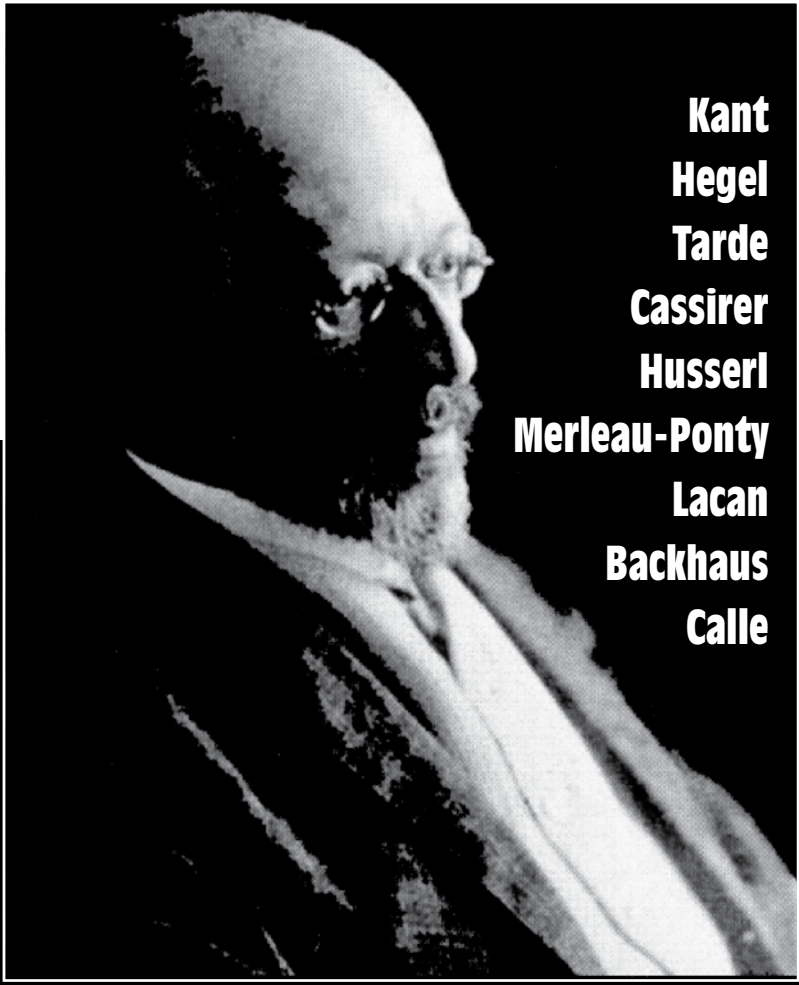
Sous la direction de
Jean-François Côté et Alain Deneault

Georg Simmel et les sciences de la culture



PUL

COLLECTION FONDÉE ET DIRIGÉE PAR DANIEL MERCURE

La collection Sociologie contemporaine rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances des sociétés humaines et à faire avancer la discipline de la sociologie. Ouverte aux diverses perspectives d'analyse, « Sociologie contemporaine » s'intéresse plus parti-culièrement à l'étude des faits de société émergents.

(Liste des titres parus à la fin de l'ouvrage)

Georg Simmel
et les sciences de la culture

Georg Simmel et les sciences de la culture

Sous la direction de
Jean-François Côté et Alain Deneault

Presses de
l'Université Laval

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages : Hélène Saillant

Maquette de la couverture : Hélène Saillant,
d'après un concept de Alain Deneault

© Les Presses de l'Université Laval 2010
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 4e trimestre 2010

ISBN 978-2-7637-8999-6
ISBN PDF 9782763709994

Les Presses de l'Université Laval
Pavillon Pollack, bureau 3103
2305, rue de l'Université
Université Laval, Québec
Canada, G1V 0A6
www.pulaval.com

Table des matières

Présentation 1
Jean-François Côté et Alain Deneault

Introduction
Georg Simmel : l'élaboration d'un paradigme pour les études sociales 17
Patrick Watier

Les fondations 20
Les catégories affectives 31
Les sentiments psychosociaux comme contenus et compréhension 33

Chapitre 1
L'appréhension d'une ère de la perversion. Pourquoi philosopher par analogies ? 39
Alain Deneault

Passages sur « l'échange » dans Philosophie de l'argent 40
Lire Simmel 43
Le cas de l'argent 46
Le risque d'une perversion historique 48
Un destin culturel « tragique » 50
Pour une économie de la vie 53

Chapitre 2
Simmel épistémologue : entre criticisme, dialectique et herméneutique du fragment 55
Louis Jacob

La question de l'histoire 56
La tension critique, dialectique et herméneutique 59
Les exigences actuelles de l'épistémologie 62

Chapitre 3
Comprendre la sociologie formelle de Simmel comme une science eidétique : évaluation du recours au modèle husserlien chez Backhaus 67
Michel Ratté

1. Débusquer le réalisme au sein d'une pensée imprégnée de néokantisme 70
2. Dépasser l'ambiguïté du concept de forme de Simmel par le recours à l'idée d'une science eidétique des essences matérielles 76
3. Examen de la dimension eidétique des formes sociales pures chez Simmel 87

Conclusion 96

Chapitre 4
L'expérience corporelle de la vie culturelle chez Simmel. Entre proximité et distance des corps, les formes culturelles jouent leur histoire 99
Maude Pugliese

L'expérience du conflit comme moteur des transformations historiques de la culture 100
La synthèse d'acculturation comme communication 102
L'expérience de la subjectivité et de la distanciation de la subjectivité 105
La dimension corporelle de l'expérience de la subjectivité et de l'intersubjectivité : Merleau-Ponty 108
L'expérience de la distanciation corporelle de la subjectivité dans la pratique culturelle 112
Conclusion 119

Chapitre 5
L'aliénation culturelle et la formation de soi : empreintes de la dialectique hégélienne dans la contradiction de l'esprit chez Simmel 123
Marie-Laurence Bordeleau-Payer

La synthèse sur le chemin de l'âme en route vers soi 125
La formation de soi : subjectivité individuelle et *Bildung* 128
La formation de soi comme mouvement dialectique et la possibilité de tragédie de la culture 130

L'impuissance de la conscience face à certaines contingences : la conscience malheureuse 135
La culture : la vie et la mort 138
Le rapport à l'autre et la médiation de la culture 140
Conclusion 141

Chapitre 6
Trajets du secret à l'ère de la transparence : une lecture simmelienne de l'autofiction chez Sophie Calle 143
Magali Uhl

De la transparence généralisée au dévoilement de soi 143
L'autofiction comme jeu expérimental sur l'identité 147
L'œuvre de Sophie Calle comme écriture contemporaine du soi ... 151
Des *Doubles-jeux* de Sophie Calle au *Secret* de Simmel 157
Conclusion : l'identité contemporaine et ses doubles fictionnels 161

Chapitre 7
Simmel et l'esthétique du rôle : du théâtre à la vie sociale 163
Jean-François Morissette

Ce que l'art du comédien est et n'est pas, selon Simmel 165
Similitudes et différences entre l'homme-acteur de la vie quotidienne et le comédien de théâtre 168
Rôles et styles 173
Tragédie, comédie et drame 176
Conclusion 180

Chapitre 8
Simmel et Lacan : perspectives sur le narcissisme métropolitain 183
Jean-François Côté

La philosophie de l'esprit de Hegel : ontologie dialectique, sociologie et psychanalyse 185
Subjectivité individuelle et univers symbolique : Simmel et Lacan. 189
Le narcissisme métropolitain : fragment d'une éthique contemporaine 198
Conclusion 211

Notices biographiques des auteurs 213

Présentation

Jean-François Côté et Alain Deneault

Georg Simmel apparaît aujourd'hui comme une figure majeure de la sociologie contemporaine, et cela d'autant que son œuvre trouve de plus en plus une résonance à la mesure de ce qu'elle contient. Dans le monde francophone particulièrement, où la traduction tardive de la plupart de ses ouvrages a empêché une discussion dont le monde germanique, bien sûr, et le monde anglophone ne s'étaient pas privés depuis les débuts du 20e siècle, cette résonance demeure encore malgré tout, pour ainsi dire, inchoative. Des efforts importants ont été consentis depuis près d'une trentaine d'années, notamment sur le plan des traductions, des présentations et des interprétations de Simmel, mais beaucoup reste à faire afin de parvenir à donner à la réflexion simmelienne toute l'ampleur qu'elle mérite[1]. Car la pensée de Simmel est d'autant plus

1. Il ne faudrait pas, par cette remarque, passer sous silence le fait que la première traduction française d'une œuvre de Simmel date tout de même de 1912 (*Mélanges de philosophie relativiste*, trad. de A. Guillain, Paris, Librairie Félix Alcan. Cet ouvrage est un regroupement d'articles) et que de ses articles ont paru dans la *Revue internationale de sociologie* et la *Revue de métaphysique et de morale* dès 1894, mais que cette précocité dans la réception francophone de la réflexion simmelienne ne s'est pas poursuivie ni étendue pendant presque tout le reste du 20e siècle – avec les premières traductions d'importance dans les années 1980, comme *Sociologie et épistémologie* (1981) et *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* (1984). Ainsi, il aura fallu attendre longtemps avant de voir paraître des œuvres monumentales telles *La philosophie de l'argent* (publiée en 1900 et en traduction en 1987) et *Sociologie* (publiée en 1908, en traduction en 1992) ou, encore, d'autres textes épars publiés au tournant des 19e et 20e siècles (rassemblés dans les deux tomes de *Philosophie de la modernité* en 1990) ; soulignons enfin les traductions plus récentes de textes dans *L'argent dans la culture moderne* (2007) et *Esthétique sociologique* (2008).

importante qu'elle nous semble actuelle, et porteuse de tout un ensemble de questions qui ne sont toujours pas « résolues » dans la sociologie contemporaine – pour ne rien dire évidemment de l'incidence de ces questions dans le monde actuel.

C'est peut-être aussi cette réception plus tardive dans le monde francophone qui nous permet aujourd'hui de jeter un regard sans doute pas tout à fait neuf, mais à tout le moins différent, sur l'œuvre de Simmel. Car si l'on trouve, bien entendu, des présentations et des commentaires ainsi que quelques entreprises très intéressantes de discussions plus serrées des enjeux épistémologiques, théoriques et pratiques (d'un point de vue analytique) de l'œuvre de Simmel, on trouve moins de tentatives de situer cette réflexion dans le contexte de ses dialogues, explicites s'il s'agit de Nietzsche ou de Marx, mais le plus souvent implicites, avec bon nombre de courants de pensée et d'auteurs que Simmel côtoie sans toujours en faire mention. Le privilège historique, si l'on peut dire, dont nous bénéficions aujourd'hui est alors celui qui nous permet de mesurer la contribution de Simmel à un ensemble de débats théoriques et interprétatifs auxquels il a pris part et auxquels nous pouvons maintenant nous référer en fonction de l'originalité de sa réflexion relativement à d'autres contributions, tout aussi importantes parfois. Nous avons choisi de considérer dans cette perspective le rapport de Simmel avec les « sciences de la culture[2] », c'est-à-dire ces disciplines et ces domaines qui, de la sociologie à l'économie, de la philosophie à l'épistémologie ou de la psychanalyse à l'esthétique, constituent dans la sphère de la réflexion allemande le pendant des « sciences de la nature », en rassemblant des

2. Par l'expression « sciences de la culture », que nous avons choisie parmi d'autres possibles pour situer l'ensemble du propos présenté ici, il faut entendre la signification que lui donnait, par exemple, H. Rickert, *Science de la nature et science de la culture*, trad. de C. Prompsy et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1997 ; toutefois, et bien que nous retenions l'opposition de principe présentée entre les deux domaines de la connaissance par Rickert, nous ne souscrivons pas au renvoi antithétique entre la démarche nomothétique des sciences de la nature et la démarche idiographique des sciences de la culture par laquelle il entendait les définir respectivement et les distinguer catégoriquement, puisqu'une telle caractérisation bloque la compréhension du caractère fondamentalement dialectique qui unit la particularité au cœur du processus idiographique à la généralité déterminant le processus nomothétique. Notre acception de l'expression « sciences de la culture » est alors plus rapprochée de celle présentée par E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, trad. de J. Carro et J. Gaubert, Paris, Éditions du Cerf, 1991, axée sur la problématique du sens et la signification des formes symboliques. L'important ici est de circonscrire un domaine de connaissance auquel on reconnaît l'attachement de plusieurs disciplines.

auteurs d'horizons encore plus larges ayant contribué à soutenir les interrogations majeures de la société contemporaine en fonction des problèmes de « sens » et de « signification ». C'est de cette façon qu'on lira les articles de ce recueil, lesquels mettent en relation Simmel avec un autre auteur, antérieur, contemporain ou postérieur à lui. Il s'agit, en effet, d'assumer qu'on lit très rarement Simmel mains nues. Sans théorie générale, ni système ni même de méthode, la pensée de Simmel se laisse souvent apprécier par des jeux de comparaison et des lignes de fuite qui nous mènent à des œuvres d'un autre temps, à des télescopages et à des mises en contraste. À qui ne vient pas l'envie de relire Kant, Freud ou Bergson en tombant sur telle évocation trop furtive ou telle image fulgurante de Simmel ? Ainsi, il s'est agi dans ce travail d'assumer les *travers* de Simmel, c'est-à-dire ces creux et ces interstices qui font respirer son œuvre et qui invitent le lecteur à la considérer armé d'autres références. Sans vouloir forcer l'établissement de rapports arbitraires ou artificiels à partir de Simmel, il nous a semblé que l'on pouvait justement et à l'inverse éviter l'enfermement de la réflexion simmelienne dans un cadre qui lui serait « propre », dont elle ne pourrait finalement sortir qu'en renonçant à être elle-même ; ici, le parti pris de l'interprétation sera donc une ouverture du dialogue avec l'œuvre, et au-delà d'elle-même.

Car en dépit de son éclectisme apparent et de sa tout aussi apparente absence de systématicité, il est frappant de voir comment Simmel s'insère de façon très rigoureuse dans les débats au sein des sciences de la culture des deux derniers siècles et comment sa contribution originale a trouvé, en sociologie particulièrement, des résonances multiples et profondes. Au-delà des parallèles obligés avec tout le courant allemand des « sciences de l'esprit » (Dilthey, Weber), dont il faudrait définitivement poursuivre l'analyse et creuser les débats internes qu'ils recèlent, et à la suite de la critique initiale fournie par l'école française de sociologie (par la lecture qu'en fit très rapidement Durkheim), dont on pourrait également tirer largement profit d'une comparaison plus systématique (notamment en raison de l'examen des rapports entre forme et morphologie sociales ainsi que de l'échange social et du don chez Mauss) ou, encore, du rapport particulier tissé entre la théorie de l'École de Francfort et l'inspiration simmelienne que l'on retrace chez Kracauer et Benjamin, sinon même chez Adorno, Simmel paraît, en effet, trouver dans la sociologie étatsunienne, par exemple, des prolongements directs – toujours en fonction, bien entendu, d'une interprétation allant dans un sens spécifique et donnant donc une inflexion particulière relative aux intérêts que l'on y trouve : Park, au premier chef, ayant suivi Simmel lors de cours et de

conférences pendant ses études doctorales en Allemagne (qu'il poursuivait toutefois sous la direction de Windelband), avalisera nombre des intérêts simmeliens originaux dans une pratique de sociologie urbaine tout à fait novatrice, qui marquera de manière définitive toute l'École de Chicago[3]. Mais ce n'est pas seulement du point de vue de ces références, déjà connues, que continue de s'éprouver l'intérêt de l'œuvre de Simmel, puisqu'en elle, et comme on l'a mentionné, on trouve également toute une série de questions que les sciences de la culture du 20e siècle n'ont eu de cesse d'aborder ; c'est donc par ce dialogue implicite poursuivi avec la phénoménologie, avec l'herméneutique, avec le marxisme, voire avec le structuralisme, que l'on voit de la façon la plus avantageuse l'apport immense de la réflexion simmelienne aux avancées de la sociologie en général, quand ce n'est pas aussi dans les réflexions de la philosophie, de l'épistémologie, de la psychanalyse, de l'économie ou de la théorie esthétique. C'est à travers la poursuite de ce dialogue, et en convoquant directement auteurs et approches qui en révèlent explicitement les enjeux, que nous avons choisi de mener cet examen des rapports entre Georg Simmel et les sciences de la culture.

SIMMEL *ET* ...

À la suite de l'introduction à l'œuvre de Simmel par Patrick Watier Alain Deneault se penche sur le caractère problématique de la réflexion simmelienne pour montrer qu'elle correspond au mieux à l'exigence posée par le temps présent d'une compréhension du monde par le biais de ses *travers*. Simmel s'était donné pour tâche de former une réflexion à l'image d'un monde en transformation qui laissait derrière lui les assurances et les ancrages que la philosophie avait légués, mais dont

3. Sur les rapports entre Simmel et le courant des sciences de l'esprit allemande (Weber, Rickert, Dilthey), voir notamment R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Seuil, 1970 ; sur la lecture de Simmel par Durkheim, voir, entre autres, J. Freund, « Inroduction », dans G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, trad. de L. Gasparini, Paris, PUF, 1981, p. 7-8 en particulier ; sur les rapprochements entre Simmel et Mauss, voir notamment C. Papilloud, *Le don de relation : Georg Simmel, Marcel Mauss*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; sur les liens entre Simmel et l'École de Francfort, voir, entre autres, D. Frisby, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge, MIT Press, 1986 ; enfin, sur les rapports entre l'École de Chicago, mais plus spécifiquement Park, voir spécialement Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004, p. 6-52, et J.-M. Chapoulie, *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Paris, Seuil, 2001, p. 90-116.

l'expérience montrait à l'évidence qu'ils devenaient de plus en plus obsolètes par rapport aux choses en train de s'édifier. En parallèle, pourrait-on dire, avec le diagnostic de Durkheim sur l'état *anomique* de la société, mais en rupture avec lui quant aux exigences méthodologiques et à la direction de l'analyse sociologique vis-à-vis de cette situation, Simmel montre ainsi que les tensions suscitées par les développements de la société européenne du temps peuvent s'ouvrir sur des aberrations, des *perversions*, qui indiquent en tant que formes sociales l'état d'un dérèglement généralisé, qui court même à la catastrophe ou qui appelle l'imminence d'un retournement tragique. Pour Deneault, il s'agit moins de montrer que Simmel a tort de s'engager d'une telle manière d'apparence « non méthodique » dans l'examen de ces questions que de suivre, au contraire, la voie simmelienne indiquant comment la réflexion doit justement aller à l'encontre de ces débordements *systématiques* en cherchant à créer des brèches susceptibles de mener à un renouvellement de perspectives. Simmel n'apparaît donc pas ici comme le chantre d'un cataclysme généralisé annoncé, mais plutôt comme le porteur d'une tension réflexive capable de renverser les pronostics en montrant leurs possibles aboutissements, sinon en les élevant au rang et à l'enjeu d'une possible tragédie ; en cela, pourrait-on dire, Simmel relève à sa propre manière un défi de la réflexion qui, de Nietzsche à Adorno, a voulu créer ou élargir par une certaine dialectique négative la brèche ouvrant sur les contradictions de notre temps. Dans le monde de l'économie, particulièrement, auquel Simmel a consacré une partie très importante de sa réflexion, l'analyse qu'il déploie va au-delà des croisements sémantiques qui réfléchissent la multiplicité et la richesse, sinon les contradictions, des dimensions de l'échange, par exemple, pour montrer comment se dessine l'univocité d'une logique objective, celle de l'*argent*, qui en vient à travestir les fins dans lesquelles on l'avait engagé à titre de symbole issu des relations sociales.

Louis Jacob tient, dans sa contribution, à montrer comment Simmel parvient, en soutenant une telle position, à mettre en scène l'articulation de trois « moments » distincts mais complémentaires que sont ceux du criticisme, de la dialectique et de l'herméneutique du fragment pour parvenir à ses fins analytiques. En particulier lorsque Simmel aborde la question des formes de l'histoire, et cela tardivement puisque ce texte date de 1918 et semble être parmi ses toutes dernières contributions, rejaillit toute la question de la philosophie de l'histoire dont les Lumières avaient pour ainsi dire donné la formulation exemplaire d'un progrès irréversible de l'esprit humain, mais dont tout le 19e et le début du

20e siècle semblaient contredire ou renverser les bases mêmes de sa réalisation. Attentif à ces développements et soucieux d'une interprétation qui sache renouer les fils d'une tradition en apparence complètement rompue, Simmel s'attarde ainsi à « reproblématiser » l'histoire afin de parvenir à ce que la *forme* qu'on entend lui donner corresponde aux nouvelles exigences de la pensée qui, en s'attardant aux détails, permet à ceux-ci de pénétrer le déroulement historique, comme celui-ci peut alors à son tour, au-delà de ses bifurcations et de ses retournements inattendus, s'ouvrir à de nouvelles avenues de réalisation. Jacob insiste ainsi pour situer tout ce travail complexe d'une remise en cause des « moments » nécessaires à cette nouvelle élaboration au sein de la réflexion simmelienne en montrant comment celle-ci se meut parmi une série d'enjeux rejoignant les questions fondamentales de l'épistémologie contemporaine en sciences humaines, en s'en tenant notamment aux enjeux de la formalisation scientifique, d'une expérience vivante de la connaissance et d'une reconnaissance de son rôle actif dans la constitution de ses propres objets.

Michel Ratté, quant à lui, prend la réflexion simmelienne directement au carrefour de ses rapprochements avec la phénoménologie d'origine husserlienne qui lui était contemporaine, pour s'interroger plus précisément sur les suites que l'on a voulu donner à ce projet dans le cadre d'une interprétation récente de Simmel avancée par Backhaus. La science éidétique à laquelle aspirerait, du moins dans une de ses intentions fortes, l'entreprise sociologique et épistémologique de Simmel, permet de la situer vis-à-vis des prétentions réalistes de la « première » phénoménologie husserlienne que l'on trouve dans les *Recherches logiques*, celle qui n'a pas encore de lien clair avec la phénoménologie transcendantale venant se situer sur un terrain commun au néokantisme que Simmel combat de l'intérieur même de sa pensée, entre l'autodétermination de la structuration interne de sa visée d'appréhension et les correspondances objectales à laquelle elle en arrive sur le plan de l'identification phénoménale. Même si Simmel est resté entièrement à l'écart du projet phénoménologique husserlien à proprement parler, on peut voir que toute son entreprise vise, au fond, des questions que ce projet a permis d'éclaircir, en regard particulièrement du recours aux procédés de la variation imaginative et de l'enchaînement « analogique » dont regorge la réflexion simmelienne dans son cheminement au travers de l'examen des formes de la vie sociale ; s'il y a une correspondance entre la manifestation de la diversité de ces formes, c'est qu'elles répondent de l'essence éidétique qui les rassemble, et dont la connaissance parvient à assurer la

validité en en repérant l'actualisation vivante au sein de l'expérience. Backhaus, bon interprète de Husserl, pêche toutefois par excès quand il prête scrupuleusement à Simmel les exigences de la méthode husserlienne. Ratté montre plutôt que l'entreprise de Simmel tourne court vis-à-vis de ses capacités de validation à la fois éidétiques et phénoménales – laissant donc la réflexion simmelienne sur la touche d'un projet réellement rigoureux sur ce plan. Néanmoins, l'auteur reconnaît que Simmel a mis à l'épreuve certaines formes éidétiques – comme la dyade et la triade de sa sociologie « pure » – d'une manière qui tend à rencontrer les exigences de la science éidétique phénoménologique. Mais si Simmel s'arrête en général ainsi avant la validation phénoménologique complète des formes sociales pures, c'est sans doute parce qu'il sait à sa manière que cette validation exige une adaptation de la recherche éidétique à tout ce que comportent les variations de l'esprit sur des occurrences réellement possibles de la socialité. Il n'en reste pas moins que sa réflexion s'ouvre à la reconnaissance des problèmes posés par la phénoménologie éidétique dans la capacité intuitive de saisie de la signification des formes sociales au sein d'un univers social et d'une culture qui ne cessent d'en produire les occurrences problématiques. C'est donc du souci vis-à-vis de cette évolution, davantage que de celui d'en saisir la nature intime, qui guide Simmel dans sa réflexion.

Maude Pugliese, quant à elle, examine dans sa contribution les rapports que Simmel entretient, par anticipation, avec une autre tradition phénoménologique, soit celle de Merleau-Ponty. Ce croisement est autorisé non seulement par l'attention portée – de manière assez différente il est vrai – par ces deux auteurs à la dimension corporelle de l'existence sociale, mais également par tout le problème de la sensibilité qui traverse chacune de ces entreprises, du point de vue du « corps propre » chez Merleau-Ponty comme de celui de la « sociologie des sens » chez Simmel. C'est spécifiquement sur le plan des *formes de l'expression* qu'apparaît alors l'enjeu d'un regard porté sur ce qui relie, dans chaque cas, les possibilités de mise en relation de la dimension esthésique et de la dimension symbolique, telles qu'elles apparaissent au premier chef dans leurs manifestations *corporelles* ; le corps est, en effet, cette instance de médiation qui permet à Merleau-Ponty de dégager la perspective d'un rapport actif au monde générant des formes typiques et caractéristiques, comme il permet à Simmel d'appréhender la signification des relations sociales au travers de l'expérience des interactions individuelles, particulièrement de l'inflexion qu'y introduit spontanément le *visage*. Pugliese avance ainsi l'idée qu'une forme de communication corporelle unit les entreprises

respectives de Simmel et de Merleau-Ponty, en fonction des sources perceptives et affectives découlant de la coprésence des corps, et que les formes symboliques qui en prennent le relais dans le procès de distanciation opéré par le développement de la culture se tissent dans la tension qu'elles continuent d'exercer sur les aspects objectifs et subjectifs des relations sociales – comme lieux de réunion, mais aussi de division de l'expérience sociale et historique. Les problèmes de la socialité et de l'historicité des formes sociales et culturelles sont ramenés, ici, dans l'horizon d'une problématique de communication dont on saisit qu'elle possède une épaisseur qui plonge au plus profond de la sensibilité, rejoignant ainsi le corps dans un problème de la socialité tout autant qu'il rejoint les confins de la transmission historique dans l'interrogation des formes toujours mouvantes de cette socialité sur le plan de leur historicité.

Marie-Laurence Bordeleau-Payer, de son côté, poursuit d'une certaine façon cette interrogation en reprenant une thématique centrale chez Simmel, traduite dans les termes de l'aliénation culturelle, dont on sait assez bien qu'elle acquiert à ses yeux une dimension proprement tragique. Mais cette thématique laisse également entrevoir comment l'héritage de la dialectique hégélienne se traduit chez Simmel dans une problématique qui alimente, d'un côté, la compréhension de la dynamique des relations sociales, tout autant qu'elle en compromet possiblement, d'un autre côté, la reconduite, et cela dans la même mesure où elle institue un principe de division inhérent à l'existence des formes sociales. C'est cette « contradiction » de l'esprit vis-à-vis de lui-même que l'on rencontre ici, comme un trait, pourrait-on dire, pratiquement permanent de l'« *esprit allemand* », tel que le pose Simmel lui-même, mais l'auteure insiste alors pour montrer que c'est chez Hegel que l'on en trouve le motif le plus explicite pour la compréhension des avancées et des limites de la réflexion simmelienne elle-même. En mettant ces deux pensées en parallèle, elle rappelle que l'exigence de la synthèse au sein de la philosophie hégélienne, au terme du mouvement dialectique d'opposition, ne trouve d'équivalent chez Simmel que dans la dynamique même des interactions sociales d'opposition dans lesquelles se constitue la subjectivité individuelle, mais que précisément pour cette raison, on peut voir dans la réciprocité qu'elle engage un processus inhérent à la socialité *et* à la culture fondant leur unité respective ; au-delà de la socialité stricte mais en complément à elle, la thématique de la tragédie de la culture n'apparaît alors vraisemblablement que parce qu'elle est limitée dans un contexte historique qui appelle sa complétion dialectique au sein d'un processus assimilable à

une « conversation » se tenant à l'échelle de l'« esprit objectif » et, ainsi, transposée sur un plan historique. Si, chez Simmel, l'issue d'une telle « conversation historique » semble être bloquée par la position de la « conscience malheureuse », dans un horizon que Hegel qualifierait de religieux, il reste qu'il appartient aux sciences de la culture de reprendre ce questionnement, comme l'a proposé Cassirer, afin de libérer une possibilité de réponse et de médiation ultérieure au contexte agonistique envisagé par Simmel, qui trouve peut-être ainsi sa limite ultime, tout en engageant par ce fait même une exigence de compréhension et d'interprétation qui en historicise la portée en la situant dans l'évolution du monde et de la vie sociale postérieure à lui.

C'est alors en poursuivant la réflexion de Simmel à même l'évolution de la réalité sociale, culturelle et historique que l'on parvient le mieux à en faire voir la portée et la valeur dans l'interprétation de certains aspects de la réalité contemporaine. Magali Uhl part d'une analyse des modalités de la révélation et de la dissimulation de la subjectivité individuelle, dans certains processus artistiques, pour marquer la pertinence du questionnement de Simmel à l'égard de la constitution des relations sociales actuelles. En faisant jouer au sein de l'univers présumé de la « transparence » des expressions symboliques de la communication sociale, elle relève comment celle-ci offre une démultiplication des possibilités d'opacité et de secret. On sait à quel point Simmel a développé une riche réflexion sur cette question, allant jusqu'à en montrer l'importance fondamentale dans l'équilibre des interactions sociales, où la réciprocité joue inévitablement des enjeux de la réversibilité du couple révélation/dissimulation. Or, l'expressivité artistique contemporaine, particulièrement, a voulu réaliser toutes les virtualités que contenait ce type de jeu social en les exploitant dans tous les registres de l'identité personnelle ; chez l'artiste Sophie Calle, par exemple, cela rejoint la construction d'une intimité qui prend véritablement la forme, inversée, d'une « *ex*timité », où le plus intérieur des vies personnelles devient un objet d'exhibition par l'invention de formes et de projets artistiques brouillant systématiquement les repères et les divisions entre le privé et le public. Dans de tels contextes, l'identité personnelle de l'individu se confond avec des modes de représentation libérés de la convention, au moment même où une nouvelle dissimulation se produit quant au socle véritable, ou au support symbolique réel, qui en permet la révélation. L'autofiction que préconisent depuis quelques années beaucoup d'artistes devient le prétexte à une nouvelle manière de définir les frontières entre le moi et le non-moi, selon une logique que met volontairement en scène l'invention

artistique, mais qui se généralise tout autant au travers de notre univers actuel où de tels procédés deviennent, au moyen d'Internet notamment, une espèce de norme sociale – ou, en tout cas et tout au moins, une manière de jouer sur la norme sociale en la « décodant » et en la « recodant » selon une palette dont la massification inhérente à notre type de société ne fait qu'étendre les possibilités.

Dans le prolongement de cette problématique, Jean-François Morissette s'interroge, pour sa part, sur la conception que Simmel développe au sujet du *rôle*, tant dans la vie sociale qu'au théâtre. Comme il le rappelle, la métaphore théâtrale a accompagné depuis fort longtemps la capacité de désignation et même d'analyse de la vie sociale, mais ce n'est que dans le contexte contemporain que celle-ci est devenue équivoque au point de parvenir à confondre tout à fait les deux univers. Dans sa réflexion sur la « philosophie du comédien », Simmel introduisait donc une problématique double : d'un côté, il situait les différences entre l'univers de la fiction et celui de la réalité sociale, alors que d'un autre côté, il approfondissait la signification de cette « forme sociale » qu'est le comédien, du point de vue d'une esthétique sociologique. En suivant le fil de la réflexion simmelienne sur ces deux versants de son argumentation, Morissette en approfondit la dualité pour montrer qu'elle aboutit, dans un sens, à la question du *style*, qui se tient ainsi comme un moment charnière permettant à la subjectivité individuelle de dépasser les limites du simple *rôle*, en y imprimant des déterminations spécifiques qui viennent transformer les registres antérieurs d'une sédimentation historique dans la perspective d'une réouverture de son champ de possibilités. Le style, et cela autant dans la vie sociale que dans l'art, est donc ce qui dans toute pratique sociale apparaît comme l'élément déterminant par excellence et si l'on voulait en assumer toute l'étendue, on pourrait même soutenir que le style devient finalement chez Simmel – et sans doute, *pour* Simmel *lui-même* – l'incarnation de ce qu'est la pratique au sein de l'expérience humaine. Et, ici, la possibilité que s'offre Simmel de transposer un diagnostic sur la culture dans les formes du tragique apparaît elle-même soudainement comme une virtualité stylistique, précisément, dont on peut voir qu'elle ne fait que rejouer, sur un plan symbolique de civilisation, ce dont la pratique sociale puis la pratique artistique ont permis l'avènement, et dont la réflexion théorique peut se ressaisir pour en sublimer de nouveau l'expérience. Or, pour cette raison même, ce diagnostic ne trouve sa pleine signification que s'il est ramené aux catégories esthétiques qui l'ont rendu possible, nous laissant envisager que la modalité d'expression

du tragique avoisine toujours les modalités du comique et du dramatique, dispositions que la réflexion théorique peut bien ressaisir aussi dans un contexte sociologique pour marquer, jouant toujours de la stylistique, un dépassement de la sédimentation historique dans l'ouverture de nouvelles possibilités analytiques.

Sur ce plan, les rapports entre Simmel et la psychanalyse apparaissent justement comme un lieu où la discussion peut mener à de nouvelles interrogations. Dans sa contribution, Jean-François Côté envisage les rapports entre Simmel et Lacan en soulignant ce qui, chez le premier, permet de montrer jusqu'à quelle profondeur logeait le questionnement sociologique sur la formation de la subjectivité individuelle, tout en relevant la manière par laquelle le second faisait porter l'attention psychanalytique sur les formations symboliques. Dans ce jeu de renvoi d'un auteur à l'autre, établi avant tout à partir des bases assumées d'une ontologie dialectique, ce qui situe la jonction est précisément la possibilité que sociologie et psychanalyse parviennent à structurer une perspective interprétative de la réalité sociale fondée sur l'expérience des limites et la formation de « bornes » à partir desquelles apparaissent des significations fondées à même la dynamique des interactions entre l'inconscient et le symbolique. Côté montre ainsi comment l'expérience de la ville-métropole, si finement scrutée par Simmel comme trait caractéristique de la culture contemporaine, est à même de renvoyer à cette dialectique du désir dont Lacan a montré qu'elle faisait apparaître des traits pathologiques déterminants, dont on peut se servir aujourd'hui pour indiquer les grandes lignes d'une norme sociale tirée de cette expérience métropolitaine elle-même. Ici, les figures qui émergent de cette expérience, comme celle du narcissisme, témoignent autant de la dialectique inhérente à l'expérience sociale qu'à la spécificité du moment historique dont elles se font témoins, et renvoient de cette façon à une appréhension d'un horizon de sens qui engage la sensibilité de la subjectivité individuelle au creux des formes symboliques de l'évolution sociétale. La norme sociale apparaît alors liée à sa base esthétique, tout autant qu'elle renvoie à une éthique contemporaine en formation où c'est la réciprocité des relations sociales structurées par la dynamique des confrontations et des contradictions qui permet d'en situer les significations et le sens.

UNE ÉCONOMIE DES INFLUENCES RÉCIPROQUE : PENSÉE UNIVERSELLE ET CONTINGENCES

Ces dialogues nous rendent à même d'apprécier deux plans de considération que Simmel aborde toujours en fonction de leur interaction réciproque (*Wechselwirkung*) : les questions universelles propres à être considérées par une voie conceptuelle ainsi que les phénomènes de contingences saisissables chez lui à partir de clins d'œil, d'exemplifications prégnantes et de descriptions caustiques. De cette façon, nous relevons donc incidemment que la théorie de la connaissance et le problème même des disciplines intellectuelles, en ce qui regarde leur formation, transformation et croisement, ne se conçoivent qu'en fonction d'un irréductible enracinement historique où se croisent les préoccupations multiples de l'époque, de même que de considérations personnelles entretenues à même les positions défendues par un auteur.

