁰ Simmel (1987, p. 23).

vrai dire, l'auteur des *Critiques* aurait préparé la sentence nietzschéenne qui déclame que « tout est égal, rien ne vaut la peine, le monde n'a pas de sens »³¹.

4. *Kant et la Philosophie de l'argent*

Il existe un parallélisme patent entre l'interprétation simmeliennne de la philosophie kantienne et son analyse de la culture moderne marquée par l'argent. Ce rapprochement est explicite dès les premières pages de *Kant* :

« Pratiquement, l'économie monétaire qui a pénétré partout témoigne de la domination du principe intellectuel : la logique sans égard, le refus de toute subjectivité sentimentale, le caractère en principe accessible à tous – ce sont là des traits caractéristiques de l'économie monétaire moderne autant que de son intellectualité. Et c'est bien cette intellectualité qui a culminé avec Kant »³².

La correspondance est à ce point frappante que l'on peut se demander si la lecture simmeliennne de Kant n'est pas d'emblée inspirée par sa vision du monde moderne, d'autant qu'il n'est pas sûr qu'elle résiste à l'examen critique. A l'inverse, son exégèse du concept kantien de bonheur semble informer les fondements de la *Philosophie de l'argent*³³.

La culture de l'argent possède, selon Simmel, un double visage. Tout d'abord, l'argent devenu moyen d'achat quasi universel incarne la liberté dont disposent les hommes de mener leur vie « chacun à sa manière ». En effet, il nous procure des possibilités illimitées et donne, virtuellement en tout cas, accès à toutes les positions et tous les objets. Vue sous cet angle, l'espèce monétaire possède une vertu véritablement émancipatrice, dans la mesure où elle affranchit les êtres humains des déterminations économiques et sociales : aspect auquel Simmel consacre de longs développements, par exemple à propos de la libération des serfs auparavant attachés à la terre. Soulignons-le, il n'exprime aucune nostalgie pour le passé ; appeler de ses vœux le retour des époques révolues serait faire preuve de frivolité.

Dans le même temps, Simmel s'emploie à montrer pourquoi la culture monétaire a tendance à nous faire oublier le sens de l'existence. Comme l'argent réduit chaque chose à une formule quantitative, l'aspect qualitatif des valeurs risque d'être non seulement obscurci mais absorbé. C'est que, nous permettant de comparer la totalité des marchandises au regard de la dépense et d'acquérir tout ce dont nous avons envie, l'espèce monétaire est indifférente à l'importance intrinsèque des orientations et des choix. La nature ambivalente de la modernité s'exprime de la façon la plus frappante dans l'observation que l'argent, défini à l'origine comme un moyen d'obtenir les choses les plus diverses, se métamorphose lui-même en fin en soi. Les personnes

³¹ Nietzsche (1985, IV).

³² Simmel (1997 [1904], p. 17-18).

³³ C'est cet ancrage dans une philosophie des valeurs qui distingue essentiellement la *Philosophie de l'argent* de la *Dialectique* d'Adorno, dont elle est par ailleurs étonnamment proche s'agissant de la description du monde moderne avec tous ses aspects absurdes.

peuvent alors faire ce qu'elles souhaitent mais cessent de s'appartenir et ne désirent au fond plus rien ³⁴.

Pour exprimer la même idée différemment, la liberté offerte à chacun de pouvoir projeter son propre chemin du bonheur semble s'être concrétisée, à l'âge moderne, à travers l'universalisation de l'argent, qui nous ouvrirait réellement toutes les voies. Mais comme cette liberté est de nature négative, au sens où elle ne renferme aucune caractéristique définie, elle se rapproche de l'hétéronomie, d'une volonté qui trouve le principe de son action non en elle-même mais dans des tendances dont l'individu n'est pas l'auteur ³⁵. Le choix est alors une illusion, puisque, dépourvu de repère saisissable, l'homme ne fait qu'obéir aux tendances de la mode ³⁶ dictées par l'environnement économique et social.

Nous l'avons vu plus haut, la notion du bonheur chez Kant est douteuse selon Simmel parce que, renvoyant aux inclinations et aux goûts personnels de chaque individu, elle se trouve bornée à la sphère empirique ou à celle de la « nature » régie par la causalité. Dans une telle perspective, la vie de l'homme perd tout caractère et tout relief.

La même remarque vaut, trait pour trait, à l'égard de la culture monétaire. En effet, comme la pluralité des possibilités est synonyme d'indétermination, les orientations diverses se ramènent *in fine*, non à des décisions qui méritent d'être appelées autonomes – il ne saurait y en avoir, en l'absence de tout critère objectivable pouvant nous faire préférer telle chose à telle autre – mais à des circonstances situées en dehors de notre volonté, si bien que l'infinité apparente des opportunités implique la négation de la liberté même qui rendait possible le choix. Se présentant comme pure spontanéité, la liberté devient contingence et soumission.

En résumé, le règne de l'argent restreint les êtres humains à un « bonheur » aussi incertain qu'arbitraire, qui fluctue en fonction des constellations données mais n'entretient aucun lien avec la constitution subjective des personnes. Il correspond à un eudémonisme aveugle consistant à approuver toutes les finalités empiriques quelles qu'elles soient ³⁷. Cette analyse fait comprendre pourquoi la culture monétaire produit la figure du « blasé » ou du « philistin », cet individu étrange qui, imbu de son détachement souverain vis-à-vis de tout ce qui se passe autour de lui, est en réalité incapable d'être touché par quoi que ce soit et en devient idiot ³⁸. Non seulement les objets, mais les personnes humaines se trouvent entraînés dans ce mouvement accéléré d'égalisation, qui est un processus de dévalorisation de tout.

³⁴ Cette analyse comporte à l'évidence des affinités avec les premiers chapitres du *Capital* de Marx, qui culminent dans la thèse du « fétichisme » de la marchandise. – Vandenberghe (1997) a décrit la permanence du motif de la réduction de la qualité à la quantité, et de la disparition de la subjectivité autonome, à travers l'histoire de la pensée sociologique en Allemagne, en mettant en relief la notion d'« aliénation ».

³⁵ Le caractère ambivalent de la modernité selon Simmel a été souligné par un grand nombre d'interprètes. Voir par exemple Frisby (1981) et Deroche-Gurcel (1997).

³⁶ On lira la contribution de Lenk (1986).

³⁷ Simmel (1996 [1910], p. 127).

³⁸ Simmel (2004).

Cette série de réflexions nous met en mesure de saisir la signification des remarques empreintes de déception sur lesquelles se clôt la présentation éditoriale de la *Philosophie de l'argent*, rédigée par Simmel : « On comprend la raison pour laquelle notre époque, qui, globalement, possède certainement, et en dépit de tout ce qu'il reste à désirer, plus de liberté que toutes les époques précédentes, n'en est pas plus heureuse »³⁹. L'argent, dont la fonction primitive est d'exprimer la valeur des choses, devient un principe de nivellement ; la liberté indécise, qui met sur le même plan la totalité des phénomènes, fait disparaître les différences et épuise ainsi le bonheur dont elle détenait la promesse.

5. Un contresens

La notion du bonheur chez Kant comporte-t-elle des implications sociologiques ? Le constat est hors de doute, à s'en tenir à l'étude classique de G. Krüger consacrée à la philosophie morale. De fait, lorsqu'on se demande si les hommes sont *effectivement* heureux « à leur façon », force est de constater que chaque personne demeure tributaire des idéaux de son temps ainsi que de l'opinion des autres, et que nous sommes donc comme les « victimes de la pression qu'exerce sur nous le *prestige autoritaire du monde environnant* ». Ainsi, si Kant admet que le bonheur désigne un état d'« indépendance dans la possession de tout ce qui est nécessaire » et qu'il contient l'idée d'« autarcie pratique », il est pourtant parfaitement conscient que la perception empirique des conditions du bonheur varie en fonction de l'entourage. L'anthropologie confirme cette analyse, puisque chaque culture repose sur une vision différente de ce en quoi consiste le « bien-être complet et le contentement de son état ». Il en résulte que la notion du bonheur contient une aporie constitutive, puisqu'elle réunit en elle la satisfaction autarcique et l'assujettissement aux conditions historiques, sociales et culturelles⁴⁰.

La *Philosophie de l'argent*, parue un peu plus d'un siècle après les grandes *Critiques*, semble donner corps à cette double intuition. Le bonheur, qui a trait aux penchants personnels, ne peut, selon Kant, être défini catégoriquement : cette réflexion s'incarne sous une forme historique dans la modernité, qui offre aux individus la possibilité, sans équivalent à d'autres époques, d'accéder aux objets et aux positions de leur choix, et leur permet ainsi d'exprimer effectivement leurs aspirations. A l'inverse, comme les conditions du bonheur sont perçues différemment selon les civilisations c'est-à-dire socialement déterminées, la notion implique également la contrainte hétéronome : observation qui trouve son pendant dans la description d'un monde « objectif » où tous les contenus se valent et où les personnes, imaginant effectuer des choix authentiques, se trouvent en vérité dominées par des courants qu'elles n'ont pas elles-mêmes produits.

Le mérite de Simmel est ainsi de s'apercevoir, à travers une analyse à la fois originale et lumineuse, que la réalité culturelle matérialise l'aporie inhérente au concept de bonheur chez Kant, avec d'un côté l'indétermination des choix, et de

³⁹ Simmel (1991 [1900], p. 723).

⁴⁰ Krüger (1961, p. 77).

l'autre, l'idée que c'est hors de la volonté que la recherche du bonheur puise ses mobiles. Ses commentaires restent inégalés et n'ont rien perdu de leur fraîcheur.

Les choses se compliquent si l'on s'interroge sur le bien-fondé de ses remarques critiques à l'encontre du grand penseur idéaliste.

Pour Kant, le bonheur concerne « la puissance, la richesse, l'honneur, la santé, et tout le bien-être et la satisfaction vis-à-vis de sa propre condition ». Afin de l'obtenir, l'instinct est le meilleur guide puisqu'à travers lui, la nature en a elle-même prescrit les moyens. En revanche, le recours à la Raison ne peut que nous égarer. C'est ce qu'illustre *a contrario* le fait que la « raison cultivée », qui s'emploie à élaborer des formes de luxe de plus en plus sophistiquées, ne nous conduit pas au bonheur mais est plutôt de nature à produire des frustrations. L'on pourrait en venir à détester la Raison en général, quand celle-ci nous indique des expédients qui s'avèrent non seulement coûteux mais inefficaces, comme il arrive lorsque toutes les peines que quelqu'un s'est infligées ne sont pas récompensées par un bonheur équivalent mais le cas échéant par des revers de fortune. A l'inverse, quand l'objectif recherché, à savoir le bien-être, est effectivement atteint, la Raison n'en constitue pas la cause nécessaire mais seulement accidentelle, puisque « tous ces effets [le bonheur] auraient également pu être produits grâce à d'autres causes, et on n'avait pas besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable »⁴¹. Autrement dit, comme n'importe quelle circonstance est susceptible de nous procurer la satisfaction, la Raison est à cet égard inutile voire contre-productive.