À cet égard, et sans déterminer radicalement quoi que ce soit, la position intime de Simmel sur la culture juive qu'il partageait paraît emblématique. S'il considère hautement ce legs, c'est uniquement à travers les vicissitudes, les altérations et les transformations qu'il a rencontrées dans ses inscriptions européennes. Nulle possibilité dès lors de ne pas apprécier l'Europe en même temps que le patrimoine juif. Il voyait ce dernier comme étant travaillé dans sa définition même par les mondes où il a eu, diversement, à se développer, en Europe (et ailleurs). Il n'éprouvait pas de sympathie, conséquemment, pour la pureté d'un projet sioniste censé « sauver » les juifs. Son appartenance à la culture juive appelait en même temps chez lui un profond attachement pour l'Europe et son devenir, malgré combien de difficultés historiques éprouvées au nom de ce patrimoine. Par « Europe », il entendait un concept capable de projeter l'esprit à l'extérieur de cadres nationalistes et communautaristes étriqués, sans pour autant abandonner la notion aux sphères lénifiantes d'un internationalisme sans vie[4]. Ces convictions l'ont amené à penser les relations entre cultures européenne et juive en fonction d'une potentielle

4. G. Simmel, « Die Idee Europa » [1915], dans *Gesamtausgabe*, tome 13, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2000, p. 112 à 116. Sur le contexte historique et social de cet essai, la thèse de C. Rol des universités de Caen et de Bielefeld, *La problématique politique de Georg Simmel. Les orphelins d'Europe*, soutenue le 8 décembre 2003. Aussi : A. Deneault, « L'Europe : une idée sans contenu. Questions de politique, d'histoire et de philosophie à partir de Georg Simmel, Jan Patočka et Jacques Derrida », *Eurostudia*, Montréal, décembre 2005.

assimilation réciproque. Il faisait logiquement de Spinoza le penseur européen juif par excellence[5].

Ces considérations identitaires, biographiques et historiques, il ne convient pas de les réduire à une stricte cause déterminant la pensée ni encore la personne même de Simmel : elles se donnent plutôt à concevoir comme la manifestation d'une attitude philosophique beaucoup plus générale. Toutes choses y passent d'emblée pour *mixtes*. Ce croisement, ces processus ouverts d'assimilation réciproque entre cultures juive et européenne, par exemple, le philosophe de Berlin les observait et, de par ses propres contributions, les favorisait, également entre les disciplines, entre les références notionnelles et entre les penseurs eux-mêmes. Nulle chasse-gardée. Mais nulle perdition dans un grand tout, néanmoins. Que Simmel ait toutefois été perçu par l'université allemande comme un intellectuel juif, selon une définition qui lui échappait complètement, a très certainement contribué, à l'époque, à son isolement au sein de l'institution. Mais au-delà, sa capacité première à jouer des discours pour échapper à la modélisation formatée des genres, pour déboucher sur des formes libres de propositions, a pu également effrayer les gardiens d'une orthodoxie intellectuelle, qui ne manquent pas de se reproduire au sein de l'institution jusqu'à aujourd'hui. Qui sont ces gardiens ? Nous nous en souvenons bien moins que des Benjamin, Kracauer et Simmel, à qui ils ont fait la vie dure. L'antisémitisme sourd qui pouvait motiver le renvoi répété de Simmel, lors de ses tentatives d'engagement dans les institutions d'un Berlin qu'il comprenait tant, où tellement d'étudiants originaux appréciaient ses cours, se révèle peut-être encore un écran de l'esprit dissimulant à la conscience même de ses censeurs d'autres motifs de l'aversion qu'ils vouaient à ce penseur libre. Cet esprit qui excède allègrement les frontières disciplinaires ; ces écrits aux multiples formats ; ces thèmes nobles comme triviaux qui s'échangent au détour d'une même page ; ce foisonnement de notions insolites venues soudainement définir un nouvel objet ; ces auteurs qu'on lit cités là ou qu'on devine ailleurs, à travers un énième télescopage ; tout ce déploiement était de nature à

5. K.C. Könke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Francfort (Oder), Suhrkamp, 1996, p. 122 et suiv. L'auteur se réfère à la correspondance de Simmel de la fin du 19e siècle, citée dans S. Lozinskij, « Simmels Briefe zur jüdischen Frage », dans H. Böhringer et K. Gründer (dir.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende : Georg Simmel*, Francfort (Main), Éditions Hannes Böhringer und Karlfried Gründer, 1976. Les considérations de Simmel sur le sionisme ont été motivées par la tenue à Bâle, en Suisse, en 1897, du tout premier congrès sioniste.

gêner une rigidité scientifique occidentale ayant misé sur le découpage et la consolidation des genres.

Cette approche dégagée de bien des pathologies du régime institutionnel, et engagée à même les contingences, mêlée à une impressionnante virtuosité intellectuelle, sans parler d'un optimisme certain qui cadrait mal avec les tragédies du siècle, explique sans doute l'oubli dans lequel a sombré Simmel, avant d'être apprécié de nouveau, à la fin du 20e siècle (hélas !, parfois par des savants qui n'avaient rien de sa verve). C'est donc à cette matière que se sont mesurés les essais recueillis ici. Forcément, on ne saurait traiter Simmel « pour lui-même » et considérer ses propositions comme un système qu'il serait de mise d'apprécier à la manière d'une théorie autarcique. Ce à quoi l'œuvre de Simmel invite d'emblée, à même le carrefour qu'elle constitue, c'est bien plutôt illico à d'autres relations, à de nouvelles perspectives, à d'insoupçonnées rencontres. C'est la poursuite de tels objectifs qui a motivé d'un bout à l'autre l'intérêt que nous portons ici à cette œuvre et dont nous souhaitons qu'ils puissent continuer d'alimenter l'intérêt et la réflexion autour et à partir de Simmel. L'héritage qui est le sien finit par être reconnu dans les dialogues où sa présence motive des avancées significatives pour les questions qui continuent d'être les nôtres.

Dans la première contribution de ce recueil, Patrick Watier fait un retour sur la figure de Simmel, en guise d'introduction, comme pour montrer que l'ensemble des questions soulevées au travers des réflexions ici rassemblées ne trouvent pas d'autre origine que celle qui les a motivées au départ. Simmel philosophe, Simmel sociologue, a inauguré une manière de penser qui, ancrée dans les formes de la socialisation, s'ouvre sur un registre d'interrogations qui ne cessent, encore aujourd'hui, de trouver des échos, de susciter des répliques et d'encourager des prolongements. Du point de vue fondamental où il se positionne dans la compréhension et l'interprétation de la vie sociale, Simmel fait place à l'individu autant qu'aux formes sociétales complexes qui, d'un point de vue historique, marquent ce qu'on appelle les époques. Si la nôtre est toujours réceptive à l'égard de la discussion des questions soulevées par Simmel et des réponses qu'il y a apportées, c'est que nous continuons de trouver en elles les résonances de nos propres préoccupations actuelles. Watier montre que les axes fondamentaux de la réflexion simmelienne tournent autour d'un questionnement qui demeure le nôtre parce qu'il situe des enjeux toujours vivants de la socialité au sein de la culture contemporaine, et qu'il s'agit simplement de se mettre à l'écoute de

Simmel pour envisager la justesse de ses vues, tout autant que des interrogations et des réponses que celles-ci suscitent en nous. Watier est d'ailleurs à cet égard lui-même un interlocuteur privilégié, en ce qu'il est un des premiers à avoir, dans les années 1980, participé à la « redécouverte » de Simmel dans le monde francophone[6]. À son initiative, en effet, et par ses travaux sur et autour de Simmel, Watier a contribué d'une façon décisive à la connaissance et à la reconnaissance de l'ampleur, de la profondeur et de l'actualité de cette réflexion dont nous pouvons tous, aujourd'hui, continuer de mesurer la pertinence.

6. Voir notamment O. Rammstedt et P. Watier (dir.), *G. Simmel et les sciences humaines*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992.

Introduction

Georg Simmel : l'élaboration d'un paradigme pour les études sociales

Patrick Watier

L'Allemand Georg Simmel, né à Berlin en 1858 et décédé à Strasbourg en 1918, philosophe et sociologue, est une des figures centrales de la sociologie. Il a contribué au premier numéro de la revue *L'Année sociologique*, fondée par Durkheim, et à la création, notamment avec Weber et Toennies, de la Société allemande de sociologie dont les Premières journées ont eu lieu en 1910. Il a été très vite traduit en anglais aux États-Unis et dans de nombreuses langues en Europe.

Simmel propose d'étudier les formes de socialisation et son grand ouvrage de 1908, *Sociologie*, a comme sous-titre *Études sur les formes de la socialisation*. La sociologie doit étudier toutes les situations dans lesquelles les individus exercent une influence les uns sur les autres, partout où se réalise une action réciproque (*Wechselwirkung*) entre les personnes. En ce sens, il est une source où viendront puiser les courants interactionnistes développés aux États-Unis à partir de la fin des années trente.

Il insiste sur le fait que toutes les formes d'action réciproque, des plus minimes aux plus massives, méritent d'être étudiées. Selon lui, la sociologie a trop privilégié l'étude des secondes, l'État et l'Église, par exemple, sans voir que les socialisations « massives » sont sans cesse parcourues de flux apparemment minimes, mais dont l'importance est fondamentale pour la stabilité dynamique de la société. La société n'est donc que l'ensemble des formes de socialisation qui la constituent. Cet objet d'étude le conduit à préciser les conditions *a priori* de la socialisation, à savoir que les individus possèdent un savoir des socialisations qui leur

permet de se typifier selon des catégories très générales : appartenance sociale, professionnelle, de sexe, etc., et donc de contribuer réciproquement à l'interaction en cours. Il anticipe sur ce que la psychologie sociale ultérieure appellera l'attribution de motifs, d'intentions, de croyances, de désirs – une thématique qui n'est pas absente de certains des courants des sciences cognitives. Il insiste à de nombreux endroits de son œuvre sur cette construction réciproque de la situation, les rôles que nous savons jouer et décrypter, cet échange alterné entre le Je et le Tu. Ce faisant, il s'interroge sur les compréhensions réciproques que les individus mettent en œuvre dans la vie courante et réfléchit aux conditions d'une compréhension rigoureuse du monde social en analysant la compréhension historique et la compréhension sociologique. Il la développera dans le prolongement, et non en rupture, de la compréhension ordinaire. Analysant la compréhension, il inscrit sa démarche dans la conception dont Dilthey a indiqué les grandes lignes : les sciences de la nature expliquent et les sciences de l'homme comprennent. L'on sait que les modalités de la compréhension et la validité de cette distinction donneront lieu à un débat vif et fécond en Allemagne, totalement absent en France[1]. Dans le cadre de l'histoire et de la sociologie, nous avons affaire à une réalité qui est structurée symboliquement ; la matérialité d'un monument et d'un ouvrage d'art technique ainsi qu'une constitution et une action réciproque entre individus doivent être interprétées pour être comprises et ce, en fonction des signes extérieurs que l'observateur y perçoit. Pour ces disciplines, comprendre, c'est expliquer ; reconstruire par interprétation les représentations d'individus situés dans un contexte culturel, social, etc., nous permet de rendre compte de leurs activités. Le comprendre est donc tant au centre des activités des individus qu'au centre de l'analyse historique ou sociologique de leurs activités.

Simmel est, comme l'indiquait Weber, une des sources de la sociologie compréhensive qui, à proprement parler, n'a été baptisée ainsi que par ce dernier dans son célèbre article de 1913, « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive ». Son approche sociologique a subi une période d'éclipse, mais on comprend bien à partir des éléments

1. J. Revel remarque dans un article récent : « Il existe dans la culture académique et intellectuelle française de cette époque des refus qui l'ont caractérisée pour longtemps : refus de la philosophie, non seulement de la part des nouvelles sciences sociales, mais aussi bien au-delà d'elles ; refus de la sociologie allemande, dont les effets se font sentir jusqu'au dernier tiers du XX^e siècle et dont la pensée durkheimienne a été largement responsable », « Histoire et sciences sociales. Lectures d'un débat français autour de 1900 », *Mil neuf cent*, n° 25, 2007, p. 115.

ci-dessus présentés comment il a pu devenir une ressource pour les chercheurs pour qui les grandes théories englobantes semblent avoir des filets aux mailles beaucoup trop larges pour saisir tous les flux qui traversent le social et forment la société. Il est apparu central à tous ceux qui se sont penchés sur les modes ordinaires de faire, sur la vie quotidienne, sur la sociologie des sens, pour reprendre le titre d'une digression de la grande sociologie. La question centrale que Simmel a posée dans *Soziologie* – Comment la société est-elle possible ? – est apparue plus pertinente que les réponses qui prenaient les sociétés comme substance et non comme processus – autrement dit, des sociétés toujours aux prises avec leur invention. L'interrogation sur la constitution des sociétés l'a conduit à mettre en évidence la confiance et la bienveillance ; il les a analysées au regard des relations entre individus et a montré le rôle éminent de la confiance par rapport à l'institution de la monnaie de même qu'il a souligné les modalités de la confiance des individus en l'autorité sociale. Il a mis en évidence un modèle d'entrecroisement des cercles sociaux et du développement d'une individualité à multiples facettes, dont l'analyse des réseaux sociaux et des tribus s'est grandement inspirée[2]. Il a montré comment les relations entre proximité et distance qui caractérisent, selon lui, la modernité ont un effet sur les relations sociales ; le proche peut devenir lointain, alors que le lointain devient proche ; il ne pensait, bien entendu, qu'au téléphone et aux moyens de transport de son temps, mais de nombreux analystes des nouvelles technologies considèrent qu'il a fourni des schèmes d'interprétation pour saisir les nouvelles relations qui ne se déroulent plus face à face. Ainsi que le reconnaissait Giddens, son analyse de l'argent est une des premières études sociologiques des modalités d'action à distance à travers des médiums symboliques de même qu'il analyse, grâce à sa conception relativiste, l'argent qui à la fois libère et aliène, libère de liens sociaux traditionnels contraignants et aliène de par l'« impersonnalisation » qu'il introduit ; on le voit attentif à ne pas caricaturer un phénomène en l'enfermant dans une détermination univoque. On trouve cette sensibilité dans sa conception des mises en forme plurielles du réel ; nul sociologisme, l'étude des formes de socialisation est l'analyse de ce qui est proprement social dans l'existence des sociétés. D'autres mises en forme, juridiques, philosophiques, esthétiques et religieuses, sont également possibles.

Il a aussi consacré des études au mouvement des femmes de son temps, dont il interprétait les conséquences à venir dès qu'elles appar-

2. M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, Paris, Librairie générale française, 1991.

tiendraient à deux cercles sociaux et non plus au seul foyer ; il a toujours manifesté un grand intérêt pour l'art et l'approche esthétique des phénomènes sociaux, consacrant des textes à Rodin où il a tenté de saisir comment son œuvre annonçait la tendance psychologique du temps, soucieuse de manifester les mouvements de l'âme. L'œuvre de Simmel comporte aussi des monographies philosophiques de Kant, Goethe, Schopenhauer et Nietzsche. C'est une œuvre ouverte et l'on a souvent noté le caractère hypothétique de ses affirmations, pour en montrer à la fois les hypothèses de fond et les développements. J'entends suivre la construction de la sociologie qu'il a proposée à travers ses écrits publiés entre 1890 et 1908, date de parution de *Soziologie*. On y voit le développement d'hypothèses de recherches qui se précisent et s'enrichissent, une façon de faire aux antipodes des lectures mal intentionnées qui ont tenté de réduire ces propositions à une forme de dilettantisme.

LES FONDATIONS

De la manière hypothétique qui caractérise nombre de ses écrits, Simmel propose, dès le chapitre sur la théorie de la connaissance qui introduit *Über soziale Differenzierung*, un éclaircissement du concept de société selon la saisie d'un niveau proprement social. La connaissance sociologique ne devrait pas, ne serait-ce que de manière approximative, engager ses analyses en utilisant le concept de société. Les déterminations de ce concept dépendent de l'étude préalable de relations et d'action réciproque entre les individus. La société n'est pas une entité complètement fermée sur elle-même, pas plus que ne l'est l'individu humain. Elle est le résultat, la somme de multiples activités réciproques. Le concept de société comme ensemble d'actions réciproques est un concept graduel qui permet de rendre compte du nombre de relations et de la cohésion existant entre les personnes lorsqu'elles se sentent reliées les une aux autres par et dans des formes de socialisation. Une telle approche a le mérite d'éviter toute conception mystique de la société qui lui attribue des effets sans référence à la manière dont ils agissent, supposant qu'ils sont le produit d'une société déjà existante et entièrement constituée. La création sociale ainsi que les multiples processus par lesquels la société est produite et reproduite échappent alors à l'analyste. Pour Simmel, il n'est pas nécessaire de supposer que la société est déjà là et que les formes de socialisation naissent à cette seule condition. La société, de son point de vue, est bien plus l'ensemble des relations à travers lesquelles les individus deviennent un groupe, une forme de socialisation qui permet

l'éclaircissement du niveau social, ce palier intermédiaire où se réalise la socialisation :

> On peut peut-être voir la frontière de l'être social là où l'action réciproque des personnes entre elles n'existe pas seulement selon un état subjectif ou une action de ces personnes, mais réalise une figure objective, qui possède une certaine indépendance par rapport aux personnes individuelles qui y participent[3].

Le niveau proprement social n'est pas réductible aux seuls individus. La caractéristique centrale d'une forme de socialisation se trouve dans la mise en relation, la liaison entre individus, mais, de fait, la forme de liaison acquiert une existence, voire une autonomie, vis-à-vis des personnes liées entre elles par son intermédiaire. Dans une forme de socialisation, les individus vont établir un certain type d'action réciproque qui dépend de la forme prise par leur liaison, et non simplement de leurs désirs ou de leurs volontés. Si les formes de socialisation sont à distinguer des sujets individuels, elles le sont également de la notion de société. Cette dernière ne peut être approchée que sous l'angle de la somme de l'ensemble des socialisations ; elle ne saurait être elle-même l'objet de l'analyse, pas plus d'ailleurs que le facteur explicatif de ce qui se passe en son sein. La décomposition analytique de la société en formes de socialisation, par contre, autorise la distinction forme/contenu de la socialisation opérée par le « regard sociologique ». Tous les développements ultérieurs de l'interrogation simmelienne sur le problème de la sociologie prennent leur source dans cette formulation. Le niveau social suppose une action réciproque entre individus. La société est la somme de ces actions réciproques qui, du fait de l'association entre individus selon un certain type d'action réciproque, gagnent l'indépendance et s'affranchissent des motifs et des désirs portés par les individus. Ces formes à l'origine du résultat du contact social se cristallisent en figures, en cadres autonomes, et suivent un développement propre qui masque leur genèse relationnelle. Malgré tout, elles restent la suite d'actions préalables entre individus. L'émergence d'un niveau spécifique d'organisation dans les relations entre individus justifie une analyse en termes sociologiques. Si, entre eux, les individus ne se comportaient que selon leurs motivations personnelles, si de leurs rencontres ne naissaient pas de formes particulières, indépendantes des contenus de la relation et non réductibles aux

3. G. Simmel, *Über soziale Differenzierung. Sociologische und Psychologische Untersuchungen*, dans G. Simmel *Gesamtausgabe*, 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 133.

seuls motifs et fins, on pourrait se satisfaire de l'analyse psychologique des motifs individuels. Une liaison sociale, d'une part, n'est pas réductible aux fins visées, même si des fins sont opérantes au sein de la liaison, car une liaison sociale met en œuvre d'autres éléments que Simmel nomme des catégories psychoaffectives, telles que la gratitude, la fidélité, la confiance, qui colorent de manière particulière toute liaison entre individus ; d'autre part, si des normes orientent son déroulement, ces dernières n'expriment pas, comme nous le verrons, l'entéléchie de la socialisation. Des sentiments ou des émotions contribuent à orienter la socialisation, des normes instaurent des régularités, mais ces éléments ne sont pas le principe socialisant en puissance. Bien malin qui saurait deviner les développements inéluctables d'une interaction à l'état naissant. Il faut aussi remarquer qu'une action réciproque semble se mouler ou épouser un lit qu'elle n'a pas creusé sciemment et qui émerge de la relation pour l'orienter dans la forme qu'elle a prise. Les socialisations, ou formes sociales, sont toujours le résultat d'actions entre individus, mais elles ont pour caractéristique de pouvoir se développer indépendamment des objectifs des individus, voire d'anticiper un stade de la relation entre eux, stade auquel ils ne sont pas encore totalement parvenus. La digression sur « La fidélité et la reconnaissance » de *Soziologie* par une description du passage du « vous » au « tu » illustre la façon dont les effets de socialisation d'une forme sont en avance sur la pleine réalisation de cette dernière[4]. Ainsi, la forme de socialisation plus intime concernée par l'usage du « tu » est déjà au-delà des balbutiements et des hésitations qui peuvent encore se produire dans l'usage du « vous » à la place du « tu » ; une forme d'action réciproque sur le modèle d'une prophétie autoréalisatrice peut figurer, un accomplissement que les relations singulières n'ont pas encore atteint. En ce sens, la forme issue des relations n'est pas réductible à ces dernières et, pénétrant en retour les socialisations, guide les relations singulières encore tâtonnantes. Simmel établit une différence de tempo entre ce qu'il nomme les relations internes et externes ; l'interaction entre deux personnes suit plus ou moins une vitesse stable alors que la forme extérieure procède par bonds. Disons que les contenus selon lesquels les individus se socialisent comprennent prudence, tact, discrétion, mais cette visée d'une socialisation plus intime produit déjà toutes les apparences extérieures de la relation achevée, même si du côté interne, ce stade n'est pas encore véritablement atteint. Du fait du contact entre individus émerge une forme qui n'est plus réductible à leurs seules volontés, le résultat de

4. G. Simmel, *Soziologie* (1908), *Gesamtausgabe*, Band 11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 581-598.

l'activité socialisatrice des individus anticipant un progrès plus grand dans l'intimité, il sert de guide pour la réalisation éventuelle d'un tel stade. En ce sens, l'action réciproque qui a pris une certaine forme oriente les relations à l'intérieur de cette forme, laquelle modèle alors les contenus. L'inverse, qu'une forme se mette en place et ne soit pas, si l'on peut dire, rattrapée par les interactions, est lui aussi tout à fait envisageable. De même, des formes comme les relations conjugales établies peuvent s'étioler si elles ne sont plus nourries par l'énergie sociale des actions réciproques.

Les formes qui résultent de l'échange entre les hommes ont la capacité de se cristalliser en formations totalement autonomes, mais cela ne doit pas faire oublier qu'elles ne sont que l'hypostase de l'action réciproque et de l'échange entre humains. La position de Simmel vis-à-vis du fétichisme et de l'autonomisation des formes doit aussi être comprise de manière relativiste, du moins jusqu'au tournant vers le pessimisme culturel plus sensible dès les années d'avant-guerre. En effet, ces formes recèlent le savoir de l'humanité et si elles sont situées au-delà des individus, elles n'en restent pas moins des sources auxquelles ces derniers peuvent puiser. On peut même dire que la différenciation sociale instaure de nouvelles formes garantes de la libération de l'individu vis-à-vis des traditions liées à l'appartenance à un seul groupe social et vis-à-vis des seuls détenteurs de l'autorité dans ce groupe. Dans le chapitre sur l'entrecroisement des cercles sociaux d'*Über Soziale Differenzierung*, Simmel développe une observation fondamentale qu'il reprendra en la précisant dans *Soziologie* en 1908 :

> Dès lors, le développement de l'esprit public apparaît quand il existe un nombre suffisant de cercles de toute forme et organisation objectives ; pouvant offrir à chaque trait de caractère d'une personnalité à multiples facultés, une association et une activité coopératives [...]. L'individu trouve d'un côté, pour chacune de ses inclinations et chacun de ses efforts, une communauté qui lui assure leur réalisation ; elle offre à son activité une forme éprouvée et appropriée et tous les avantages de l'appartenance à un groupe ; de l'autre, la particularité de l'individualité est garantie de par la *combinaison* des cercles, qui dans chaque cas peut être différente[5].

La personnalité est donc au point de croisement d'innombrables fils sociaux ; chaque appartenance particulière la lie au passé de ces groupes et en fait l'héritière de cercles différents ; son individualité

5. *Ibid.*, p. 244.

correspondra aux combinaisons particulières chaque fois uniques qu'elle réalise. La multiplication des appartenances est en ce sens susceptible d'enrichir la culture dans son ensemble dans la mesure où l'appropriation réalisée dans chaque groupe particulier revient ensuite dans les autres par l'individu. Simmel fait ici indirectement référence à son idéal des rapports entre culture objective et culture subjective, l'une et l'autre se nourrissant réciproquement. Fleck, dans *Genèse et développement d'un fait scientifique*, se réfère explicitement à ce thème simmelien lorsqu'il traite des collectifs de pensée et remarque que les personnes peuvent appartenir à des collectifs de pensée tout à fait différents, prenant l'exemple du savant qui est en même temps croyant, voire adhérant au spiritisme, et ce, sans contradiction puisqu'il ne mobilise chaque style de pensée que dans le collectif idoine[6].

Le rapport des individus à la société, pour utiliser ce terme par commodité, se modifie, cela se conçoit aisément, lorsque des mondes différents sont accessibles aux individualités ; ces cercles qui correspondent à des socialisations différenciées sont aussi des mondes différents formellement accessibles à l'intérieur de la culture objective, le travail culturel légué par les générations antérieures. Les multiappartenances induisent des conflits qui traversent les individus, puisque les intérêts auxquels ils correspondent peuvent être en discordance, voire en lutte. Simmel entrevoyait la dissolution de la personnalité en multiples facettes cherchant à se développer et contribuant ainsi en de nombreux points à l'accroissement de la culture. La cristallisation du savoir dans des formes potentiellement accessibles à tous est une subversion de la dépendance envers le proche dans la mesure où elle permet l'accès à d'autres mondes.

> Tant que la tradition immédiate, l'enseignement individuel, et surtout l'établissement de normes par des personnes détentrices de l'autorité déterminent encore la vie intellectuelle de l'individu, il est solidaire du groupe vivant qui l'entoure, et auquel il s'intègre : seul le groupe lui donne la possibilité d'exister intellectuellement de façon accomplie ; les canaux par lesquels lui arrivent ses contenus existentiels ne relient que son milieu social et lui-même, et il le sent à chaque instant. Mais dès que le travail de l'espèce a produit des fruits qu'il a capitalisés sous la forme de l'écrit, dans des œuvres visibles et des modèles constants, ce flux de sève organique qui relie directement le groupe réel et chacun de ses membres est interrompu ; le processus vital de l'individu ne le lie plus au groupe de façon continue et exclusive,

6. L. Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

> il peut à présent se nourrir à des sources objectives, qui n'ont pas besoin de la présence d'une personne. Il est relativement peu important que cette réserve désormais disponible ait été produite par des processus de l'esprit social ; ce sont souvent des générations très éloignées, sans lien avec les sentiments actuels de l'individu, dont l'action se trouve cristallisée dans cette réserve ; mais de plus, c'est surtout son objectivité formelle, son absence de liens avec le sujet qui ouvrent à l'individu une source de nourriture supra-sociale ; et son contenu intellectuel, quantitativement et qualitativement, dépend nettement plus de sa capacité de s'approprier les choses que de ce qui lui est offert[7].

De même que l'argent et la possession monétaire constituent une libération par rapport à la dépendance envers une personne, qu'ils remplacent par une dépendance envers des mécanismes impersonnels, la fixation d'une culture objective libère l'individu des liens liés à une transmission purement personnelle du savoir, mais pour l'attacher ou le renvoyer à des formes objectives qui peuvent, en effet, devenir trop lointaines et, en ce sens, sans sujet encore capable de se les approprier. Simmel traitera de cet aspect dans ses travaux sur la tragédie de la culture.

Les premières élaborations d'*Über soziale Differenzierung* se trouvent dans un compte rendu des *Lois de l'imitation*, de Tarde, où Simmel le félicite pour sa contribution décisive à la psychologie sociale, et ce, dans la mesure où il opère une distinction entre l'imitation comme forme et les multiples contenus dans lesquels elle se réalise[8]. Quels que soient les contenus imités, une relation d'un certain type s'instaure entre l'imitateur et l'imité et il faut alors abstraire cette forme de tous les contenus particuliers qu'elle peut concerner. Ce faisant, Tarde peut établir et trouver des régularités fonctionnelles, dont les manifestations diverses sont autrement cachées du regard. L'imitation peut concerner un usage vestimentaire et une pratique intellectuelle ou artistique. Simmel trouve qu'une telle recherche, qui éclaire la force socialisatrice de l'imitation, est de la plus haute importance, car elle montre comment elle a un effet sur le groupe et le fusionne dans une forme de vie homogène. Notons

7. G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, Strasbourg, Circé, 1991, p. 72-73.
8. G. Simmel, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, hg v. Herm Ebbinghaus u Arthur König, 2 Bd, 1891, Hamburg u Leipzig, Léopold Voss, p. 141-142, dans GSG, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 248-250. Voir aussi K.C. Köhnke, « Von der Völkerpsychologie zur Soziologie, Unbekannte texte des jungen G. Simmel », dans *G. Simmel und die Moderne*, p. 411-412. Traduction française dans G. Simmel, « Esthétique, philosophie, sociologie », *Sociétés*, n° 101, 3/2008.

que le vocabulaire employé indique de manière transparente que Simmel expose au moins autant son propre point de vue qu'il rend compte de l'ouvrage de Tarde. De fait, comme il le soulignait dans son texte programmatique *Le problème de la sociologie*, en 1894, l'évolution suivie par la science de l'homme conduit à une « défaite des conceptions individualistes », les forces sociales apparaissant comme l'élément décisif. Ce nouveau paradigme est cependant trop général pour permettre la définition d'une science particulière ; l'explication par les seules configurations sociales ne saurait donner à la sociologie un domaine d'études particulier. Si tout ce qui arrive dans la société est le résultat de la société, tout se passe comme si nous avions troqué des explications individuelles ou transcendantales contre une explication tout aussi générale en termes de société, laquelle devient le nouveau *Deus ex machina*. Pour sortir de ce cercle où les effets de la société expliquent l'individu et la société, il faut analyser la manière dont les sociétés se forment, ne pas se contenter de l'analyse et de l'étude des formations déjà existantes, mais surtout rechercher « *Was an der Gesellschaft wirklich "Gesellschaft" ist* ». Il faut donc étudier ce qui arrive par la société, au sens des liaisons incessantes qui se développent en son sein, et non pas des seules associations déjà existantes. C'est ce que fera plus tard l'analyse processuelle de Barth, par exemple, ou encore ce que Becker propose de nommer processus.

Le texte de 1894 présente déjà, de manière succincte, certaines de ces formes qui feront l'objet de chapitres ou de paragraphes dans *Soziologie*, en 1908, à savoir la domination et la subordination, la formation d'une hiérarchie, les relations entre liberté individuelle et dépendance vis-à-vis du groupe, l'entrecroisement des cercles, les modifications quantitatives des groupes, le secret, la concurrence et la lutte. Les liaisons à étudier ne sont pas les seules liaisons positives, le conflit lie aussi les membres d'un même ensemble social ou de deux groupes. Bref, ce sont « les formes des rapports des hommes entre eux qu'il faut faire entrer dans la sociologie » et une telle démarche comporte une conception large de l'union et de l'association, conception apte à rendre compte de tous les liens, mêmes ceux de la concurrence ou du conflit qui illustrent également des modes de relation, des formes d'actions réciproques entre individus.

L'objectivité de la société par rapport aux individus n'est en rien comparable à celle qu'occupe la nature. La manière dont les groupes sociaux s'organisent suppose une conscience d'être socialisé, et c'est en ce sens que Simmel dira que les socialisations sont des phénomènes psychiques, qu'elles supposent la reconnaissance par les unités que sont

les individus d'une liaison à d'autres unités, liaison qui comme action réciproque en acte les transforme en sociétés.

Dans un compte rendu du livre *Psychologie des foules*, la critique qu'il adresse à Le Bon, celle de ne pas montrer comment la pure somme des individus devient une foule, illustre *a contrario* ce qui lui semble essentiel : selon quelles orientations réciproques des individus forment-ils des foules ? À quelles conditions les individus se socialisent-ils et sont-ils socialisés sous cette forme ? Dans ce même article, il revient sur les progrès faits par les sciences de l'histoire et les sciences sociales qui font de l'individu un point situé à l'intersection des fils sociaux et, alors, la société est tout et l'individu, « une quantité négligeable[9] » (en français dans le texte). Une telle position, comme nous l'avons vu, ne saurait satisfaire Simmel, les formes de socialisation permettant de trouver un niveau purement social d'analyse dans lequel on pourra mettre à l'œuvre une analyse des configurations des rapports que les hommes entretiennent, sans négliger, mais cela sera précisé dans *Soziologie*, le caractère psychique des socialisations.

Ce caractère psychique des socialisations, vu à partir des contenus, Simmel le signale dans son article *Le problème de la sociologie*, en indiquant comment la sociologie est dépendante, comme toutes les sciences de l'homme, de certaines hypothèses psychologiques très générales concernant les attitudes des hommes, leurs dispositions et leurs désirs. De nos jours, après Winch, duquel il s'inspire, Taylor fait remarquer deux points qui semblent centraux dans la perspective de Simmel ; d'abord, malgré le fait que nous possédions un langage, il nous faut toujours passer au surplus par un langage des motivations plus ou moins précis qui n'atteint pas la précision des concepts scientifiques, mais, ensuite, ce dernier est évocateur et parle à ceux qui en sont à la fois les objets/sujets – objets du discours sociologique ou historique, mais également sujets, qui dans les histoires où ils sont imbriqués en font un usage pour s'entendre, se disputer, aimer, haïr, etc. Par ailleurs, des thèmes qui permettent les interprétations entre cultures se situent dans le registre des expériences cruciales auxquelles tous les êtres humains peuvent faire face : naissance, mort, union, recherche d'un art de vivre et de compagnie ; même si ces termes sont peut-être trop près de notre monde, ils sont un pont pour comprendre d'autres situations où les personnes interagissent. C'est cela

9. G. Simmel, « Massenpsychologie », *Die Zeit*, vol. 5, 23/11/1895, dans G. Simmel, *Gesamtausgabe*, 1, hrsg von O. Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 353-361.

que Simmel nomme des hypothèses psychologiques générales, ce que tout chercheur est amené à faire : par exemple, les individus sont susceptibles d'assistance et d'éprouver de l'amour et de la haine ; ils ont des dispositions pour croire en Dieu, mais aussi pour croire en l'autre ; ils ont des désirs et des appétits et la liberté a du sens pour eux. Tout cela n'a pas grand-chose à voir avec une psychologie conçue comme une explication du psychisme individuel ; ce sont des catégories qui ont servi aux hommes pour se connaître et on essaiera de voir comment, selon des formes ou des cercles sociaux, elles sont à la fois modelantes et modelées. Ainsi, à propos de la liberté, Simmel affirmait :

> Le concept conscient qui nous permet d'analyser ce fait intérieur manque beaucoup de clarté et de sûreté ; mais quel que soit le sens que l'on donne à la « liberté », on pourra dire qu'il en existe une mesure quelconque, même si ce n'est pas celle qu'on croit, chaque fois que l'on a le sentiment et la conviction de son existence[10].