De ce que la Raison soit impuissante à prescrire les moyens du bonheur, on peut, selon Kant, conclure que sa véritable tâche réside ailleurs. Sinon, nous serions contraints d'admettre que la nature nous a dotés d'une faculté qui n'est pas à la hauteur de sa finalité. Mais une telle idée contredit un postulat de base, en vertu duquel l'homme doit être conçu comme un être « organisé, c'est-à-dire constitué de façon fonctionnelle (*zweckmässig*) par rapport à la vie », et dont les outils (*Werkzeuge*) soient les mieux adaptés à leur fin⁴². Il s'ensuit que la fonction exclusive de la Raison pratique consiste à engendrer une « volonté bonne en elle-même » et non à produire des effets déterminés.

Mais la quête du bonheur et l'accomplissement de la loi morale ne sont pas *essentiellement* déconnectés ; autrement dit, de ce que la seconde ne constitue pas un instrument permettant de réaliser le premier, il ne faut pas déduire qu'ils ne puissent jamais coïncider. Kant soutient au contraire que le concept de loi morale, pensé jusqu'aux dernières conséquences, exige de réserver le bonheur aux personnes de bonne volonté, non comme récompense – sous peine de réduire la loi au statut de moyen – mais comme bien conditionné. Et d'affirmer, dans une formule célèbre : « la volonté bonne semble constituer la condition nécessaire de la *dignité* d'être heureux »⁴³.

Pour revenir à l'interprétation de Simmel, il est clair que la notion kantienne du bonheur relève, comme il le dit, de la subjectivité empirique, et qu'elle a trait

⁴¹ Kant (1985 [1785], p. 251).

⁴² Kant (1985 [1785], p. 251).

⁴³ Kant (1985 [1785], p. 252).

aux inclinations et aux goûts privés de chaque individu : c'est bien ce que Kant exprime lorsqu'il déclare : « Personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière »⁴⁴.

Or qu'en est-il de la « signification » de la vie humaine comme dit Simmel ? Kant passe-t-il à côté de l'essentiel en bradant la totalité des activités ordinaires ? L'homme est fini et il est raison, il est établi dans le règne du sensible et dans celui de l'intelligible. En tant que fini, il voudrait connaître le bonheur ; en tant que raisonnable, il se soumet à la loi morale, intelligible mais non empirique, puisque l'exercice de la volonté ne se manifeste jamais de façon visible⁴⁵. Mais si ces aspirations se comportent à l'image de deux lignes parallèles destinées à ne jamais se rencontrer, l'existence quotidienne ne se trouve-t-elle pas en effet vidée de tout intérêt⁴⁶ ?

Il y a lieu de mettre en doute la réfutation simmélienne aux allures dévastatrices, qui accuse la philosophie kantienne d'aboutir au nihilisme. La proposition de Simmel consiste à répartir les activités humaines en trois catégories, la science, l'art et la religion, et à affirmer que nous établissons spontanément une hiérarchie des valeurs par référence à ces sphères : pour lui, nous avons là affaire à un fait de l'existence humaine que le philosophe n'est pas censé ignorer. Plus concrètement, la plupart d'entre nous considèrent naturellement que telle façon de s'occuper est plus digne que telle autre ; nous estimons par exemple la pratique de la musique classique ou la lecture d'un livre supérieures à d'autres types de distractions, comme aller au café, etc. Il s'ensuit que l'idée kantienne du bonheur ne saurait rendre compte de la façon dont l'homme perçoit sa vie ; laissant échapper les manifestations les plus communes, elle représenterait au contraire une construction philosophique à laquelle ne correspondrait aucune réalité.

Cet argument, qui paraît fort séduisant à première vue, comporte cependant une faille. Pour s'en apercevoir, il n'est que d'interroger la signification et la fonction des trois sphères d'activité auxquelles Simmel fait allusion, la science, la religion et l'art – sphères que Weber connaît sous la forme de la spécialisation du rationalisme occidental. L'on peut admettre que ces dimensions constituent les sujets des trois *Critiques*, en ce qu'elles ont respectivement trait à la connaissance, à la morale et au jugement esthétique. Or chez Kant, la connaissance, la morale et l'esthétique désignent des points de vue analytiques, ou trois façons de se rapporter au monde non exclusives l'une de l'autre.

En revanche, chez Simmel, de perspectives analytiques qu'elles étaient, les dimensions deviennent des sortes de passe-temps : ainsi, telle personne se consacrera à la solution de problèmes mathématiques quand telle autre préférera écouter des symphonies ou pratiquer la prière et les bonnes œuvres. Là où Kant avait introduit les catégories de la raison, en affirmant que chacune d'entre elles déterminait la totalité de l'existence, considérée sous l'angle tantôt de la raison pure tantôt de la raison pratique ou du jugement, Simmel, lui, différencie des façons distinctes et donc partielles de

⁴⁴ Kant (1986 [1793], p. 271).

⁴⁵ Je reprends ici des formules de Weil (1982, p. 57).

⁴⁶ Dans son essai « Sens et fait », Weil montre que le dilemme appelle la philosophie du jugement esthétique (1982, p. 57-107).

s'occuper. Mais du coup, il réduit la philosophie kantienne plutôt que de l'enrichir, ou plus exactement, il provoque la difficulté qu'il prétend évacuer.

De fait, Kant n'affirme nulle part que nos occupations ordinaires se situent en dehors du moral : il faudrait pour cela qu'il existe une sphère étanche où la raison pratique ne pénètre pas, ce qui n'est pas le cas selon lui. La notion du bonheur représente plutôt un concept limite, ce dont témoigne au demeurant le fait que la « satisfaction complète » n'est jamais réalisée : laisser chacun être heureux à sa façon ne signifie donc pas identifier une série d'objets exempts de la loi. Elle exprime moins une liberté positive – celle de n'obéir qu'à ses propres velléités – qu'une impossibilité : celle de connaître avec exactitude ce qui nous comblerait. Déclarer pouvoir nommer la voie du bonheur reviendrait à se croire capable de contrôler la totalité des phénomènes, et donc à revendiquer un point de vue omniscient. Par ailleurs, Simmel prête insidieusement, à la personne recherchant le bonheur, les propriétés de l'ego égoïste, alors que les individus selon Kant ne sont pas par nature dépourvus de la capacité de se rapporter à autrui.

Kant se demande certes s'il n'existe pas des *adiaphora*, des actions indifférentes pour lesquelles il n'y aurait aucune loi particulière. Or selon lui, de telles actions tomberaient automatiquement dans l'ordre des causalités naturelles ; elles n'auraient même pas besoin d'une permission, car s'il y a permission, il doit y avoir une loi, ce qui contredit la prémisse⁴⁷. A s'en tenir à ce raisonnement, lorsque nous lisons un livre d'arithmétique pour reprendre l'exemple cité ci-dessus, nous ne sommes pas, pendant le temps de lecture, soustraits à tout impératif. Et s'il est ridicule de s'embarrasser de scrupules inutiles en soumettant à l'évaluation morale le moindre geste – une telle attitude nous paralyserait totalement –, il faut reconnaître, en suivant le philosophe, que chaque action est susceptible d'être exposée au regard de la loi ; sinon, il n'y aurait jamais de conflits de conscience. Kant en donne un exemple : quelqu'un s'apprête à passer la soirée au théâtre. Il rencontre en chemin un mendiant qui n'a pas encore mangé et pourrait s'offrir un repas avec la somme destinée à l'achat du billet d'entrée. L'amateur du théâtre doit-il ou non renoncer au spectacle ? Le dilemme, que Kant soumet au lecteur, montre en tout cas que l'occupation « artistique » n'est pas en elle-même, en vertu d'une qualité intrinsèque, immunisée contre tout impératif.

Simmel exhibe crûment et de façon presque gênante la confusion dont il est la victime au passage suivant. Selon lui, que quelqu'un trouve son bonheur « en écoutant la 9^e symphonie de Beethoven » ou « dans les bras d'une cocotte », cela indique bien une « différence de valeur entre les personnalités »⁴⁸. Or la comparaison

⁴⁷ « Une action qui n'est ni ordonnée ni prohibée est simplement *permise*, parce qu'il n'existe par rapport à elle aucune loi restreignant la liberté (une autorisation), et par conséquent non plus aucun devoir. Une telle action est dite moralement indifférente (*indifferens, adiaphoron*). On peut demander : s'il existe une action de cette sorte, et si oui, s'il est requis qu'il y ait encore une loi permissive, outre la loi prescriptive et la loi prohibitive, pour qu'il soit loisible à quelqu'un de faire ou non quelque chose selon son bon plaisir. Si c'était le cas, l'autorisation ne porterait plus à tout coup sur une action indifférente (*adiaphoron*) ; car pour une telle action, à la considérer selon les lois morales, on n'aurait besoin d'aucune loi particulière » (Kant, 1986 [1796-1797], p. 470).

⁴⁸ Simmel (1997 [1904], p. 156).

paraît maladroite : on pourrait jeter un blâme moral sur le commerce avec la cocotte – comme d’ailleurs sur l’écoute de la musique, si l’organisation du concert sert des fins douteuses – alors que Simmel voudrait au contraire maintenir l’autonomie du domaine de la conduite quotidienne dans son rapport à la morale. Ce faux pas, si l’on peut dire, révèle bien les absurdités auxquelles conduit la conception d’une sphère *sui generis* hermétiquement fermée à la loi : à postuler l’existence d’une telle dimension, on finit par détruire toute moralité ⁴⁹.

Ajoutons qu’au malentendu relatif à la notion de bonheur correspond un contresens non moins grave au sujet de la liberté. Selon Simmel, il faut reconnaître à Kant le mérite d’avoir mis en relief le « caractère souverain [*Souveränität*] du moi vis-à-vis de toutes les productions extérieures de la vie » ⁵⁰. Or cette formule semble insinuer que le sujet jouit d’une situation d’indépendance totale qui lui permet de s’orienter comme bon lui semble selon l’humeur du moment. Telle n’est pas la conception de Kant, puisque le philosophe postule l’autonomie de la loi morale, et non l’existence d’un moi en position de supériorité. Simmel a l’air ici d’amalgamer sujet transcendant et sujet empirique, confusion qui risque de prêter à la liberté morale la caractéristique de l’arbitraire, celle-là même qu’il pense devoir dénoncer à propos du concept kantien de bonheur. Il méconnaît que le sujet moral n’est pas identique au consommateur qui se voit offrir la possibilité de choisir à sa guise entre différentes marchandises.

En conclusion, au moment d’affirmer que la notion de bonheur chez Kant rend le monde fade et monotone, Simmel opère cette scission qu’il entend critiquer, entre une dimension soumise au jugement, et une deuxième où toutes les différences disparaissent. Suggérant d’ajouter une quatrième sphère à celles de la raison pure, de la raison pratique et du jugement esthétique, il crée ce domaine de choses dont il redoute l’avènement, à savoir un ordre où ne règne *aucune* norme. En effet, alors que le fait moral correspond à une maxime, le fait des occupations quotidiennes tel que Simmel l’analyse ne saurait être référé à un quelconque point de vue objectif. En attendant de découvrir une nouvelle catégorie de la raison, les « valeurs » telles qu’il les définit sont sujettes aux aléas de la mode ; en conséquence, une fois de plus, Simmel se laisse entraîner dans le courant perspectiviste qu’il combat.

6. Simmel et Comte

Notre parcours arrive à son terme. Tout bonheur est éphémère : cette intuition, aussi ancienne que l’humanité, amène Simmel à se tourner vers les « valeurs » ; elle pousse aussi la sociologie française à chercher refuge dans l’éternité.

Comte a vu que l’idée d’un moi détaché et isolé reposait sur une illusion, puisqu’un sujet libre de toute détermination et ayant théoriquement la faculté de n’obéir qu’à ses envies n’est en réalité jamais décidé. Or telle est exactement la caractéristique de l’individu à la poursuite d’un état de satisfaction sans qualités, d’après Simmel – qui attribue, à tort selon nous, cette conception à Kant –, puisque le bonheur n’est qu’une chimère s’il tombe dans l’indifférence totale. Dans le même registre, le

⁴⁹ On comparera cette réflexion à la critique qu’adresse Schnädelbach (1983, p. 223-225) à la philosophie des valeurs de H. Rickert, avec le reproche d’assimiler la moralité à l’aspiration au bonheur, et de les réduire ainsi tous deux au domaine du subjectif et de l’arbitraire.

⁵⁰ Simmel (1995 [1903], p. 253).

philistin « blasé », que rien n'affecte, apparaît comme l'incarnation de cet « idiotisme transcendant » dont se moque Comte, c'est-à-dire l'illusion de pouvoir se délivrer de toute contrainte. On peut dire encore que l'individu qui cherche à tromper son ennui par des distractions (Comte) ressemble à ce consommateur qui croit pouvoir combler ses aspirations en choisissant ce qui lui plaît, mais dont les préférences reflètent les courants dictés par les lois de l'argent : son insatisfaction ne pourra que s'accroître de choix en choix, puisqu'il ressentira avec acuité le vide de son existence.

Tout bonheur est illusoire : c'est la raison pour laquelle la sociologie française assimile la vraie béatitude à l'harmonie sociale, dans l'espoir de pouvoir ainsi déjouer les revers qui ponctuent la vie individuelle ; c'est aussi pourquoi Simmel substitue, à l'incertitude des plaisirs, l'univers des valeurs.

Seulement, les auteurs reconduisent la conception qu'ils rejettent. Rappelons, à propos de Comte, que l'illusion n'est pas moins grande lorsque le bonheur devient l'affaire d'un groupe plutôt que d'un individu ; chez Simmel, les valeurs se trouvent elles-mêmes, en dernier ressort, sujettes à l'arbitraire, ne se distinguant pas des velléités d'un sujet qui ignore ce qu'il veut et n'est jamais engagé.

Toutefois, si leur tentative d'accorder un contenu moral à notre existence échoue, cela ne signifie pas qu'elle en soit dépourvue, mais seulement qu'il ne faut pas arracher la vie humaine au règne temporel. La tâche qui incombe à la sociologie serait de se débarrasser de la dichotomie du corps et de l'esprit, du spirituel et du séculier, et d'extirper cette contre-vérité en vertu de laquelle il y a nous, et il y a le monde.

Epilogue

La vie humaine telle que la conçoivent une série d'écrits fondamentaux de la sociologie s'alimente à la vanité de l'individu entretenant des désirs illimités, à la poursuite d'appétits privés (Durkheim) ou à la recherche du salut éternel (Weber). L'homme égoïste, renfermé en lui-même, représente alors l'absolu dont il serait impossible de se débarrasser, une sorte de *Deus absconditus*. Quelle relation suggère-t-on de la sorte entre celui qui est en proie aux appétits déchaînés, et le puritain s'inquiétant de savoir s'il compte parmi les élus ? Si le rapprochement peut sembler audacieux, la comparaison fait néanmoins apparaître que, rejeté sur lui-même, dans les deux cas l'individu « pur » ne possède pour règle d'action ultime que ses propres aspirations, hypostasiées en loi absolue. Que ce soit dans *Le Suicide* ou dans *L'Ethique protestante*, nous retrouvons un être humain livré à ses seules impulsions privées ou à ses angoisses. Ici comme là, les rapports à autrui ne sont pas constitutifs de la subjectivité : ils viennent s'y ajouter par surcroît. Le moi isolé que Comte a critiqué de manière acerbe se moque des efforts faits pour le maîtriser.

Le monde s'en va, et avec lui, la possibilité de fonder en termes éthiques la relation à autrui. En effet, le seul rapport qu'entretient chaque individu avec son propre ego exclut la référence aux semblables. Comte s'en prend à l'idée selon laquelle la terre n'est que le contexte accidentel de l'histoire du salut ; mais il rejoint la vision qu'il rejette, tendanciellement en tout cas, au moment de diviniser l'humanité en Grand-Etre. Pour Weber, le puritain qui travaille avec acharnement et zèle dans le siècle reste un expatrié, en vertu du dogme de la prédestination.

Le monde est un terme limite certes ¹, mais précisément à ce titre constitutif de la perspective morale. Le philosophe E. Weil écrit que le verbe « devoir » sépare l'homme du monde et de lui-même ; or si cette séparation est effectuée d'emblée, il n'y a précisément pas de « tu dois » : l'existence du devoir exprime que l'individu raisonnable n'est pas de pure raison ². La tension est inhérente à l'éthique, et la tentative de la résoudre au préalable supprime la question morale. Deux êtres qui ignorent leur condition, soit parce qu'ils sont toujours déjà au-delà du nécessaire soit parce qu'ils ont pour seule préoccupation celle de sauver leur âme, peuvent aussi s'ignorer mutuellement.

Nous l'avons indiqué dans l'introduction, ces conséquences n'épuisent pas l'œuvre des auteurs, bien loin de là. De plus, lorsqu'on les lit de façon moins sélective qu'on ne l'a fait ici, on ne rencontre pas ces conséquences la plupart du temps. *Economie et société* non seulement ne se laisse pas réduire à quelques prémisses mais n'a pour l'essentiel pas besoin de celles que nous venons de résumer ; on redécouvre aujourd'hui la finesse épistémologique du *Cours* et du *Système* de Comte ; de même, *Le Suicide* et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* sont riches d'observations dont l'interprétation ne requiert aucun dualisme. Encore une fois, notre propos n'a pas été de reconstruire tous les aspects de leur pensée, mais bien de faire ressortir une série de représentations qui sous-tendent quelques passages célèbres. La raison de ce procédé est simple : de fait, si l'on peut admettre que les présuppositions esquissées ne constituent qu'une facette des auteurs, elles pourraient devenir déterminantes à force d'être reprises sans être questionnées.

A l'heure actuelle, les voix sont nombreuses qui plaident en faveur d'un renouvellement de la discipline, de façon à pouvoir affronter les interrogations suscitées par les changements intervenus ces dernières décennies, à l'échelle planétaire, dans les rapports à la fois économiques, politiques et sociaux, et ce en introduisant avec fermeté une perspective éthique. En guise de conclusion, nous voudrions indiquer que nous devons reformuler notre rapport aux « fondateurs » afin de pouvoir suivre cette voie, et ce en réfléchissant sur la notion de responsabilité. Prenons deux des grandes hypothèses qui pèsent sur l'humanité au début du III^e millénaire, à savoir la répartition inégale des richesses ou la pauvreté et le risque d'autodestruction lié à la dégradation de l'environnement.

Il serait anachronique de reprocher aux auteurs qui ont écrit il y a cent ans de ne pas avoir pensé à la seconde. Mais à l'inverse, une partie de leurs concepts, à défaut d'être soumis à l'examen, sont susceptibles de se transformer en obstacles qui nous empêchent aujourd'hui de concevoir le problème ; l'on pourrait aller jusqu'à suggérer qu'ils prennent, à l'époque contemporaine, une signification qu'ils n'avaient pas au tournant du XX^e siècle, et deviennent des handicaps qui entravent notre capacité de nous intéresser au présent. Ni le progrès conçu comme une donnée couplée à l'idée de solidarité spirituelle, ni non plus l'image de l'enveloppe d'acier associée à la fraternité acosmique, ne nous invitent à envisager que nous sommes responsables en partie

¹ Nous renvoyons encore une fois à la contribution de Braun (1992) consacrée au concept de *Welt*.

² Weil (1987, p. 23).

de l'état des choses, et que cette responsabilité *est* morale : elle l'est, non (ou pas seulement) parce que nous rendons impossible toute existence à venir, mais parce que nous gâchons et gaspillons la vie de ceux qui sont déjà nés ³.

Nous rejoignons ainsi la seconde question, dont la première pourrait n'être qu'un aspect. Le défi que présentent les disparités, à l'intérieur des sociétés développées aussi bien que pays riches et pays pauvres, implique d'admettre au préalable qu'il est bien question du partage de biens matériels en quantité limitée et que la situation nécessite la formulation d'un point de vue éthique. Quand bien même toutes les ressources seraient renouvelables à l'infini, la somme des richesses disponibles à un moment donné ne l'est pas, et c'est la raison pour laquelle la référence aux possibilités de production future ne constitue jamais qu'un subterfuge. Ce que je possède ou consomme ici et maintenant, un autre ne peut le posséder en même temps et il ne pourra jamais le consommer, en tout cas pas de la même façon : les places au soleil ne se laissent pas multiplier. Nous en prenons aujourd'hui plus que jamais conscience en constatant les limites de la production agricole.

Se confronter à ces questions, c'est substituer, à la pensée de l'autre monde, l'intérêt porté à celui-ci. C'est aussi relever le défi des interrogations qui nous ont accompagnée pendant tout notre parcours mais que nous n'avons pas abordées de front : quel rapport existe-t-il entre la prétention d'agir sous la loi morale et celle de réaliser la loi morale ? Comment articuler morale collective et morale privée ? Et enfin, y a-t-il un moyen terme entre la fraternité ou l'amour et la justice ? La tâche est de définir une science qui ne nous dispense pas d'une responsabilité pratique mais détermine au contraire ce que peut signifier la responsabilité dans un monde où les possibilités d'action dont dispose l'individu semblent infimes et dérisoires confrontées à l'ampleur des problèmes.