Dans le vocabulaire moderne de la sociologie, on pourrait affirmer que les catégories de la raison ordinaire sont également celles utilisées par le sociologue et la frontière entre profane et expert n'a jamais l'étendue d'un fossé ou la consistance d'un mur infranchissable. En ce sens, comme l'affirmait Simmel : « Le philosophe doit être celui qui dit ce que tous savent, parfois il est celui, qui sait, ce que tous seulement disent[11]. » À côté de ces concepts comme prestige et liberté, ou encore coquetterie, il fera, et j'y reviendrais, *in fine* référence à des catégories affectives utilisées par les sujets et les sociologues.

Il est à présent opportun, en poursuivant le parcours chronologique, de saisir la manière dont Simmel se représentait les diverses tentatives de fondation de la sociologie et leur typologie. Dans son texte de 1895, *Sur la sociologie de la famille*, il distingue explicitement un certain nombre

10. Il précise en note : « Ici – comme dans bien d'autres cas – il ne s'agit absolument pas de définir le concept de prestige, mais seulement de constater l'existence d'une certaine variété d'interaction humaine, dont le nom importe peu. Seulement, selon une démarche appropriée, la description commence souvent par le concept de la langue usuelle qui convient encore le mieux à la situation en question, pour en donner au moins une première idée. Ce qui donne lieu à un simple processus de définition, alors qu'ici il ne s'agit jamais de trouver un contenu pour un concept, mais de décrire un contenu réel, qui n'a que parfois la chance de correspondre plus ou moins à un concept déjà existant », G. Simmel, *Sociologie*, Paris, PUF, 1999, p. 164.
11. G. Simmel, « Aus dem nachgelassenen Tagebuche », dans G. Simmel, *Gesamtausgabe*, 20, hrgb von O. Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, p. 262.

de directions dans lesquelles se sont engagées les études de sociologie. Cet écrit lui permet de préciser ses vues ainsi que les rejets qu'il manifeste. L'introduction signale le privilège douteux des nouvelles sciences de pouvoir abriter tous les problèmes pendants ou dans l'air du temps – remarques que l'on trouve au début de l'article du premier numéro de *L'Année sociologique* : « Comment les formes sociales se maintiennent ». Il y établit par la suite une distinction entre la France, d'une part, et les États-Unis et l'Allemagne, de l'autre. En France, la sociologie est, selon lui, restée liée à une conception qui tendait à faire de cette discipline la solution de tous les problèmes historiques, pratiques, religieux, esthétiques, etc., alors que dans les deux autres pays « naquirent des théories plus modestes », qui ne se fixèrent pas pour objectif de décrire tout ce qui se passait dans la société. S'intéressant plus précisément à la situation allemande, il montre selon quelles orientations ou quels programmes de recherche on a tenté d'établir le bien-fondé d'une science sociologique. Cette critique ne lui est pas propre ; elle s'appuie sur un constat que Dilthey a déjà eu l'occasion de développer dans *Introduction à l'étude des sciences humaines*. La présentation de la situation par Simmel est néanmoins très instructive, car elle permet de clarifier la place qu'il attribue à sa propre théorie dans les diverses tentatives de constitution de la sociologie. Il retient quatre grandes tendances :

1) la sociologie est considérée comme une branche de la psychologie qui s'intéresse aux répercussions sur le psychisme d'événements sociaux ;
2) la sociologie prend en compte les présupposés de toute connaissance de la société ; elle serait alors une théorie des conditions de la connaissance du social ;
3) la sociologie s'intéresse au devenir social et elle est alors une philosophie sociale qui s'interroge sur les conséquences et le sens du devenir ;
4) enfin, et c'est sa propre position, la sociologie est « la recherche des formes, dans lesquelles les hommes se socialisent, et qui montrent la même essence et le même développement à travers toute la multiplicité des fins et des contenus, autour desquels les sociétés se cristallisent[12] ».

12. « Zur Soziologie der Familie », dans G. Simmel, *Gesamtausgabe*, 5, Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900, Herausgegeben von H.-J. Dahme und D. Frisby, Suhrkamp, 1992, p. 75-76, dans G. Simmel, *Philosophie de l'amour*, Paris, Rivages, 1988, p. 27-28. Comme Simmel parle de la recherche des formes – die Erforschung der Formen –, j'ai rétabli ce mot à la place de celui de « termes » utilisé par les traducteurs.

La description des orientations présente de manière limpide l'espace intellectuel dans lequel Simmel se situe et tel qu'il se le représente. Il pose le cadre à partir duquel il va procéder à une réarticulation des différentes positions pour accorder une place renouvelée aux postulats de ces conceptions, à l'intérieur de sa propre construction du domaine de la sociologie. Il distingue clairement sa tentative de constitution de la sociologie des autres ; la sociologie pure se confond avec l'étude des formes de socialisation, mais il faut clarifier ses relations à la psychologie et voir comment sur ses marges inférieures et supérieures, d'une part, elle s'appuie sur une théorie des conditions de la connaissance sociologique et, d'autre part, elle coquette avec la philosophie sociale. Par rapport au premier point, Simmel montrera que la sociologie n'est pas une branche de la psychologie, que son objet en diffère, mais que, de même qu'en histoire, il faut faire appel à un *a priori* psychologique ; la sociologie requiert l'usage d'une psychologie qu'il nomme conventionnelle ou intemporelle. Comme les socialisations mettent en jeu des phénomènes psychiques, appréhender les contenus psychiques fait partie de l'entreprise sociologique, comme il le précisera dans le chapitre introductif de la sociologie. Le deuxième point sera traité par « La digression sur le problème : comment la société est-elle possible ? ». Il se trouve aussi dans la tripartition des *Questions fondamentales de la sociologie* dans laquelle il réservera une place à la théorie de la connaissance qui est l'étude des conditions de la connaissance particulière, histoire, sociologie et esthétique. Mais au-delà de la sociologie pure, là où un savoir sûr et rigoureux ne semble pas pour l'instant atteignable, il n'en réservera pas moins le droit à la spéculation sur le sens de tel ou tel événement par rapport au devenir. En deçà et au-delà de la sociologie pure, il y a place pour des considérations qui relèveront soit de la théorie de la connaissance proprement dite, soit de la sociologie philosophique. Il illustrera cette dernière par le type de questions qui relèvent des conceptions concernant le développement social : conduit-il à un perfectionnement et à une formation individuels ou à un fossé croissant entre culture objective et subjective ? Dans un tel cadre, les exigences de rigueur sont moindres ; ces spéculations sont des hypothèses qui répondent à notre soif de connaissance là où les moyens les plus éprouvés ne sont pas encore disponibles. Ces interrogations constituent la limite supérieure du raisonnement sociologique ; elles ne font pas partie de la sociologie formelle ou pure qui se restreint à l'analyse des liens et des relations ou des liaisons entre individus : les formes de socialisation à proprement parler. L'adjectif pur utilisé comme synonyme de celui de formel indique fortement la volonté de constituer un domaine d'analyse

avec une méthode particulière sur les marges du domaine ; par contre, il sera toujours possible de poser des questions plus générales. L'analyse de la famille lui permet de fournir une illustration du concept de forme de socialisation qu'il mettra en œuvre et de ce qu'il faut entendre par sociologie pure.

La famille a une signification sociologique remarquable parce qu'elle présente « [...] une socialisation de peu de personnes, qui se reproduit au sein de chaque groupe plus vaste un nombre incalculable de fois exactement sous la même forme et provient d'intérêts simples et proches à chacun, et pour ces raisons est aussi relativement facile à connaître[13] ». Le niveau proprement social analysé par la sociologie pure ou formelle est donc le suivant : l'organisation réciproque des relations et des actions à l'intérieur d'un cercle familial.

LES CATÉGORIES AFFECTIVES

J'ai déjà indiqué le rôle de certaines catégories affectives pour la constitution des socialisations ; Simmel en étudie d'autres : reconnaissance et fidélité pour saisir le maintien des groupes dans le temps. Bien entendu, pour qui s'intéresse à la famille, la question de la piété sera à envisager. Dans quelle mesure un tel contenu psychosocial sera-t-il mis en forme dans la relation parent/enfant ? Simmel est fidèle au programme qu'il a fixé dès 1894 :

> Les méthodes qu'on appliquera aux problèmes de la société seront les mêmes que celles de toutes les sciences comparatives et psychologiques. Elles reposent sur des hypothèses psychologiques sans lesquelles, d'une façon générale, il n'y a pas de science de l'esprit : les phénomènes de l'assistance demandée ou accordée, de l'amour, de la haine, de l'ambition, du plaisir de la société, de la concurrence, d'une part, et, d'autre part, de la collaboration des individus qui ont les mêmes fins, et une série d'autres processus psychiques primaires doivent être supposés pour l'intelligence des phénomènes de la socialisation, du groupement, du rapport de l'individu à un ensemble[14].

Bouglé, dans son compte rendu de l'ouvrage public dans *L'Année sociologique*, notait de manière malicieuse que si l'on tirait la conclusion

13. *Ibid.*, p. 76.
14. G. Simmel, « Le problème de la sociologie », dans *Sociologie et épistémologie*, p. 168. Je me permets de renvoyer à ma contribution « E. Durkheim, G. Simmel et la question du psychosocial », dans *Durkheim. L'institution de la sociologie*, Bernard Valade (dir.), Paris, PUF, Débats philosophiques, 2008.

que la sociologie n'était qu'une psychologie : « Elle ne serait pas pour déplaire à M.S.[15] » Sans doute, mais en précisant bien ce que Simmel place sous ce mot, c'est-à-dire la reconnaissance du caractère psychique des socialisations et la nécessité d'utiliser une psychologie de convention dans la description des motivations plausibles de l'activité réciproque. L'intérêt de connaissance de la sociologie recoupe pour partie celui des acteurs ordinaires : la recherche des raisons ou des motivations de l'action. Toute socialisation suppose un savoir psychologique construit de manière interactive, un échange entre « je » et « tu », « un échange alterné entre le moi et le toi », et comme l'action réciproque caractérise la socialisation, cette dernière ne peut s'établir que sur la construction d'un savoir psychologique. La vie sociale ne serait pas telle que nous la connaissons si les individus ne s'orientaient pas en fonction d'expectations, de suppositions, d'anticipations et de typifications qui sont des représentations mentales de leur agir réciproque.

La référence à de telles catégories psychosociales s'impose, tant pour l'objet sociologique que pour l'interprétation compréhensive, parce qu'elles sont des contenus de la socialisation ou, comme dans le cas de la fidélité, un contenu résultant d'une socialisation, déjà existante, mais aussi parce qu'elles sont requises dans l'interprétation des pratiques. Ces catégories jouent un double rôle : elles servent à désigner des contenus qui seront mis en forme dans les socialisations et, en ce sens, elles indiquent des dispositions présentes dans les âmes individuelles, dispositions qu'il faut, selon Simmel, présupposer. Servant à désigner un contenu, une matière ou un motif de la socialisation, elles entrent comme présuppositions d'états mentaux ou d'émotions dans le mode d'argumentation et elles garantissent la plausibilité des descriptions. Elles autorisent, par ailleurs, la prise en charge de la tonalité affective propre aux socialisations dès que le regard sociologique ne se fixe pas seulement sur les grandes figures dans lesquelles la socialisation s'est comme cristallisée en formations objectives et qu'il cherche à percer les couches qui l'enserrent, et, en ce sens, il tente de « reconstituer la vie sociale telle que l'expérience la donne » et « les conditions des associations concrètes et vivantes parmi les hommes[16] ». Un tel rapport au social suppose que le regard se dirige

15. C. Bouglé, *L'Année sociologique*, 1906-1909, p. 17-20.

16. G. Simmel, « Essai sur la sociologie des sens », dans *Mélanges de philosophie relativiste*, p. 158-174. Le texte présenté en note comme extrait de *Soziologie* (1908) ne correspond pas exactement à l'« Excursus sur la sociologie des sens » de ce livre, puisqu'il comporte des emprunts à *Soziologie der Sinne* de 1907. Voir C. Papilloud, A. Rammstedt, P. Watier, Editorischer Bericht, dans GSG, 19,« Französich und

tant vers la constitution sensorielle de l'homme que vers les catégories affectives, sentimentales et psychosociales telles que la confiance, la fidélité, la reconnaissance, le don, la piété, l'amour, la sympathie, la croyance mais aussi l'aversion, l'hostilité et la haine sociale.

LES SENTIMENTS PSYCHOSOCIAUX COMME CONTENUS ET COMPRÉHENSION

Dès que nous prenons en compte le caractère psychique des éléments qui composent l'unité société, nous retrouvons le problème classique de la différence entre sciences humaines et sciences de la nature. Les socialisations ont une nature psychique du fait que les individus ne coexistent pas dans l'espace sur le modèle d'une juxtaposition d'objets, mais qu'ils tissent entre eux des liens qui font intervenir des orientations réciproques et des attentes, lesquelles supposent une construction psychique réciproque. Toute socialisation met en jeu des mécanismes d'interprétation des autres et de la situation, mécanismes liés au fonctionnement de l'esprit, qui produisent au-delà des unités individuelles une forme qui est comme un moule pour les orientations individuelles. Une socialisation construit une ligne de conduite partagée, fabrication plus ou moins routinière, plus ou moins neuve, qui exige attention et réciprocité. Une socialisation entre étrangers réclame sans doute des ajustements, une attention et une maîtrise pratique plus poussées qu'une socialisation à l'intérieur d'un vieux couple, où le passé commun sert d'arrière-plan aux typifications actuelles. Toute relation entre inconnus, par tâtonnements, s'assure du partage d'un arrière-plan commun, dans la relation entre connaissances, et encore plus entre intimes, elle va de soi. La typification procède selon les besoins de l'activité ou de la recherche, elle utilise un savoir d'arrière-plan.

De ces remarques, il découle que la compréhension a une place centrale dans la vie sociale. Simmel, en ce sens, ne s'intéresse pas seulement à la compréhension dans les sciences sociales comme méthode, il prend aussi pour thème ce que Schütz développera dans sa sociologie phénoménologique. Lorsque nous parlons de compréhension, nous sommes amenés à supposer l'existence d'un savoir ordinaire des uns et des autres, savoir qui repose sur des typifications. La compréhension

---

italienischsprachige Veröffentlichungen. Aufsätze und Abhandlungen. Mélanges de philosophie relativiste », *Gesamtausgabe*, Band 19, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2002, p. 412.

comme synthèse en acte des typifications, avant d'être une méthode des sciences sociales, est le mode de pensée selon lequel les individus prennent connaissance de leurs relations et *a fortiori* de la réalité sociale.

Lorsque Simmel prend la parole après l'exposé de Troeltsch à la première réunion de l'association des sociologues allemands, il dit qu'il va proposer une réflexion qui concerne la tâche de la sociologie lorsqu'elle s'intéresse à la religion. Il considère qu'il y a une disposition très générale que l'on doit présupposer : la tonalité psychologique qui s'empare de l'âme du croyant, un type d'émotion dont il montre qu'il est porté à l'entéléchie dans le cas de la religion, mais qu'une telle catégorie, ici la piété, permet aussi de comprendre d'autres phénomènes. Un contenu, une disposition à croire que nous devons présupposer et nous saisissons comment cette disposition peut donner lieu à diverses socialisations[17].

Toute construction culturelle, toute mise en forme et toute socialisation supposent que l'on tienne compte de « certaines hypothèses psychologiques » et de « processus psychiques primaires », pour utiliser le vocabulaire de Simmel dans son article de 1894, *Le problème de la sociologie*. Il construit ce qui relève de la culture ou du social sur le socle d'une nature humaine partagée, les variations constatées relevant d'un processus culturel très général assimilé à une mise en forme de ce substrat. Dans un autre registre, je remarque que ces travaux concernant la compréhension historique s'adossent également à une propriété du genre humain, c'est-à-dire l'intentionnalité et la compréhensibilité potentielle d'autrui qui en découlent. Sous la diversité des constructions symboliques se donne à lire l'unité du genre humain et l'inventivité des formes ne doit pas faire oublier le processus culturel qui, dans ses multiples variations, renvoie à un mode de transformation de données partout présentes.

La réflexion que Simmel mène sur les socialisations ne cesse de rappeler le rôle et la place des sentiments sociaux qui autorisent et favorisent les entrées en société. Reprenant, à propos de la bienveillance, le

17. M. Weber, « Geschäftsbericht und Diskussionsreden auf den deutschen soziologischen Tagungen (1910, 1912) », dans *Gesammelte Aufsätze Zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, p. 481. Je n'aborde pas dans le cadre de cette contribution les niveaux d'observation et d'analyse différents entre les deux auteurs. Sur l'intérêt de ces textes et débats pour une typologie des approches de sociologie de la religion, voir P. Watier, « Emile Durkheim, Georg Simmel, Max Weber. Eine pluridimensionnelle Konstruktion des Soziologie der Religion », dans *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland. Soziologische Perspectiven*, hrsg. von Matthias Köenig, J.-P. Willaime, Hamburg, Hamburger Edition, 2008, p. 206-238.

schéma qu'il a pu appliquer à la piété, un invariant anthropologique ou une disposition qui parcourt de nombreuses relations, il souligne le rôle de dispositions qui « naissent inévitablement au sein des relations pratico-sociales, étroites ou larges » : inévitablement, parce qu'une telle cohésion ne pourrait être maintenue en vie et en fonction par aucune espèce de considération utilitaire, de contrainte extérieure ou de règle morale si aux liens relationnels tissés par ces puissances rationnelles ne venaient en plus se mêler des sentiments sociaux, à savoir qu'on se veut mutuellement du bien et qu'on se lie *volontiers* : « Si vraiment l'homo homini lupus était la règle – ce qu'on ne saurait écarter par optimisme et bienveillance morale – personne tout simplement ne supporterait psychiquement de vivre en contact étroit et durable avec les hommes avec qui il serait disposé de la sorte[18]. » Penser la socialisation comporte donc de déterminer les *a priori* constitutifs qui permettent aux individus de former des liaisons et d'entrer en relation les uns avec les autres, de se socialiser au sens de savoir qu'ils réalisent une unité sociale, mais aussi, de manière plus phénoménologique, de repérer les catégories que Simmel nomme indifféremment affectives ou psychosociales, qui assurent la cohésion en deçà ou par-delà toute contrainte, règlement ou finalité utilitaire. Parmi ces catégories du monde vécu, les dispositions aimables, la fidélité, la confiance et la gratitude jouent à des niveaux divers pour les entrées dans les formes sociales, le maintien de celles qui n'obéissent plus aux impulsions de départ ou comme la gratitude, « cette mémoire de l'humanité », soutiennent la fonction sociologique de première importance qu'est le don, illustration par excellence de la réciprocité. Toute vie en commun et l'ensemble des contacts journaliers reposent sur de telles orientations ; elles ont pour caractéristique de favoriser les relations et de permettre la synthèse des éléments sociaux.

La sociologie, dans son analyse des formes de socialisation, non seulement utilise un savoir psychologique et applique une microscopie psychologique pour saisir les actions réciproques, elle repère aussi les sentiments psychosociaux qui parcourent les socialisations, les autorisent et les rendent possibles (la confiance) et assurent en partie leur maintien (la fidélité, la reconnaissance, l'honneur, l'estime de soi) ou leur donnent une coloration et un ton spécifiques (la piété, le dévouement). Dans la mesure où une forme de socialisation induit et s'appuie sur un état psychique correspondant à cette forme, la sociologie, en analysant cette socialisation, constate l'importance de tels sentiments comme arrière-plan

18. G. Simmel, *Philosophie de l'amour*, Paris, Rivages, 1988, p. 152.

de son propre objet ; elle poursuit son investigation vers la forme de la relation et ne s'intéresse pas aux psychismes individuels en tant que tels, mais en réintroduisant ces sentiments pour comprendre et expliquer de manière conventionnelle le développement des socialisations.

La sociologie, dans son mode d'argumentation, recourt à des sentiments psychosociaux parce que son mode d'administration de la preuve suppose un « rapport entre causes et effets que l'on peut considérer comme normal du fait de données historiques ou de vraisemblances psychologiques », vraisemblances qui en partie reposent sur ce que nous savons de l'effet habituel et des conséquences probables de certains sentiments sur le déroulement des actions réciproques. Il est à remarquer que cette longue note méthodologique d'une page, déjà présente dans l'article « *die Selbsterhaltung der Sozialen Gruppe. Sociologische Studie* » de 1898, est réduite à sept lignes dans la traduction de Durkheim parue dans *L'Année sociologique* et que tout ce qui concerne la particularité des sciences de l'esprit qui travaillent sur des données historiques et des vraisemblances psychologiques n'est pas traduit. Si les coupes concernant les juifs ont déjà été signalées, il faut aussi relever celles qui concernent le mode de faire de la sociologie et tout ce qui rapproche Simmel de Weber : le typique, le vraisemblable psychologique, qui est un autre nom pour le savoir nomologique de Weber[19].

À lire la sociologie, mais aussi des travaux préparatoires que Simmel nomme psychologie de l'hostilité, de la honte, du mensonge, de la dis-

19. G. Simmel, *Soziologie*, *op. cit.*, note1, p. 542-543. Dans ses « Remarques sur la "réplique" précédente » de 1908, réponse à la contre-critique de Fisher, Weber insiste sur « les présupposés psychologiques généraux » et *pas davantage* – que l'histoire pose (M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 342). Dans *Anticritique* (1910), en réponse finale à Rachfall, il insiste sur le fait qu'il a fallu aussi « analyser quelles motivations *psychologiques et pratiques* [...] chaque variété de protestantisme dans sa religiosité particulière recelait pour le comportement éthique [...] savoir si le type de religiosité en question a crée également chez ses adeptes les *excipients psychologiques propres à conduire un comportement typique correspondant à la discipline religieuse en question* [...] », *ibid.*, p. 419-420. En d'autres termes, c'est exactement ce que Simmel affirme, car : « Les choses compréhensibles de l'existence historico-sociale qui nous sont accessibles ne sont rien d'autres que des enchaînements psychiques que nous reconstruisons à l'aide d'une psychologie soit instinctive soit méthodique de sorte que nous ayons le sentiment que ces développements en question sont plausibles ou psychiquement nécessaires. » Le sociologue ou l'historien fait l'usage d'un savoir psychologique sans pour autant être une psychologie ; en ce sens, « en traitant scientifiquement de faits psychiques, on ne fait pas nécessairement de la psychologie comprise comme loi du processus psychique », *Sociologie*, *op. cit.*, p. 57-58.

crétion et de la confiance, on se rend compte de son usage de catégories affectives qui correspondent à ce qu'il a annoncé dans « Digression sur le problème comment la société est-elle possible ? ». Si la sociologie n'est pas une psychologie, elle utilise un savoir et des catégories psychologiques à l'intérieur de son raisonnement. Psychologie conventionnelle ou intemporelle, qu'il a également étudiée dans *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* ou, encore, dans *La religion*.

J'en viens à mon dernier point : les *a priori* qui rendent la société possible sont encore accompagnés de sentiments de bienveillance ou de confiance[20]. Il a sans doute été le premier sociologue à y consacrer des remarques importantes, tant en ce qui concerne la confiance interpersonnelle que la confiance envers les mécanismes abstraits. En guise de conclusion, je dirai qu'il montre tout au long de son œuvre la présence de dispositions sans lesquelles la vie sociale ne serait pas possible : « ces éléments affectifs », « ces vecteurs psychiques » qui traversent tant l'amour que l'érotisme, l'amitié que l'autorité, le rapport à la profession que celui envers des idéaux, les relations des individus à leur groupe, leur lignée, leur classe sociale et leur patrie[21].

> Les stimulations du sentiment, qui ont une importance particulière pour la conscience subjective du moi, prennent place là où un individu très différencié est en relation avec d'autres individus très différenciés et où les comparaisons, les frictions et les relations spécialisées provoquent une profusion de réactions qui restent latentes dans un cercle plus restreint, mais qui dans un cercle plus étendu, de par leur abondance et diversité, favorisent la sensation du moi comme ce qui purement et simplement est « propre à chacun »[22].

La personnalité individuelle qui combine de manière individuelle les éléments de la culture participe et, pour ainsi dire, se perd dans chaque cercle social pour regagner à nouveau, dans le croisement individuel de ces cercles, son unicité.

20. Je me permets de renvoyer à mon *Éloge de la confiance*, Paris, Belin, 2008.
21. G. Simmel, *Rembrandt*, Saulxures, Circé, 1994, p. 187.
22. G. Simmel, *Soziologie* (1908), *Gesamtausgabe*, Band 11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 846-848.

Chapitre 1

L'appréhension d'une ère de la perversion
Pourquoi philosopher par analogies ?

Alain Deneault

Que faire de *cela*, l'œuvre de Simmel ? Les références bibliographiques y sont quasi inexistantes, les domaines culturels et les disciplines scientifiques se percutent ou s'y télescopent à s'y perdre, les temps historiques se confondent, les thèses glissent d'un champ d'application à un autre. Que faire de *cela*, donc, qu'enseignait un *Privatdozent* berlinois se rendant, en culottes courtes, à vélo, en retard, à ses amphithéâtres bondés de féministes et d'étrangers, pour y mettre à l'épreuve de l'époque une pensée difficile à situer politiquement et radicalement interdisciplinaire. Qu'en faire, comment s'y prendre avec Simmel ? On ne le lit pas comme un auteur classique pourvoyant systèmes, concepts et méthodes. Lire Simmel, c'est forcément réapprendre à lire, revoir nos modes d'intellection, reconsidérer nos réflexes d'appréhension.

C'est aussi, comme lecteur, s'affirmer, reprendre ses droits, écrire soi-même au fil de la lecture. Simmel dispense moins des thèses que des rampes de lancement, et il exige donc beaucoup d'inventivité. Car il ne livre ni doctrine, ni théorie, ni démonstration, ni méthode. L'admettre permettra d'éviter des frustrations de lecture ou des abus de citation. Ce que son œuvre donne à lire, ce sont plutôt des analogies. Penser *à la Simmel*, c'est apprécier des liens entre des éléments correspondants, selon une largeur de vue et une accumulation de compétences telles que l'esprit en vient incapable de les penser en vertu de « savoirs positifs », tout en étant également incapable de renoncer à les penser[1]. Penser avec Simmel,

1. G. Simmel, « Préface », *Philosophie de l'argent*, trad. de S. Cornille et S. Ivernel, Paris, PUF, 1987, p. 13-17.

c'est excéder les régimes stricts de la cognition et les formes de pouvoir qui lui sont relatives.

Donc : penser par analogie. Qu'est-ce à dire ? Si la notion d'*échange* appelle qu'on la définisse, une définition ferme, comme l'a fait Marx, par exemple, ou plus tard Baudrillard, ne s'impose pas nécessairement. Ni de théorie sur les raisons de tel ou tel mode dominant d'*échange*, ni de système, ni d'exposé nourri, ni de méthode heuristique rigoureuse. En cascade, Simmel évoquera plutôt une série de cas de figure dans lesquels l'échange se présente sous un jour particulier, et mettra en relation ces cas. Dans *Philosophie de l'argent*, l'échange se présente d'abord sous sa forme économique, puis scientifique, spirituelle, politique, psychique, amoureuse, biologique, épistolaire ou esthétique. Viendront plus tard les échanges de bons procédés observables sociologiquement. On le comprend ici :

PASSAGES SUR « L'ÉCHANGE » DANS *PHILOSOPHIE DE L'ARGENT*

L'économie fait passer le flux des évaluations à travers la forme de l'échange, créant en quelque sorte un empire intermédiaire entre les désirs, source de tous les mouvements qui animent le monde des hommes et la satisfaction de jouissance dans laquelle ils débouchent[2].

Naturellement, l'importance que les choses prennent à travers l'échange n'est jamais totalement séparée de leur importance subjective immédiate, décisive à l'origine pour l'établissement d'un rapport, je dirais même que les deux ne font qu'un, comme le fond et la forme. [...] Ainsi, chaque science explore des phénomènes et ceux-ci, sous l'angle choisi par elle, prennent une unité entre eux et se démarquent par rapport aux problèmes des autres sciences ; et, cependant, la réalité se moque de ces frontières, chaque fragment de monde représente un conglomérat de tâches pour les sciences les plus diverses[3].

Il faut bien se rendre compte ici que la plupart des rapports entre les hommes peuvent être rangés dans la catégorie de l'échange [...]. [O]n ignore souvent à quel point ce qui, à première vue, apparaît comme action unilatérale inclut en réalité une interaction : l'orateur

2. *Ibid.*, p. 50.
3. *Ibid.*, p. 50 et 51.

face à l'assemblée, le maître devant sa classe, le journaliste à l'égard de son public semble bien être celui qui mène le jeu et exerce son point il est déterminé, guidé par l'effet en retour de la masse en notiseur a même souligné récemment que, dans la suggestion l'hypnotisé sur l'hypnotiseur [...]

Tandis que notre destin naturel fait de chaque journée un continu spiritualise dans l'échange, quand, consciemment, une chose est substituée à une autre

[I]l est certes tentant de se représenter qu'avec l'échange, il s'est

précisément de celle de Husserl du fait que « Simmel [...] [la] pratique comme une fin en soi[30] ». Vandenberghe nomme une telle pratique « paraphénoménologie[31] ». Ce nom ne permet évidemment pas de rendre compte de la dépendance notionnelle de l'une et l'autre manière autant que du bien-fondé de leur distinction. À preuve, Vandenberghe n'entrevoit pas que si la variation eidétique se pratique comme une fin en soi, elle ne peut avoir finalement qu'une fonction heuristique, au sens où nous chercherions à découvrir un contenu de connaissance dans l'exercice lui-même. Qu'il ne faille pas confondre la variation eidétique avec une recherche libre, cela semblait dans un premier temps n'avoir pas échappé à Backhaus. En effet, celui-ci, comme on le sait, a fait valoir que les formes abstraites des associations réelles n'ont pas de fonction heuristique parce qu'elles s'imposent intuitivement comme des *a priori* nécessaires et dépendants des associations réelles – comme la couleur et l'étendue de la surface colorée[32]. Mais cette clairvoyance s'estompe et on découvre que Vandenberghe n'a pas pris ailleurs que chez Backhaus lui-même l'idée que finalement, l'exercice de la variation eidétique pouvait être une *fin en soi*[33] et que c'est précisément ce qui distingue la méthode simmelienne de celle de Husserl. Comment Backhaus défend-il cette distinction ? Je vais analyser des éléments de réponse et j'apporterai ensuite des précisions sur l'idée de variation eidétique susceptibles de montrer que de Husserl à Simmel, nous n'avons pas une déclinaison particulière de la méthode et de sa fonction, mais une différence insurmontable, sans analogie pertinente possible. Backhaus écrit :

> This procedure [eidetic variation], rather than eliminating nonessential attributes in order to grasp the eidetic principles, instead involves the process of ideational variation in order to investigate the many possibilities that the form [...] as an invariant structure may manifest. Ideational variation is the end rather than the means of this eidetic strategy. Starting from the form, [...] Simmel attempts to capture as many species of the form, that is, as many variations of the form as possible. Simmel includes facts as exemplifications of principles [...]. Thus, Husserl's method emphasizes the grasping of the pure fundamental eidos ; Simmel's method emphasizes the possible variations by which an eidos may manifest[34].

30. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 55.
31. *Ibid.*, p. 54.
32. Backhaus, *loc. cit.*, p. 265.
33. « Ideational variation is the end rather than the means of this eidetic strategy », Backhaus, *loc. cit.*, p. 270.
34. *Ibid.*

Ces propositions supposent un malentendu profond sur l'essence de la variation eidétique qui n'est pas elle-même essentiellement une recherche, mais une capacité de production intuitive spontanée de cas conformes à une règle où toutes les différences secondaires n'ont une valeur qu'en tant que support *formellement infiniment variable* de caractéristiques invariantes et nécessaires de l'objet. Il est en outre contraire à l'essence de la variation eidétique d'être à la recherche de vérité insoupçonnée avant l'exercice lui-même. La variation eidétique est le *résultat même* de la recherche, un résultat donné sous une forme intuitive qui était en quelque sorte déjà visé à vide pendant la recherche et dans l'acte de variation eidétique déjà pleinement dévoilé. Jamais une exemplification historico-empirique ne peut avoir les caractéristiques qui l'intégreraient dans une série de variations eidétiques ou pourraient encore la remplacer. Mais on dira : comment arrive-t-on à cette vérité intuitive qu'est la variation eidétique imaginative ? D'abord, il faut prendre garde au fait que s'il arrive que notre réflexion imaginative soit happée par des contraintes abstractives à propos de la structure d'un type d'objet, il va sans dire qu'un travail d'imagination commence d'ores et déjà. En ce travail, nous restons dans une étape préalable, avant la possibilité de la variation eidétique. Tant que ces contraintes restent claires, cependant, on pourrait dire que l'on ne peut que poser des cas hypothétiques, puisque rien n'a été ressaisi intuitivement. Mais il arrive aussi que cette spéculation ne se confine pas nécessairement aux seules contraintes qui posent des problèmes. On peut très aisément errer et prendre pour thème des abstractions diverses et arbitraires. Le travail de la réduction phénoménologique entend justement réduire l'errance de la réflexion pour la disposer à l'accueil de l'intuition eidétique, entre autres, quand celle-ci n'est pas accessible du point de vue de la vie ordinaire. C'est le cas, par exemple, de l'essence eidétique des formes de conscience comme percevoir, imaginer, se souvenir, etc. Je ne m'étendrai pas ici sur cette question, mais je veux toutefois émettre l'hypothèse que si les formes d'actes de conscience demandent une réduction minimale pour que l'on puisse en dégager la structure eidétique (réduction minimale qui n'est donc pas celle plus radicale demandée pour accomplir une phénoménologie transcendantale de la constitution d'objet par la conscience), il est raisonnable de penser que ce doit être aussi le cas pour les formes sociales pures de Simmel. Une chose est sûre, cependant : la pensée contrainte n'accède à la capacité de produire des variations eidétiques qu'au moment où advient passivement une conversion des contraintes formelles en condition régulatrice du pouvoir libre et spontané de l'imagination de produire sans

hésitation des instanciations intuitives de l'objet. Et tous les modes de différenciation d'objets participant de la même essence ne sont pas déterminés exhaustivement dans cet acte de production : chaque objet est le plus souvent déterminé qu'à la mesure de ce qui permet que l'on puisse affirmer qu'il s'agit d'un cas valide de la série des présentifications successives. En l'occurrence, plus les essences sont claires, plus l'acte de variation eidétique peut confirmer l'instanciation de l'essence dans une production protéiforme ou chaque cas est intuitionné avec un grand nombre de caractères demeurant flous.

On est à même de constater que la recherche eidétique n'a pas de méthode au sens fort, bien que l'on doive considérer comme relevant d'un esprit méthodique la recherche même de la disposition à recueillir le pouvoir d'instancier librement par l'imagination une infinité de cas comme possibilités réelles. La variation eidétique est en dernière instance une forme propre de l'intuition de la vérité phénoménologique. Elle n'est pas la méthode explicite d'un acte de recherche, mais une forme de donation de l'évidence de l'essence visée. On ne pratique donc pas la variation eidétique comme une « fin en soi » dans le cadre d'une recherche phénoménologique. On aura compris, par ailleurs, que le vocable « paraphénoménologie » choisi par Vandenberghe cache tout ce qu'il s'agit d'éclaircir sur la spécificité simmelienne de la recherche. Car la compréhension approfondie de la nature de la variation eidétique husserlienne explicite l'impossibilité de sa dérivation vers quelque finalité immanente.

* * *

Ma critique jusqu'à présent fait état de lacunes dans la compréhension de la science eidétique husserlienne chez Backhaus. Il ne s'agit pas simplement de reprocher à Backhaus ses infidélités à l'égard de Husserl, mais bien, par là, de contribuer à l'évaluation de la possibilité de persister dans le projet de faire du modèle de cette science eidétique un levier pour un vrai dépassement des ambiguïtés de la théorie de Simmel qui oscillerait entre le néokantisme et une forme de réalisme encore mal assumé. Ces lacunes de compréhension ont leurs conséquences les plus graves à partir du moment où Backhaus essaie l'impossible : à la fois 1) rendre clair le fond réaliste de Simmel par l'affirmation de l'essence ontologique des universaux et de la méthode imaginative de cette science eidétique husserlienne, 2) tout en déclinant celle-ci sur un mode qui, à force d'accommodements avec la méthode dont fait état le texte simmelien, a trahi

d'emblée son essence eidétique[35]. Tout cela sur le fond de l'aveu simmelien du caractère préliminaire non seulement de tout l'ouvrage dans la perspective du projet de formalisation de la théorie générale des formes sociales pures, mais même en ce qui concerne l'établissement d'une méthode sûre d'acquisition de savoirs formels à teneur universelle.

La question qui s'impose à nous maintenant est celle de savoir si ce qui ne relève pas de la méthode de la variation eidétique – ni de la déclinaison simmelienne qu'en propose Backhaus – dans la pensée de Simmel, donc ce qui relève d'autres savoirs, historique, empirique, etc., vient pallier les insuffisances propres de la théorie des formes sociales pures de Simmel. On se souviendra que Levine affirmait que ce qui est le plus essentiel dans la théorie de Simmel est son pluralisme méthodologique. Celui-ci n'est-il pas particulièrement important en regard des insuffisances méthodologiques que Simmel reconnaît à sa recherche en « sociologie pure » ?

Indépendamment de l'erreur de Backhaus d'avoir prétendu qu'il fallait interpréter le recours aux savoirs empiriques et historiques comme des moments inhérents à une méthode de variation appelée fautivement « eidétique », il faut se demander si Simmel montre clairement que son pluralisme méthodologique produit un savoir stratifié en fonction des méthodes et des points de vue sur les objets ou si les objets ou les méthodes, chacun sur leur propre plan, se confondent. Une chose est sûre : en faisant entrer le savoir historique dans la variation eidétique, Backhaus autorisait, à mon avis, ce type de confusion. N'est-il pas alors en train de justifier, par exemple, une confusion entre un moment intuitif à l'égard d'une donation imaginative et une information factuelle dans une série de « variations » et, du coup, d'occulter la différence entre l'intuitif et le construit dans la recherche qui prétend trouver des lois par l'accès de la seule intuition justement ?

35. Voilà encore un passage de l'article de Backhaus démontrant clairement qu'il perd de vue les nécessités inhérentes à la reconnaissance de l'essence eidétique sous prétexte de faire comprendre la « méthode » de Simmel : « He [Simmel] does not always provide the evidence that displays the necessity in the eide. Procedures for testing the proposed eidos for intuitive self-evidence or non-self-evidence are left up to the reader », Backhaus, *loc. cit.*, p. 276. Il s'agirait là d'une procédure qui se distingue de l'examen eidétique en imagination. Mais faisons tout de suite remarquer qu'il n'y a pas d'autre moyen que la description d'une expérience susceptible d'une validation par variation eidétique imaginative pour la valider. Husserl ne fait que cela : inviter à faire les expériences de pensée requises pour saisir les évidences – et il le fait à travers un texte.

3. EXAMEN DE LA DIMENSION EIDÉTIQUE DES FORMES SOCIALES PURES CHEZ SIMMEL

Il y a un fil conducteur intuitif simmelien qui fait valoir des formes sociales pures exposant immédiatement, c'est-à-dire intuitivement, leur caractère nécessaire dans la structuration des formes sociales concrètes et historiques. À ce titre, la recherche de Simmel sur les déterminations quantitatives des groupes sociaux élémentaires (groupes de deux et de trois) est fort intéressante. J'aimerais faire quelques commentaires à cet égard – et, à l'occasion, commenter les observations de Backhaus à leur sujet – pour mettre en relief leur intérêt, mais aussi quelques difficultés internes des analyses qu'on trouve dans ces recherches.

Dualisme, codépendance, dyade

Je vais exposer les caractéristiques constitutives de la forme dyadique et aborder la forme triadique en tant que formes sociales pures, ce qui veut dire, comme on le sait, en tant que formes apparaissant comme condition d'existence même de structures sociales réelles historiques. La forme dyadique est une structure où chaque élément est dépendant de l'autre pour la constitution même de la structure. La séparation d'un élément suffit pour ruiner la structure elle-même. Cela veut dire que cette structure a comme caractéristique de faire peser sur ses éléments constitutifs le sort même de celle-ci. La dyade dépend de l'engagement propre de chaque élément constitutif de la dyade et corrélativement expose le fait qu'il n'y a pas de vie propre à cette structure sociale sans leur engagement. Cela veut aussi dire que les éléments structurant la dyade, pris comme source de forces contraires, ne peuvent compter en dernière instance sur une autre médiation que l'accord entre eux pour préserver le groupe[36]. Or, le simple ajout d'un élément change complètement la dynamique sociale de l'association. La triade est une forme sociale pour laquelle la sécession ou l'échec de l'engagement d'un élément n'entraîne pas en soi la ruine de la forme sociale. Plus encore, le groupe peut par lui-même survivre en vertu de la possibilité pour deux de ses membres d'exclure un élément faible, désengagé, ou tendant à l'hostilité à l'égard de l'existence même du groupe[37].

Ces propriétés structurantes de la dyade – y compris celles qui sont dégagées négativement comme ce qui lui est impossible par comparaison

36. Simmel, *Sociologie*, *op. cit.*, p. 112-114.
37. *Ibid.*, p. 123 et suiv.

avec la triade – sont d'une grande simplicité. Elles ont une évidence qui peut sembler triviale. Mais on ne soulignera jamais assez que cela est une illusion de perspective qui malheureusement confond tout le contenu de savoir fourni par la recherche eidétique sur une région ontologique du réel, avec celui de la seule description eidétique de cette région ontologique spécifique. En effet, on oublie alors que la recherche eidétique des essences fournit aussi un savoir qui connecte d'emblée des régions ontologiques différenciées. Ces connexions réelles, cependant, existent souvent à notre insu. La recherche permet également de différencier ce qui se présente superficiellement comme étant de même forme ontologique. Justement, en dépit de l'inconsistance méthodologique avouée du réalisme intuitif de Simmel, on constate que sa recherche sur la forme dyadique remplit sa fonction et expose sa puissance analytique aiguë qui distingue les multiples médiations culturelles qui traversent ces formes et qui font en sorte que celles-ci s'instancient à *notre insu* dans les institutions sociales comme support de ces médiations[38]. À cet égard, Simmel nous livre des observations exemplaires à propos du mariage. La structure dyadique du mariage monogamique dans nos sociétés modernes a une forme normative très générale, abstraite, qui fait reposer d'autant plus la vie du mariage sur une individualisation immanente qui révèle alors quelque chose qui n'est pas immédiatement évident dans le mariage monogamique traditionnel : la dépendance de l'institution du mariage à l'égard de la forme sociale dyadique pure. En témoigne le fait massif que l'individualisation de la relation de mariage, dans le contexte de réduction dramatique des interventions normatives externes en visant la préservation comme institution n'est pas une pente glissante vers son échec. En fait, on peut constater que cette individualisation fait apparaître une condition de perpétuation essentielle au mariage. L'individualisation est le fait cumulatif d'une histoire d'engagement réciproque qui entretient la structure dyadique par les ressorts de l'intimité constitutive de la relation désormais non soumise à un tiers transcendant[39].

Surtout, la dyade est la forme d'instanciation d'une multitude de modes de socialisations qui tissent notre quotidien et qui, pour apparaître insignifiants, sont réputés à tort devoir en dernière instance être tenus

38. Dans le même sens, Backhaus écrit : « Eidetic science provides a framework from which empirical research locates its research. Since the contingency of the plethora of empirical characteristics is overcome through eidetic necessity, empirical science can more easily identify forms, their variations, and their emergence and abandonment », *loc. cit.*, p. 276.

39. Simmel, *Sociologie*, *op. cit.*, p. 117-120 ainsi que Backhaus, *loc. cit.*, p. 276-280.

dépendants d'une détermination purement normative ou institutionnelle dont le caractère contraignant ou engageant, devenu inconscient, serait la source même de la forme devenue alors habitus. L'héritage simmelien chez Goffman expose magistralement, indépendamment des finalités particulières du sociologue, que la compréhension eidétique des groupes microsociaux est fondamentale pour ses recherches sur les civilités traitées comme des formes d'interactions dont la structure profonde est formellement indépendante des contraintes institutionnelles.

Cela dit, la pertinence des essences eidétiques pour relire les formes empiriques historiques relève aussi de la possibilité de maintenir clairement le sens purement général des essences, ce sens général qui, je le rappelle, nous est révélé, par exemple, dans la variation eidétique. À ce sujet, j'ai déjà montré dans la partie précédente qu'il était vain de prétendre qu'il y a un usage *particulier* de la variation eidétique chez Simmel. Il n'y a qu'une manière de procéder à la variation eidétique, qu'elle soit utilisée dans l'expérience de la recherche des essences sociales pures ou de toute autre essence. Est-il nécessaire de dire alors que ce que je viens d'exposer à propos du travail de Simmel sur la dyade est en réalité une démarche de réduction ? Elle est analogue à la réduction pratiquée dans la recherche eidétique sur les actes de conscience. En effet, quand le philosophe examine le cas du mariage, il demande à son lecteur non pas de pratiquer une forme de variation eidétique comme mise à l'épreuve de l'*eidos* de la dyade – ce qui est l'avis littéral de Backhaus –, mais plutôt de prendre conscience de la nécessité de suspendre les caractéristiques normatives de l'institution du mariage simplement pour s'ouvrir l'accès à la saisie de l'essence eidétique dyadique. Une fois cette essence saisie, toutes les croyances naturelles constitutives de l'institution du mariage peuvent enfin être considérées comme des caractéristiques normatives qui pour être telles, justement, profitent de la structure dyadique qui instancie le mariage réel.

J'aimerais cependant procéder à un examen critique plus profond de la compréhension de la pure formalité des formes chez Simmel, examen qui du coup vaut pour Backhaus, peut-être moins pour Levine, toutefois, dans la mesure où ce dernier n'a pas souscrit à une compréhension de la sociologie pure comme science eidétique de type husserlien. Cette critique part du point de vue idéal d'une métathéorie des formes pures telles que l'ontologie formelle husserlienne le propose pour relever, dans ce qui est tenu pour la science eidétique de Simmel, une dépendance

à des postulats dont les conséquences sur cette science eidétique non pas été bien mesurées par Backhaus.

Le projet de l'ontologie formelle de Husserl suppose que chaque science eidétique comprenant formellement une région ontologique n'a, en dernière instance, pour principes purement formels que ceux qui appartiennent à une métathéorie exhaustive réduite au plus petit nombre de lois possible afin de rendre compte exhaustivement des conditions nécessaires pour la concevabilité de tout être réel. Husserl affirme être en mesure d'exprimer ces lois pures dans le paradigme de la méréologie qui utilise essentiellement les catégories de partie et de tout mises en rapport de dépendance ou d'indépendance, rapports qui sont spécifiés plus avant en fonction de la nature des rapports des parties au tout qu'elles constituent (par exemple, un tout peut n'avoir qu'une seule partie dépendante, mais un autre tout avoir *que* des parties dépendantes – on connaît justement l'exemple de la surface colorée comme un cas de codépendance des parties « couleur » et « étendue »). Or, la science des formes sociales pures de Simmel est quant à elle surdéterminée par la position d'un dualisme originaire. Et c'est sur le fond de l'idée que la dualité est autant expression d'unité ou de séparation originaire entre deux *abstracta* du réel que la dyade prend son sens chez Simmel. Ce n'est donc pas, du moins pas seulement, à partir de l'intuition d'une pure théorie des formes nécessaires d'instanciation du réel parmi lesquelles on trouverait la codépendance qu'est pensée la dyade, mais également à partir de l'idée que la codépendance exprimée comme forme est une codépendance *bilatérale*. Certes, en évoquant le célèbre exemple de Husserl qu'est la forme codépendante des propriétés de couleur et d'étendue dans la surface colorée, Backhaus venait de trouver un exemple en parfaite résonance avec celui de la dyade. Cela dit, d'un point de vue husserlien, c'est-à-dire du point de vue d'une pure théorie des formes de l'être réel en général, la codépendance ne repose pas sur la bilatéralité. Elle est une forme pure générale qui peut très bien se manifester entre *trois abstracta*. Par exemple, c'est le cas pour tout son réel d'être exhaustivement analysable quant à ses conditions de possibilité comme structure de codépendance de la durée, de la hauteur fréquentielle et du timbre.

Il est vrai que Simmel montre lui-même qu'il ne se satisfait pas de la réduction de la forme dyadique à celle trop superficielle du nombre d'individus la constituant. En effet, il affirme que la forme dyadique peut être instanciée dans le rapport entre individus autant qu'entre groupes[40].

40. Simmel, *Sociologie*, *op. cit.*, p. 112.

Mais en dernière instance, la codépendance est toujours pensée comme ayant la forme duelle : c'est la possibilité de conceptualiser une dualité qui permet seulement ensuite de voir si cette dualité est dyadique, c'est-à-dire si elle instancie les caractéristiques structurales de codépendance bilatérale. Il ne s'agit pas ici de dire qu'il faut, en vertu d'une conception générale de la codépendance, trouver ou chercher des formes pures de codépendance de trois éléments et plus dans la région des essences de structures sociales. Mais plutôt de montrer que la nature des postulats de Simmel écarte cette possibilité d'emblée et ouvre de ce fait la porte à un surinvestissement de la structure duelle en général afin de rendre compte de la forme du réel.

Incidemment, Levine, qui est un promoteur de l'exemplarité de la sociologie formelle réaliste de Simmel, montre lui-même à quel point le dualisme y est prégnant et à significations multiples[41]. D'abord, la métaphysique de Simmel fait état d'un dualisme qui oppose la vie et les formes qu'elle produit. Cette opposition entre les formes historico-spirituelles stabilisées et l'« élan » de la vie est structurellement indépassable, car les nécessités sans cesse renouvelées de la vie exigent toujours pour elle-même de nouvelles formes[42]. Le dualisme est aussi prégnant dans sa conception du pluralisme méthodologique : c'est en optant pour des points de vue idéalement opposés sur un objet que la volonté de le comprendre en arrive à des résultats optimaux. Mais ce qui est le plus problématique pour la sociologie pure est le fait que le dualisme peut devenir un levier arbitraire pour une pensée spéculative en quête de couples de concepts tenant lieu d'*abstracta* faussement constitutifs de structures sociales concrètes. Que la mode lie ensemble conformité et individualisation, que l'ensemble des formes conflictuelles synthétisent antagonisme et solidarité, que l'étranger soit une instanciation d'une forme particulière de codépendance de la proximité et de l'éloignement, ces idées soulèvent des questions quant à savoir s'il s'agit du résultat d'analyse eidético réaliste visant la clarification de structures sociales pures. Le problème ici est que la pure forme de codépendance bilatérale dans ces couples d'*abstracta* n'est précisément plus intuitionnée comme ce qui s'instancie dans le réel, ce qui était le cas encore dans la forme dyade. On assiste plutôt à une spéculation venant recouvrir arbitrairement d'une explication *ad hoc* la

41. Levine, *loc. cit.*, p. 70-71.

42. Levine insiste sur le fait que cette opposition de la vie et des formes qu'elles engendrent n'est pas une contradiction dialectique à proprement parler, car la tension est originairement celle d'un principe vital qui ne peut espérer une vraie réconciliation avec ses formes établies (*ibid.*, p. 70-71).

spécificité synthétique interne d'une forme quelconque, qui dans un premier temps ne répond déjà plus au critère d'intuition eidétique. Dans le cadre de l'ontologie formelle de Husserl, par exemple, l'intuition de la codépendance *a priori* de l'étendue et de la couleur qui se trouve instanciée dans le réel est l'intuition d'une forme synthétique *a priori* qui se présente comme une évidence pleine à laquelle ne manque rien. Une telle évidence atteinte, toute recherche visant à rendre compte d'une plus profonde ou plus spécifique forme de l'unité interne[43] devient le signe d'une tendance spéculative qui n'appartient pas à la spéculation eidétique comme telle. C'est précisément ce que l'on voit de manière récurrente dans la sociologie pure de Simmel. Je vais faire état de cela en examinant la figure de l'étranger en tant que prétendue synthèse réelle non mixte de proximité et de distance. Puis je conclurai.

Spatialité, distance et étranger

La conception simmelienne de la distance, sa constitution en catégorie de la sociologie formelle, va nous permettre de démontrer le fait que là où on prétend trouver à l'œuvre une méthode de variation eidétique chez Simmel, on trouve, en fait, un style de pensée qui procède à une enquête sur les catégories à travers des transpositions analogiques non médiatisées par la réalité qui est censée être ce qui oriente toute la recherche. La recherche de Simmel, ici, n'est ni guidée par des intuitions eidétiques ni par un travail de réduction qui serait préalable au dégagement de telles intuitions, puisque quand elle opère analytiquement une séparation des notions, elle entrevoit déjà que c'est pour présenter une recomposition de mélanges de divers types.

La distance est une qualité relationnelle découlant d'une des conditions de possibilité de toute forme de relation, nous dit Simmel : l'espace.

43. Par exemple, en dépit du fait que les *abstracta* sont notionnels, on les voit se « synthétiser » en tant qu'opposés ou non opposés par accord, par équilibre, par moyenne, etc. Et justement parce que les *abstracta* ne sont pas toujours ceux des objets réels, ceux-ci doivent avoir leur essence médiatisée par un autre *abstractum*, donc par l'émergence d'un troisième concept. C'est le cas quand il est question de synthèses qui fournissent d'abord des notions médianes. Levine, sans lui-même y voir de problème puisqu'il ne fait qu'exposer la théorie de Simmel, mentionne le cas de la confiance qui suppose des croyances devant être comprises comme le point médian au sein d'un continuum qui va de la connaissance totale à l'ignorance à propos de l'autre (Levine, *loc. cit.*, p. 72). Cela n'a plus aucune utilité pour la compréhension de la synthèse *a priori* des formes sociales réelles, pas plus que l'idée que le courage soit le juste milieu entre la lâcheté et la témérité (Aristote).

Un premier problème surgit : il est difficile de considérer l'espace ou la spatialité comme une essence matérielle chez lui. Car la conception transcendantaliste de l'espace y pèse encore très lourd. En effet, bien qu'il affirme que « c'est l'esprit qui confère sens et fonction à l'espace[44] », il affirme aussi que Kant, définissant l'espace comme la possibilité de la coexistence, en fait la condition de possibilité de l'« action réciproque » : « l'action réciproque fait de l'espace, jusqu'alors vide [...] quelque chose pour nous, elle le remplit tandis qu'il la rend possible[45] ».

Ici, finalement, nous n'avons qu'une retouche à la perspective transcendantale kantienne sur l'espace qui définit son apriorité en termes de forme de sensibilité nécessaire à toute objectivation. Simmel n'ajoute, en effet, que l'idée que l'espace est vide avant la réciprocité de l'action. Mais il est clair qu'un espace vide reste un espace déjà constitué et c'est pourquoi l'espace transcendantal rend possible l'action réciproque. De toute évidence, cela contredit l'idée que c'est « l'esprit », c'est-à-dire les formes existantes empirico-historiquement qui confèrent sens et fonction à l'espace. L'« action réciproque », cette « archiforme », remplit déjà principiellement le vide de l'espace par la forme duelle pure de la réciprocité. Devant une telle ambiguïté, il est prudent de faire comme Levine et de ne considérer que les grandes catégories de « position », de « grandeur » et de « distance » comme des propriétés formelles contribuant à la composition d'instanciations réelles de divers rapports sociaux[46]. De fait, le chapitre sur l'espace et sur l'organisation spatiale de la société dans de la Grande Sociologie mélange la conception transcendantaliste et divers points de vue présentés dans un ordre contingent au fil d'une spéculation qui, parfois, se laisse guider par les évidences du sens commun où l'espace est compris pêle-mêle[47]. Simmel invalide les conceptions de l'organisation sociale qui ferait de l'espace une partie inessentielle des formes sociales ; il prend volontiers en même temps la perspective sur l'espace qui le pose comme *a priori* indépassable des rapports sociaux et la perspective plus vague qui en ferait une « dimension » impliquée de diverses manières et à plusieurs échelles dans les rapports sociaux[48].

44. Simmel, *Sociologie*, *op. cit.*, p. 599.
45. *Ibid.*, p. 601.
46. Levine, *loc. cit.*, p. 69-71.
47. Simmel, *Sociologie*, *op. cit.*, p. 599-684.
48. Le chapitre consacré à l'espace et à l'organisation sociale est tramé par des considérations sur le lointain et sur le proche comme facteurs essentiels de solidarisation ou non des groupes sociaux. On lira d'autres considérations sur l'espace comme enceinte concrète d'une communauté et son rapport avec le paradigme du proche

De la réduction conceptuelle de Levine, qui ne retient pas le point de vue transcendantal sur la spatialité et débusque les concepts prégnants du cours de la spéculation simmelienne pour notre commentaire, nous retiendrons la notion de distance comme facteur formel pour rendre compte de la modulation des relations réelles. Cela est possible pour Simmel à partir des qualités relationnelles du proche et du lointain.

Disons d'abord que pour Simmel, le proche et le lointain se distinguent des pôles absolus « de la réunion et de la disjonction[49] ». Il écrit : « La distance entre ces deux types de liaison [proximité et distance – ou éloignement] est plus relative que ne le laisse penser la sécheresse logique de l'opposition entre réunion et disjonction » (*ibid.*). On voit clairement ici qu'il insiste pour que l'on comprenne comme une paire le proche et le lointain. N'est-ce pas un peu intriguant dans la mesure où il ne nous vient pas spontanément à l'esprit que le proche et le lointain soient non relatifs ? Il est aussi intrigant qu'il faille faire état de l'évidence que la totalité unitaire nommée « réunion » par Simmel n'a rien à voir avec la catégorie de proximité. Cela dit, la vraie énigme que posent ses considérations, c'est que, par ailleurs, il ne voit pas que le proche et le lointain sont relatifs au point de se traduire l'un par l'autre : le proche peut être dit le non-lointain et le lointain, le non-proche. Mieux : si l'on pose – ce qui est assez naturel – leur rapport sur un axe compris comme un continuum, on peut dire que le plus proche peut se dire moins lointain et vice versa. En réalité, le lointain et le proche ne peuvent être des qualités différenciées seulement qu'à partir des deux « points zéro » *subjectifs* en un sens fort qui participent à la relation d'action réciproque. Mais dès que les rapports de distance sont ceux de deux pôles non subjectifs, non compris dans la genèse du sens proche ou lointain de la distance dans la relation réciproque, si donc, on considère cette relation en 3e personne – et c'est ce que l'on fait quand on cherche à comprendre une forme

---

et du lointain ; sur la liaison de cet espace à une idéalité qui médiatise l'appartenance à la communauté (par exemple, l'omnilieu spirituel de l'Église romaine, la vastitude d'une métropole urbaine médiatisant l'esprit des plus petites villes d'une même nation, etc.). S'ajoute à cela le paradigme des frontières et limites réelles ou idéales ; la fixité et la mouvance dans l'espace qui permettent des considérations comparatives sur la sédentarité, le nomadisme, la migration, etc. Simmel aborde également la question des seuils de rupture de relations sociales en fonction de la plus ou moins grande distance qui sépare les participants et le temps plus ou moins long pendant lequel ils ne se rencontrent pas. On a aussi l'ébauche d'une théorie des sens en fonction des catégories spatiales, et plus encore.

49. Simmel, *Sociologie*, *op. cit.*, p. 624.

sociale pure –, le lointain et le proche sont immédiatement traduisibles l'un dans l'autre, et ce, à partir des deux pôles.

Je ne veux pas dire que, pour être conséquent, Simmel aurait dû s'abstenir de faire une différence entre le proche et le lointain, avec l'intention de les présenter comme des *abstracta* instanciables de manière différente dans le réel. Cependant, il ne montre certainement pas comment la possibilité d'une telle différenciation du lointain et du proche est rendue possible par une évidence intuitive. En effet, bien qu'il propose des déclinaisons de sens pour ces notions très lâches comme les couples conceptuels attirance/répulsion ; promiscuité/réserve, intimité/anonymat, etc.[50], l'ironie veut qu'après avoir prétendu distinguer qualitativement les essences de la proximité et de l'éloignement (ou de la distance) apparaît la figure de l'étranger où ces essences *fusionnent*, se synthétisent. Et que le proche soit lointain ou que le lointain soit proche, cela ne veut surtout pas dire qu'ils sont traduisibles l'un dans l'autre. Simmel écrit :

> la combinaison de distance [éloignement] et de proximité que contient toute relation entre humains arrive ici [dans la figure de l'étranger] à un rapport dont la formulation la plus brève est : dans la relation, la distance signifie que le proche est lointain, tandis que l'étrangeté signifie que le lointain est proche[51].

C'est la figure de l'étranger qui instancie réellement cette synthèse de proximité et d'éloignement. On remarquera qu'il est clair que le chiasme de Simmel censé exprimer la codépendance du proche et du lointain n'est pas éclairé par sa formulation – qui, en passant, inclut une tautologie : l'essence formelle de l'étranger est définie par l'étrangeté. Ici, Simmel arrive aux limites de sa capacité spéculative à décliner les catégories de proximité et de distance d'une manière à rendre compte de la spécificité de l'étranger. Il y a soudainement une crispation sur les catégories pures elles-mêmes et l'apparition d'un mode d'énonciation plus dense, moins éclairant : la formulation « la plus brève » de la spécificité

50. Mais il ne faut pas croire qu'à de la proximité et à l'éloignement des participants de la relation correspond le passage de plus à moins d'intensité. Cela supposerait que la proximité physique augmente d'emblée l'intimité. Je cite l'exemple de Simmel qui montre le contraire : la proximité physique contrainte du voisin ne va pas sans l'exigence d'une « distance intérieure » pour nous (Simmel, *ibid.*, p. 645). Cette distance intérieure se produit autant grâce aux vertus abstractives de la vie spirituelle que par la désensibilisation d'une partie de notre réceptivité sensible (*ibid.*, p. 628).

51. *Ibid.*, p. 663.

de ce rapport de proximité et de distance est exactement le contraire de ce qu'il nous faut. Bien sûr, comme partout ailleurs, on trouve dans la digression sur l'étranger des considérations spéculatives heuristiquement intéressantes, mais il n'y a plus une trace de recours à l'intuition, recours orienté par une recherche eidétique sur les formes sociales pures. Cela n'empêche pas que toute la rhétorique de ce passage souligne le caractère de jalon du dévoilement de la présumée forme de la figure de l'étranger.

CONCLUSION

Il n'y a pas de doute que Simmel fait montre d'une génialité spéculative hors du commun. Mais là n'était pas le problème qui intéressait cet article[52]. Ce que j'ai défendu ici permet de se demander ce que l'on peut espérer de ce style de pensée si on veut venir au clair sur la science eidétique des pures formes de socialisation.

Simmel nous offre un type de pensée spéculative particulièrement impressionnant qui enchaîne les hypothèses heuristiques d'analogie en analogie, ce qui n'est pas sans provoquer le mirage qu'il s'agit là de l'épreuve même du réel pour les catégories abstraites de sa sociologie. Mais puisque chaque nouvelle transposition analogique n'est qu'une autre position d'hypothèse heuristique, on est obligé de se demander si, en plus de ne pas réussir à nous convaincre qu'il poursuit effectivement le projet de venir au clair avec l'idée d'une science eidético-réaliste des formes sociales, il ne sacrifie pas au feu roulant de sa prolifique production d'esquisses en forme de promesses de plus de puissance interprétative la complexité réelle de la société. Or, c'est précisément cette puissance, validée eidétiquement, que les Levine et Backhaus considéraient récupérable dans la pensée de Simmel.

Il est certain que ce style de pensée se démarque d'une recherche herméneutique pour laquelle il y a des structures de donation de signification référencée qui viennent avec un arrière-plan de connotation symbolique constamment en mouvement de fusion, d'hybridation et

52. Je prépare une étude comparative de la figure de l'étranger chez Simmel et Schutz. J'ai également commencé l'analyse minutieuse des ressorts immanents à la pensée spéculative simmelienne comme « style de pensée » en vue d'un travail, que j'ai en commun avec Louis Jacob, de comparaison de divers modes de mise en valeur de concepts sociologiques chez quelques auteurs classiques et contemporains. Je procéderai alors à un commentaire du chapitre 9 de *Sociologie* de Simmel sur « L'espace et les organisations spatiales de la société ».

d'oubli : les analogies chez Simmel sont des productions et non des liens passivement constitués par un arrière-plan. Par ailleurs, la saisie intuitive phénoménologique qui ne révèle pas du caché, mais qui s'offre dans la réflexion comme ce qui a toujours été connu, mais autrement, demande justement que la recherche accouche de sa méthode intuitive. Cela ne se produit pas chez Simmel.

Cependant, il m'apparaît évident que les recherches simmeliennes sur la forme dyadique et triadique, qui ont inspiré les travaux de Goffman et de certains de ses continuateurs, sont un complément incontournable pour le point de vue phénoménologique – qui est le mien – qui a mis en place une conception du monde vécu comme monde quotidien. La tradition phénoménologique a constitué l'idée d'un monde quotidien fournissant un *horizon de sens* extrêmement complexe pour diverses formes d'interactions[53]. Mais cette idée ne suffit pas à la compréhension formelle des conditions d'accomplissement du sens dans la pratique quotidienne où nous avons effectivement des rapports dyadiques multiples. Une autre phénoménologie, celle de formes sociales réelles, sans doute inspirée par des idées simmeliennes, est nécessaire pour faire état des conditions d'amorce, de maintien et de dissolution des structures sociales – évidemment, entre autres, microsociales – où se déploie et s'accomplit le sens au quotidien.

53. A. Schutz et T. Luckmann, *The Structures of the Life World*, 2 vol., trad. de R. Zaner et D. Parent, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1973, 1989.

Chapitre 4

L'expérience corporelle de la vie culturelle chez Simmel

Entre proximité et distance des corps, les formes culturelles jouent leur histoire

Maude Pugliese

Dans plusieurs travaux de Simmel, notamment dans ses essais sur le concept et la tragédie de la culture et dans ceux sur l'art et l'esthétique, par exemple, dans « L'art pour l'art » ou, encore, dans *Philosophie de l'argent*, l'idée d'autonomisation des formes de la culture tient une place importante. Simmel s'attache en ces endroits à décrire comment se produit ce phénomène, quelles en sont les conséquences pour la vie subjective et pour l'objectivité de la culture. Ce phénomène est d'ailleurs central à la compréhension qu'il propose du processus historique de transformation des formes de la culture. En effet, il voit dans la dialectique qui se développe entre ce mouvement d'autonomisation des formes et le sentiment d'emprisonnement qu'il cause pour la vie subjective le « processus profond » des transformations historiques de la culture. Par là, il nous apprend donc que l'histoire des formes objectives de la culture, celles de la religion, de l'art, du droit, de la technique et de tant d'autres encore, se joue finalement pour lui dans la *pratique* de la vie culturelle, une pratique qui se vit à travers les diverses dimensions perceptives, affectives, émotives, psychiques ou logiques de la subjectivité. Simmel ayant analysé fort habilement les conditions de l'expérience moderne de la vie culturelle et de ses répercussions sur le comportement subjectif, il apparaît dès lors

intéressant d'explorer et de mettre en évidence les liens qui peuvent être tissés entre cette description abondante des conditions de l'expérience moderne et le processus historique dialectique des formes de la culture qui s'y déroule. En d'autres termes, il apparaît intéressant, afin de comprendre plus profondément les sources et les modes d'effectivité de ce processus historique de transformation de la culture, d'explorer les conditions de l'expérience subjective des formes culturelles et, surtout, d'explorer également les conditions de l'expérience du conflit que ces formes posent par ailleurs. Nous nous pencherons ici plus précisément sur une dimension particulière que Simmel prête à l'expérience subjective et qui nous semble recevoir peu d'attention chez ses commentateurs, soit la dimension corporelle de l'expérience. Il s'agira d'analyser dans quelle mesure on peut comprendre, à partir des travaux de Simmel, comment se réalise l'expérience de la pratique culturelle et de son caractère conflictuel dans l'existence subjective. L'objectif poursuivi ici est donc double : premièrement, rendre compte d'un certain nombre de façons dont l'histoire se joue concrètement dans l'expérience pour Simmel ; et, deuxièmement, manifester par là même l'importance qu'a le corps dans la réalisation de l'expérience subjective et, plus spécifiquement, de l'expérience de la vie culturelle. Pour ce faire, nous détaillerons d'abord brièvement ce en quoi consiste le processus historique, selon Simmel, pour pouvoir mettre en évidence qu'il repose sur l'expérience de la distanciation subjective dans la pratique culturelle. Nous ferons ensuite intervenir les concepts de corps propre, d'expression et d'intersubjectivité formulés par Merleau-Ponty afin d'interpréter d'une manière plus ferme et cohérente les références nombreuses, mais éparses, faites par Simmel à la dimension corporelle de l'expérience subjective. Ce détour par l'œuvre de Merleau-Ponty nous permettra finalement de faire un retour sur les analyses simmeliennes de l'expérience moderne de la culture afin de pouvoir identifier comment se vit et se développe le sentiment et l'expérience de la conflictualité des médiations symboliques à travers l'expérience de la distanciation des corps dans la vie culturelle.

L'EXPÉRIENCE DU CONFLIT COMME MOTEUR DES TRANSFORMATIONS HISTORIQUES DE LA CULTURE

Commençons par rappeler en quoi consiste le processus historique de transformation des formes de la culture pour Simmel. Qu'elles soient celles du langage, de l'art, de la monnaie ou, encore, celles de la religion,

elles ont toutes tendance à se développer en acquérant de plus en plus d'autonomie face aux individus qui en observent pourtant les logiques particulières, que ce soit en parlant, en produisant une œuvre d'art ou en pratiquant un culte. Ces formes de l'expression acquièrent donc au cours de leur développement un statut de plus en plus objectif, différencié, invariable et un caractère apparemment intouchable. Cependant, elles n'en demeurent pas moins déterminantes pour le cours des vies subjectives. En effet, ces formes autonomes et objectives ainsi que les significations qu'elles portent en elles demeurent les moyens nécessaires à l'expression de la vie. Elles sont intériorisées au cours de ce que Simmel appelle la synthèse d'acculturation, et ce, malgré le caractère étranger et autonome qu'elles finissent par revêtir pour les sujets individuels. Elles deviennent ainsi les moyens par lesquelles la vie s'exprime et crée les contenus spirituels propres de cette vie subjective. Tous les produits culturels, paroles, mythes et bâtiments, apparaissent alors de plus en plus comme ayant été déterminés par ces formes autonomes au caractère étranger. Ils semblent être sous le joug d'un « roi clandestin » dont l'hégémonie progresse au fil de l'inertie que gagnent les formes et les structures symboliques.

Or, bien loin de ne consister qu'en une dualisation paisible entre sujets et objectivité des formes culturelles, une dualité devant simplement rendre l'organisation pratique et les communications plus efficaces et précises, cette autonomisation des formes projette également, pour Simmel, les individus dans de nombreux états d'inconforts psychiques et affectifs. Il mentionne d'ailleurs dans *Philosophie de la modernité* qu'il s'agit là d'un moment typique du mouvement de transformation historique des formes que d'atteindre un stade critique d'autonomie apparente, un point où ne supportant plus l'état d'enchaînement de la créativité dans une forme rigide et oppressante, la vie subjective démolit cette forme, la renie et la critique pour la remplacer par une nouvelle qui aura sans aucun doute un parcours similaire sur une plus ou moins longue période.