Peu de temps avant la mort de Max Weber, sa femme, Marianne, lui posa cette question : « Peux-tu imaginer être un mystique ? », ce à quoi Weber aurait répondu : « Il est possible que je le *sois*. (...) C'est comme si je pouvais (et voulais) aussi bien me retirer *complètement* de tout cela » ⁴. Mais en se retirant « de tout cela » on ne quitte pourtant pas le monde ; nous ne sommes à aucun moment ailleurs qu'ici quoi que nous fassions, et nous pouvons toujours agir.

³ Jonas (2001) a démontré pourquoi les deux formes principales de dualisme qu'a connues la philosophie occidentale (esprit/corps et Dieu-homme/cosmos) sont incompatibles avec l'effort de concevoir la responsabilité.

⁴ D'après des propos rapportés par Marianne Weber dans une discussion avec E. Baumgarten (Baumgarten, 1964, p. 678).

Références bibliographiques

- ADORNO Theodor W., 2003 [1966], *Dialectique négative*, trad. de l'allemand par le Groupe de traduction du Collège de philosophie, postface de H. G. Holl, Paris, Payot.
- ANSCHUTZ R. P., 1953, *The Philosophy of J. S. Mill*, Oxford, Clarendon Press.
- ARENDET Hannah, 1994 [1958], *Condition de l'homme moderne*, Paris, Agora.
- ARON Raymond, 1967, *Les Etapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard (coll. *Tel*).
- ARPPE Tiina, 2005, « Rousseau, Durkheim et la constitution affective du social », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 13, p. 5-31.
- BARTH Karl, 1975 [1946], *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 2 vol., Hamburg, Siebenstern Taschenbuch.
- , RADE Martin, 1981, *Briefwechsel*, Gütersloh, C. Schwöbel.
- , 1998 [1928-1929], *Ethique. Cours donnés à Münster au semestre d'hiver en 1928-1929, répétés à Bonn durant le semestre d'hiver 1930-1931*, éd. par D. Braun, trad. de l'allemand par P. Rusch, 2 vol., Paris, PUF (coll. *Théologiques*).
- BAUMGARTEN Eduard, 1964, *Max Weber – Werk und Person*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- , 1915, « Der Krieg und die Bergpredigt », in O. BAUMGARTEN, *Deutsche Reden in schwerer Zeit*, III, Berlin, p. 125-141.
- BECKER Annette, 2003, *Maurice Halbwachs : un intellectuel en guerres mondiales*, préface de P. Nora, Paris, A. Viénot.
- BELLAH Robert N., 1999, « Max Weber and world-denying love : a look at the historical sociology of religion », *Journal of the American Academy of Religion*, 67/2, p. 277-304.
- BERGER S.D., 1971, « The sects and the breakthrough into the modern world : on the centrality of the sects in Weber's Protestant ethic thesis », *The Sociological Quarterly*, 12, p. 486-499.
- BERTHOUD Arnaud, 2005, *Une Philosophie de la consommation. Agent économique et sujet moral*, Lille, Septentrion (coll. *Espaces politiques*).
- BESNARD Philippe, 1970, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Paris, A. Colin.

- , 1987, *L'Anomie*, Paris, PUF.
- , 2003, « Durkheim et les femmes ou le *Suicide* inachevé », in P. BESNARD, *Etudes durkheimiennes*, Genève, Librairie Droz, p. 99-139.
- La Bible de Jérusalem*, 1998, trad. sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, nouvelle éd. revue et corrigée, Paris, Cerf.
- BLUM Lawrence A., 1996, art. « Egoïsme », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de M. CANTO-SPERBER, Paris, PUF, p. 476-482.
- BODENSTEIN Walter, 1959, *Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang*, Gütersloh, E. Mohn.
- BOLTANSKI Luc, 1990, *L'Amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié.
- et CHIAPPELLO Eve, 1999, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard (coll. *nrf essais*).
- BOUDON Raymond, 1998, *Etudes sur les sociologues classiques*, Paris, PUF (coll. *Quadrige*).
- , 2001, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *Année sociologique*, 51/1, p. 9-50.
- , 2002, *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris, PUF.
- BOURDEAU Michel, 2004, « L'idée de point de vue sociologique. La philosophie des sciences comme sociologie des sciences chez Auguste Comte », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 177, p. 225-238.
- , 2005, « Biologie et sociologie chez Auguste Comte », in P. PHARO (éd.), *L'homme et le vivant*, Paris, PUF, p. 183-202.
- BOURETZ Pierre, 1996, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, préface de P. Ricœur, Paris, Gallimard (coll. *nrf essais*).
- BRAUN Hermann, 1992, « Welt », in *Geschichtliche Grundbegriffe*, éd. par O. BRUNNER, W. CONZE et R. KOSELLECK, 7, Stuttgart, Klett-Cotta, p. 433-510.
- BRENTANO Lujó, 1916, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus, Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften am 15. März 1913, nebst drei Exkursen*, Munich, Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften.
- BROWN Peter, 1988, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press.
- BRUGÈRE Fabienne, 2006, « La sollicitude. La nouvelle donne affective des perspectives féministes », *Esprit*, 321, p. 123-140.
- BUNYAN John, 1986 [1678], *The Pilgrim's Progress*, éd. et intr. de R. Sharrock, Harmondsworth, Penguin Books.
- BURCKHARDT Jacob, 1956 [1873], *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium*, Bâle, B. Schwabe & Co. (*Gesammelte Werke*, IV).
- , 1971 [1873], *Considérations sur l'histoire universelle*, version fr. de S. Stelling-Michaud et J. Buenzod, Paris, Payot (coll. *Petite Bibliothèque Payot*).
- BUTLER Joseph, 1983 [1726], *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel, and A Dissertation upon the Nature of Virtue*, éd., intr. et notes de S. L. Darwell, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- CAILLÉ Alain, 2005, *Don, intérêt et désintéressement : Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte.
- et LAVILLE Jean-Louis, 2007, « Actualité de Karl Polanyi », *Revue du MAUSS*, 29, p. 80-109.
- CLAUZADE Laurent, 2000, *Le Cerveau chez Auguste Comte : de la biologie à la morale : la physiologie cérébrale, philosophie des sciences et physique sociale*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Charles de Gaulle Lille 3 sous la direction de P. Macherey.
- , 2002, « Le statut épistémologique du tableau cérébral et la notion de type chez Auguste Comte », in M. BOURDEAU, F. CHAZEL (éd.), *Auguste Comte et l'idée de sciences de l'homme*, Paris, L'Harmattan, p. 111-130.

- COHEN Hermann, *Werke*, G. Olms Verlag, Hildesheim-Zurich-NewYork :
- 1981 [1907 ; première éd. 1904], *Ethik des reinen Willens*, intr. de S. S. Schwarzschild (= vol. 7,2).
 - 1996 [1915], *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, intr. de A. Poma (= vol. 10).
 - 2002 [1916], « Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten », in *Kleinere Schriften VI*, éd. et intr. par H. Wiedebach, p. 297-336 (= vol. 17).
 - 2002 [1917a], « Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung », in *Kleinere Schriften VI*, éd. et intr. par H. Wiedebach, p. 493-502 (= vol. 17).
 - 2002 [1917b], « Der Prophetismus und die Soziologie », in *Kleinere Schriften VI*, éd. et intr. par H. Wiedebach, p. 503-510 (= vol. 17).
- COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, 1997, « Ethique de la responsabilité, éthique du pouvoir », in T. FERENCZI (éd.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Le Monde Editions, p. 194-207.
- , 2001, *Etudes wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF (coll. *Pratiques théoriques*).
- , 2003, « Préface », in M. WEBER, *Le Savant et le politique*, préface, trad. et notes de C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte/Poche, p. 9-59.
- COMTE Auguste, 1970a, *Œuvres d'Auguste Comte*, éd. S. PÉRIGNON. Paris, Ed. Anthropos :
- [1830-1842], vol. I-VI : *Cours de philosophie positive*.
 - [1851-1854], vol. VII-X : *Système de politique positive, ou traité de sociologie*.
 - [1851], vol. XI : *Catéchisme positiviste*.
 - [1856], vol. XII : *Synthèse subjective, tome I, Logique positive*.
- , 1970b [1816-1828], *Ecrits de Jeunesse 1816-1828*, textes établis et présentés par P. E. de Borrêdo Carneiro et P. Arnaud, Paris-La Haye, Mouton (coll. *Archives positivistes*).
- , 1998 [1830-1835], *Cours de philosophie positive I, leçons 1 à 45*, présentation et notes par M. Serres, F. Dagognet, A. Sinacœur, nouvelle éd., revue et corrigée, Paris, Hermann.
- DAHME Hans-Jürgen, 1988, « Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie », in O. RAMMSTEDT, *Simmel und die frühen Soziologen*, Francfort/M., Suhrkamp, p. 222-274.
- DELAUNAY Quynh, 2007, « La sociologie économique. Une révolution dans les sciences sociales ou une alternative à Marx ? », *La pensée*, 350, p. 57-68.
- DELVOLVÉ Jean, 1932, *Réflexions sur la pensée comtienne*, Paris, F. Alcan.
- DEMAN Thomas, 1957, *Le Traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales, J. Vrin (coll. *Publications de l'Institut d'études médiévales*).
- DEMEULENAERE Pierre, 1996, *Homo œconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, PUF (coll. *Sociologies*).
- DE QUEIROZ Jean-Manuel, 1999, « Durkheim, le dualisme et l'individu », *L'Année sociologique*, 49, p. 109-130.
- DEROCHE-GURCEL Lilyane, 1997, *Simmel et la modernité*, Paris, PUF (coll. *Sociologies*).
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 1984 [1897], 5, éd. par R. HILDENBRAND et H. WUNDERLICH, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag (repr. de l'éd. de 1897).
- DISSELKAMP Annette, 1991, « Une autre « éthique protestante ». A propos d'Ernst Troeltsch », *Archives de sciences sociales des religions*, 75, p. 105-112.
- , 1994, *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, PUF (coll. *Sociologies*).
- , 2006, « La typologie Eglise – sectes – mystique selon Ernst Troeltsch », *L'Année sociologique*, 56/2, p. 457-474.