> L'évolution des formes de la culture paraît être l'objet de l'histoire en son sens le plus fort. Elle est la manifestation extérieure dont l'histoire, en tant que science empirique, se contente d'établir en chaque cas particulier les causes et les facteurs concrets. Mais le processus profond pourrait être que la vie, en raison de sa nature d'inquiétude, de développement de flux continu, soit en continuel conflit avec ses propres produits qui une fois stabilisés ne l'accompagne pas. [...] L'évolution continuelle des contenus culturels et finalement des styles entiers de la culture est le signe ou plutôt le résultat de

> la fécondité infinie de la vie, mais aussi de la profonde contradiction qui oppose le devenir éternel et l'évolution éternelle de la vie à la validité et à l'autonomie objective de ses présentations et de ses formes, près de qui ou en qui il vit[1].

On peut donc voir que l'histoire des cultures objectives repose, pour lui, non seulement sur ce processus clé d'autonomisation et d'objectivation des formes, mais aussi sur la relation dialectique qu'il entretient avec son caractère étranger, conflictuel, voire tragique pour les vies individuelles. De plus, il est intéressant de souligner que dans ce passage, Simmel exprime clairement que cette dialectique historique culturelle se forme et progresse au sein de l'*expérience* de la vie subjective. Plus précisément, nous pouvons dire qu'elle tire sa source dans une tension existant, dans l'expérience, entre ce qui permet la synthèse d'acculturation, ce qui permet la progression de la forme vers une plus grande autonomie et ce qui, inversement, fait que la forme par laquelle doit passer l'expression subjective est *ressentie* comme conflit pour cette synthèse même, ce qui pousse la vie à la détruire. La façon qu'a ce caractère étranger et conflictuel des formes culturelles de se manifester graduellement et de manière de plus en plus aiguë dans l'expérience subjective, les processus par lesquels s'amorce et se produit concrètement ce conflit moteur du développement historique et culturel apparaît donc des plus importants à saisir si l'on souhaite approfondir la compréhension de ce « processus profond » de la transformation historique des formes de la culture. Il importe pour y arriver de rappeler brièvement et en termes généraux en quoi consiste, pour Simmel, la synthèse d'acculturation pour la subjectivité. Nous pourrons seulement après cela nous pencher sur ce qui peut rendre cette synthèse difficile et « malheureuse » dans l'expérience.

LA SYNTHÈSE D'ACCULTURATION COMME COMMUNICATION

Nous pouvons d'abord rappeler que le monde des formes culturelles objectives naît par la fixation et l'immortalisation dans le produit d'un moment de la vie de l'âme, de l'un de ses rapports spontanés avec le monde. L'objet produit, qu'il soit un dessin, un mot ou un geste porte en lui une forme spirituelle de rapport au monde, ce que l'on peut nommer une signification, une valeur rigidifiée que l'individu donne au monde.

1. G. Simmel, « Le conflit de la culture moderne », dans *Philosophie de la modernité*, trad. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1990, p. 230-231.

Ensuite, il faut également dire que, pour Simmel, « l'âme en route vers soi » cherche toujours à atteindre son état de culture qui est un moment-clé de sa propre valorisation et vers lequel elle tend spontanément[2]. L'atteinte de cet état se fait dans le processus d'acculturation, qui peut se définir comme la consommation, la synthèse ou, encore, l'intégration à sa propre vie des formes et des significations spirituelles rigidifiées dans le cosmos des productions culturelles qui meublent le monde environnant. Ces formes deviennent, par cette synthèse d'acculturation particulière et unique, les *contenus* propres de la vie qui les consomme. Ces formes, suggérées dans les produits d'autres subjectivités ou dans l'expression immédiate d'un sujet, intégrées à une évolution subjective, sont alors spontanément reproduites dans les productions subséquentes de cet individu. On peut donc dire que l'acte d'acculturation consiste en un *passage* de contenus significatifs, en une *transmission* de sens, d'un individu à l'autre, d'un groupe à l'autre, d'une époque à l'autre ou même d'un individu à lui-même. En effet, pour Simmel, l'objectivation permet à l'esprit de se concentrer, de se préciser, de créer une signification spirituelle, qui une fois réintégrée à la vie subjective, valorise cette vie, la cultive, lui donne un léger surplus d'être. Que la synthèse d'acculturation se présente comme un dialogue créatif avec soi-même ou avec autrui, il y a néanmoins ici une transmission de sens ou, pour être plus précis, l'amplification et la sédimentation d'un sens contenu en germe dans l'intériorité et la possibilité de partage et de récupération de ce sens par une autre subjectivité ou par soi-même. On peut dès lors reformuler l'idée de synthèse d'acculturation dans des termes empruntés ailleurs que chez Simmel en disant qu'elle consiste en un processus de *communication*, médiatisé par l'ensemble des formes culturelles et des structures symboliques, avec soi-même et avec autrui – une *communication culturelle*, donc, se produisant en permanence. Ici, l'utilisation de la notion de communication pour décrire la synthèse d'acculturation a pour seul objectif de nous permettre d'identifier dans ce qui suivra de façon plus évidente ce qui nous apparaît être, chez Simmel, ce qui confère à la forme médiatrice son caractère conflictuel et problématique pour la réalisation de cette communication dans l'expérience. Et c'est précisément la tâche à laquelle il convient maintenant de s'attarder.

Il est utile pour cela de souligner d'abord que Simmel mentionne à de nombreux endroits de son œuvre que les formes de la culture pré-

2. G. Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture », dans *La Tragédie de la culture*, trad. de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 1988, p. 180.

sentent un caractère autonome et étranger et sont ressenties comme un conflit pour la communication lorsqu'elles finissent par contenir des significations que personne n'y a mises : « L'efficience de différentes personnes fait naître un objet culturel qui, en tant que totalité, en tant qu'unité existant et agissant spécifiquement, n'a pas de producteur, n'est pas engendré par l'unité d'un psychisme individuel[3]. » Au-delà du fait que c'est ce phénomène qui explique comment la forme obtient une *autonomie*, une vie pour elle-même, une vie que personne ne lui a donnée, on peut aussi considérer l'idée, à partir de cet énoncé, que c'est, en fait, quand la présence d'un sujet allocutaire ou participatif à la communication devient de moins en moins évidente et manifeste pour quiconque participe à cette communication culturelle que s'amorce le *sentiment de conflit* face à la forme médiatrice. C'est seulement à mesure que l'intuition de cette subjectivité participante est éclipsée par la médiation que la forme autonome fait réellement *sentir* son caractère étranger, oppressif et conflictuel. On voit d'ailleurs de façon encore plus claire que la dimension problématique et le caractère étranger de la forme médiatrice se présentent en même temps que l'idée d'autrui ou d'une expression subjective disparaît presque complètement dans la prestation objective quand Simmel écrit :

> D'un incomparable prix, à nos yeux, l'unité personnelle à laquelle la conscience ramène le sens intellectuel des choses : alors seulement celles-ci connaissent les frictions mutuelles, qui sont vie et force, alors seulement se développe l'obscur rayonnement thermique de l'âme, pour laquelle la perfection limpide des idées, n'ayant de détermination qu'objective, n'a ni place ni cœur. Et ainsi en va-t-il également de l'esprit qui, par l'objectivation de notre intelligence s'oppose à l'âme, tel l'objet. La distance de l'un à l'autre s'accroît manifestement dans la même proportion que s'élève le nombre des personnalités associées par la division du travail pour fabriquer le produit ; car dans la même mesure très exactement, il sera impossible d'imprimer à l'œuvre par un investissement de travail et de vie, l'unité de la personne à quoi se rattachent justement pour nous la valeur, la chaleur, la spécificité de l'âme. Ce défaut d'âme qui affecte l'esprit objectif en raison de la différenciation moderne de sa réalisation – étroitement liée à l'essence mécanique de nos produits culturels – peut bien être la cause dernière de l'hostilité avec laquelle les natures très individualistes, profondes, s'opposent si fréquemment au « progrès de la civilisation »[4].

3. *Ibid.*, p. 205.
4. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, PUF, 1987, p. 598.

En somme, en reformulant le problème de la synthèse d'acculturation à travers l'idée de communication, nous pouvons concevoir plus aisément que ce qui constitue le caractère conflictuel et étranger de la forme, ou du moins ce qui affirme ce caractère étranger dans l'expérience individuelle, est ce qui contribue à inhiber, à empêcher et à distancier de quelque façon que ce soit l'intuition que l'un peut avoir, dans un processus de communication, qu'il y a un sujet ou un partenaire participant à cette communication. Nous pouvons dire à la suite de cela que ce qui constitue, ou du moins qui est l'un des points tournant importants pour la dialectique historique des formes culturelles est, en fait, la tension existant dans l'expérience entre, d'une part, des canaux de communications toujours ouverts entre sujets dans la pratique culturelle et, d'autre part, les difficultés que pose la forme médiatrice autonome pour la reconnaissance mutuelle de ces sujets au sein de cette communication culturelle.

L'EXPÉRIENCE DE LA SUBJECTIVITÉ ET DE LA DISTANCIATION DE LA SUBJECTIVITÉ

Cette reformulation faite de la question de l'expérience de l'aspect étranger et conflictuel propre aux formes autonomisées de la culture dans les termes de la mise à distance du sujet dans la communication culturelle, il convient maintenant de se demander comment se manifeste dans l'expérience cette mise à distance, c'est-à-dire comment peut-elle finir par être vécue et ainsi amorcer, dans l'expérience subjective, le processus historique profond de la culture ? Pour répondre à cette question, il faudra d'abord répondre à une autre, qui la précède nécessairement : comment, pour Simmel, se manifeste l'expression subjective dans l'expérience culturelle et comment se déroule sa « reconnaissance » ? Ce n'est, en effet, qu'en répondant à cette question que l'on pourra ensuite comprendre ce qui empêche cette reconnaissance. On peut mentionner que, pour Simmel, ce qui constitue l'expression subjective et manifeste sa présence dans son processus d'objectivation, c'est l'expression de l'*unité* individuelle subjective à laquelle il fait référence avec le terme « âme » :

> Les forces spirituelles peuvent certes mûrir et faire leurs preuves dans des tâches et des intérêts particuliers, provinciaux pour ainsi dire ; mais il existe, comme en deçà ou au-delà, l'exigence que la totalité spirituelle en tant que telle remplisse avec tout cela une promesse qui est donnée avec elle, et tous ses perfectionnements particuliers apparaissent alors comme une multiplicité de voies par où l'âme parvient à soi[5].

5. G. Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture », *op. cit.*, p. 181.

L'expression réelle, l'objectivation de l'esprit est réalisée dans sa plénitude quand c'est cette unité originaire qui arrive à s'exprimer. Et la communication culturelle trouve ses voies les plus complètes et les plus souples quand c'est cette unité qu'il est possible de reconnaître dans un contact avec une expression objective, ce que nous avons vu également dans le passage de *Philosophie de l'argent* que nous avons reproduit plus haut et que nous pouvons encore voir autrement quand Simmel discute de l'œuvre d'art.

> Même quand toute leur force vitale est absolument concentrée sur l'exercice de l'art et vient s'absorber en lui de telle sorte que le reste de l'homme, à nos yeux du moins, n'apparaît plus derrière, comme c'est le cas chez Rembrandt – nous percevons encore l'énorme champ d'oscillation de la vie globale et son immense intensité ; et cette vie a beau s'exprimer seulement sous la forme d'un art déterminé, nous la sentons indépendante, à cause même de son amplitude et de son mouvement, comme si elle trouvait par hasard un canal dans ce talent-ci plutôt que dans un autre. Ce modèle qui sert de base à tout le monde vivant de l'esprit, et selon lequel la formation partielle d'une formation globale devient elle-même un tout, tandis que l'auto-suffisance de son existence est dans un rapport hautement variable avec sa position de membre à l'intérieur du tout – ce modèle donc admet ici une solution très harmonieuse, dans la mesure où la signification parfaitement autonome de la performance artistique va lier son achèvement objectif à son inclusion dans un tout de la personnalité bien plus vaste que l'élément artistique[6].

Il faut alors voir en quoi consiste cette unité de la vie pour pouvoir comprendre ce qui permet sa « reconnaissance » dans l'expérience. Certains interprètent la notion d'âme chez Simmel comme étant la trace d'un certain vitalisme[7]. Certains autres la comprennent comme se référant à l'*a priori* de la personnalité, une personnalité donnée et constituée d'avance qui ne ferait que se manifester à travers les formes de l'expression[8]. La polysémie qui entoure l'interprétation de la notion d'âme par les commentateurs de Simmel se comprend dès lors que l'on réalise que l'âme ne fait jamais l'objet d'une définition ferme, outre le fait qu'elle renvoie à cette unité originaire de la vie subjective, qui souffre elle aussi d'une définition formelle. Unité psychique originaire, unité en dévelop-

6. G. Simmel, « L'art pour l'art », dans *La Tragédie de la culture*, *op. cit.*, p. 250-251.
7. S. Lash, « Lebenssoziologie : Georg Simmel in the Information Age », *Theory, Culture & Society*, vol. 22, n° 3, 2005, p. 1-23.
8. L. Blackman, « Affect, Relationality and the "Problem of Personality" », *Theory, Culture & Society*, vol. 25, n° 1, 2008, p. 23-47.

pement, unité de la subjectivité donnée d'avance, unité nerveuse et affective, nul ne semble pouvoir trancher complètement, proposer hors de tout doute la définition formelle que Simmel aurait lui-même endossée, certains passages confirmant une interprétation et certains autres en appuyant davantage une autre. Comme toute notion simmelienne, elle apparaît dans son œuvre par des exemples qui mettent toujours en scène ses nombreuses *dimensions*. Sans vouloir proposer une définition supplémentaire du concept d'âme qui voudrait remplir absolument une exigence d'exhaustivité, notre objectif est ici de faire ressortir une des dimensions qui nous semblent négligées dans la littérature entourant l'œuvre de Simmel, soit sa dimension corporelle. Cela nous conduira plus particulièrement à embrasser la dimension proprement corporelle que Simmel peut prêter à l'expérience de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Pour ce faire, nous aurons recours à une définition de l'unité subjective et des ses sources ultimes telle qu'elle est rencontrée dans une autre œuvre et qui met en évidence la fonction du corps dans l'être et la constitution de cette unité. Nous pensons ici à celle de Merleau-Ponty et à son concept de *corps propre*. La mobilisation de cette définition de l'unité subjective n'aura pour fonction que de servir d'appui conceptuel pour apercevoir et saisir plus clairement et de manière cohérente les références éparses, mais nombreuses, à la dimension corporelle de la subjectivité et de l'expérience d'autrui que fait Simmel à travers ses ouvrages. En effet, l'objectif central des travaux de Merleau-Ponty a été de formaliser, à travers son concept de corps propre, une vision corporelle de l'unité subjective, de son principe de constitution et de manifestation. De plus, sa philosophie se rapproche de celle de Simmel selon de nombreux aspects, ce que nous développerons plus loin. Pour ces raisons, il nous semble approprié de constituer l'appui dont nous avons besoin pour rendre compte de la sensibilité de Simmel à la question de la dimension corporelle de la subjectivité et de l'expérience. Nous pourrons ensuite voir plus précisément comment cette dimension corporelle participe à l'expérience que nous tentons ici de définir, soit l'expérience de la subjectivité, de sa reconnaissance et de sa mise à distance dans la communication culturelle. Cette clarification faite, il importe maintenant de rappeler brièvement les éléments principaux du concept de corps propre qui sont importants pour notre propos.

La dimension corporelle de l'expérience de la subjectivité et de l'intersubjectivité : Merleau-Ponty

Premièrement, notons qu'à travers son concept de corps propre, Merleau-Ponty développe et porte à un niveau de formalisation et d'étayement remarquable l'idée selon laquelle la vie subjective est avant tout, et de façon substantielle, un lien corporel et sensitif toujours ouvert avec le monde. Le corps est, comme il le dit lui-même, « de part en part rapport au monde » et les champs perceptifs déployés dans ce monde sont autant de façons qu'il a de se rendre disponible à son spectacle ou, plutôt, de mettre ce monde activement en scène[9]. Il n'est en aucun cas un rapport réceptif et passif au sein duquel il se limiterait à réagir à un certain nombre d'influx émanant des lieux environnants. Bien au contraire, il est lui-même une force expressive, une puissance symbolique et significative. Il ne se donne un point de vue sur le spectacle du monde que dans la mesure où il fait vibrer d'une façon particulière les éléments de cet environnement par son intervention. Les diverses sensations reçues sont alors saisies à la lumière de son unité kinesthésique, affective et nerveuse, qui se fait symbole et principe organisateur immédiat du monde extérieur. Il ne faut donc pas chercher à comprendre l'expression du corps comme une signification préexistante qui dépendrait d'une certaine humeur spirituelle, mais bien comme la création immédiate d'un point de vue significatif sur le monde par sa manipulation visible et perceptible. De plus, ces expressions et expériences diverses, ces multiples points de vue sur le monde s'enchaînent sans relâche au sein de la vie qui s'écoule. Or, ces expériences ne font pas que se suivre dans le temps, elles s'emboîtent et « glissent » continuellement les unes dans les autres, « le passé se dégradant et se perdant dans l'existence générale du corps », le corps étant une entité absolument temporelle et mémorisante, créatrice d'habitude[10]. Ces points de vue sur le monde, ces expressions immédiates se recoupent et s'intercalent donc pour former de plus en plus le corps et ses modes de fonctionnement habituels propres, de même que des significations et des formes d'organisations cohérentes du monde plus précises et objectives. L'unité subjective initiale, celle-là même qui s'exprime alors qu'elle agit dans le monde est donc celle du corps, mais elle est une unité en perpé-

9. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. 350-355.
10. *Ibid.*, p. 382.

tuelle constitution, elle se construit, se confirme et se transforme à mesure qu'elle s'exprime.

On peut constater une certaine parenté entre Simmel et Merleau-Ponty qui nous apparaît suffisante pour poser la notion de corps propre empruntée à ce dernier comme appui pour interpréter les références aux sources corporelles de l'unité subjective que l'on trouve chez Simmel. Parmi les ressemblances conceptuelles que l'on peut trouver chez ces auteurs, il faut d'abord relever la conception de la vie qui est sous-jacente à l'idée de corps propre chez Merleau-Ponty et à l'idée d'âme chez Simmel. En effet, chez l'un comme chez l'autre, la vie consiste en une unité originaire et immédiate à elle-même, en un « flux de la vie qui s'écoule » incessamment et qui, ce faisant, conditionne et produit dans un moment expressif et créatif ses rapports au monde[11]. On peut encore souligner que chez les deux auteurs, c'est de cet écoulement continu des rapports de la vie avec le monde que procèdent ultimement toute forme d'objectivation du monde, toute forme de culture donc et toute constitution de la vie subjective. De fait, chez Simmel, le monde objectif ainsi que les subjectivités individuelles se définissent, se raffinent et se valorisent au fil de la poursuite de leurs synthèses d'acculturation de même que, chez Merleau-Ponty, la constitution réciproque des subjectivités et du monde objectif se fait au fil de l'accumulation des expériences et de perspectives sur le monde[12]. Finalement, et de façon plus importante

11. G. Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture », *op. cit.*, p. 179. Nous voyons aussi la forme que prend sa conception de l'unité originaire de la vie quand il écrit : « Aucune âme, en effet, n'est jamais exclusivement ce qu'elle est dans l'instant, elle est davantage ; il y a préformé en elle un stade plus élevé et achevé, irréel et cependant de quelque manière présent. Il ne s'agit pas ici d'un idéal nommable, fixé en un point particulier du monde spirituel ; mais il s'agit de libérer les énergies qui reposent en elle, de laisser se développer son germe le plus spécifique obéissant à son intime instinct formel », *ibid.*, p. 180.

12. Ce que l'on peut voir, par exemple, quand Simmel écrit : « L'objectivation de l'esprit prend une inflexion de valeur qui, certes, naît dans la conscience subjective, mais avec laquelle cette dernière vise quelque chose situé au-delà d'elle-même. Cette valeur n'a nullement besoin d'être toujours positive, au sens du bien ; le simple fait, sur le plan formel, que le sujet a posé quelque chose d'objectif, et que sa vie a pris corps à partir d'elle-même, est ressenti comme signifiant, car précisément, seule l'autonomie de l'objet ainsi façonné par l'esprit peut résoudre la tension fondamentale entre le processus et le contenu de la conscience. En effet, de même que des représentations spatio-temporelles apaisent l'inquiétude de demeurer comme quelque chose de totalement fixé dans sa forme au milieu du flux ininterrompu de la conscience, et l'apaisent en légitimant cette stabilité par leur relation à un monde objectif, de même l'objectivité du monde spirituel rend

encore, il est possible de retrouver chez Simmel l'intuition qu'a formalisée Merleau-Ponty, selon laquelle l'unité du corps est une source de l'essence de « l'âme », de l'unité subjective et de sa manifestation. Cette intuition est particulièrement tangible dans l'essai de Simmel, « La signification esthétique du visage », quand il mentionne que « l'organisme, étant donné l'étroite relation entre ses parties et leur absorption dans l'unité du processus de la vie, représente le premier degré de l'esprit[13] » et de façon plus évidente encore quand il écrit :

> De même que l'on définit justement comme l'esprit d'une société le contenu de cette interaction, qui dépasse l'individu particulier mais non les individus – plus que leur somme et pourtant leur produit – de même l'âme qui loge derrière les traits du visage tout en étant visible en eux, c'est justement l'interaction, la référence mutuelle de ces traits particuliers[14].

La formalisation que Merleau-Ponty a effectuée à propos de l'unité immédiate et substantielle du corps nous est ici fort utile pour interpréter ces intuitions éparses dans l'œuvre de Simmel quant à ce qui constitue l'unité subjective individuelle de l'âme comme tirant sa source première, ou du moins, chez Simmel, l'une de ses sources fondamentales, dans l'unité vitale immédiate et en constitution permanente du corps.

Au-delà de ce qui constitue, de façon substantielle, la dimension corporelle de la subjectivité, plus importante encore pour notre propos est la compréhension de ce qui la manifeste dans l'expérience de la communication, de ce qui lui permet d'être reconnue comme telle, et cela, bien sûr, afin de pouvoir comprendre ultimement ce qui peut générer l'expérience de sa mise à distance. On peut faire référence une fois de plus à une autre notion importante, et même indissociable de la notion de corps propre chez Merleau-Ponty, pour proposer une compréhension de certaines intuitions décelables dans les travaux de Simmel quant à l'expérience de cette reconnaissance de la subjectivité. Il s'agit de l'idée selon laquelle le monde dans lequel s'exprime le corps est *a priori* intersubjectif. L'idée d'intersubjectivité originaire signifie ici deux choses.

---

le service correspondant », Simmel, *ibid.*, p. 180. Notons, qu'ici, en plus d'identifier la valeur qu'ont les processus d'objectivation et les rapports au monde des choses et des objets pour la « vie » et l'âme subjectives, nous voyons que Simmel, contrairement à Merleau-Ponty, identifie une dimension conflictuelle à ces rapports. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce thème particulier où les pensées de Simmel et de Merleau-Ponty se distinguent.

13. G. Simmel, « La signification esthétique du visage », dans *La Tragédie de la culture*, *op. cit.*, p. 139.
14. *Ibid.*, p. 141.

Premièrement, que les individus de chair évoluent tous dans un même monde avec lequel ils entretiennent des rapports corporels et sensitifs similaires, un monde qu'ils ont, de surcroît, le sentiment de partager. Notons que l'on trouve cette même intuition d'un monde partagé sur les plans sensitif et perceptif chez Simmel, ce qui se manifeste de façon particulièrement évidente dans son essai sur la sociologie des sens[15]. Deuxièmement, chez Merleau-Ponty, l'idée d'intersubjectivité originaire du monde signifie aussi que les corps peuvent percevoir les autres corps en train de s'exprimer et de faire vibrer le monde à leur façon. La perception des autres corps et la « conscience » immédiate qu'ils sont aussi corps est donc la source première de l'intersubjectivité, la manière dont s'en fait l'expérience. Ici encore, de nombreux passages des travaux de Simmel s'accordent très bien avec cette idée, semblent vouloir la soutenir et lui donner raison et, à ce sujet, son essai sur la sociologie des sens est sans doute le plus éloquent.

> [...] nous sommes étonnés de tout ce que nous savons d'un homme dès le premier coup d'œil que nous jetons sur lui. Et ceci n'est rien qui puisse s'exprimer par des concepts, rien qui puisse s'exprimer par des paroles. Il se peut même que nous ne puissions absolument pas dire si l'homme en question nous paraît intelligent ou sot, bon ou méchant, d'un tempérament ardent ou endormi. Ce sont là des qualités toutes générales, reconnaissables au sens ordinaire du mot et qu'il partage avec une quantité innombrable de ses semblables. Mais ce que nous révèle le premier coup d'œil que nous jetons sur lui ne peut en aucune façon être délayé ou affaibli par des notions pareilles – bien que ce soit ce qui donne le ton à toutes les reconnaissances de figures – ce qui nous est donné, c'est la compréhension immédiate de son individualité telle que nous la montrent son apparition et surtout sa figure. Et si dans ce cas aussi, il se commet bon nombre de méprises et d'erreurs à redresser, c'est une chose qui n'atteint pas l'essence même de cette compréhension[16].

On peut alors dire que l'immédiateté d'un contact intersubjectif qui se produit par la seule médiation de la présence des corps expressifs consiste en la forme de communication culturelle la plus pure et même en une façon de se produire sans « conflit » ou sans caractère étranger. Ainsi, en prenant appui sur l'ensemble conceptuel que nous offre Merleau-Ponty, il est possible d'interpréter les références que fait Simmel

15. G. Simmel, « Essai sur la sociologie des sens », dans *Sociologie et épistémologie*, trad. de L. Gasparini, Paris, PUF, 1981.
16. *Ibid.*, p. 229.

à la corporéité comme signifiant que l'expression immédiate du corps propre est une dimension fort importante de la manifestation de la subjectivité dans la communication culturelle et de sa reconnaissance. Elle constitue, sinon la façon, du moins et avec certitude, l'un des modes d'expérience d'une communication culturelle ouverte et sans heurts.

On pourra dire corrélativement que ce qui concrétise l'expérience de la distanciation de cette subjectivité, et ce qui concrétise conséquemment l'expérience du caractère « conflictuel » que peut revêtir la communication culturelle, est ce qui se présente comme obstacle à la perception directe ou, encore, à la « conscience » immédiate de percevoir un corps s'exprimant. Cette insistance sur la dimension corporelle de l'expérience de la subjectivité et de l'intersubjectivité nous permet donc d'envisager autrement la question de ce « processus profond » de transformation historique des formes culturelles qui tire sa source dans l'expérience de la communication culturelle. Cette expérience, qui a d'abord pu être décrite comme celle d'une tension entre vitalité de la communication inter ou intrasubjective et distanciation de l'unité subjective dans la communication, nous pouvons maintenant la préciser davantage en en formulant plus clairement un de ses modes concrets de réalisation. Cette expérience se présente, entre autres, comme une tension vécue entre perception immédiate de la corporéité de l'expression dans la communication culturelle et mise à distance de la perception ou de la conscience de cette corporéité.

L'expérience de la distanciation corporelle de la subjectivité dans la pratique culturelle

Cette précision en tête, il convient maintenant de retourner aux analyses de Simmel afin de voir comment elles peuvent nous renseigner sur les façons dont se réalise cette mise à distance de l'expressivité corporelle dans les communications culturelles, sur les processus de son avènement. On peut toutefois noter avant d'y arriver qu'ici se trouve la limite des parallèles que l'on peut tirer entre les œuvres de Simmel et de Merleau-Ponty et, conséquemment, qu'ici se trouve également la limite de l'utilité des concepts de Merleau-Ponty pour notre propos. En effet, il faut noter que chez ce dernier, la notion d'intersubjectivité et plus particulièrement celle de « communication » ne sont pas abordées de la même manière ni selon les mêmes postulats fondamentaux que chez Simmel. En effet, pour Merleau-Ponty, si dans un monde *a priori* intersubjectif la perception des autres corps est possible et se réalise en

« conscience » du fait qu'il s'agit bien d'autres corps s'exprimant dans le monde, les points de vue qu'offrent ces autres corps sur le monde par leur expression au sein de celui-ci ne se situent toutefois pas « face » aux individus qui auraient alors à comprendre la signification du monde pour cet autre qui s'exprime ou, encore, son état d'âme. Les corps et les différents points de vue sur le monde qu'ils concrétisent en s'exprimant et en modifiant le monde sont plutôt côte à côte. C'est-à-dire que l'intégration, la synthèse ou la compréhension de sens qui est ici à faire consiste en l'adoption, en la prise en considération dans sa propre expérience d'un point de vue sur le monde qui est *suggéré* par un corps s'exprimant et se manifestant dans le monde en le modifiant. L'enroulement des points de vue provenant d'une multiplicité de corps au sein d'un même monde intersubjectif est alors aussi naturel que l'enroulement temporel des expériences expressives d'un seul et même corps. Et, donc, dans l'habitude du monde qui constitue peu à peu des significations stables et objectives entrent aussi les habitudes et les comportements d'autrui en tant que point de vue suggéré sur le monde. Cette vision des choses a l'avantage de formaliser un ensemble théorique qui permet de concevoir l'intégration des perspectives d'autrui à sa propre vie, de faire apparaître le processus de communication comme allant de soi et non comme un miracle qui se produit pourtant à chaque instant. Elle nous a ainsi permis de retracer, chez Simmel, une dimension de l'expérience qui permet la communication culturelle. Elle fait toutefois fi des *difficultés* propres à la communication culturelle et à l'intersubjectivité, qui existent pourtant tout autant au sein de l'expérience culturelle. Nous pouvons noter, quant à cette absence de considération pour les difficultés de l'intersubjectivité, que si le partage des points de vue semble, chez Merleau-Ponty, se faire en quelque sorte sans heurts par l'expression des corps, c'est peut-être parce qu'en posant l'immédiateté de l'expression et de l'exprimé dans le corps, on atrophie d'une certaine manière l'importance de la médiation objective *pour elle-même* dans l'expérience de l'intersubjectivité ou de la communication. Cependant, quand le corps n'est plus le seul symbole immédiat de sa propre expression et que l'expression finit par se faire à travers de nouveaux « organes » culturels communs, partagés et objectifs, comme le langage écrit ou les formes graphiques, et que ces expressions, qui ne sont plus fuyantes dans le geste, donnent lieu à une accumulation de produits matériels intemporels, à une série de points de vue sur le monde, rigidifiés et disponibles en permanence, cette importance *pour elle-même* de la forme objective médiatrice ne peut plus être ignorée. C'est d'ailleurs ce que souligne assez justement Simmel quand il dit que « la

prestation achevée contient des accents, des relations, des valeurs, uniquement du fait de son existence objective, et il est tout à fait indifférent que le créateur ait su que tel serait le résultat de sa création[17] ». Merleau-Ponty trouve en quelque sorte le moyen d'éviter de considérer cette importance de la médiation dans toute son ampleur en mettant l'accent sur le fait que l'expression, avec ces « nouveaux organes » que sont les outils et les formes symboliques et culturelles tels le langage, les formes de l'art ou de la science, par exemple, passe d'abord par leur intégration au corps à partir de leur état de « valeur d'usage ». Pour résumer rapidement, on peut dire qu'en voyant que ces formes de l'expression sont utilisées par autrui (le langage étant un bon exemple de ce que l'individu peut « acquérir »), l'individu corporel les utilise également, les manipule jusqu'à un niveau d'habitude si élevé qu'elles deviennent pratiquement intégrées à sa chair originelle, fusionnées à lui à un point tel qu'elles finissent par constituer un mode d'expression aussi immédiat que si elles étaient de nouveaux organes[18]. À quelques endroits, Merleau-Ponty se réfère au fait que ces formes et ces outils nouveaux de l'expression contiennent une particularité en ce qu'ils acquièrent un statut immédiat pour l'expression, mais objectif et différencié pour l'expérience, de leur existence hors du corps. Toutefois, il ne traite peut-être pas suffisamment des difficultés que posent pour l'incorporation des points de vue et des habitudes d'autrui à sa propre expérience le fait que ceux-ci s'expriment de façon médiatisée et même le fait qu'ils se multiplient sans cesse en raison de l'extension des réseaux sociaux ou de la pérennité de l'expression objectivée dans des documents écrits ou enregistrés. Or, c'est bien l'apport proprement simmelien que de donner des réponses à ces questions précises, à travers un riche matériel analytique. En effet, en posant les individus face à face dans la communication et non côte-à-côte dans l'intersubjectivité tel Merleau-Ponty, Simmel se trouve en quelque sorte plus sensible aux difficultés propres à la communication et à l'intersubjectivité, induites notamment par la matérialité symbolique de la médiation. Et il se trouve également plus tenté de diriger ses investigations dans le sens de ce qui cause ces difficultés et dans le sens, aussi, de ce qu'elles ont comme conséquences. Il est maintenant temps de voir comment la richesse de ces analyses sur les *difficultés* de la pratique de la communication et de la vie culturelle permet d'attester qu'elle passe par l'expérience de la distanciation de la subjectivité dans la communication,

17. G. Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture », *op. cit.*, p. 206.
18. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 114

notamment dans la dimension corporelle de cette expérience, c'est-à-dire par la *mise à distance des corps* dans la pratique culturelle concrète.

Pour explorer la dimension corporelle de l'expérience de la distanciation de la subjectivité chez Simmel, nous pouvons dire qu'elle se vit de deux grandes façons, dont Ethington rend compte de manière lumineuse dans un article sur l'histoire du concept de *distance sociale*[19]. Dans cet article, il soutient, entre autres, que la paternité de ce concept fort utilisé aujourd'hui en sociologie doit être attribuée à Simmel et que, dans sa formulation d'origine, ce concept comportait deux grandes notions de l'expérience de la distance face à autrui, soit la *distance géométrique*, qui renvoie à l'expérience de la distance physique de l'autre dans l'espace, et la *distance métaphorique*, qui renvoie, quant à elle, à l'expérience d'un sentiment de distance, d'être étranger à autrui, sans pour autant qu'une distance physique ne soit ici en cause[20]. Il nous apparaît toutefois souhaitable de reformuler ces deux catégories de l'expérience de la distance proposées par Ethington afin qu'elles puissent renvoyer plus directement et plus justement à ce que nous avons dit précédemment sur la dimension corporelle de l'expérience de la subjectivité. Nous proposons plutôt de trouver dans les discussions de Simmel sur la distance deux sources principales au processus de distanciation de la subjectivité quand elle se vit à travers la dimension corporelle de l'expérience de la communication culturelle, soit des sources *perceptives* et des sources *affectives*.

Avant de parler de ce qui distingue les sources perceptives et affectives de l'expérience de la distanciation, il est cependant nécessaire de mentionner pourquoi il importe de parler ici « d'expérience de la distanciation » ou de « processus *de distanciation* » plutôt que de formes fixes ou, encore, de catégories d'expérience de la *distance* comme le fait Ethington. On peut d'abord se pencher sur le mot distance lui-même et faire ressortir

19. P.J. Ethington, « The intellectual construction of social *distance* : toward a recovery of Georg Simmel's social geometry », *Cybergeo*, n° 30, 1997, 17 p.