- DUPUY Jean-Pierre, 2007, « D'Ivan Illich aux nanotechnologies. Prévenir la catastrophe ? Un entretien », *Esprit*, 332, p. 29-44.
- DURKHEIM Emile, 1950 [1898-1900], *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, avant-propos de H. N. Kubali, intr. de G. Davy, Paris, PUF.
- , 1953 [1892 et 1918], *Montesquieu et Rousseau, penseurs de la sociologie*, note introductive de G. Davy, Paris, M. Rivière.
- , 1963 [1898], « Représentations individuelles et représentations collectives », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, p. 1-48.
- , 1963 [1906], « La détermination du fait moral », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, p. 48-116.
- , 1970 [1898], « L'individualisme et les intellectuels », in *La science et l'action*, Paris, PUF, p. 261-278.
- , 1971 [1928], *Le Socialisme. Sa définition – ses débuts – la doctrine saint-simonienne*, intr. de M. Mauss, préface de P. Birnbaum, Paris, PUF.
- , 1975 [1900], « La sociologie et son domaine scientifique », in *Textes*, 1 : *Eléments d'une théorie sociale*, présentation de V. Karady, Paris, Minit, p. 13-36.
- , 1975 [1913], « Controverse sur l'influence allemande et la théologie morale », *Textes*, 1 : *Eléments d'une théorie sociale*, présentation de V. Karady, Paris, Ed. de Minit, p. 267-343.
- , 1983a [1893], *La Division du travail social*, Paris, PUF (coll. *Quadrige*).
- , 1983b [1897], *Le Suicide*, Paris, PUF (coll. *Quadrige*).
- , 1985 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (coll. *Quadrige*).
- , 1992 [1902/3], *L'Éducation morale*, Paris, PUF (coll. *Quadrige*).
- , 1996 [1895], *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF (coll. *Quadrige*).
- EKHOU Georges, 1997 [1893], *La Nouvelle Carthage*, in *La Belgique fin de siècle*, éd. établie et présentée par P. Gorceix, Bruxelles, Ed. Complexe, p. 417-676.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1971 [1965], *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot.
- FISTETTI Francesco, 2007, « Justice sociale, justice globale et obligation de donner », *Revue du MAUSS*, 30, p. 172-193.
- FRISBY David, 1981, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londres, Heinemann.
- FROIDEVAUX Camille, 1999, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF.
- FROGNEUX Nathalie, 2001, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, préface de J. Greisch, Bruxelles, De Boeck.
- GARO Isabelle, 2000, *Marx, une critique de la philosophie*, Paris, Seuil (coll. *Essais*, série *Philosophie*).
- GILLIGAN Carol, 1982, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press.
- GINSBERG Morris, 1965, « Durkheim's ethical theory », in R. A. NISBET, *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs (New Jersey), p. 142-152.
- GINZBURG Carlo, 2005, « Latitude, slaves and the Bible : an experiment in microhistory », *Critical Inquiry*, 31, p. 665-683.
- GISEL Pierre, 1990, « Postface : un nouvel intérêt francophone pour Ernst Troeltsch », in E. VERMEIL, 1990, *La Pensée religieuse de Troeltsch*, réédité par H. Ruddies avec une intr., postface de P. Gisel, Genève, Labor et Fides, p. 91-95.
- GRANGE Juliette, 1996, *La Philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris, PUF (coll. *Philosophie d'aujourd'hui*).
- , 2000, *Auguste Comte, La politique et la Science*, Paris, O. Jacob.

- GUILLO Dominique, 2006, « La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié », *Revue française de sociologie*, 47/3, p. 507-535.
- GURVITCH, 1950, *La Vocation actuelle de la sociologie, vers une sociologie différentielle*, Paris, PUF.
- HABER Stéphane, 1998, *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF (coll. *Philosophies*).
- HABERMAS Jürgen, 1987 [1981], *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. de J.-M. Ferry, 2 vol., Paris, Fayard.
- , 1999 [1991], *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'all. par M. Hunyadi, Paris, Flammarion (coll. *Champs*).
- HALBWACHS Maurice, 1930, *Leibniz*, nouvelle éd. revue et considérablement augmentée, Paris, Mellottée.
- , 1933, *L'Evolution des besoins dans les classes ouvrières*, Paris, F. Alcan (coll. *Nouvelle Bibliothèque Economique*).
- , 1964 [1938], *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, avec une notice sur l'auteur par G. Friedmann, Paris, M. Rivière.
- , 1970 [1912], *La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris-Londres-New York, Gordon and Breach (coll. *Réimpressions GIB Sciences humaines et philosophie*).
- , 1972, *Classes sociales et morphologie*, présentation de V. Karady, Paris, Minuit :
 - [1905], « Les besoins et les tendances dans l'économie sociale », p. 27-40.
 - [1920], « Matière et société », p. 58-94.
 - [1933], « La loi en sociologie », p. 308-328.
 - [1937], « Le point de vue sociologique », p. 390-408.
 - [1939], « Les caractéristiques des classes moyennes », p. 95-111.
- , 1994 [1925], *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Postface de G. Namer, Paris, A. Michel (coll. *Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité*).
- , 1997 [1950], *La Mémoire collective*, éd. critique établie par G. Namer, Paris, A. Michel (coll. *Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité*).
- , 2002 [1930], *Les Causes du suicide*, préface de S. Paugam, avant-propos de M. Mauss, Paris, PUF (coll. *Le lien social*).
- HALÉVY Elie, 1938 [1990], *L'Ere des tyrannies. Etudes sur le socialisme et la guerre*, préface de C. Bouglé, postface de R. Aron, Paris, Gallimard.
- , 1995 [1901], *La Formation du radicalisme philosophique*, trad. de J.-P. Cléro, nouvelle éd. dirigée par M. Canto-Sperber, 3 vol., Paris, PUF (coll. *Philosophie morale*).
- HANYU Shmuel, 1994, « Max Webers Quellenbehandlung in der « Protestantischen Ethik ». Der « Berufs »-Begriff », *Archives européennes de sociologie*, XXXV/1, p. 72-103.
- HARNACK Adolf, 1895, *Das Mönchthum. Seine Ideale und seine Geschichte*, 4^e éd., Giessen.
- , 1902, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig.
- , 1907 [1899-1900], *L'Essence du christianisme. Seize conférences prononcées à l'Université de Berlin*, trad. entièrement nouvelle, Paris, Fischbacher.
- , 2003 [1921], *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Eglise catholique*, trad. par B. Lauret et suivi de contributions de B. Lauret, G. Monnot et E. Poulat, avec un essai de M. Tardieu, Paris, Cerf.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1970, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, éd. par B. Bourgeois, Paris, J. Vrin.
- , 2003 [1821], *Principes de la philosophie du droit*, prés., rév., trad. et annoté par J.-F. Kervégan, Paris, PUF (coll. *Quadrige*).

- HENNIS Wilhelm, 1996a, *La Problématique de Max Weber*, trad. de l'all. par L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF.
- , 1996b, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- HERTZ K. H., 1962, « Max Weber and American Puritanism », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1, p. 189-197.
- HILL Christopher, 1958, *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, Londres, Secker & Warburg.
- HIRSCHMAN Albert O., 2001 [1977], *Les Passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. de l'anglais par P. Andler, Paris, PUF, 2^e éd. (coll. *Quadrige*).
- HOBBS Thomas, 1971 [1651], *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, intr., trad. et notes de F. Tricaud, Paris, Sirey.
- HONNETH Axel, 2007, *La Réification. Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard.
- ISAMBERT François-André, 1992 [1979], « Les avatars du fait moral », in *De la religion à l'éthique*, Paris, Cerf, p. 357-393.
- , 2004, « L'éthique des grandes religions et l'esprit de Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 49/127, p. 9-32.
- JAMES William, 1906 [1902], *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. avec l'autorisation de l'auteur par F. Abauzit, préface de E. Boutroux, Paris, F. Alcan (trad. légèrement abrégée de *Varieties of religious experience*).
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, 1925, « Georg Simmel, philosophie de la vie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 32, p. 213-257 et p. 303-386.
- JASPERS Karl, 1932, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg, G. Stalling.
- JOAS Hans, 1992, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Francfort/M., Suhrkamp (coll. *STW*).
- JONAS Friedrich, 1981 [1969], *Geschichte der Soziologie*, t. 2 : *Von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart*, 2^e éd., Opladen, Westdeutscher Verlag.
- JONAS Hans, 1987, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- , 1990 [1979], *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. de l'allemand par J. Greisch, Paris, Cerf (coll. *Passages*).
- , 1999 [1958], *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, éd. et postface par C. Wiese, Francfort/M., Insel.
- , 2001 [1966], « La vie, la mort et le corps dans la théorie de l'être », in H. JONAS, *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. de l'anglais par D. Lories, Bruxelles, De Boeck, p. 19-44.
- KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade :
- 1980, vol. I :
 - [1781-1787], *Critique de la Raison pure*, intr. de F. Alquié, trad. et annoté par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, p. 705-1462.
 - 1985, vol. II :
 - [1784], *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. de L. Ferry, p. 185-205.
 - [1785], *Fondements de la métaphysique des Mœurs*, trad. de V. Delbos, revue et modifiée par F. Alquié, p. 243-337.
 - [1788], *Critique de la Raison pratique*, intr. de F. Alquié, trad. et annoté par L. Ferry et H. Wismann, p. 595-804.

- [1790-1799], *Critique de la Faculté de juger*, trad. et annoté par J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay et J.-M. Vaysse, p. 913-1299.
- 1986, vol. III :
 - [1793], *Sur le lieu commun : Il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, trad. et annoté par L. Ferry, p. 249-300.
 - [1796-1797], *La métaphysique des Mœurs*, trad. de J. Masson et de O. Masson, p. 447-791.
 - [1798-1800], *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. de P. Jalabert, p. 937-1144.
- KARADY Victor, 1972, « Biographie de Maurice Halbwachs », in M. HALBWACHS, *Classes sociales et morphologie*, Paris, Minuit, p. 9-22.
- KARSENTI Bruno, 1997, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF (coll. *Pratiques Théoriques*).
- , 2006a, *La Société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris, Economica (coll. *Etudes Sociologiques*).
- , 2006b, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, HERMANN (coll. *Savoir Lettres*).
- KECK Frédéric, 2005, « Vie sociale et genres de vie. Une lecture des *Causes du suicide* de M. Halbwachs », *Revue d'Histoire des sciences humaines*, 13, p. 33-50.
- KIPPENBERG Hans G., 2001, « Einleitung », in M. WEBER, *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-2, Tübingen, J.C.B. Mohr, p. 1-74.
- KOYRÉ Alexandre, 1971a, *La Philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, J. Vrin (coll. *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*).
- , 1971b, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Gallimard (coll. *Idées*).
- , 1973 [1957], *Du monde clos à l'univers infini*, trad. de l'anglais par R. Tarr, Paris, Gallimard (coll. *Tel*).
- KRACAUER Siegfried, 1990 [1922], « Die Wissenschaftskrisis. Zu den grundsätzlichen Schriften Max Webers und Ernst Troeltschs », in S. KRACAUER, *Schriften*, vol. 5.1 : *Aufsätze 1915-1926*, p. 212-222.
- KRAMER Matthew, 1997, *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KREMER-MARIETTI Angèle, 1982, *Entre le signe et l'histoire*, Paris, Klincksieck.
- , 1998, « Auguste Comte et l'Éthique de l'Avenir », *Revue internationale de Philosophie*, 203, p. 212-222.
- KRÜGER Gerhard, 1961 [1931], *Critique et morale chez Kant*, trad. de M. Régnier, préf. de E. Weil, Paris, Beauchesne (coll. *Bibliothèque des Archives de philosophie*, 6^e section : *Philosophie morale*).
- LARRÈRE Catherine, 2005, « L'étude des sphères : une autre approche de l'économie ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 110/ 3, p. 319-332.
- LAURET Bernard, 2003, « L'idée d'un christianisme pur », in A. HARNACK, 2003, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, trad. par B. Lauret et suivi de contributions de B. Lauret, G. Monnot et E. Poulat, Paris, Cerf, p. 285-562.
- LE BRAS-CHOPARD Armelle, 2003, « L'effervescence des idées socialistes au début du XIX^e siècle », in A. PETIT (sous la direction de), *Auguste Comte. Trajectoires positivistes 1798-1998*, Paris, L'Harmattan, p. 53-70.
- LÉGER François, 1989, *La Pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées au début du XX^e siècle*, Paris, Kimé.