20. On peut noter d'ailleurs qu'Ethington soutient dans cet article que la première dimension géométrique de la distance sociale a été en quelque sorte oubliée au profit de sa dimension métaphorique, à tort, soutient-il, puisque la dimension spatiale a une importance certaine dans son œuvre et il renvoie, pour appuyer cela, à toute la section intitulée *sociologie de l'espace* de la *Soziologie* de Simmel. Notons, pour notre part, que nous pouvons sans aucun doute interpréter cette absence de considération pour la dimension spatiale de l'expérience de la distance comme une absence équivalente à considérer la dimension corporelle de l'unité subjective et de sa manifestation que nous avons tenté de faire ressortir ci-haut en prenant appui sur la formalisation qu'en a faite Merleau-Ponty.

le fait qu'il renvoie aux notions d'écart, d'éloignement, d'espace, d'étendue ou, encore, d'intervalle. Dans tous les cas, il renvoie à l'expérience d'un certain vide ou d'un certain néant entre deux entités. Or, il est important de remarquer que, chez Simmel, et puisqu'on parle précisément de *communication* culturelle, ce n'est jamais le constat d'un certain état de vide ou d'un espacement entre individus ou entre soi-même et ses propres objectivations qui est l'objet de l'expérience de la distanciation. C'est bien plutôt l'épaississement d'une médiation, d'une forme qui continue de relier tout en distanciant et l'expérience de cet épaississement qui détermine et produit le sentiment de distanciation, comme nous l'avons vu un peu plus tôt et comme nous le développerons encore davantage à l'instant. L'expérience de la distanciation renvoie donc à l'expérience de cet épaississement de la médiation qui relie les corps par-delà leur unique matérialité et expressivité immédiate, elle renvoie, comme nous l'avons entrevu précédemment, à l'expérience de la masse propre et de l'inertie de la forme objective et médiatrice ou, plutôt, aux multiples formes de médiation. Nous préférons conséquemment parler ici d'une dimension perceptive et d'une dimension affective à l'expérience de la distanciation au lieu d'une dimension spatiale et d'une dimension métaphorique à l'expérience de la distance, comme le fait Ethington, parce qu'ici, ce n'est pas de l'expérience de l'espacement physique dont il s'agit de rendre compte en termes d'un espacement « réel » et d'un espacement « imaginé ». Il s'agit plutôt de rendre compte de l'expérience perceptive et de l'expérience affective des *médiations objectives* qui s'intercalent entre les subjectivités en communication.

Cette clarification faite, nous pouvons maintenant aborder le thème particulier de ces deux sources de l'expérience de la distanciation et voir comment elles se vivent sur le plan subjectif, dans l'expérience moderne de la culture. Bien qu'elles soient évidemment intimement tissées dans cette expérience, il est possible et utile de les discerner dans les analyses de Simmel. Nous pouvons résumer la classification des sources que nous proposons de la façon suivante. La première source de l'expérience de la distanciation, que nous qualifions de perceptive, renvoie à ce qui a pour effet dans les formes objectives de la culture *d'empêcher ou d'éloigner* la possibilité d'une perception directe et sensorielle du corps s'exprimant dans la communication culturelle médiatisée. La seconde, la source affective de l'expérience de la distanciation, renvoie quant à elle à ce qui a pour effet *d'inhiber* la capacité ou la conscience de percevoir une subjectivité ou, plutôt, un corps subjectif s'exprimant.

On peut ranger dans la catégorie des sources perceptives de l'expérience de la distanciation tout ce qui, chez Simmel, renvoie à l'épaississement technique et téléologique de la pratique de la vie culturelle, c'est-à-dire à l'accumulation des instances, des moyens et des médiations entre le début et la fin d'une action culturelle. On voit très bien comment c'est, entre autres, un rapport perceptif direct avec la corporéité d'autrui qu'empêchent ces multiples médiations par leur opacité matérielle, et l'on voit également que c'est cet empêchement de la perception d'autrui qui concrétise l'expérience de la distanciation quand, par exemple, Simmel analyse les différences entre le travail à la commande et la production en série et mentionne quant à cette dernière que :

> On a souligné qu'avec l'émiettement du travail en prestations morcelées toujours plus spéciales, les rapports d'échange deviennent de plus en plus complexes, médias, si bien que l'économie comporte forcément de plus en plus de relations et d'obligations qui ne sont pas immédiatement réciproques. Il va de soi que le caractère global du trafic en est fortement objectif, que la subjectivité doit se briser, passer à une réserve froide et à une objectivité anonyme, lorsqu'entre le producteur et le récepteur du produit s'intercalent tant et tant d'instances intermédiaires, qui mettent l'un totalement hors de vue de l'autre[21].

On peut également ranger dans cette catégorie tout ce qui touche l'intensification des communications génériques : journaux, livres, médias. Ces formes de l'expression qui conviennent à un grand nombre d'allocutaires sont rendues « impersonnelles » par leur caractère générique, l'expression se dissout complètement, est masquée dans l'exigence objective du format ou de la forme de présentation qui n'a ni de producteur tangible ni de récepteur[22].

En ce qui concerne les sources affectives de l'expérience de la distanciation, ce qui inhibe l'expression subjective ou la sensibilité à l'expression corporelle d'autrui, nous pouvons y ranger tout ce qui a trait à l'épaississement historique de la culture objective. En effet, Simmel est très sensible à l'extension rapide de la culture objective, à l'extension de ce qui constitue le cosmos des formes culturelles – extension qui se produit en raison de l'accumulation des expression subjectives provenant de toutes les époques et de tous les lieux, elle-même rendue possible par les moyens d'objectivation fort durables développés par l'homme, l'écrit,

21. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 585-586.
22. *Ibid.*, p. 582.

notamment, mais aussi les formes plastiques et électroniques d'expression objectivées. Le point critique pour que cette grande disponibilité d'objets culturels fort divers se présente en quelque sorte comme rébarbative pour l'expression subjective et la communication avec autrui se situe dans le ratio entre culture objective et culture individuelle, dans la capacité qu'a l'individu d'appréhender et d'intégrer lui-même toutes les formes d'expressions qu'il trouve disponibles. L'accroissement de cette culture objective, qui se produit notamment par l'accumulation historique, mais aussi par l'intensification des stimulations que produit inévitablement la proximité d'un grand nombre de gens dans la grande ville, loin de faire tendre ce ratio vers un rapport unitaire, produit plutôt une « atrophie de la culture individuelle par l'hypertrophie de la culture objective[23] ». Et cet état de faits est porteur de conséquences affectives notables et diverses, selon Simmel. Par exemple,

> par l'envahissement de la culture objective, l'individu peut de moins en moins faire face. Peut-être moins dans sa conscience que dans la pratique et dans l'obscurité des sentiments collectifs qui y naissent, l'individu est réduit à une "quantité négligeable", à un grain de poussière en face d'une énorme organisation des choses[24]

ou, encore, « il n'est pas de privilège qui apparaisse aussi inquiétant à l'infériorisé, et en présence duquel il se sente intimement aussi brimé et désarmé, que le privilège de la culture[25] ». Le plus important demeure ici de voir que ce sentiment de soi face aux autres et au monde objectif de l'autre qui émerge devant l'épaisseur historique et l'intensification de la culture objective se veut inhibant pour la communication. Ce que l'on voit bien, par exemple, quand Simmel présente en détail la figure du blasé et indique que celui-ci ne ressent ni ne participe aux interactions de la ville, complètement désensibilisé par la pression et l'épaisseur de la culture objective[26]. Ainsi, toutes ces façons de se sentir « accablé par les extériorité dont nous entoure la vie moderne », par son épaisseur objective et son intensité expressive et intersubjective, font partie de ce qui conduit les individus, voire les oblige, pour des raisons purement affectives et nerveuses, à se soustraire de plus en plus au contact intime avec autrui, à devenir indifférents à eux et à laisser glisser entre eux toute la masse

23. G. Simmel, « Métropole et mentalité », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1984, p. 75.
24. *Ibid.*, p. 75.
25. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 560.
26. G. Simmel, « Métropole et mentalité », *op. cit.*, p. 66.

autonome et codifiée des rapports intellectuels à la place de l'immédiateté du rapport « affectif » ou, selon les termes que nous avons introduits plus haut, corporel et immédiat[27].

On peut donc dire quant à ces deux sources de l'expérience de la distanciation dans la communication que c'est bien dans les deux cas l'importance de la médiation symbolique et culturelle, la sensibilité du corps à ce qu'impose sa présence même, qui contrevient et imprime un conflit à la relation culturelle, et cela, malgré qu'elle demeure l'unique moyen par lequel l'expression et la communication culturelle peuvent se préciser et se réaliser. La différence entre les deux sources à travers lesquelles les formes médiatrices de la culture imposent leur présence à l'expérience corporelle peut être reformulée de la façon suivante. Dans le premier cas, celui de la source perceptive, c'est une médiation objective donnée, un ou des objets particuliers, qui masque l'expression du corps en la remplaçant plus ou moins partiellement dans l'expérience. Dans l'autre cas, c'est en quelque sorte l'effet d'ensemble que projette un état donné de la culture objective et le degré d'intensité du contact avec les corps expressifs sur le système nerveux et affectif d'un sujet et qui a pour résultat de renvoyer à l'état de phénomène « inconscient » la perception d'autres corps s'exprimant dans l'environnement et à en empêcher le processus de « reconnaissance ».

CONCLUSION

Ainsi, nous voyons combien la minutieuse attention qu'a portée Simmel à la réalité des diverses formes objectives de la culture nous permet maintenant d'apprécier leurs conséquences et leurs influences propres sur l'expérience subjective de la vie culturelle, ce qui nous permet conséquemment de comprendre et de voir comment, ce faisant, elles y

27. « D'un point de vue formel, on devra décrire comme réserve la posture mentale de l'habitant des grandes villes. Si, aux contacts extérieurs incessants avec une multitude d'hommes, devaient répondre autant de réactions internes, comme dans la petite ville où l'on connaît presque chaque personne rencontrée et où l'on a avec chacune un rapport positif, on serait complètement atomisé intérieurement et l'on tomberait dans une disposition mentale inimaginable À cette réserve nous contraignent pour partie, ce fait psychologique, pour partie, le droit à la méfiance que nous éprouvons à l'égard de ces éléments de la vie métropolitaine qui nous effleurent furtivement ; par suite, nous ne connaissons souvent même pas de vue celui qui, à longueur d'année est notre voisin, et c'est ce qui fait que nous paraissons si souvent froids et sans cœur aux yeux de l'habitant de petites villes », *ibid.*, p. 67-68.

jouent leur propre historicité. En effet, nous avons pu voir que ce ne sont pas ces formes en elles-mêmes qui portent un caractère oppressant pour la vie subjective, mais bien les conséquences qu'elles peuvent avoir sur l'expérience de la communication culturelle, de la pratique de la vie culturelle, qui finissent par leur conférer un caractère étranger et conflictuel, caractère qui, nous l'avons vu, porte en lui le « processus profond » des transformations historiques de la culture objective. De plus, en nous appuyant sur les travaux de Merleau-Ponty, nous avons pu relever plus formellement, à même le flot des analogies et des multiples analyses simmeliennes de la culture, la dimension corporelle que prête Simmel à l'expérience de l'intersubjectivité. Pour le dire autrement, nous avons pu identifier, dans les travaux simmeliens, un mode de réalisation de l'expérience culturelle qui consiste en la pratique corporelle et en la reconnaissance des corps dans un milieu communicationnel et intersubjectif. Nous avons alors pu voir avec plus de netteté comment, dans cette dimension spécifiquement « corporelle » de la pratique culturelle, s'articulent ces changements que cause la présence des différentes formes objectives de médiation dans l'expérience de la vie culturelle, dans la communication culturelle. En particulier, nous avons pu voir que c'est la présence lourde et imposante des formes culturelles objectives – la présence de chacune de ces formes et de leurs particularités objectives propres de même que celle de leur effet d'ensemble – qui, dans la pratique culturelle, contribue largement à déterminer ce que nous pouvons nommer la *configuration* des lieux de l'expérience « corporelle » de la communication culturelle. C'est donc dire que c'est l'intensité avec laquelle se fait sentir la présence de ces formes qui déterminera le rapport existant dans un contexte donné entre, d'une part, les lieux de pratique culturelle dans lesquels est engagée ou est facilitée une proximité des corps et, d'autre part, les autres lieux où, au contraire, est favorisée une distanciation des corps. C'est ainsi, en quelque sorte, l'intensité avec laquelle se fait sentir cette présence de la médiation qui déterminera quelle place et quelle importance auront respectivement les premiers types de lieux de la pratique culturelle et les seconds pour la reproduction et la poursuite de cette pratique. Nous avons alors pu voir plus précisément que c'est justement en étant ce qui détermine cette configuration des lieux de l'expérience de la culture que les formes culturelles jouent leur propre histoire. De fait, il est apparu clairement que ce qui porte et réalise le « processus profond » de l'histoire des formes de la culture, au plan de cette dimension corporelle de l'expérience de la vie culturelle, c'est la tension ou le rapport qui existe entre l'« espace » respectif de ces différents

types de lieux au sein de la pratique culturelle. Nous avons pu voir que c'est plus précisément l'atteinte d'un point critique de ce rapport, c'est-à-dire l'atteinte d'un point où le caractère étranger des formes de la culture se fait sentir crûment en raison de l'atrophie des lieux de proximité corporelle au profit des lieux de distanciation dans la pratique de la communication culturelle, qui provoque l'éclatement, la destruction ou la reformulation des formes médiatrices de cette communication et de tout l'espace communicatif lui-même.

Ainsi, nous avons maintenant une meilleure idée du *procès* par lequel nous pouvons comprendre que les formes de la culture manifestent un caractère étranger qui transforme les pratiques subjectives de la culture, parfois même au point de mettre en péril leur propre existence, au point de la faire éclater. Toutefois, la « position » de ce « point critique » où l'éclatement peut se produire semble, quant à lui, demeurer toujours imprévisible, observable seulement après coup. En effet, comment déceler dans un contexte donné ce qui constitue un lieu de proximité des corps dans la communication culturelle ou, inversement, un lieu de distanciation ? Pour répondre à cette question, il faudrait d'abord pouvoir spécifier où commence et où s'arrête l'expérience proprement corporelle de la communication culturelle dans un contexte donné. L'outil dont on a l'habitude de faire usage devient-il si lié au corps qu'il en fait partie et s'insère dans la pratique corporelle de la culture sans heurts et sans conséquences ? Par exemple, la communication par courrier électronique ou par réseaux sociaux sur Internet est-elle si liée et intégrée au mode de vie de ceux qui sont nés bien après l'apparition de ces médias qu'ils n'en ressentent pas la présence ? Il s'agit là d'un ensemble de questions entièrement nouveau dont notre étude permet seulement de montrer la direction générale. Elle ne permet pas de poser adéquatement ces questions ni de leur donner quelques réponses. Toutefois, toute la richesse des informations et des analyses que font Simmel et Merleau-Ponty de la dimension corporelle de l'expérience culturelle nous permettent certainement de formuler plus adéquatement ces questions de même que les réponses qu'elles pourront éventuellement recevoir.

Chapitre 5

L'aliénation culturelle et la formation de soi : empreintes de la dialectique hégélienne dans la contradiction de l'esprit chez Simmel

Marie-Laurence Bordeleau-Payer

L'un des grands plaisirs que la lecture de Simmel suscite communément chez le lecteur réside dans la possibilité d'une telle écriture d'être interprétée de diverses façons, de sorte que l'on épouse constamment une posture active dans le rapport avec la pensée simmelienne. En effet, les réflexions de l'auteur berlinois sont rarement campées sur une position catégorique, en ce sens que ce dernier s'évertue sans cesse à mettre en avant le pour et le contre d'un développement culturel, le recto et le verso d'un comportement humain de même que le potentiel à la fois émancipateur et aliénant d'une pratique sociale. Cette démarche permet d'aborder sa philosophie tout en gardant à l'esprit qu'il y a toujours un envers au côté observé. Ainsi, une des principales vertus de la méthode « ouverte » de Simmel se résume par sa capacité à évoquer les contradictions dont est empreinte l'existence sociale avec un grand humanisme, afin que tout un chacun se sente invité à s'approprier ce tremplin à la pensée pour alimenter une démarche intime ; c'est d'ailleurs cette contribution qu'il se reconnaît lui-même : « Je sais que je mourrai sans héritiers spirituels (et c'est bien). La succession que je laisse est comme de l'argent distribué entre de nombreux héritiers, dont chacun met sa part à profit dans quelque occupation compatible avec sa nature propre, mais qui ne peut être reconnu comme venant de la succession[1]. » En outre, comprendre

1. « Fragments et études des archives et publications des dernières années » (Munich, Drei Masken Verlag, 1923), dans F. Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, Éditions La Découverte, 2001, p. 5.

Simmel, c'est l'interpréter selon une discipline, un courant de pensée, un système ou un auteur sans pour autant confiner la pertinence de son regard analytique à un rapport de comparaison. Dès lors, lorsque l'on perçoit un parallèle ou une rencontre entre Simmel et le néokantisme, le vitalisme ou, encore, l'hégélianisme, c'est certainement au carrefour d'un découpage qui se place à l'abri d'une interprétation globale de sa philosophie. Mais puisque Simmel nous a laissé un héritage nous permettant de créer un dialogue entre lui et divers objets de notre intérêt, nous souhaitons consacrer l'article qui suit à l'examen des empreintes hégéliennes dans la philosophie de la culture chez Simmel. Précisons d'emblée que nous reconnaissons que Simmel n'est pas hégélien à proprement parler, que la philosophie qui anime sa pensée s'oppose manifestement à un idéalisme absolu et que le relativisme sur lequel se déploie sa conception du monde est sans doute plus près d'autres auteurs, mais l'objectif de la proposition n'étant pas d'exprimer une vérité, l'idée de réfléchir sur certains concepts fondamentaux – voire analogues – de ces deux grands penseurs nous paraît une avenue intéressante à emprunter.

Ainsi, en prenant appui sur la compréhension simmelienne de la culture, laquelle requiert que la transformation du sujet se fasse par l'assimilation d'objets extérieurs à lui, nous chercherons, dans les pages qui suivent, à illustrer le caractère central de la culture objective dans le passage du particulier à l'universel au sein de la philosophie de Simmel. Puisque cette accession à l'universel, à laquelle s'attache le projet de formation de soi (*Bildung*), trouve son origine, chez Hegel tout comme chez Simmel, dans le processus d'objectivation, il nous a semblé pertinent de mettre en relief la rencontre de ces deux philosophes au carrefour de la scission de l'esprit inhérente à certains moments du développement de la subjectivité individuelle. Pour ce faire, nous tenterons de démontrer comment Simmel rejoint Hegel sur certaines conditions de la formation de soi, c'est-à-dire le passage obligé d'un moment d'aliénation suivi d'une suppression conservante (*Aufhebung*). Par la suite, nous ferons un parallèle entre la tragédie simmelienne, soit lorsque l'âme n'achève pas sa négation et que le retour de soi à soi ne peut être effectué, avec la position de la conscience malheureuse chez Hegel. Finalement, nous questionnerons la nature « tragique » des développements de la culture moderne à la lumière de la pensée hégélienne, qui soutient que l'humanité se réalise seulement à travers une longue et douloureuse trajectoire et que c'est le sentiment d'insatisfaction qui fournit une force motrice pour de plus profonds développements. Soulignons, toutefois, que notre programme

de réflexion ne s'attarde pas particulièrement aux contingences historiques propres au contexte culturel de la modernité, car notre intention s'inscrit simplement dans une relecture d'un mouvement de l'esprit, en l'occurrence le développement de la subjectivité dans son rapport toujours conflictuel avec la réalité.

LA SYNTHÈSE SUR LE CHEMIN DE *L'ÂME EN ROUTE VERS SOI*

Au préalable à notre incursion au cœur des différents concepts évoqués, nous voudrions apporter une clarification à propos de la divergence souvent soulevée entre la dialectique hégélienne et la dialectique simmelienne. Plusieurs auteurs affirment que contrairement à la dialectique chez Hegel, on ne trouve pas de synthèse chez Simmel, puisque les contradictions ne sont pas dépassées dans une synthèse supérieure, et que l'opposition se transforme en une dynamique, laquelle est d'ailleurs considérée à la base de son concept de conflit, voire de toute sa sociologie[2]. Bien que nous ne cherchions pas à réfuter cette divergence qui anime, de manière générale, l'écart entre ces deux philosophes, nous aimerions néanmoins apporter un bémol en ce qui concerne la dialectique simmelienne impliquée dans le processus de culture en démontrant que cette dernière naît d'une synthèse de la relation dynamique, c'est-à-dire de la coconstruction du sujet et de l'objet, de la société et de la culture. En effet, la construction mutuelle résultant de la « dynamique » qui s'opère dans le processus de la culture fait intervenir, tel que Simmel l'affirme, « la dualité foncière des éléments dont seule la fusion constitue la culture[3] ». Enfin, nous reviendrons plus en détail sur les indices qui nous laissent entrevoir les empreintes d'une dialectique hégélienne dans le perfectionnement des individus lorsque la culture ne se transforme pas en tragédie et que la fusion constitutive de la culture prend, selon nous – et c'est ce que nous tenterons de démontrer –, la forme d'une synthèse supérieure.

Par ailleurs, si nous nous devons de démontrer où se situe une forme de convergence dans leur conception respective de l'achèvement de la

2. Nous faisons référence ici, notamment, à D. Frisby, *Georg Simmel*, Chichester, Horwood, 1984, et à F. Vandenberghe (*op. cit.*) et à P. Watier, *Georg Simmel sociologue*, Paris, Circé, 2003, en ce qui a trait à la conception d'une dialectique simmelienne sans synthèse.

3. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, trad. de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 1988, p. 199.

dialectique, il en va autrement pour ce qui en constitue le noyau : la thèse et l'antithèse, la dualité, le conflit ou, encore, la contradiction propre à tout raisonnement dialectique. De fait, la philosophie de Simmel met en évidence l'impossibilité de séparer les conséquences positives des conséquences négatives issues des transformations sociales. Selon lui, les contradictions ne sont pas un simple instrument de la force dynamique de l'histoire, mais sa condition. C'est pourquoi la contradiction révèle sa fonction dynamique dans le changement continuel des choses finies qui leur permet de devenir autres : « C'est avec une vitesse plus ou moins rapide que les jours de la vie rongent toute figure culturelle dès qu'elle est établie ; aussitôt que l'une est parvenue à sa complète élaboration, la suivante commence à se former par-dessous, elle qui est destinée à la remplacer après un conflit plus ou moins long[4]. » Par conséquent, la position centrale que Simmel accorde à la contradiction permet d'approcher cette dernière comme le fondement de sa philosophie, car elle paraît être la condition de possibilité de la vie humaine et sociale. En effet, la pensée simmelienne applique la dualité et l'antinomie aux manifestations sociales de la vie parce que la vie sociale s'articule par une tendance contradictoire à la cohésion et à la dispersion, à la distanciation et au rapprochement, au changement et à la permanence, etc. D'ailleurs, la forme sociale qui, selon Simmel, illustre le mieux le paradoxe de la vie s'affiche de façon très visible dans la mode : elle est une des figures sociales qui joint la différence à la similitude et dont l'autonomie ne fait que s'accentuer au sein de la culture moderne. La mode est l'expression de l'individualisme moderne, car elle permet à la fois la distinction et l'intégration ; elle est, en outre, la manifestation de la confrontation entre la vie et ses formes, soit la contradiction sur laquelle repose la philosophie de Simmel :

> Le résultat de cette propagation de la mode, tant du point de vue de son extension que de sa cadence, est qu'elle apparaît comme un mouvement autonome : une puissance objective se développant par ses propres forces, qui suit sa voie indépendamment de chaque individu [...] à l'époque moderne : la mode en est moins réduite à l'individu, l'individu en est moins réduit à la mode, leurs contenus se développent comme un monde évolutif en soi[5].

4. G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, trad. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 2004, p. 383.
5. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, PUF, 1987, p. 591.

En somme, la forme sociale de la mode dévoile (au-delà de l'autonomisation des formes) l'interaction créatrice entre le sujet et l'objet, la société et la culture objective, en démontrant que le durable se trouve dans le changement ; bref, que l'interaction est issue de la contradiction.

Dans un même ordre d'idées, Hegel soutient que : « Toute chose est contradictoire en tant qu'elle réunit ou identifie en elle intimement des déterminations manifestement contraires, voire simplement différentes, le fait, pour elle, d'être ainsi à la fois identique et non identique à elle-même constituant son opposition interne ou sa contradiction[6]. » Il reconnaît une nécessité essentielle et positive à la contradiction : elle est le moment moteur qui permet l'accomplissement de l'esprit, car elle pousse la subjectivité individuelle plus loin. La résolution des contradictions ne signifie en rien que celles-ci viennent à disparaître, puisqu'elles sont une condition de progression : « unité, différence et relation sont des catégories qui ne sont rien en soi et pour soi, qui ne sont que par référence à leur contraire, et donc ne peuvent pas se départir les unes des autres[7] ». Ainsi, pour Hegel comme pour Simmel, tout est contradictoire sauf le tout. L'affrontement des forces contraires est au cœur de tout développement et, donc, fondamental au déploiement de la philosophie des deux penseurs. Afin d'illustrer l'omniprésence du paradoxe, Simmel s'emploie à démontrer, notamment dans l'essai *La dialectique de l'esprit allemand*, à quel point la contradiction est constitutive de l'esprit allemand en affirmant que : « L'idéal allemand, c'est l'allemand parfait et en même temps son contraire[8]. » Mais lorsque les contradictions sont dépassées, une unité non conflictuelle des parties (opposées) permet d'accéder à un stade supérieur, à un tout unitaire. C'est ce qui chez Hegel prend la forme d'une synthèse et celle d'une « dynamique » que j'aimerais qualifier de synthèse chez Simmel. En regard de cette position fondamentale que détient la contradiction, il importe, cependant, de souligner de nouveau que, pour Hegel, le dépassement de la contradiction ne signifie en rien que celle-ci est abolie – elle est simplement surmontée du fait qu'elle sert le développement du sujet.

6. B. Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses Marketing, 2000, p. 20.
7. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 256.
8. G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, *op. cit.*, p. 261.

LA FORMATION DE SOI : SUBJECTIVITÉ INDIVIDUELLE ET *BILDUNG*

Soulever la question de la contradiction appelle une conception centrale dans la pensée simmelienne, à savoir celle de l'action réciproque. Il est donc tentant ici de faire un bref détour, avant de revenir sur les concepts évoqués en introduction, du côté de la réciprocité en explorant comment celle-ci se trouve à l'origine d'une forme de reconnaissance intersubjective. De fait, selon Simmel, la socialisation s'effectue par ce que l'on pourrait qualifier de rapport spéculaire entre le monde subjectif et le monde objectif, en ce sens qu'elle émerge progressivement au moyen d'une influence réciproque que les uns exercent sur les autres : « Le regard de l'autre complète cet aspect fragmentaire pour former ce que nous ne sommes jamais totalement et uniquement[9]. » En d'autres termes, la socialisation est toujours quelque chose de dynamique qui se dégage d'une interaction entre une intériorité et une extériorité, de laquelle découle un conditionnement réciproque. Il est dès lors frappant de constater la présence implicite de la formule hégélienne : *un je qui est un nous et un nous qui est un je* dans la conception simmelienne de l'action réciproque inhérente au développement de la subjectivité. Ainsi, l'essence intersubjective du rapport social est mise en lumière dans le processus de socialisation, comme réponse à un besoin de reconnaissance mutuelle. En concevant les faits sociaux comme la résultante d'interactions entre individus et comme la cristallisation de l'expression de l'action réciproque, Simmel conçoit alors que la construction du moi (la conscience de soi *pour soi*), comme développement d'un potentiel subjectif, s'effectue par une rencontre avec le monde extérieur, de sorte que le moi s'éprouve d'abord dans l'autre (la conscience de soi *en soi*) qui apparaît à l'image de l'image du moi, soit dans les rouages d'une dialectique intersubjective. En effet, l'extériorisation initiale permettant d'établir une relation de l'organisme à la réalité prend forme dans une relation dialectique entre le je et l'autre comme la première condition de la possibilité de la reconnaissance de soi dans la globalité de la vie. De fait, pour Simmel, le moi émerge d'un processus de reconnaissance mutuelle et aussi d'une distanciation entre le je et l'autre, soit une dialectique entre ce qui unit et sépare les individus : « L'âme individuelle ne peut jamais se trouver à l'intérieur d'une relation si elle n'est pas en même temps à l'extérieur de celle-ci, elle ne fait pas partie intégrante d'un ordre sans être en même temps face

9. G. Simmel, *Sociologie*, trad. de L. Deroche-Gurcel et S. Muller, Paris, PUF, 1992, p. 69.

à lui[10]. » Par conséquent, on peut deviner une influence hégélienne dans le concept simmelien de l'action réciproque en tant que celui-ci reprend la théorie de la reconnaissance intersubjective sous l'éclairage d'un carrefour structural d'un dehors constitutif d'un dedans, soit le rôle d'une aliénation originante qui rappelle que c'est la fascination fondamentale de chacun pour son semblable qui est à l'origine du moi. Autrement dit, le développement de la subjectivité individuelle prend forme par la réflexion de soi qui nous est donnée par l'image spéculaire issue du processus par lequel le sujet crée des formes et est aussi créé par celles-ci : « Le sens fondamental de l'action finalisée réside ainsi dans la réciprocité qu'elle institue entre le sujet et l'objet [...] Par là-même notre relation au monde se présente pour ainsi dire comme une courbe qui va du sujet à l'objet, incluant ce dernier pour revenir au sujet[11]. » À l'instar de la pensée hégélienne qui soutient que la forme de connaissance nécessaire dans le processus d'objectivation ne vient pas d'une introspection privée, mais plutôt de la poursuite d'une activité sociale publique ou intersubjective, le concept simmelien d'action réciproque met en évidence que la conquête de soi ne se réalise pas sans l'intervention structurante d'autrui.

En somme, la reconnaissance de soi et de l'autre ne se réalise que par la négation, la contradiction inhérente à la vie, à savoir l'opposition des forces contraires maintenant une position de dualité sujet-objet, nonobstant le fait que le sujet et l'objet se trouvent d'abord dans un état d'indifférenciation :

> À l'origine, l'objet n'existe que dans un rapport à nous, il se fond entièrement dedans, et ne se présente face à nous qu'à partir du moment où il cesse de se conformer simplement dans ce rapport. De même n'existe-t-il un désir propre des choses, qui reconnaisse leur être en soi et pour soi en cherchant justement à le surmonter, qu'à partir du moment où le souhait et la réalisation ne coïncident pas[12].

Nous n'entrons pas ici dans les considérations sur le désir, implicites à cette affirmation simmelienne, sinon pour mentionner qu'elle reprend clairement la théorie du désir sous-jacente à la dialectique de la reconnaissance intersubjective chez Hegel[13]. Ainsi, malgré la résistance

10. *Ibid.*, p. 72.
11. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 237.
12. *Ibid.*, p. 38.
13. De manière très succincte, le désir est le lieu où la conscience se cherche dans l'autre, c'est-à-dire où elle cherche le désir du désir de l'autre : « Le désir est donc le mouvement de la conscience de soi qui, au lieu de contempler le monde, le nie en se l'appropriant », M. Caron (dir.), *Hegel*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, p. 167.

que le monde extérieur – notamment moderne – exerce sur le monde intérieur de manière à empêcher une fusion revendiquée par Simmel, le philosophe admet néanmoins la nécessité de cette résistance dans le développement de la conscience de soi *pour soi*, puisque la subjectivité ne peut se saisir sans médiation. Les objets, ou les formes objectives de la culture, peuvent alors être perçus comme des représentants symboliques du sens global de la vie en ce qu'ils témoignent d'une relation entre l'intérieur et l'extérieur. La contradiction fondamentale que relève l'action réciproque et, manifestement, la reconnaissance intersubjective réside dans le fait que l'unité de la vie comporte une scission, c'est-à-dire un dualisme par lequel l'unité se réalise ; la conscience de soi comporte nécessairement un retour de la conscience en soi-même à partir de l'être autre. Chacun représente pour l'autre le moyen par lequel il entre en relation avec soi-même dans une reconnaissance réciproque. Enfin, les actions réciproques objectivées sont la cristallisation des interactions qui sont au cœur de la formation des sujets à l'intérieur d'une société dont la création émerge d'un processus d'associations issu de l'influence que chaque individu exerce sur autrui. Les sujets et les objets, la société et la culture se construisent par une mise en rapport des uns avec les autres de sorte que le principe de réciprocité est intrinsèque à la culture humaine. C'est pourquoi l'acte de reconnaissance est la substance même du lien social qui n'appartient à personne en particulier, puisque constamment en mouvement, en circulation.

LA FORMATION DE SOI COMME MOUVEMENT DIALECTIQUE ET LA POSSIBILITÉ DE TRAGÉDIE DE LA CULTURE

À la suite de cette brève intrusion dans la pensée des deux philosophes sur la question du rapport sujet-objet comme jeu de miroir, si nous portons notre regard sur le processus de culture, il apparaît clairement que celui-ci se réalise également par la rencontre de forces contraires, soit un phénomène de réciprocité entre le monde idéel et le monde matériel, duquel découle un rapport conflictuel entre la vie et ses formes :

> Tel est bien le paradoxe de la culture, la vie subjective, que nous éprouvons dans son flux continu et qui, d'elle-même, tend vers son propre accomplissement interne, est cependant incapable d'atteindre elle-même cet accomplissement du point de vue de l'idée de culture ; il lui faut passer par ces

> créations dont la forme lui est désormais tout à fait étrangère, cristallisées en une unité close et se suffisant à soi. La culture naît – et c'est ce qui est finalement tout à fait essentiel pour la comprendre – de la rencontre de deux éléments, qui ne la contiennent ni l'un ni l'autre : l'âme subjective et les créations de l'esprit objectif[14].

À la lumière de cette prémisse, sur laquelle se fonde le concept simmelien de culture, la dualité (confrontation) nécessaire entre le sujet et l'objet permet d'aborder ceux-ci comme mutuellement construits et de reconnaître la nature dynamique et non réductionniste du processus de culture. Cependant, bien que le sujet et l'objet soient en interaction constante, cela n'empêche en rien que leur développement réciproque puisse résulter en une synthèse supérieure. Je m'explique : les créations et les projections dans le monde extérieur sont le fruit de l'interaction sujet-objet, mais l'introjection qui s'ensuit lorsque le processus culturel est réussi et sert le développement spirituel du sujet constitue sans contredit un perfectionnement de la conscience. À ce propos, le passage suivant permet d'illustrer le postulat soutenant que la culture ne se trouve réalisée que là où elle sert l'âme dans son évolution, c'est-à-dire quand elle permet une synthèse supérieure entre le sujet et l'objet : « Nous ne sommes pas encore cultivés quand nous avons élaboré en nous telle connaissance ou tel savoir-faire particulier ; nous le sommes seulement lorsque tout cela sert le développement – lié sans doute au savoir, mais sans coïncider avec lui – de notre psychisme dans sa centralité[15]. » En outre, cette affirmation confirme que la synthèse supérieure est à l'origine de la spiritualisation dont la réalisation s'effectue par l'interaction entre des forces contraires inévitables.

Le problème réside alors dans le fait que les contenus de la culture suivent une logique indépendante de leur raison d'être culturelle. Selon Simmel, les formes objectives de la culture moderne oppressent le sujet, car elles ne peuvent être entièrement assimilées par l'individu et ne peuvent être rejetées, puisqu'elles appartiennent à la sphère du développement culturel de la subjectivité. En appliquant sa conception des forces de production et des modes de production à une théorie des formes culturelles, Simmel reconnaît une rythmicité que l'individu moderne est incapable de suivre étant donné que l'incessant mouvement caractéristique de la modernité rend l'interaction entre le sujet et les objets de plus en plus conflictuelle, voire irréconciliable. L'accumulation quantitative

14. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, *op. cit.*, p. 184.
15. *Ibid.*, p. 181-182.

des formes objectives de la culture occulte le sujet à lui-même et obstrue le retour à soi en raison d'une incapacité que l'individu éprouve à en intégrer la pléthore. Autrement dit, en raison d'une autonomisation et d'une surabondance des formes objectivées, la culture échappe à sa fonction originelle :

> La formule de la culture était bien que des énergies psycho-subjectives prennent une forme objective, désormais indépendante du processus vital créateur et que cette forme est à son tour entraînée dans des processus vitaux subjectifs, d'une manière qui amène son support à la perfection achevée de son être central[16].