- LEHMANN Hartmut et RÖTH Guenter (éd.), 1993, *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge University Press.
- LENK Elisabeth, 1986, « Wie Georg Simmel die Mode überlistet hat », in S. BOVENSCHEN (éd.), *Die Listen der Mode*, Francfort/M., Suhrkamp, p. 415-437.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1997 [1950], « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (coll. *Quadrige*), p. IX-LII.
- LICHTBLAU Klaus et WEISS Johannes, 1993, « Einleitung der Herausgeber », in M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, Beltz Athenäum, Weinheim, p. VII-XXVI.
- LITTRÉ Emile, 1864, *De la philosophie positive*, 2^e éd., Paris, Hachette.
- LÖWITH Karl, 1969 [1941], *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard (coll. *Tel*).
- LÜBBE Hermann, 1993, « Liberale Theologie in der Evolution der modernen Kultur », in F. W. GRAF (éd.), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, p. 16-31.
- LÜTKEHAUS Ludger (éd.), 2004, *Nirwana in Deutschland*, Munich, dtv (coll. *Marburger Forum*).
- LUKES Steven, 1985 [1973], *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, 2^e éd., avec une nouvelle préface de l'auteur, Stanford (Californie), Stanford University Press.
- LUTHER Martin, 1955 [1520], *La Liberté du chrétien*, intr., trad. et notes de M. Gravier, Paris, Aubier.
- MACAULAY Lord [T. B.], 1875 [1829], « [James] Mill on government », in *Miscellaneous Writings*, Londres, Longmans, Green, and Co., p. 131-150.
- MACHEREY Pierre, 1989, *Comte, la philosophie et les sciences*, Paris, PUF (coll. *Philosophies*).
- MACKINNON Malcolm H., 1988, « Calvinism and the infallible assurance of Grace : the Weber thesis reconsidered (Part I) » et « Weber's exploration of Calvinism : the undiscovered provenance of capitalism (Part II) », *The British Journal of Sociology*, 39, p. 143-177 et 178-210.
- , 1993, « The longevity of the thesis : a critique of the critics », in H. LEHMANN, G. RÖTH (éd.), *Weber's « Protestant Ethic ». Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 211-243.
- MALTHUS Thomas Robert, 1992 [1798], *Essai sur le principe de population*, trad. de l'anglais par P. et G. Prévost, éd. par J.-P. Maréchal, Paris, GF-Flammarion.
- MANDEVILLE Bernard, 1988 [1732], *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, avec un commentaire de F. B. Kaye, Indianapolis, Liberty Press, 2 vol. (reprint de l'éd. de 1924), Oxford, Clarendon Press.
- MANN Golo, 2002 [1958], *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort/M., Fischer Taschenbuch.
- MARCEL Jean-Christophe, 2000, « Halbwachs et le suicide : de la critique de Durkheim à la fondation d'une psychologie collective », in M. BORLANDI et M. CHERKAOUI, *Le Suicide un siècle après Durkheim*, Paris, PUF (coll. *Sociologies*), p. 147-184.
- MARDELLAT Patrick, 2004, *L'Analyse économique du bonheur chez Carl Menger et Max Weber*, thèse pour obtenir le grade de docteur soutenue le 19 novembre 2004 à l'Université Paris X – Nanterre sous la direction de A. Berthoud.
- MARSHALL Gordon, 1980, *Presbyteries and Profits : Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland*, Oxford, Clarendon Press.
- MAUSS Marcel, 1997, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction par C. Lévi-Strauss, Paris, PUF (coll. *Quadrige*) :
- [1904-1905], « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale », p. 389-477.

- [1924/25], « Essai sur le don », p. 144-279.
 - [1926], « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité », p. 311-330.
 - [1936], « Les techniques du corps », p. 365-386.
- MAUZI Robert, 1994 [1979], *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, A. Michel (coll. *Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité*).
- Meyers *Konversationslexikon*, 1885-1889, 4^e éd., Leipzig-Vienne.
- MIEGGE Mario, 1989, *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*, Genève, Labor et Fides.
- MIETH Dietmar, 2006, « Sozialethik », in *Handbuch Ethik*, éd. M. Düwell, C. Hüenthal et M. H. Werner, 2^e éd. actualisée et enrichie, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, p. 517-520.
- MILL John Stuart, 1866 [1843], *Système de Logique*, trad. sur la 6^e éd. anglaise par L. Peisse, 2 vol., Paris, Ladrance.
- , 1968 [1861], *L'Utilitarisme*, trad., chronologie, préface et notes de G. Tanesse, Paris, Garnier-Flammarion.
- , 1996 [1832-1859], *Essays on Politics and Society*, éd. J. M. Robson, intr. de A. Brady (*The Collected Works of John Stuart Mill*, éd. J. M. Robson, Londres-Toronto, Routledge and University of Toronto Press, vol. XVIII).
- , 1999 [1865], *Auguste Comte et le positivisme*, trad. de l'anglais par G. Clémenceau, texte revu et présenté par M. Bourdeau, Paris, L'Harmattan.
- , 2005 [1869], *L'Asservissement des femmes*, préface de S. Schweitzer, trad. et postface de M.-F. Cachin, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- et Comte Auguste, 2007, *Correspondance*, éd. par A. Kremer-Marietti, Paris, L'Harmattan (fac sim. de la 1^{re} éd. de Paris, F. Alcan, 1899).
- MILLER Perry, 1953, *The New England Mind from Colony to Province*, Cambridge/Mass., The University of North Carolina Press.
- MITZMANN Arthur, 1969, *The Iron Cage*, New York, Universal Library.
- MOMMSEN Wolfgang, 1974, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Francfort/M., Suhrkamp (coll. *stw*).
- , 1974, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, 2^e éd., Tübingen, Mohr.
- , 1985 [1959], *Max Weber et la politique allemande, 1890-1920*, trad. de l'all. par J. Amsler, J.-R. Amsler, D. Bechtel, M.-T. Croÿ et C. Sauvat, Paris, PUF (coll. *Sociologies*).
- et ALDENHOFF Rita, 1988, « Max Weber und der Evangelisch-soziale Kongress », in W. MOMMSEN, J. OSTERHAMMEL et S. WHIMSTER, *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 285-295.
- MUCCHIELLI Laurent, 1999, « Pour une psychologie collective : l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 1, p. 103-140.
- et RENNEVILLE Marc, 1998, « Les causes du suicide : pathologie individuelle ou sociale ? Durkheim, Halbwachs et les psychiatres de leur temps (1890-1930) », *Déviance et société*, 22/1, p. 3-36.
- MÜLLER Hans Martin (éd.), 1992, *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- MÜNCH Richard, 1993, « The thesis before Weber : an archeology », in H. LEHMANN et G. ROTH (éd.), *Weber's « Protestant Ethic » : Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 51-71.
- NAMER Gérard, 1997, « Postface », in M. HALBWACHS, *La Mémoire collective*, Paris, A. Michel (coll. *Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité*), p. 239-295.
- , 2002, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris-Montréal, L'Harmattan.

- NELSON Benjamin, 1975, « Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as comparative historical sociologists », *Sociological Analysis*, 36, p. 229-240.
- NIETZSCHE Friedrich, 1985 [1883-1885], *Ainsi parlait Zarathoustra*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'all. par M. de Gandillac, Paris, Gallimard.
- , 1990 [1873-1876], *Considérations inactuelles*, texte et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'all. par M. de Candillac, Paris, Gallimard.
- , 1990 [1887], *La Généalogie de la morale*, texte et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'all. par T. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard (coll. *folio essais*).
- OVERBECK Franz, *Werke und Nachlass*, Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler :
- 1994, 1 : *Schriften bis 1873*, éd. par E. W. Stegemann :
 - [1867], « Über die Anfänge des Mönchthums », p. 1-37.
 - [1873], « Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie », 1^{re} éd., p. 167-256.
 - 1995, vol. 4 : *Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel A-I*, en coll. avec M. STAUFFACHER-SCHAUB, éd. par B. von Reibnitz.
 - 2002, vol. 7/1 : *Autobiographisches « Mich selbst betreffend »*, éd. par M. Stauffacher-Schaub et M. Stauffacher :
 - [1899-1900], « Selbstbiographische Aufzeichnungen », p. 159-227.
- PAUGAM Serge, 2002, « Préface », in M. HALBWACHS, *Les Causes du suicide*, Paris, PUF, p. IX-XXXVI.
- PESTALOZZI Karl, 1988, « Overbecks Schriftchen « Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie » und Nietzsches « Erste zeitgemässe Betrachtung : David Strauss. Der Bekenner und Schriftsteller » », in R. BRÄNDLE et E. W. STEGEMANN (éd.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, Munich, C. Kaiser, p. 91-107.
- PETER Niklaus, 1992, *Im Schatten der Modernität – Franz Overbecks Weg zur « Christlichkeit unserer heutigen Theologie »*, Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler.
- , 1995, « De Comte à Durkheim : un héritage ambivalent », in M. BORLANDI, L. MUCCHIELLI (éd.), *La Sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, p. 49-70.
- PHARO Patrick, 2004, *Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture*, Paris, Gallimard (coll. *folio essais*).
- , 2005, « Nature, culture et signification dans les théories de l'homme », in P. PHARO, *L'homme et le vivant*, Paris, PUF, p. 25-55.
- , 2006, *Raison et civilisation. Essai sur les chances de rationalisation morale de la société*, Paris, Le Cerf (coll. *Passages*).
- PHILONENKO Alexis, 1980, *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, Paris, J. Vrin.
- PICKERING Mary, 1993, *Auguste Comte : an Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PIRARD Virginie, 2006, « Qu'est-ce qu'un soin ? Pour une pragmatique non vertueuse des relations de soin », *Esprit*, 321, p. 80-94.
- RAMMSTEDT Otthein, 1988, « Die Attitüden der Klassiker als unsere soziologischen Selbstverständlichkeiten. Durkheim, Simmel, Weber und die Konstitution der modernen Soziologie », in O. RAMMSTEDT, *Simmel und die frühen Soziologen*, Francfort/M., Suhrkamp, p. 275-307.
- RAYNAUT Philippe, 1996, *Max Weber et les dilemmes de la Raison moderne*, Paris (coll. *Quadrige*).
- RICŒUR Paul, 1978 [1955], « Le Socius et le prochain », in Id., *Histoire et vérité*, Paris, Seuil.
- , 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (coll. *L'ordre philosophique*).

- , 1996, « Préface », in P. BOURETZ, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, p. 9-15.
- , 2004, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard (coll. *Folio essais*).
- RITSCHL Albrecht, 1880-1886, *Geschichte des Pietismus*, Bonn.
- , 1888, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3^e éd. révisée, Bonn.
- , 1902 [1874], *Die christliche Vollkommenheit. Ein Vortrag*, 3^e éd., Göttingen.
- ROTH Guenther, 2001, *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte, 1800-1950*, Tübingen, Mohr.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1966 [1762], *Emile ou l'éducation*, chronologie et intr. de M. Launay, Paris, GF Flammarion.
- , 1985 [1755], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi, présenté et annoté par J. Starobinski, Paris, Gallimard.
- RYAN Alan, 1970, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Londres, Macmillan.
- SAMUELSSON Kurt, 1961, *Religion and Economic Action*, éd. avec une intr. de D. C. Coleman, Stockholm, Scandinavian University Books.
- SCHLUCHTER Wolfgang, 1988, *Religion und Lebensführung*, 2 vol., Francfort/M., Suhrkamp.
- SCHMIDT-GLINTZER Helwig, avec la collaboration de P. KOLONKO, 1991, « Nachwort des Herausgebers », in M. WEBER, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, Tübingen, J. C. B. Mohr (*Max Weber-Gesamtausgabe*, I/19).
- SCHNÄDELBACH Herbert, 1983, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort/M., Suhrkamp Taschenbuch (coll. *stw*).
- SCHNEEWIND Jerome B., 1977, *Sidgwick's ethics and Victorian moral philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1906 [1851], *De la religion*, première trad. française, avec préface et notes de A. Dietrich, Paris, F. Alcan.
- , 1998 [1818/19], *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. de A. Burdeau, nouvelle éd. revue et corrigée par P. Roos, Paris, PUF.
- , 2005 [1851], *Parerga et Paralipomena*, éd. intégrale, trad. et annotation de J.-P. Jackson, Paris, Coda.
- SCHWEITZER Albert, 1973 [1935], *Die Weltanschauung der indischen Denker*, in A. SCHWEITZER, *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*, 2, Berlin, Union Verlag, p. 421-464.
- , 1977 [1913], *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, intr. de J. M. Robinson, 2 vol., Gütersloh, G. Mohn (coll. *GTB Siebenstern*).
- SÉGUY Jean, 1980, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf.
- SEILLIÈRE Ernest, 1918, *Madame Guyon et Fénelon, Précurseurs de Rousseau*, Paris.
- SENNETT Richard, 1979, *Les Tyrannies de l'intimité*, trad. de A. Berman et R. Folkman, Paris, Seuil.
- , 2003, *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, Paris, A. Michel.
- SHILLING Chris, 2001, « Embodiment, experience and theory : in defense of the sociological tradition », *The Sociological Review*, 49, p. 327-344.
- SIMMEL Georg, 1987 [1900], *Philosophie de l'argent*, trad. de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, PUF.
- , *Gesamtausgabe*, éd. O. Rammstedt, Francfort/M., Suhrkamp (coll. *STW*) :
- 1989, vol. 2, éd. H.-J. Dahme :
 - [1887], « Über die Grundfrage des Pessimismus in methodischer Hinsicht », p. 9-19.
 - 1991, vol. 6, éd. D. P. Frisby et K. C. Köhnke :
 - [1900], *Philosophie des Geldes*.

- 1992, vol. 5, éd. H.-J. Dahme et D. P. Frisby :
 - [1900]a, « Zu einer Theorie des Pessimismus », p. 543-551.
 - [1900]b, « Socialismus und Pessimismus », p. 552-559.
- 1993, vol. 8, éd. A. Cavalli et V. Krech :
 - [1906], « Nietzsche und Kant », p. 15-23.
- 1995, vol. 7, éd. R. Kramme, A. Rammstedt, O. Rammstedt :
 - [1903], « Die Lehre Kants von Pflicht und Glück », p. 247-254.
- 1995, vol. 10, éd. M. Behr, V. Krech, G. Schmidt :
 - [1906]a, « Die Religion », p. 39-118.
 - [1906]b, « Kant und Goethe », p. 119-166.
- 1996, vol. 14, éd. R. Kramme et O. Rammstedt :
 - [1910], « Hauptprobleme der Philosophie », p. 7-157.
- 1997, vol. 9, éd. G. Oakes et K. Röttgers :
 - [1904], « Kant », p. 7-226.
- , 2004 [1903], « Les grandes villes et la vie de l'esprit », in G. SIMMEL, *Philosophie de la modernité*, intr. et trad. de l'all. par J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, p. 169-182.
- SKORUPSKI John, 1989, *John Stuart Mill*, Londres-New York, Routledge (coll. *The arguments of the philosophers*).
- SMITH Adam, 1991 [1776], *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. de G. Garnier, revue par A. Blanqui, intr. et index de D. Diatkine, Paris, Garnier-Flammarion.
- SORELL Tom, 1986, *Hobbes*, Londres-New York, Routledge & K. Paul.
- SPAEMANN Robert, 1959, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, Munich, Kösel.
- STEINER Philippe, 2005, *L'Ecole durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Paris-Genève, Droz.
- STRAUSS David Friedrich, 1877, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, éd. par E. Zeller, Bonn, E. Strauss (*Gesammelte Schriften*, éd. E. Zeller, 6).
- SYMONDS Michael et PUDSEY Jason, 2006, « The forms of brotherly love in Max Weber's sociology of religion », *Sociological Theory*, 24/ 2, p. 133-149.
- et —, 2007, « Heroic Love : the ethic of brotherliness in Max Weber's « Vocation » Lectures », *Max Weber Studies*, vol. 7.1.
- TAUBES Jacob, 1996 [1953-1983], *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, éd. par A. et J. Assmann, W.-D. Hartwich et W. Menninghaus, Munich, W. Fink.
- TERESTCHENKO Michel, 2004, « Egoïsme ou altruisme ? Laquelle des deux hypothèses rend-elle le mieux compte des conduites humaines ? », *Revue du MAUSS*, 23, p. 312-333.
- , 2005, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La découverte/MAUSS.
- TOLSTOÏ Léon, *Œuvres Complètes*, trad. du russe par M. J.-W. Bienstock, révisée et annotée par M. P. Birukov, Paris, P.-V. Stock :
 - 1903 [1884-1885], vol. XXVI, *Que devons-nous faire ?*
 - 1908 [1879-1881], vol. XIX, *Les Confessions*.
 - 1910-1913, vol. XXI-XXII, *Les Quatre Evangiles*.
- TREIBER Hubert, 1999, « Zur Genese des Askesekonzepts bei Max Weber », *Saeculum*, 50, p. 247-297.
- TROELTSCH Ernst, 1904, *Politische Ethik und Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- , *Gesammelte Schriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr :
 - 1919 [1912], vol. 1 : *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*.

- 1922a, vol. 2 : *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* :
 - [1898], « Historische und dogmatische Methode in der Theologie », p. 729-735.
 - [1903], « Was heisst « Wesen des Christentums » ? », p. 386-451.
- 1922b, vol. 3 : *Der Historismus und seine Probleme*.
- 1929, vol. 4 : *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, éd. H. BARON :
 - [1909], « Das religiöse Apriori », p. 754-768.
 - [1911]a, « Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht », p. 166-191.
 - [1911]b, « Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums », p. 122-156.
 - [1925], « Meine Bücher », p. 3-18.
- , 1991 [1909-1913], *Protestantisme et modernité*, trad. et préfacé par M. B. de Launay, Paris, Gallimard :
 - [1913], « Religion, économie et société », p. 133-147.
- , 2004, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 4 : *Rezensionen und Kritiken*, éd. par F. W. Graf en collaboration avec G. v. Bassermann-Jordan, Berlin-New York, Walter de Gruyter :
 - [1903], Compte rendu de F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 2^e éd., p. 292-295.
 - [1904], Compte rendu de W. James, *The varieties of religious experience*, p. 364-371.
- TYRELL Hartmann, 1990, « Worum geht es in der « Protestantischen Ethik »? », *Saeculum*, 41, p. 130-177.
- , 1992, « Das Religiöse in Max Webers Religionssoziologie », *Saeculum*, 43, p. 172-230.
- , 1993, « Wertkollision und christliche Werte », *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 37, p. 121-138.
- , 1997, « Intellektuellenreligiosität, « Sinn »-Semantik und Brüderlichkeitsethik – Max Weber im Verhältnis zu Tolstoi und Dostojewski », in A. STERBLING et H. ZIPPRIAN (éd.), *Max Weber und Osteuropa*, Hamburg, Krämer, p. 25-58.
- , 2007, Compte rendu de M. Weber, 2005, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911-1920 (Max Weber-Gesamtausgabe, vol. 21/1 et 21/2, Tübingen)*, *Theologische Rundschau*, 72, p. 121-126.
- VALADIER Paul, 1974, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf.
- , 2007, « Le mal indéracinable », *Esprit*, 333, p. 287-296.
- VANDENBERGHE Frédéric, 1997, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification*, Paris, La Découverte (série Bibliothèque du MAUSS).
- VERMEIL Edmond, 1990 [1922], *La Pensée religieuse de Troeltsch*, réédité par H. Ruddies avec une intr., postface de P. Gisel, Genève, Labor et Fides.
- VINCENT Gilbert, 2005, « Naissance de l'individu abstrait et critique utilitariste de la pitié », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 85, p. 401-420.
- WEBER Marianne, 1950 [1926], *Max Weber. Ein Lebensbild*, 3^e éd., réimpression inchangée de la 1^{re} éd., Tübingen, Mohr Siebeck.
- WEBER Max, 1970 [1917-1919], *Le Judaïsme antique*, trad. de l'all. par F. Raphaël, Paris, Plon.
- , 1982, *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, 4^e éd. révisée et augmentée, Gütersloh, G. Mohn.
- , 1985 [1911-1920], *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5^e éd. révisée établie par J. Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- , 1988a [1904-1920], *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vol., 8^e éd., Tübingen, J.C.B. Mohr.
- , 1988b, *Gesammelte Politische Schriften*, 5^e éd., Tübingen, J.C.B. Mohr.