Toutefois, on peut constater que les contenus deviennent négatifs, puisqu'ils ne servent plus le perfectionnement des individus, c'est-à-dire que le projet de culture qui consiste en un effort de formation de soi ne s'accomplit pas et qu'il en résulte une émancipation de la fonction première des objets culturels. Ainsi, la crise de la culture est décrite par le philosophe berlinois comme une pathologie, une tragédie parce qu'elle est à la fois sociale et métaphysique. Sans tomber dans un pessimisme culturel, puisqu'il reconnaît la libération formelle de l'individu grâce aux développements intrinsèques à l'ère de la modernité, Simmel s'inquiète d'une certaine perte de sens en s'attardant particulièrement au chemin de plus en plus difficile à parcourir de *l'âme en route vers soi*. C'est donc à travers une perspective multidimensionnelle que les questionnements de l'auteur en lien avec sa philosophie de la culture dépassent un positionnement purement critique pour endosser davantage une vision réflexive de la réalité moderne. De surcroît, Simmel constate une tragédie, car il perçoit l'impuissance du sujet devant le paradoxe du processus de la culture au sein de la société moderne en raison du fait que la culture doit arracher le sujet au monde hermétique de sa propre subjectivité pour permettre un enrichissement personnel dans lequel repose la condition de possibilité du passage du particulier à l'universel : « Dès que la vie est passée du niveau purement animal au stade de l'esprit et dès que l'esprit, de son côté, est passé au stade de la culture, une contradiction se manifeste en elle, dont le développement, la résolution et la reconnaissance constituent l'intégralité de l'évolution de la culture[17]. » De toute évidence, c'est l'impossibilité de la synthèse – nécessaire – du subjectif et de l'objectif de la culture qui contient la tragédie. Nous ferons d'ailleurs un parallèle plus bas entre l'état d'esprit que cette tragédie suscite et la position de la

16. *Ibid.*, p. 203.
17. G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, *op. cit.*, p. 383.

conscience malheureuse chez Hegel, mais il convient d'exposer, dans un premier temps, les empreintes du concept hégélien d'aliénation dans la philosophie de Simmel.

Certes, Simmel fait souvent référence au moment d'aliénation au sens où Marx l'entendait, notamment dans le chapitre sur la division du travail dans *Philosophie de l'argent*, et lorsqu'il traite de la réification et de l'autonomisation des œuvres culturelles. On peut donc dire qu'en ce qui a trait à la séparation entre le travail et le travailleur, il partage la vision pessimiste de la technique et de l'aliénation de Marx. Néanmoins, il développe son concept de culture en prenant appui sur la conception hégélienne du passage d'aliénation nécessaire à tout développement de la conscience. De fait, si l'analyse simmelienne de l'âme se fonde sur les forces d'union et de division et sur les rapports de réciprocité, la présence d'un mouvement permettant le passage de la particularisation à l'universel apparaît clairement. Mais avant de mettre en évidence un des passages exposant ce mouvement dans la littérature simmelienne, regardons de plus près sur quoi repose l'aliénation chez Hegel. Celle-ci consiste en la conscience de l'autre et en la distanciation de soi. Le sujet réalise que l'altérité est en réalité une production de soi et qu'elle approfondit ainsi sa conscience de soi. Pour Hegel, dessaisissement et aliénation désignent respectivement le devenir autre qui accompagne toute objectivation et le devenir étranger à soi dans une altérité irréductible. Il généralise le concept d'aliénation et en fait un moment nécessaire de l'existence de l'esprit[18]. Selon lui, l'essence humaine, l'homme, signifie la conscience de soi. Par conséquent, toute aliénation de l'essence humaine n'est qu'aliénation de la conscience de soi. L'aliénation a alors pour effet d'éliminer la séparation entre le sujet et sa création sans pour autant abolir cette création. De surcroît, la création est utilisée pour enrichir et développer le sujet.

S'attachant à cette définition de l'aliénation, la citation suivante rend bien la conception simmelienne du retour de la conscience à elle-même à partir de son être-autre, afin que l'individu enrichisse son moi et tire profit de la contradiction inhérente à la culture moderne. Mais évidemment, l'abondance et l'autonomisation des formes objectives menacent toujours d'obstruer le chemin du retour à soi :

> La grande entreprise de l'esprit : surmonter l'objet comme tel en se créant lui-même en tant qu'objet, pour ensuite revenir à lui-même enrichi de cette

18. B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 6.

> création, réussit d'innombrables fois ; mais il lui faut payer cet accomplissement de soi par le risque tragique de voir s'engendrer, dans l'autonomie du monde créé par lui et qui en est la condition, une logique et une dynamique détournant, à une rapidité toujours accélérée et à une distance toujours plus grande, les contenus de la culture de la finalité de la culture[19].

On remarque ici que Simmel retient la connotation positive de Hegel relativement au moment d'aliénation comme processus progressif. Il n'y a pas un sujet culturel avant le processus d'objectivation (puisque celui-ci le crée), bien que l'activité doive prendre place dans l'histoire, et ce, par un médium matériel et intellectuel dans une période historique donnée. Ainsi, si pour Simmel l'esprit est animé par un mouvement qui lui est propre et qui le renvoie constamment à lui-même, le mouvement de déprise de cette aliénation représente un grand défi au sein de la culture moderne. Dès lors, la séparation doit toujours précéder l'union, puisque cette dernière est le produit d'un mouvement de l'esprit par lequel le fini se lie à l'infini par l'expérience : « Il faut d'abord que les choses soient les unes hors des autres pour être ensuite les unes avec les autres[20]. »

Par suite, le passage d'aliénation nécessaire afin que le sujet se reconnaisse comme tel n'est pas suffisant pour que l'objet participe au perfectionnement spirituel du sujet. De fait, un deuxième mouvement de l'esprit, qui suit celui de l'aliénation, permet d'approfondir la conscience de soi et il prend la forme d'une suppression conservante (*Aufhebung*). Ce concept purement hégélien consiste en le fait de souffrir l'épreuve de la négation de son identité, de devenir autre et de nier cette négation pour être soi-même dans cet être au-delà de soi-même : « L'abolir expose ici sa signification véritable et double, [ce] que nous avons observé chez le négatif : il est à la fois une *négation* et une *conservation* ; le néant en tant que *néant du ceci* conserve l'immédiateté et est lui-même sensible, mais c'est une immédiateté universelle[21]. » La suppression conservante ne saurait être comprise comme la simple négation extérieure d'une chose par une subjectivité, c'est-à-dire un simple principe de détermination relative ou d'altérité[22]. Elle constitue le moteur même de l'authentique

19. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, *op. cit.*, p. 216-217.
20. *Ibid.*, p. 161.
21. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 104.
22. J.-C. Goddard, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 91.

conversation à soi en ce sens qu'elle rend compte de la nature dialectique de la négation.

Conséquemment, pour que l'existence soit réconciliée avec elle-même et que le dynamisme de la conscience en expansion s'exerce, l'accomplissement de la négation doit s'effectuer par le « dépassement » de la contradiction. Simmel reconnaît alors le mouvement de suppression conservante comme une condition de possibilité de cet enrichissement spirituel :

> La capacité fondamentale de l'esprit : pouvoir se détacher de soi, se poser en face de soi comme en face d'un tiers, façonnant, connaissant, évaluant, et parvenir seulement sous cette forme-là à la conscience de soi – cette capacité a atteint, avec l'existence de la culture, pour ainsi dire son rayon le plus vaste, elle a confronté le plus énergiquement l'objet au sujet pour le ramener à ce dernier[23].

On aperçoit ici que la réconciliation entre l'objet et le sujet qui s'opère, lorsque le processus de culture est réussi, permet un approfondissement de la conscience de soi et un accomplissement spirituel, lequel nous semble analogue à la synthèse supérieure que l'on trouve dans la dialectique hégélienne. Certainement, cette spiritualisation dont la réalisation prend forme par un moment d'aliénation suivi d'une suppression conservante ne parvient pas toujours à sa réalisation. En effet, lorsque l'objet ne sert pas le développement du sujet et que les oppositions ne sont pas dépassées, il s'ensuit une absence de synthèse supérieure, c'est-à-dire un sentiment de malaise en lien avec la tragédie de la culture, lequel s'apparente à la position de la conscience malheureuse chez Hegel.

L'IMPUISSANCE DE LA CONSCIENCE FACE À CERTAINES CONTINGENCES : LA CONSCIENCE MALHEUREUSE

La conscience malheureuse représente, dans la philosophie hégélienne, la figure de la conscience qui est scindée en elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'arrive pas à faire la synthèse avec le monde extérieur, et dont l'unité ne s'accomplit pas : « Elle n'est [en fait] que le mouvement contredisant dans lequel le contraire ne parvient pas au repos dans son contraire,

23. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, *op. cit.*, p. 214.

mais ne fait que se réengendrer en lui comme contraire[24]. » La position de la conscience malheureuse révèle donc une période de dichotomie dans la relation entre le sujet et l'objet résultant de la nature contradictoire inhérente à la société moderne. Ce sentiment peut survenir lorsque les contradictions ne sont pas perçues comme telles, mais qu'elles sont vécues comme des formes d'oppression, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de dépassement de la négativité[25]. La conscience malheureuse vit la scission entre la liberté intérieure et l'ineffectivité en laquelle elle contredit sa propre essence : l'esprit ne peut ni se rassasier ni s'apaiser et il en résulte une intériorité vide.

Bien que cette absence de réconciliation trouve son origine dans l'expérience religieuse chez Hegel, c'est-à-dire lorsque la conscience souffre de la distance qui demeure entre elle et l'altérité du divin, une position analogue est générée dans la société moderne et elle se présente sous la forme d'une distance qui demeure entre la conscience et ses créations objectives. La conscience a besoin d'une reconnaissance de l'autre, en l'occurrence, ici, celle produite par les formes de la culture pour se définir : « Elle est elle-même le regard d'une conscience de soi dans une autre, et elle est elle-même les deux, et l'unité des deux est également l'essence, mais elle-même pour soi n'est pas encore à ses yeux cette essence proprement dite, n'est pas encore l'unité des deux[26]. » Je me permets donc de comparer ce moment hégélien avec le sentiment de malaise et d'accablement que le sujet vit dans la culture moderne en raison de son incapacité à absorber la prolifération des œuvres et du sentiment de sa propre insuffisance que cette situation suscite. Autrement dit, l'individu est entouré de formes culturelles significatives socialement, mais absentes de signification pour lui en particulier.

Manifestement, la conscience malheureuse et la crise de la culture ne sont pas des états analogues dans lesquels la conscience humaine se trouve, mais ils retiennent tous deux la notion de combat et le sentiment d'impuissance à l'égard des contingences extérieures. En effet, l'esprit vit une expérience qu'il ne peut pas éviter, mais qui pourrait être féconde si

24. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 166.
25. B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 18.
26. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 165. Hegel fait, bien sûr, référence à la conscience malheureuse dans un contexte de reconnaissance intersubjective, alors que nous nous référons à l'autre en tant que forme objective, mais puisque dans le processus culturel « le sujet s'objective et l'objet se subjective », il nous paraît possible d'analyser la dialectique culturelle en considérant les formes objectives telles des « subjectivités objectales ».

la dualité, la contradiction intérieure, était dépassée, puisque la tendance demeure toujours vers une réappropriation de l'extérieur par le dépassement de la négativité et, ainsi, vers un développement progressif du sujet. En d'autres termes, les objets extérieurs auxquels le sujet se heurte sont paradoxalement les éléments qui lui permettent d'évoluer. Et, tel que nous l'avons mentionné, selon Simmel, les formes objectives de la culture oppressent le sujet, car elles ne peuvent être entièrement assimilées par l'individu et ne peuvent être rejetées, puisqu'elles appartiennent à la sphère du développement culturel du sujet. De plus, la réconciliation avec l'universel paraît désormais de moins en moins possible étant donné que la culture objective progresse à un rythme affolant en comparaison de la culture subjective, qui a d'ailleurs régressé de sorte que le fossé entre les êtres et les choses s'élargit de manière exponentielle. En somme, en capturant la nature dynamique du contexte historique à l'intérieur duquel la relation sujet-objet s'opère, Simmel reconnaît que la libération ne suit pas toujours l'aliénation et que la conscience humaine est malheureuse, car elle aspire à ce qu'elle n'arrive pas à atteindre. De même, la culture permet à Simmel d'aborder la vie tel un objet qui doit être continuellement mis en forme : l'individu fait l'expérience des composants de l'esprit objectif comme objets et parce qu'ils sont des produits de l'expérience, ils sont, en fait, l'expression de la vie. Lorsque le processus de culture est réussi, il en découle l'unification de l'objet avec l'individu : l'objet est intégré dans le cours de la vie. Mais à l'époque moderne, le rythme de développement des formes objectives de la culture et le rythme de la vie ne coïncident pas. Par suite, la tragédie que Simmel prête à la culture moderne fait également état d'une incapacité à atteindre une unité qui est caractéristique de sa conception de la vie en général en ce sens qu'elle est en perpétuel conflit avec les formes qu'elle génère.

Si, donc, la philosophie de la culture de Simmel est indissociable de sa philosophie de la vie, il importe, du reste, de remarquer que ce dernier considère la confusion dans la relation moyens-fin et l'opposition entre le sujet et les objets extérieurs comme le contenu de la dialectique de la vie humaine. Le conflit entre la culture objective et la culture subjective est une manifestation de celui qui oppose vie et forme :

> La vie elle-même poursuit son cours sans relâche, son rythme sans répit, entre en chaque nouveau contenu, où elle se crée une nouvelle forme d'existence, en contradiction avec la durée établie ou la validité intemporelle

> de ce contenu. C'est avec une vitesse plus ou moins rapide que les jours de la vie rongent toute figure culturelle dès qu'elle est établie[27].

Simmel met visiblement en relation le conflit entre la culture objective et la culture subjective avec celui entre la vie et les formes : la vie crée des formes (la forme socialise le contenu parce qu'elle existe indépendamment des hommes et parce que les hommes peuvent la modifier), mais les formes perdent de plus en plus leur sens pour le sujet humain. De manière analogue au processus culturel, le sujet doit inévitablement emprunter ses contenus de vie à un royaume de validité objective, puisque l'incorporation des objectivations dans la vie du sujet permet à l'individu de s'unifier. Et c'est cette individualité « unifiée » qui doit se manifester dans la culture, mais dont le cours est bloqué par la crise de la culture moderne.

LA CULTURE : LA VIE ET LA MORT

On voit ici comment la vie de l'esprit est conflictuelle, en ce sens qu'elle trouve son énergie vitale dans ses contradictions internes. À ce sujet, le paradoxe le plus fondamental de la vie (au-delà de celui qui oppose cette dernière aux formes qu'elle emprunte pour se manifester) se trouve dans la mort. En effet, tel que Simmel le soutient, la vie – à l'image des contenus qu'elle emprunte – est la synthèse de deux mouvements contradictoires, soit la vie et la mort. C'est, en fait, la mort qui impose une forme à la vie ; elle la colore, la découpe, marque son existence et affirme sa condition. Tout comme les processus d'objectivation et de spiritualisation, la vie et la mort se réalisent graduellement dans un mouvement dynamique entre des tendances opposées : nous naissons petit à petit de même que nous mourrons progressivement, bien que la naissance et l'instant final où la mort fait son œuvre soient momentanés. Ainsi, à la lumière de notre examen des empreintes d'une dialectique hégélienne dans la philosophie de la culture et de la vie chez Simmel, c'est à travers sa conception antinomique vie-mort que la logique hégélienne se manifeste le plus clairement :

> La formulation hégélienne – que toute chose appelle son contraire et entre avec lui dans une synthèse supérieure, dans laquelle elle est certes subsumée, mais où précisément elle vient ainsi à « soi » – nulle part peut-être ne révèle-t-elle davantage son sens profond que dans la relation entre la vie et la mort. La vie en elle-même appelle la mort, en tant que son contraire, en tant que

27. G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, *op. cit.*, p. 383.

> l'« Autre » en quoi se transforme la chose et sans lequel cette chose ne posséderait absolument pas son sens et sa forme spécifiques. Par conséquent vie et mort se trouvent sur le même degré de l'être, comme la thèse et l'antithèse[28].

Pour Hegel, l'épreuve absolue de la négativité se présente dans un face-à-face avec la mort dont le processus s'effectue suivant le modèle d'un devenir autre suivi d'une réappropriation du soi : « Aussi la mort est-elle le processus de la vie : le vivant doit mourir pour devenir, son émergence en face du tout étant sa propre négation et son retour à l'unité[29]. » La mort est alors la contradiction entre l'aspiration à l'être universel et la contingence de l'être particulier : la limitation de l'existence se présente telle la limitation de la capacité du sujet à absorber les contenus objectifs de la vie. Dans ces conditions, une part importante de l'inquiétude de la conscience réside dans le fait que penser la vie, c'est penser la mort ; d'ailleurs, la présence de cette inquiétude (sans doute une crainte de la mortalité) est remarquable en filigrane de toute la philosophie de la vie de Simmel. Dès lors, il apparaît clairement que la tragédie de la culture n'est qu'une manifestation parmi tant d'autres de notre participation à la logique qui entraîne notre perte, soit la tragédie même de la vie : respirer, c'est s'oxyder et, donc, mourir peu à peu. Autrement dit, dans le processus vécu, la vie sera toujours une tragédie ; c'est pourquoi la tragédie de la culture propre au contexte moderne ne fait que reprendre la logique suivante : ce qui détruit la vie est inhérent à la vie elle-même. En somme, la tragédie de la culture identifie le moi à ce qu'il ne parvient pas à être en raison de son occurrence dans une individualité particulière et contingente.

Évidemment, cette brève mise en parallèle de la conception hégélienne de la mort avec la réflexion de Simmel à ce propos ne rend absolument pas la signification de la mort, notamment comme lutte pour la reconnaissance, centrale à la philosophie de Hegel. Cependant, la réflexion de Simmel sur la mort, dont nous avons rapporté un passage ci-dessus, démontre l'influence que Hegel a pu avoir sur la pensée globale de Simmel. Sous l'éclairage de cette incursion dans la contradiction inhérente à la vie, il est tentant de remettre en question le caractère tragique du fossé grandissant entre les sujets modernes et les formes objectives de la culture en ce sens que la tragédie perçue par Simmel nous semble faire état de la nécessité de l'opposition, c'est-à-dire du conflit

28. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, *op. cit.*, p. 174.
29. M. Caron, *op. cit.*, p. 166.

entre la vie et les formes, intrinsèque à la réalité humaine. Par conséquent, dans cette dualité réside peut-être la beauté plutôt que la fatalité de l'existence, puisqu'elle porte le germe qui pousse la vie humaine à constamment se renouveler et soulage l'existence humaine du simple fait qu'elle impose une fin à tout un chacun.

LE RAPPORT À L'AUTRE ET LA MÉDIATION DE LA CULTURE

En terminant, afin d'apporter un éclairage supplémentaire dans l'intention de réaffirmer notre questionnement quant à la nature tragique des développements de la culture moderne, nous aimerions reprendre la réplique que Cassirer a adressée à l'égard de la conception simmelienne de la crise de culture. Dans le chapitre « La tragédie de la culture », que l'on trouve dans son ouvrage *Logique des sciences de la culture*, Cassirer formule certaines objections à l'égard de l'analyse de Simmel et, surtout, en ce qui a trait à l'impossibilité d'une unité sujet-objet. Contrairement à Simmel, il soutient que la rupture entre le « je » et le « monde extérieur » constitue le point d'aboutissement plutôt que le point de départ de la vie spirituelle. Ainsi, cette façon d'aborder la séparation entre le subjectif et l'objectif comme la finalité d'un développement lui permet d'approcher les créations objectives tels des obstacles empêchant une véritable fusion entre le sujet et l'objet, tout en reconnaissant que celles-ci permettent un approfondissement de la conscience, puisqu'il soutient qu'il n'est pas possible pour le sujet de reconnaître les traces de l'objet en lui si elles sont imprimées (fusionnées) dans le moi : « Cette solidification que la vie expérimente dans les diverses formes de la culture – langue, religion, art – constitue par la suite non pas simplement le contraire de ce que le je, de par sa propre nature, est en droit d'exiger, mais bien le *présupposé* nécessaire pour qu'il découvre et comprenne sa propre essentialité[30]. » Pour Cassirer l'objet ne se fond pas dans le sujet, mais il entre activement en relation avec ce dernier. Il considère que la valeur des objets culturels ne réside pas en eux, mais dans de ce qu'ils permettent aux sujets de devenir, et c'est d'ailleurs ce positionnement qui explique sa conception de l'objectif (même lorsqu'il s'impose tel un obstacle) comme la force motrice du renouvellement et de nouvelles créations. En tant qu'intermédiaire entre le « je » et le « tu », la culture objective est toujours une

30. E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, trad. de J. Carro et J. Gaugert, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 200.

opportunité « d'auto-régénération créatrice[31] » en ce sens qu'elle représente la médiation par laquelle les individus se perfectionnent dans un rapport réciproque. Autrement dit, les ponts que les œuvres jettent entre le je et l'autre font de celles-ci de véritables médiations symboliques :

> [...] car ce qu'on trouve au terme du chemin, ce n'est pas l'œuvre à l'existence têtue où se fige le procès créateur, mais le « tu », l'autre sujet qui reçoit cette œuvre pour l'introduire dans sa vie et la reconvertir ainsi en ce milieu d'où elle est initialement sortie [...] quelque richesse de signification et de contenu que puisse avoir une œuvre culturelle, si achevée et équilibrée qu'elle puisse être, elle n'est et ne demeure qu'un point de passage[32].

Dès lors, la réceptivité des formes culturelles objectives joue un rôle charnière dans la relation dialectique sujet-objet à travers laquelle l'œuvre culturelle retient, d'une certaine manière, la fonction du grand Autre. En concevant la culture dans sa dimension collective, Cassirer nous paraît inscrire celle-ci comme lieu de la reconnaissance intersubjective et cela nous permet de réaffirmer le rôle fondamental que jouent les « médiations » de l'action réciproque. Clairement, bien que Cassirer reconnaisse la nature dialectique du processus culturel, il s'éloigne de Simmel en ce qui a trait au fondement du « tragique » de la culture, puisqu'il considère le dualisme entre la culture objective et la culture subjective essentiel au partage des œuvres entre les sujets. Mais nonobstant les divergences dans les conceptions de la culture que nous avons évoquées, à savoir que la fusion soit le point de départ ou d'arrivée, que le perfectionnement spirituel s'accomplisse dans une synthèse supérieure ou dans une dynamique, il n'en demeure pas moins que le moi a besoin des éléments de la culture pour se saisir et entrer en relation avec l'autre : « Il ne s'agit jamais pour l'homme de revenir à lui-même, comme si de rien n'était, dans une sorte de refermeture sur soi, mais, bien au contraire, de s'ouvrir à ce qui n'est pas lui, et d'accepter le choc de la rencontre avec ce qui l'excède[33]. »

CONCLUSION

Nous avons tenté ici d'illustrer un carrefour où convergent les pensées de Simmel et de Hegel. Les moments d'aliénation, de suppression conservante et de conscience malheureuse nous ont permis de dresser un pont entre les deux auteurs et de proposer une lecture personnelle de

31. P. Fontaine, *La culture*, Paris, Ellipses Marketing, 2007, p. 190.
32. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 203.
33. P. Fontaine, *op. cit.*, p. 56.

leur dialectique respective en lien avec la formation de soi (*Bildung*). En effet, chez Simmel, les contradictions ne sont pas toujours dépassées dans une synthèse supérieure ; cependant, il apparaît clairement que quand le processus culturel est achevé – accompli –, il ne s'agit plus seulement d'une interaction entre les oppositions (sujet-objet), mais plutôt d'une dynamique qui se transforme en synthèse supérieure et sur laquelle repose le perfectionnement spirituel des individus. En guise de conclusion, nous aimerions revenir sur la contradiction inhérente au raisonnement des deux auteurs, en particulier sur l'opposition entre tragédie et accomplissement de soi. Bien que notre intention ne soit pas de minimiser l'apparence tragique de certains développements propres à la culture moderne, il importe de resouligner la nécessité du conflit tragique afin qu'il y ait réconciliation. C'est justement parce que le sujet souffre d'un sentiment de malaise et d'accablement que cet état peut s'avérer utile dans son développement, car tel que le soutient Hegel, souffrir, c'est tendre à supprimer la souffrance. Ainsi, si Simmel a su puiser la richesse de sa philosophie, entre autres, dans la contradiction, il a peut-être omis de le faire dans son analyse sur les développements de la culture objective, car il convient de se rappeler que le contraire de la progression réside dans la régression et que la culture est précisément « l'esprit qui s'est aliéné à lui-même[34] ».

En cherchant à rendre compte d'un fragment du cadre philosophique sur lequel la vision du monde de Simmel se manifeste, nous avons tenté de relier les formes objectives de la culture, désormais considérées comme triviales, aux mouvements fondamentaux de l'existence afin de leur reconnaître une valeur inépuisable dans la rencontre avec soi-même et avec l'autre. Évidemment, notre approche unidirectionnelle restreint la proposition à une vision close et ne rend pas entièrement justice à l'approche simmelienne, mais si l'on joint notre découpage à celui des « autres », il participe alors à la diversité des points de vue et, ainsi, peut-être à une meilleure compréhension de la méthode simmelienne. Enfin, que l'on adopte une lecture de la philosophie de la culture de Simmel selon une perspective néokantienne, vitaliste ou hégélienne, il importe de reconnaître que le sujet se construit par l'autre et que ce rapport spéculaire comportera toujours une contradiction inhérente.

34. B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 7.

Chapitre 6

Trajets du secret à l'ère de la transparence : une lecture simmelienne de l'autofiction chez Sophie Calle

Magali Uhl

> Je tiens à la vérité dans la mesure où elle permet de greffer des particules de fiction comme des collages de pellicule, avec l'idée que ce soit le plus transparent possible. »
>
> Hervé Guibert à propos de son ouvrage *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*[1].

De la transparence généralisée au dévoilement de soi

Dans le 5e chapitre de *Soziologie* de 1908, Simmel a développé plusieurs analyses sur le secret. Le secret y est notamment présenté comme une condition d'existence de l'individu moderne, instaurant une frontière salutaire entre un dedans, la sphère intime, et un dehors, ce que l'individu dévoile pour rentrer dans des jeux d'actions réciproques, lui permettant de s'individualiser en dépassant la liste objectivée des rôles associés aux multiples cercles sociaux auxquels il participe[2].

1. H. Guibert, « La vie sida », entretien avec Antoine de Gaudemar, *Libération*, 1er mars 1990.
2. G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, trad. de S. Muller, Strasbourg, Circé, 1991.

L'une des caractéristiques des sociétés actuelles est la multiplication des expressions de l'individualité passant par une présentation de soi de plus en plus fictionnalisée. Une première hypothèse de lecture possible découle de ce constat. En effet, cette tendance à une mise en scène de l'identité semble indiquer une nouvelle forme de socialisation dans laquelle le secret ne semble plus constituer une sphère de protection, mais, au contraire, le support de stratégies narcissiques entièrement basées sur la promesse explicite et surtout tenue du dévoilement.

Au tournant des années 1980, la sociologie, avec notamment les travaux de Baudrillard, de Sennett et de Lasch, avait analysé cette évolution en parlant de « rituels de la transparence », de « tyrannies de l'intimité » ou de « culture du narcissisme[3] » ; des expressions aujourd'hui reprises pour parler du phénomène contemporain massif d'« exposition de soi[4] » sur Internet avec les blogues (comme *My space*), les réseaux de socialité (de type *Facebook*), les jeux virtuels (à l'image de *Second Life*).

Les analyses de ces auteurs[5] sont à l'origine d'un discours critique sur la transparence communicationnelle, la disparition de la frontière entre domaines public et privé, et le règne de l'exhibition qui donne à penser que, finalement, tous les acteurs sociaux perdent leur identité en exposant leur intimité et que, dès lors, le secret de soi ne serait plus qu'un vestige des temps anciens (et regrettés).

Je vais proposer ici une autre hypothèse de lecture : je pars de l'idée que cette analyse en termes de mouvement vers la « transparence généralisée » est, dans une certaine mesure, incomplète pour rendre compte de la spécificité des phénomènes actuels et que même dans des médiums comme *Facebook*, le secret est toujours là et constitue même un ressort clé du dispositif.

3. Voir, notamment, J. Baudrillard, *L'Autre par lui-même. Habilitation*, Paris, Galilée, 1987 ; R. Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, trad. de A. Berman et R. Folkman, Paris, Seuil, 1995 ; C. Lasch, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000.
4. Voir A. Cauquelin, *L'Exposition de soi. Du journal intime aux Webcams*, Paris, Eshel, 2003.
5. Voir, sur cette question, M. Uhl, « Intimité panoptique. Internet ou la communication absente », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, EHESS, vol. CXII, 2002, p. 153-170. Y sont exposées les analyses évoquées ici concernant la question du narcissisme et son lien à la quête d'« authenticité » (Lasch) ; l'anéantissement de l'être-public qui se désagrège dans la visibilité (Sennett) ; la montée en puissance du pouvoir des images aboutissant à la dissolution des corps dans l'espace virtuel (Baudrillard).

Je considère, en effet, que d'une part, dans les formes d'interaction contemporaines, le secret est présent : dans la mesure où il y a mise en scène, il n'y a pas dévoilement absolu de soi (même dans les blogues, la présentation de soi passe par une mise en forme graphique qui introduit un écart[6]) ; d'autre part, le secret conserve sa valeur positive, il est encore cette force de socialisation décrite par Simmel, il favorise l'individuation en inventant des réseaux parallèles de relation à côté des réseaux traditionnels. Il permet ainsi, par des stratégies de voilement/dévoilement, l'interaction sociale. Autrement dit, même si le dispositif est virtuel, le langage fictionnel, l'interagir, lui, est non seulement réel, mais il se réalise.

Pour bien comprendre ces multiples dispositifs interactifs issus des nouvelles formes de communication, il m'a paru intéressant de faire un détour par la démarche de l'autofiction dans l'art contemporain. J'ai choisi de m'appuyer sur le travail d'une artiste : Sophie Calle[7]. Cette dernière utilise, de manière très construite, toutes les ressources du secret comme mode opératoire dans des dispositifs qu'elle invente. En ce sens, l'art contemporain est un bon révélateur des mécanismes du secret dans la construction de soi : il les explicite.

La mise en scène autofictionnelle en art incite, par ailleurs, à construire une grille de lecture (différente de celle du règne de la transparence généralisée) permettant d'approcher ce phénomène de la mise en scène de soi dans les blogues et les réseaux de socialité actuels. En effet, l'art, sous certains de ses aspects, peut se concevoir comme une forme générale qui permet de lire les pratiques sociales comme des cas

6. Pour Lasch, le narcissisme contemporain trouverait un support privilégié d'expression dans les ouvrages ou documents à caractère autobiographique où la distance de la fiction, qui permettait au lecteur ou au spectateur une interprétation personnelle, est exclue du genre lui-même. C'est, explique l'auteur, l'information brute qui s'offre telle quelle aux regards, sans « ce détachement indispensable à l'art », ce retour critique sur soi, qui distingue les œuvres culturelles majeures (C. Lasch, *op. cit.*, p. 46). L'un des objectifs de mon article est de montrer que cette analyse doit aujourd'hui être nuancée, notamment quand l'art s'empare de l'autobiographie pour en faire une œuvre.

7. Sophie Calle est une artiste conceptuelle française née en 1953. Depuis 30 ans, elle utilise les moments de sa vie privée comme supports créatifs, articulant voyeurisme et exhibitionnisme dans une écriture tragico-comique d'elle-même. Ses œuvres combinent la photographie, la vidéo, le texte et la performance pour exprimer sa vision intime de la perte, de l'abandon, de l'absence et du désir. Artiste de renommée internationale, Sophie Calle a occupé le pavillon français lors de la Biennale de Venise en 2007.

particuliers. Autrement dit, les blogues seraient des formes d'autofiction « faibles », au sens de peu intenses, de peu stylisées comparativement à la forme artistique qui représenterait une forme plus « forte » dans la mesure où elle serait plus achevée.

Cette grille de lecture, qui s'articule autour du secret, comprend trois niveaux d'analyse. Premièrement, dans l'art, il n'y pas simplement « dévoilement du caché », mais invention de quelque chose de nouveau, création, qui va se matérialiser à travers l'œuvre. On retrouve ce mécanisme dans les blogues, mais à un degré plus faible, car le blogueur épuise rapidement son rôle dans la mise en scène de soi, alors que pour l'artiste autofictionnel, la présentation de soi passe le relais à la fiction qui ouvre alors d'autres horizons, notamment imaginaires. De ce point de vue également, le performeur est proche de l'acteur de théâtre qui, lorsqu'il joue un rôle, dévoile aussi la part de lui-même qu'il met au service de l'interprétation qu'il crée ; seulement, pour l'artiste autofictionnel la proportion de jeu et de Je est inversée. En second lieu, la performance artistique introduit une distance, elle déplace le partage entre un dedans (l'artiste concepteur et analyseur de sa performance) et un dehors élargi à soi-même comme terrain d'expérience qui va permettre à l'artiste d'objectiver sa pratique. Autrement dit, il en fait un matériau (un livre, une photographie, un film, etc.) sur lequel il peut produire un discours. Enfin, le secret est au cœur du mécanisme de construction sociale de soi : dans l'autofiction (mais aussi dans les blogues de manière moins construite), il y a la volonté de provoquer, par un « dévoilement fictif », une réaction sur celui qui regarde (séduction, émotion artistique, empathie, etc.), donc, un calcul avec un effet désiré, ce qui génère également une distance par rapport à soi.

En définitive, le courant artistique de l'autofiction est un détour utile pour interpréter les nouveaux modes d'expression des sociétés d'aujourd'hui. Il donne, en effet, une *forme limite* de pratiques de « dévoilements fictifs » articulées aux jeux/mécanismes/ressorts du secret et permet ainsi d'envisager une grille de lecture du phénomène communicationnel comme des expériences atténuées/faibles/peu intenses de ce jeu secret/dévoilement.

L'AUTOFICTION COMME JEU EXPÉRIMENTAL SUR L'IDENTITÉ[8]

Le principe de l'autofiction repose sur une fiction du sujet, une fictionnalisation de soi, ni autobiographie ni fiction : autofiction. Le néologisme lui-même, qui apparaît en 1977 sous la plume de Doubrowsky[9], va très vite rencontrer les écrits de Barthes[10] et de Robbe-Grillet[11] et marquer de son influence une partie de la génération d'écrivains qui va suivre : d'Hervé Guibert à Christine Angot, de Régine Robin à Camille Laurens, de Philip Roth à Rick Moody[12]. En refusant les règles classiques de l'autobiographie et du roman, ce genre nouveau se définit, selon les termes de Lejeune, comme un double pacte[13], qui est en soi un oxymoron : d'abord un *pacte autobiographique* qui impose l'identité entre l'auteur, le narrateur et le personnage ; ensuite un *pacte romanesque*, puisque les textes eux-mêmes se présentent comme des fictions. Le narrateur et le personnage sont « les figures auxquelles renvoient, *à l'intérieur du texte*, le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé ; l'auteur, représenté à la lisière du texte par son nom, est alors le référent auquel renvoie, de par le pacte autobiographique, le sujet de l'énonciation[14] ».