- , 1988c, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 2^e éd., Tübingen, J.C.B. Mohr.
- , *Max Weber-Gesamtausgabe*, éd. par H. Baier, M. R. Lepsius, W. J. Mommsen, W. Schluchter, J. Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) :
- 1989 [1915-1920], vol. I/19 : *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, éd. par H. Schmidt-Glintzer avec la collaboration de P. Kolonko.
 - 1992 [1917/1919], vol. 17 : *Wissenschaft als Beruf et Politik als Beruf*, éd. par W. J. MOMMSEN et W. Schluchter avec la collaboration de B. Morgenbrod.
 - 2001 [1909-1920], vol. I/22-2 : *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass*, vol. 2 : *Religiöse Gemeinschaften*, éd. par H. G. Kippenberg avec la collaboration de P. Schilm et J. Niemeier.
- , 1993, *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, éd. par K. Lichtblau et J. Weiss sur la base de la première édition de 1904/5, avec un répertoire des ajouts et des modifications les plus importants de la 2^e édition de 1920, Beltz Athenäum, Weinheim (coll. *Neue Wissenschaftliche Bibliothek*).
- , 1995, *Economie et société*, trad. de J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavy sous la direction de J. Chavy et de E. de Dampierre, 2 vol., Paris, Plon (coll. *Agora*).
- , 1996, *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein, intr. de J.-C. Passeron, Paris, Gallimard.
- , 2003a [1904/1920], *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi d'autres essais, éd., trad. et présenté par J.-P. Grossein avec la collaboration de F. Cambon, Paris, Gallimard.
- , 2003b [1916-1917], *Hindouisme et bouddhisme*, trad. de l'all. par I. Kalinowski avec la collaboration de R. Lardinois, intr. et notes de I. Kalinowski et R. Lardinois, Paris, Flammarion (coll. *Champs*).
- , 2003c, *Le Savant et le politique*, préface, trad. et notes de C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte/Poche.
- WEIL Eric, 1982, *Problèmes kantians*, 2^e éd., Paris, J. Vrin (coll. *Problèmes et controverses*).
- , 1987 [1960], *Philosophie morale*, 4^e éd., Paris, J. Vrin (coll. *Problèmes et controverses*).
- WEISBEIN Nicolas, 1957, *L'Evolution religieuse de Tolstoï*, Paris, Librairie des Cinq Continents.
- WEISS Johannes, 1992, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Munich-Londres-New York-Paris, K.G. Sauer (2^e éd.).
- WERNICK Andrew, 2000, « From Comte to Baudrillard. Socio-Theology after the end of the social », *Theory Culture Society*, 17/6, p. 55-75.
- , 2001, *Auguste Comte and the Religion of Humanity. The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WHIMSTER Sam, 2005, « R. H. Tawney, Ernst Troeltsch and Max Weber on Puritanism and Capitalism », *Max Weber Studies*, vol. 5.2.
- WORMS Frédéric, 1997, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson, suivie d'une brève introduction aux autres livres de Bergson*, Paris, PUF (coll. *Les grands livres de la philosophie*).
- , 2006, « Les deux concepts du soin », *Esprit*, 321, p. 141-156.
- VON WRIGHT Georg Henrik, 2000 [1993], *Le Mythe du progrès*, trad. du suédois par P. Quesne, Paris, L'Arche.
- WRIGHT T. R., 1986, *The Religion of Humanity, the impact of Comtean positivism on Victorian Britain*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ZACCAI-REYNERS Nathalie, 2006, « Respect, réciprocité et relations asymétriques. Quelques figures de la relation de soin », *Esprit*, 321, p. 95-108.

Sigles

CP	Auguste Comte, 1970a (1851), <i>Catéchisme positiviste</i> .
CPP	Auguste Comte, 1970a (1830-1842), <i>Cours de philosophie positive</i> .
EP	Max Weber, 2003a, <i>L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme</i> .
ES	Max Weber, 1971, <i>Économie et société</i> .
MWG	Max Weber, 1991-2002, <i>Max Weber-Gesamtausgabe</i> .
SL	Ernst Troeltsch, 1919, <i>Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen</i> .
SPP	Auguste Comte, 1970a (1851-1854), <i>Système de politique positive</i> .
SR	Max Weber, 1996, <i>Sociologie des religions</i> .
RS	Max Weber, 1988, <i>Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie</i> .
WG	Max Weber, 1985, <i>Wirtschaft und Gesellschaft</i> .

Table des matières

Introduction	9
Chapitre I – L’immortalité de l’homme social et le problème de l’égoïsme. Auguste Comte, Emile Durkheim et Marcel Mauss	15
1. Introduction.....	15
2. Auguste Comte.....	17
A. Critique de la théorie de l’égoïsme.....	17
1. Le <i>Cours de philosophie positive</i> : les principes généraux	17
2. Le rejet de la psychologie	20
3. L’égoïsme, une illusion spéculative de la raison.....	22
B. L’esprit et le corps.....	27
1. L’égoïsme, base nécessaire de la vie sociale.....	28
2. La propriété privée et la subsistance	29
3. La définition de l’altruisme	33
C. L’élévation de l’homme	36
1. Le rapport entre l’intelligence et les affections : la question de la condition humaine et les limites du <i>Cours</i>	36
2. Du <i>Cours</i> au <i>Système</i> : le règne de l’Amour	40
3. Le <i>Système</i> et le problème de l’égoïsme	44
4. Le progrès technique et la mort.....	46
5. La « faille » de la philosophie comtienne	49
D. Conclusion : l’enfermement sociologique.....	50
E. Perspectives : Comte et Weber.....	52

3. Emile Durkheim.....	53
A. L'homme égoïste (1) : la conservation de soi.....	53
B. L'homme égoïste (2) : l'illimitation des appétits.....	57
C. <i>L'Education morale</i>	59
D. Une éthique sans corps.....	61
4. Marcel Mauss.....	63
A. L'homme total.....	63
B. Le don : la réintroduction du dualisme.....	65
5. Coda : Durkheim lu par Comte.....	67
Chapitre II. – Halbwachs vs Durkheim, ou une critique de l'individu pur....	71
1. Introduction.....	71
2. Du lien entre le fait observé et le fait social.....	73
3. Les hommes sont.....	76
A. ... peu exigeants.....	76
B. ... ou insatiables.....	80
4. Les faits sociaux sont des choses, les faits individuels aussi.....	83
5. Le clair et l'obscur.....	85
6. De Comte à Troeltsch et Weber.....	86
Chapitre III. – La dialectique négative des <i>Doctrines sociales</i> d'Ernst Troeltsch.....	87
1. Introduction : ordre céleste et ordre terrestre.....	87
2. La position de Troeltsch dans le débat contemporain.....	90
A. Le parcours intellectuel de Troeltsch.....	90
B. Le protestantisme libéral.....	91
C. Un socialisme chrétien ?.....	94
3. La logique cachée des <i>Doctrines sociales</i>	96
4. Doctrines sociales et formes d'organisation ecclésiastique.....	98
A. Droit absolu et droit relatif.....	98
B. Eglise – sectes – mystique.....	99
5. La question de l'ascèse.....	102
6. La pauvreté.....	107
A. Pauvreté charitable vs pauvreté pour la pauvreté.....	107
B. L'inadaptation de l'Évangile au monde moderne vs son idéalité.....	109
1. Société traditionnelle et société de masse.....	109
2. Fraternité universelle et fraternité immédiate.....	112
7. De Troeltsch à Weber.....	113
Chapitre IV. – L'a-moralisme de la religion chrétienne : Max Weber.....	115
1. Introduction.....	116
2. Le christianisme et l'éthique économique : une reconstruction.....	118

A. <i>L'Éthique protestante</i> : prédestination et angoisses	118
B. <i>L'Éthique économique des religions mondiales</i> :	
le postulat de cohérence	120
C. Le résultat : l'ascèse intramondaine	124
3. Les prémisses philosophiques et théologiques	127
A. Le cadre philosophique : Schopenhauer et Nietzsche	127
B. Le protestantisme libéral.....	131
1. Le problème : l'incompatibilité de l'éthique chrétienne et du capitalisme	131
2. La solution : l'indifférence au monde	133
4. La synthèse de l'indifférence et de la négation du monde	137
A. L'ascèse comme a-moralisme.....	137
B. La fraternité	140
5. Interrogations et perspectives	146
6. Weber et Comte.....	150
Chapitre V. – Les valeurs sont-elles à même de vaincre l'indifférence ?	
A propos de Georg Simmel	153
1. Introduction.....	153
2. Bonheur et morale chez Kant.....	154
3. Les valeurs	156
4. <i>Kant et la Philosophie de l'argent</i>	159
5. Un contresens.....	161
6. Simmel et Comte.....	165
Epilogue	167
Références bibliographiques	171
Sigles	185
Table des matières	187

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (fondé par Jacques Mégret et dirigé jusqu'en 2005, par Michel Waelbroeck, Jean-Victor Louis, Daniel Vignes, Jean-Louis Dewost, Georges Vandersanden ; à partir de 2006, Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Denys Simon)
- Aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten)
- Economie (Henri Capron)
- Education (Françoise Thys-Clément)
- Etudes européennes (Marianne Dony et Paul Magnette)
- Histoire (Eliane Gubin)
- Philosophie et lettres (Manuel Couvreur)
- Philosophie et société (Jean-Marc Ferry et Nathalie Zaccarà-Reyners)
- Science politique (Jean-Michel De Waele)
- Sociologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- Spiritualités et pensées libres (Hervé Hasquin)
- Statistique et mathématiques appliquées (Jean-Jacques Drosbeke)

Elles éditent trois séries, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Alain Dierkens), les *Etudes sur le XVIII^e siècle* (direction : Bruno Bernard et Manuel Couvreur) et *Sextant* (direction : Eliane Gubin et Valérie Piette).

Des ouvrages épuisés récents des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB : <http://digitheque.ulb.ac.be/fr/digitheque-des-editions-de-luniversite-de-bruxelles/index.html>. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, ...

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 - CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique

EDITIONS@admin.ulb.ac.be

<http://www.editions-universite-bruxelles.be>

Fax +32 (0) 2 650 37 94

Direction, droits étrangers : Michèle Mat.

Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada) ; Centre d'exportation du livre français (CELF) (autres pays).