Cette construction narrative autour de l'ambivalence du Je va être à l'origine d'une forme fictionnelle particulière dans laquelle le vécu devient le terrain d'expérimentation de possibilités imaginaires infinies. En retour, l'auteur se voit redevable de respecter la règle du jeu selon laquelle son œuvre est fiction, certes, mais « fiction d'événements et de faits strictement réels[15] ». Ce type de narration référentielle entretient dès lors une relation particulière au Vrai, c'est-à-dire au caractère véridique du contenu informationnel délivré par le récit. En effet, le but des textes référentiels dont fait partie l'autofiction littéraire « n'est pas, écrit Lejeune,

8. Le terme autofiction se traduit en anglais par *faction*, qui associe le terme *fact* à celui de *fiction*.
9. S. Doubrovsky, *Fils*, Paris, Galilée, 1977.
10. R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1975.
11. A. Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.
12. Voir, par exemple, H. Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990 ; C. Angot, *L'Inceste*, Paris, Stock, 1999 ; R. Robin, *Le Golem de l'écriture. De l'autofiction au Cybersoi*, Montréal, XYZ Éditeur, 1997 ; C. Laurens, *Dans ces bras-là*, Paris, POL, 2000 ; P. Roth, *Ma vie d'homme*, Paris, Gallimard, 1982 (1974) ; R. Moody, *À la recherche du voile noir*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2000.
13. P. Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
14. *Ibid.*, p. 35.
15. S. Doubrovsky, *Fils*, *op. cit.*, quatrième de couverture.

la simple vraisemblance, mais la ressemblance au vrai. Non "l'effet de réel", mais l'image du réel. » Ce qui est visé, ce n'est donc pas la vérité du discours ni même sa vraisemblance, mais son adéquation par rapport à la réalité qu'il est censé restituer.

Cette « aventure du langage », pour reprendre l'expression de Gasparini[16], remet en cause les notions d'authenticité, de sincérité, d'identité narrative et de vérité tout en inventant des trajets sémantiques singuliers qui délimitent son périmètre textuel : entre dévoilement et dissimulation, vérité et mensonge, confiance et trahison, réserve et intrusion, discrétion et publicité, pour ne reprendre que quelques-unes des grandes catégories simmelienne du secret, auxquelles l'analyse va devoir se confronter.

L'une des caractéristique distinctive de l'autofiction, que l'on trouve notamment dans l'œuvre de Sophie Calle, est l'intertextualité : par exemple, Angot dissémine dans son texte *L'Inceste*[17] des phrases entières de *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* de Guibert[18], lequel, dans son propre ouvrage, a fait intervenir des personnages réels masqués sous des noms fictifs : Foucault apparaît sous les traits de Muzil, Isabelle Adjani, sous ceux de Marine, Calle devient Anna et l'écrivain, lui-même, se raconte dans un registre imaginaire. Autant dire que la frontière entre ce qui est de l'ordre de la fiction et ce qui est de l'ordre du réel est mince et que cette fluctuation des Je est précisément la règle du jeu.

Par ailleurs, l'autofiction est un parcours intéressant pour saisir la texture de l'identité contemporaine[19], car cette forme de créativité s'articule aussi sur la polarité transparence/secret décrite par Simmel, donc, elle actualise certaines de ses intuitions et les illustre à travers une forme artistique, laquelle agit à son tour comme le révélateur des dynamiques en place – si l'on reprend le geste spéculatif simmelien. Dans la mesure où l'autofiction prend pour mode d'expression les formes du secret, cette tendance artistique peut alors manifester ce jeu des forces contradictoires à l'œuvre dans la construction de l'identité contemporaine, puisque comme l'a précisé Simmel, le secret est une des conditions permettant l'élaboration de l'identité. L'autofiction illustre ainsi le paradoxe de la modernité relevé par le sociologue, qui voit, d'un côté, se multiplier les

16. P. Gasparini, *Autofiction. Une aventure du langage*, Paris, Seuil, 2008.
17. Angot, *L'Inceste*, *op. cit.*
18. Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, *op. cit.*
19. Voir D. Martucelli, « L'identité narrative », dans *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002, p. 367-372.

processus d'individualisation engendrant un accroissement du développement personnel et, de l'autre, se fragmenter l'identité du sujet qui devient mobile et fugitive.

Les œuvres de Sophie Calle illustrent bien cette tension entre la « sphère des contenus existentiels[20] » qui devrait demeurer infranchissable, car elle structure le Moi individuel, et son caractère finalement malléable et indéterminé. Et on connaît, par ailleurs, le rôle de l'art chez Simmel comme révélateur aussi bien de l'esprit d'une époque que de l'*ethos* de ses créateurs ; en effet, « la forme d'art que [l'artiste] exerce est la seule qui lui permette d'exposer sa vie intérieure[21] », écrit-il. Une observation attentive de cette démarche artistique[22] pourrait ainsi permettre de dresser un portrait quasi idéal-typique de l'individu du XXI^e^ siècle.

J'ai choisi, dans le cadre de cet article, d'observer le travail de Sophie Calle qui conjugue avec subtilité une réflexion sur le pouvoir du secret à l'âge de la transparence et sur les ressorts contemporains de l'identité, tout en repoussant les limites de l'art lui-même. Sa créativité autofictionnelle s'exprime selon un mode opératoire singulier que l'on pourrait qualifier d'opérationnalisation de l'intime[23]. D'autres artistes contemporains ont comme sujet récurrent l'identité d'aujourd'hui à travers les expressions multiples du soi. De Nan Goldin à Orlan, d'Annette Messager à Cindy Sherman[24]. Mais rares sont ceux (ou, ici, celles) qui conjuguent avec cette systématicité la réflexion sur l'intime et un dispositif artistique utilisant la photographie, l'écriture et la théâtralité comme stratégies autofictionnelles.

D'un point de vue formel, en effet, les œuvres de Sophie Calle allient de manière séquentielle le reportage photographique et la narration littéraire sur le modèle classique du photo-roman. Cela se présente géné-

20. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 28.
21. *Ibid.*, p. 33.
22. Voir, notamment, pour des analyses actuelles de cette démarche de l'autofiction qui « se présente comme une lecture du monde contemporain et des postures qu'il propose », M. Ouellette-Michalska, *Autofiction et dévoilement de soi*, Montréal, XYZ Éditeur, 2007, p. 144 ; V. Colonna, *Autofiction et autres mythomanies littéraires*, Auch, Tristram, 2004 ; P. Gasparini, *Est-il je ? Roman autobiographique et autofiction*, Paris, Seuil, 2004.
23. Voir I. de Maison Rouge, *Mythologies personnelles. L'art contemporain et l'intime*, Paris, Éditions Scala, 2004.
24. P. Watier présente Cindy Sherman comme un exemple artistique significatif de cette fragmentation de l'identité (*Georg Simmel sociologue*, Belval, Circé, 2003, p. 128).

ralement sous la forme d'un livre qui va être le témoin d'une expérience vécue par l'artiste, mais une expérience que l'artiste va vivre dans le registre de la performance artistique. Le sujet de ces « œuvres-vécues » est donc chaque fois une narrativisation de sa propre vie. Ainsi, le récit de soi, en prenant comme médium la photographie, est aussi une théâtralisation de soi, puisque le procédé technique lui-même exige à la fois une mise à distance et une mise en scène. On rejoint encore ici le domaine autofictionnel dans la mesure où la production artistique est bien une entreprise de présentation de l'intime, mais dans le registre de la fiction. Et c'est précisément ce point de tension entre les deux qui peut aussi définir les contours de l'identité contemporaine qui joue de la transparence, mais en y intégrant des éléments fictifs.

De fait, l'artiste, en mettant en image toute une scénographie dans laquelle elle joue son propre rôle, devient chaque fois le personnage principal de son théâtre de l'intimité. Mais en s'appuyant sur les ressources du jeu et du décalage, ce n'est jamais vraiment elle-même que l'on suit dans ses pérégrinations, mais des possibilités de soi, des fragments d'identité qui ne recomposent pas, assemblés, une identité première ou fondamentale. Pour reprendre le geste artistique de Sophie Calle, tout en paraphrasant Simmel, on peut dire qu'elle présente son Ego à Alter par des stratégies, en sélectionnant et en orientant cette présentation en fonction de ce qu'elle veut montrer, tout en n'étant jamais en adéquation absolue avec son Moi, puisque celui-ci ne lui est pas (comme le nôtre pour nous-mêmes), totalement accessible[25]. Malgré toutes les facettes de son intimité qui sont exposées, jamais le regardeur n'a accès à son être intime. Ce que l'artiste symbolise alors à travers ses productions, c'est le caractère fluctuant et inachevé de l'identité contemporaine faite de bribes de soi qui ne donne pas accès à un Je originaire. En effet, en intégrant dans ce rapport à l'autre l'écart de la fiction, ce que l'artiste livre d'elle-même ne la définit pas en tant que Je : il y a toujours chez elle, dans ce caché/dévoilé, une forme de pudeur qui résiste à l'impudeur, une forme

25. Pour Simmel, le Moi n'est pas transparent à soi et il n'est d'ailleurs pas souhaitable qu'il le soit ; le cas échéant, nous serions condamnés à la folie : « Tout ce que nous communiquons à l'autre, en paroles ou en n'importe quelle autre manière, même les choses les plus subjectives, les plus instinctives, les plus secrètes, est le résultat d'une sélection opérée dans cette totalité mentale réelle, dont on peut dire – si l'on nous permet le paradoxe – que si on l'exprimait avec une fidélité absolue du contenu et dans l'ordre chronologique, on irait tout droit dans un asile de fou », Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 14.

d'honnêteté qui subsiste à l'intrusion, une forme de sincérité au cœur du mensonge...

Comme le démontre Anne Sauvageot, l'œuvre de Sophie Calle s'articule autour de la question du vrai dans son rapport au romanesque selon un triple pacte : d'abord, un *pacte de réalité* où les photographies attestent du caractère vécu des situations narrées ; ensuite, un *pacte de vérité* dans lequel le souci d'exactitude permanent contrecarre la tendance fictionnelle ; enfin, un *pacte d'authenticité* qui va de pair avec la sincérité de la démarche personnelle de l'artiste[26].

L'ŒUVRE DE SOPHIE CALLE COMME ÉCRITURE CONTEMPORAINE DU SOI

Je vais maintenant présenter quelques œuvres clés de Sophie Calle qui témoignent de ce jeu expérimental sur l'identité et ses ressources fictionnelles.

Les Dormeurs

Ce premier travail ne la met pas directement en scène, mais il installe d'emblée l'intimité comme foyer d'inspiration, puisque cela se passe dans son propre lit :

> J'ai demandé à des gens de m'accorder quelques heures de leur sommeil. De venir dormir dans mon lit. De s'y laisser photographier et regarder. De répondre à quelques questions. J'ai proposé à chacun un séjour de 8 heures. J'ai contacté par téléphone 45 personnes : des inconnus dont les noms m'avaient été suggérés par des connaissances communes, quelques amis et des habitants du quartier appelés à dormir le jour, tel le boulanger. Ma chambre devait devenir un espace constamment occupé pendant 8 jours, les dormeurs s'y succédant à intervalles réguliers [...] Vingt-huit dormeurs se sont succédé. Certains se sont croisés. Un petit-déjeuner, un déjeuner ou un dîner, selon l'heure, était offert à chacun. Une literie propre était à disposition. Je posais quelques questions à ceux qui s'y prêtaient. Il ne s'agissait pas de savoir, d'enquêter, mais d'établir un contact neutre et distant. Je prenais des photographies toutes les heures. Je regardais dormir mes hôtes[27].

26. Voir A. Sauvageot, *Sophie Calle. L'art caméléon*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 133-138.
27. S. Calle, *Les Dormeurs*, Arles, Actes Sud, 2000, non numéroté.

Ce premier geste artistique marque le début de sa carrière en la situant dans ce registre de l'intime, qu'elle ne quittera plus. Elle reprendra cette thématique avec *Chambre avec vue* lors des Nuits Blanches, à Paris, en 2002. Elle installera alors son lit au dernier étage de la Tour Eiffel. S'y succéderont des inconnus qui prendront place à ses côtés, le temps d'une histoire : « sans histoire, pas de visite » sera-t-il, en effet, affiché[28].

L'Hôtel

En 1981, l'artiste s'est transformée, trois semaines durant, en femme de chambre d'un hôtel vénitien[29]. Elle va ainsi faire le ménage des chambres, photographier les bagages des clients, leurs effets personnels, consulter leurs agendas, lire leur courrier... et réunir ces fragments d'intimité d'étrangers pour en reconstituer un sens qui semble finalement s'évaporer dans l'inventaire.

> Son but, écrit Paul Auster, consistait à rassembler, sans toutefois se montrer importune ni se compromettre, des informations sur les clients. En fait, elle évitait délibérément ceux-ci, se limitant à ce que pouvaient lui apprendre les objets éparpillés dans leurs chambres. À nouveau, elle prenait des photos ; à nouveau, elle inventait des vies à ces gens sur la base des indices dont elle disposait. C'était une archéologie du présent, pour ainsi dire, une tentative de reconstituer l'essence de quelque chose à partir des fragments les plus nus : le talon d'un ticket, un bas déchiré, une tache de sang sur le col d'une chemise[30].

La Robe de mariée

Les objets sont aussi les supports privilégiés de ses récits. Ses « fétiches » sont rassemblés dans *Des histoires vraies*[31] : une chaussure rouge, un peignoir, une robe de mariée... cette dernière, par exemple, renvoie à un jour de novembre où l'artiste alors âgée de 30 ans part rejoindre un homme qu'elle admire depuis son enfance. Dans sa valise, cette robe nuptiale qu'elle portera lors de leur première nuit ensemble. L'objet,

28. Cette dernière performance a donné lieu à une installation, « La chambre à coucher », conçue à Beaubourg (Centre Pompidou, Paris), en 2003, pour son exposition personnelle « M'as-tu vue ».
29. Cette expérience est reproduite dans S. Calle, « The Hotel », dans *Double Game*, Londres, Violette Editions, 1999, p. 140-185.
30. P. Auster, *Leviathan*, Arles, Actes Sud, 1993, p. 88-89.
31. S. Calle, *Des histoires vraies*, Arles, Actes Sud, 1994.

comme l'image ou le texte, contribue à l'élaboration de cette autofiction dans laquelle la mythologie personnelle se colore de fiction de soi.

No Sex Last Night

Pressentant la fin (non souhaitée) d'une relation amoureuse, Sophie Calle propose à son amant de faire la traversée des États-Unis munis chacun d'une caméra afin de réaliser un film sur l'échec de leur relation.

> Je me suis dit que si je lui proposais de faire un film, il me suivrait peut-être. Et, en effet, ça a marché. Je n'ai jamais cru au film. Il s'agissait pour moi d'un prétexte, je voulais seulement appâter cet homme. Ensuite, j'ai dû jouer le jeu, filmer, obéir aux règles pour qu'il ne comprenne pas le subterfuge[32].

Le film, qui sera réalisé[33], finira par un vrai mariage, mais au contenu fictionnel, car le marié avouera que ce déroulement heureux ne représentait pour lui qu'un moyen de maintenir la dramaturgie de la fiction.

Douleur exquise

En 1984, Sophie Calle obtient une bourse d'études de trois mois au Japon. Elle part le 25 octobre « sans savoir que cette date marquait le début d'un compte à rebours de quatre-vingt-douze jours qui allait aboutir à une rupture[34] » sentimentale, qu'elle va très mal vivre. Elle apprend la séparation, par téléphone, dans un hôtel de New Delhi où les amants devaient se retrouver le 25 janvier 1985. Elle rentre en France trois jours plus tard et décide d'exorciser sa souffrance en la racontant à d'autres et demande, en contrepartie, que ses interlocuteurs lui racontent la leur. « Cet échange cesserait, écrit-elle, quand j'aurais épuisé ma propre histoire à force de la raconter ou bien relativisé ma peine face à celle des autres[35]. » Trois mois plus tard, elle ressent les bienfaits de son dispositif ; quinze ans plus tard, elle réalise un récit avec ce matériau. Elle va présenter son intimité à travers sa correspondance, ses textes et ses photographies,

32. C. Hunzinger, « Une fée victorieuse : autour de Sophie Calle », *La Revue des ressources*, 2003 : http://www.larevuedesressources.org/article.php3?id_article=25.
33. G. Shepard et S. Calle, *No Sex Last Night*, Bohen Foundation, New York/Gemini Film, 1992.
34. S. Calle, *Douleur exquise*, Arles, Actes Sud, 2003, non numéroté.
35. *Ibid.*

jusqu'à la reconstitution de la chambre 261 de l'hôtel de New Delhi, théâtre de l'annonce de la séparation : sur chaque page, un tampon du décompte, « douleur J-92 », « douleur J-49 », « douleur J-2 », etc. La seconde partie de l'ouvrage représente la « convalescence » : face à chaque témoignage d'anonymes revient la photographie de la chambre d'hôtel, suivie d'un texte de l'artiste parlant de l'homme aimé. Le journal intime devient ainsi le support de l'écriture de soi[36]. Reconnaître, en effet, l'artiste de renommée internationale Martial Raysse dans l'homme qui a rompu est chose aisée, c'est comme il le dit lui-même, un « secret de Polichinelle[37] », tous les indices sont rassemblés pour faciliter la tâche au lecteur averti.

Prenez soin de vous[38]

> J'ai reçu un mail de rupture. Je n'ai pas su répondre. C'était comme s'il ne m'était pas destiné. Il se terminait par les mots : « *Prenez soin de vous* ». J'ai pris cette recommandation au pied de la lettre. J'ai demandé à 107 femmes, choisies pour leur métier, d'interpréter la lettre sous un angle professionnel. L'analyser, la commenter, la jouer, la danser, la chanter. La disséquer. L'épuiser. Comprendre pour moi. Répondre à ma place. Une façon de prendre le temps de rompre. À mon rythme. *Prendre soin de moi*[39].

Cent sept femmes venant d'horizons divers, mais toutes reconnues dans leur spécialité respective, vont, selon la demande de l'artiste, commenter ces mots. Une enseignante en français en propose un commentaire composé, une latiniste une traduction, une voyante une prédiction, une actrice joue la lettre allongée dans un lit, une danseuse l'interprète, une comptable en produit l'analyse financière, une écrivaine en extrait une nouvelle, une tireuse d'élite la prend pour cible. Cent sept interprétations féminines des mots de rupture d'un homme, autant d'expressions possibles de la subjectivité, mais une subjectivité contenue dans une fiction, ici professionnelle.

---

36. Voir C. Violet, M.-F. Lemonnier-Delpy (dir.), *Métamorphoses du journal personnel. De Rétif de la Bretonne à Sophie Calle*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2006.
37. M. Raysse, « Secret de Polichinelle », *Le Monde*, 18 décembre 2003.
38. « Prenez soin de vous », c'est le nom de l'installation de Sophie Calle présentée au Pavillon français de la Biennale de Venise en 2007. S. Calle, *Prenez soin de vous*, Arles, Actes Sud, 2007.
39. S. Calle, *Prenez soin de vous*, texte du communiqué de la Biennale de Venise, 2007.

Suite Vénitienne

> Depuis des mois, je suivais des inconnus dans la rue. Pour le plaisir de les suivre et non parce qu'ils m'intéressaient. Je les photographiais à leur insu, notais leurs déplacements, puis finalement les perdais de vue et les oubliais. À la fin du mois de janvier 1980, dans les rues de Paris je suivis un homme que je perdis quelques minutes plus tard dans la foule[40].

Après avoir été présentée par hasard à cet homme, le soir même lors d'un vernissage dans une galerie parisienne, et avoir appris qu'il se rendait à Venise, elle monte dans un train et le prend 13 jours durant en filature, trouve son hôtel, le suit, le photographie et prend en note ses moindres faits et gestes[41]. Elle vit durant ces journées au rythme de cet homme, éprouvant des frissons quasi amoureux : « Si je le vois sortir, je ne le suivrai pas. Je désire simplement le regarder à la dérobée, encore une fois[42]. » Mais ces émois sont purement fictifs – elle n'est pas éprise de cet homme –, ils ne sont que le produit d'un dispositif que l'artiste a mis en place et qui constitue la performance artistique.

L'Homme au carnet

En se promenant dans Paris, Sophie Calle a trouvé un carnet d'adresses[43]. Elle le photocopie et le renvoie anonymement à son propriétaire. Elle décide, en contactant les personnes figurant dans le carnet, de construire le portrait de cet homme. Elle publiera chaque semaine, durant un mois, un compte rendu de ses recherches dans le quotidien *Libération*, sous la forme d'un feuilleton. Lorsque l'homme en question, de retour de voyage, apprend ce qui s'est passé (il ne serait pas aussi inconnu de l'artiste que ce qu'elle aurait laissé entendre), il s'adresse fort mécontent à *Libération*, qui lui accordera un droit de réponse. Il choisira de publier une photographie de Sophie Calle nue, en précisant qu'il a utilisé pour se la procurer « la même méthode qu'elle[44] ».

---

40. S. Calle, « Suite vénitienne », dans S. Calle et J. Baudrillard, *Écrits sur l'image*, Paris, Éditions de l'Étoile, 1983, p. 8.
41. Sur les filatures de Calle, voir C. Camart, « Sophie Calle, de dérives en filatures : un érotisme de la séparation », *Esse*, n° 55, 2005, p. 32-35 ; A. Ulmeanu, « Sophie Calle, la filature : perspectives de récit et narrateurs (non) crédibles », dans *Textimages*, 2007 : http://www.revuetextimage.com/02_varia/ulmeanu1.htm.
42. S. Calle, « Suite vénitienne », *loc. cit.*, p. 66.
43. S. Calle, « The Address Book », dans *Double Game*, *op. cit.*, p. 186-195.
44. Voir le site http://viperenoire.free.fr/ consacré à Sophie Calle et réalisé par une étudiante à la maîtrise en lettres modernes, Magali Nachtengael.

La Filature

Par l'intermédiaire de sa mère, elle commande sa propre filature à un détective privé[45]. Il va la suivre une journée durant et elle, de son côté, prendra des notes manuscrites de cette journée dont le déroulement ne doit rien au hasard, mais plutôt à un programme méticuleusement construit. Elle remarque très vite la présence du détective et demande à un ami de prendre des clichés de celui-ci en train de la filer. Ici, l'intertextualité devient ludique : un détective la suit, mais c'est elle qui a les cartes en main et qui va même jusqu'à faire suivre le suiveur dans une parfaite inversion des rôles[46] !

Doubles-jeux

À l'image de certains écrivains autofictionnels, Sophie Calle a eu l'occasion de développer des collaborations artistiques de longue durée, autoréférentielles et intertextuelles, avec : l'écrivain Hervé Guibert[47] ; l'artiste plasticien Damien Hirst[48] ; ici, le romancier new-yorkais Paul Auster.

Premier mouvement : Paul Auster demande à Sophie Calle de donner à son personnage de Maria dans son ouvrage *Leviathan* l'identité

45. Cette performance sera, sous la demande du galeriste parisien Emmanuel Perrotin, reconduite 20 ans plus tard, soit le 16 avril 2001. Voir « 20 ans après », dans S. Calle, *M'as-tu vue*, Catalogue de l'exposition, Éditions du Centre Pompidou/ Xavier Barral.
46. Ce thème de la double filature se trouve dans la trilogie new-yorkaise de P. Auster où le suiveur engagé se trouve aussi suivi à son insu (« Cité de verre », dans *Trilogie new-yorkaise*, Arles, Actes Sud, 1991). La ville est, par ailleurs, représentée chez les deux artistes comme un lieu d'errance et de trajets sans but que le jeu mis en place permet de cristalliser.
47. H. Guibert a créé le personnage d'« Anna l'enquiquineuse » pour son livre *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* (*op. cit.*) et a écrit plusieurs textes sur l'artiste (voir, notamment, « Le chichi de Sophie », *Le Monde*, 7 avril 1983) ; Calle, pour sa part, le fait intervenir dans *Douleur exquise* (*op. cit.*, de J-63 à J-56), à la suite de leur rencontre à Tokyo et de leur correspondance (voir la lettre de Guibert, *op. cit.*, J-7).
48. En 1989, alors qu'elle le connaît à peine, Calle demande à Hirst de lui écrire une lettre d'amour. Elle reçoit, quelques mois plus tard, cinq pages enflammées. Un an après, le plasticien lui demande de l'interviewer pour un catalogue d'exposition. N'étant pas disponible, elle lui fait parvenir les questions qu'elle aurait pu lui poser. Une dizaine d'années plus tard, c'est Calle qui sollicite Hirst afin qu'il tienne le rôle du questionneur pour le catalogue de son exposition au Centre Pompidou. Il lui envoie une évaluation psychologique à compléter. Voir S. Calle, *M'as-tu vue*, *op. cit.*, « Évaluation psychologique ».

de l'artiste, mêlant ainsi réalité et fiction. « Il s'est en effet servi, écrit Sophie Calle, de certains épisodes de ma vie pour créer, entre les pages 84 et 93 de son récit, un personnage de fiction nommé Maria, qui ensuite me quitte pour vivre sa propre histoire. » Donc, Maria emprunte les traits de Sophie pendant 9 pages du roman de Auster.

Deuxième mouvement : Sophie Calle inverse le procédé et applique les éléments fictifs inventés par Paul Auster à sa propre vie, radicalisant de cette façon le mimétisme avec son double fictionnel. Ainsi va-t-elle vivre comme Maria des journées sur le signe d'une lettre, en l'occurrence le B, le C ou le W, éprouvant, le temps de la performance, l'expérience de la classification obsessionnelle des habitudes quotidiennes ; elle va suivre, comme Maria, un régime chromatique dans lequel chaque aliment du menu doit être d'une couleur identique, selon les jours de la semaine.

Troisième mouvement : souhaitant continuer cet échange, Calle demande à Auster de lui écrire un roman qu'elle suivra à la lettre pendant un an. L'auteur réfléchit à la proposition et lui envoie en guise de roman des instructions pour améliorer la vie des habitants de New York : investir un lieu public, sourire, distribuer des sandwichs et des cigarettes, discuter avec les gens, etc. L'ensemble de cette expérience autofictionnelle qui durera plusieurs années est contenu dans le coffret *Doubles-jeux*[49].

DES *DOUBLES-JEUX* DE SOPHIE CALLE AU *SECRET* DE SIMMEL

L'expérience relatée par Sophie Calle dans *Doubles-jeux* témoigne bien du passage d'une identité à une autre, de la sienne propre qui, de manière fictionnelle, se construit et se déconstruit au fil des narrations ; celle aussi inhérente au contexte de l'individu moderne décrit par Simmel, qui passe sans discontinuer d'un rôle à l'autre, multipliant les possibilités d'être soi dans l'interaction sociale. Cette fragmentation de l'identité, que l'artiste restitue dans son œuvre, renvoie peut-être en définitive au mécanisme contemporain de construction sociale de soi qui passe précisément par ces jeux de transparence fictive où les frontières entre réalité et fiction, donc entre sujet et personnage aussi, deviennent poreuses. Comme le note Anne Sauvageot dans son remarquable essai sur Calle, cette dernière multiplie les jeux de rôle au sein desquels se départagent le sujet et son double masqué. *Double je* qui trouve dans des *doubles-jeux* son expression

49. S. Calle, *Doubles-jeux*, 7 volumes, Arles, Actes Sud, 1998.

la plus romanesque, mais aussi la plus contemporaine à travers la question du « Qui suis-je ? ». Si le jeu chez Sophie Calle est de façon générale la légitimation du *je* – son prétexte, son support, sa mise en scène, son cadre –, les doubles-jeux actualisent, quant à eux, les travestissements de l'identité à travers les échanges complices entre Sophie Calle et Paul Auster, Sophie et Maria[50].

Par ailleurs, à travers ses productions, Sophie Calle éclaire, souvent de manière paradoxale, la fonction éminemment positive des principales figures du secret[51] – le non-dit, la dissimulation, le mensonge, le dévoilement, la révélation, la sincérité, la confiance –, rendant ainsi palpable ce rapport à soi et à autrui au cœur des analyses de Simmel sur l'identité.

Le secret est, en effet, une condition de possibilité pour la formation de l'identité : il permet l'élaboration d'un Moi.

> Toute relation entre les hommes, écrit Simmel, fait naître dans l'un une image de l'autre, et il est clair qu'il y a entre celle-ci et cette relation réelle des interactions réciproques : d'un côté, cette relation réelle crée les conditions qui font que la représentation de l'un par l'autre prend tel ou tel aspect, et elle possède une vérité légitime pour ce cas précis ; et d'un autre côté, l'interaction réciproque des individus se fonde sur l'image qu'ils se font les uns des autres[52].

Au cours de leurs interactions, les individus se dévoilent et se cachent successivement ; ils se dévoilent pour interagir et se cachent pour préserver leur identité. C'est ce postulat théorique qui est au cœur de l'analyse du secret chez Simmel. Comme le résume Vittorio Cotesta : « Nous *devons* savoir quelque chose de l'autre pour agir avec lui. Mais qu'est-ce que nous *pouvons* savoir légitimement[53] ? » Ce balancier entre la nécessité et la possibilité pose de nouveau la question de la transgression et des frontières, ce qu'illustre bien l'œuvre de Calle.

---

50. Sauvageot, *Sophie Calle. L'art caméléon*, *op. cit.*, p. 72.
51. Sur la question du secret comme forme sociale, on peut se reporter, notamment, à A. Petitat, « Secret et morphogenèse sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CII, 1997, p. 139-160 et *Secret et formes sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 1998 ; P. Tacussel, « Les lois du non-dit : silence et secret », dans *Diogène*, n° 144, 1998, p. 18-32 ; D. Bonello, *Le Secret*, Paris, Presses universitaires de France, 1998 ; *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 9 : « Le Secret et la réthorique », printemps 2000.
52. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 10.
53. V. Cotesta, « Identité et secret : Simmel et l'étude de l'individu moderne », dans L. Deroche-Gurcel et P. Watier (dir.), *La Sociologie de Georg Simmel (1908). Éléments actuels de modélisation sociale*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 197.

Certaines interventions de l'artiste se situent en effet au point de rupture du processus de socialisation, notamment *Le carnet d'adresse* qui se joue précisément des limites en dévoilant de l'autre davantage qu'il ne peut socialement l'accepter. La discrétion renvoie dans la sociologie simmelienne à la distance sociale. Ne pas respecter cette distance revient dès lors à anéantir l'autre, car tout individu est entouré de cette « sphère invisible » dont la dimension varie en fonction du degré de proximité avec autrui, « nul ne peut y pénétrer sans détruire le sentiment que l'individu a de sa valeur personnelle[54] ». Ainsi, la structure de l'action réciproque permet à la fois la pénétration de l'autre, mais aussi une protection de sa sphère intime aux frontières qu'il a lui-même tracées[55]. Le fait de dépasser ou de vouloir aller au-delà de ces limites conduit à l'objectivation d'autrui, donc à sa transformation de sujet de l'interaction en objet d'expérimentation conduisant à la rupture de l'interaction. Il apparaît ainsi, à la lumière de cette analyse, que les performances de Sophie Calle se déploient en cercles concentriques autour du tracé de cette sphère, s'en rapprochant toujours plus... jusqu'à la transgression.

L'autofiction, particulièrement dans des performances artistiques comme *Suite vénitienne* ou *L'Hôtel*, est à l'évidence un jeu sur les limites, puisque l'on fait intervenir, généralement à son insu, l'autre dans son propre parcours sans qu'il ne maîtrise quoi que ce soit du dispositif interactif mis en place. Cet échange permanent entre vérité et fiction délimite, par ailleurs, les stratégies possibles de la part de l'artiste pour pénétrer le secret d'autrui, mais aussi pour préserver sa propre opacité face à son regard inquisiteur. Dans ce jeu de voilement/dévoilement, l'indiscrétion, puisqu'elle peut conduire, selon Simmel, à la dissolution de la relation[56], n'est pas la meilleure stratégie à adopter. L'intervention du mensonge[57], par l'intermédiaire de la coloration fictionnelle, est, en revanche, ce qui va permettre de sélectionner ce qui *peut* ou *doit* être dit, en transposant le dévoilement de soi et d'autrui dans le registre imaginaire.

54. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 26.
55. E. Goffman a proposé une typologie des « territoires du moi » dans *La Mise en scène de la vie quotidienne*, tome II : *Les Relations en public* (Paris, Minuit, 1984, p. 43-72). Ces différents territoires de l'intimité définissent à la fois des espaces d'expression personnelle, des lieux privés, des territoires de la possession, des domaines réservés, etc. Bref, ces « espaces » « situationnels » ou « égocentriques » (*ibid.*, p. 53) organisent la séparation entre une sphère publique, ouverte à autrui, et une sphère privée, protégée des regards extérieurs.
56. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 30.
57. *Ibid.*, p. 15-21.

Le mensonge devient ainsi la stratégie qui permet à Ego de se défendre de la tentative d'intrusion d'Alter en interposant, dans l'espace de l'échange, des motifs fictionnels. En effet, pour mettre en échec une stratégie visant à pénétrer notre Ego, la meilleure parade est de mentir, de dissimuler et d'interposer de faux indices dans le parcours de l'autre vers soi. Dans cette perspective, le mensonge a donc un statut éminemment positif à l'instar du secret.

Plus largement alors, on pourrait émettre l'hypothèse qu'au cœur de la transparence contemporaine, ce n'est ni le secret qui est en cause, en tant qu'au principe de l'interagir, ni même l'identité qui est menacée d'implosion après fragmentation ; ce qui a peut-être changé, c'est le dosage entre vérité et fiction dans la construction de soi et dans le rapport aux autres. La meilleure façon d'être soi aujourd'hui est peut-être alors basée sur le mensonge, c'est-à-dire, comme le propose l'autofiction de Sophie Calle, sur l'interposition de faux indices dans le trajet de l'autre vers soi et de soi vers l'autre. C'est en outre un travail sur la valeur positive du mensonge chez Simmel que propose ce trajet.

Paradoxalement, enfin, les dissimulations et les ruses dont Sophie Calle use et abuse sont toujours au service de l'authenticité, autrement dit, ses mensonges et ses transgressions n'entachent pas l'artiste du sceau de la malhonnêteté ; au contraire, ils produisent un effet positif sur ses narrations qui, même dans leur inauthenticité partielle, renvoient à une visée authentique de la part de l'artiste. Autrement dit, elles permettent d'octroyer à l'artiste le crédit de confiance[58] qui est, pour Simmel, au fondement du lien social, puisqu'il permet le vivre-ensemble. Cette « visée authentique » peut également se comprendre en termes de fidélité narrative. Comme on l'a vu plus haut, les textes référentiels, et par extension les démarches artistiques qui s'en prévalent, n'exigent pas une stricte ressemblance à la réalité ni même un grand degré d'exactitude de la narration. La cohérence du récit, qui se situe au sein de ses éléments constitutifs et renvoie à l'exactitude de l'information transmise, n'est pas plus importante que la fidélité narrative qui renvoie à la signification, donc au sens du récit lui-même[59]. On peut dire, en définitive, qu'à travers ses productions artistiques, Sophie Calle met en lumière la tension entre ces deux niveaux de la ressemblance et joue précisément sur cet espace de dialogue résidant entre l'exactitude informationnelle et la fidélité du contenu significationnel.

58. *Ibid.*, p. 22-24.
59. Voir Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 37.

CONCLUSION : L'IDENTITÉ CONTEMPORAINE ET SES DOUBLES FICTIONNELS

Le travail autofictionnel de Sophie Calle utilise, comme on vient de le voir, toutes les ressources du secret : secret de l'autre que l'on cherche à percer ; secret de soi, puisqu'elle est aussi au centre de sa mise en scène. Ses œuvres sont, par ailleurs, traversées par la question de l'identité contemporaine, puisqu'elles auscultent, dissèquent et restituent au travers du jeu des apparences les formes multiples de cette identité qui se cache en s'exposant et, finalement, se dévoile, mais fictivement ; autrement dit, ce qui est dévoilé au terme du processus est une création qui relève autant de la fiction que de la réalité.

Ce détour par l'art contemporain a donc permis de relever certains enjeux, certaines tensions, que l'on retrouve aussi dans les phénomènes de communication de masse avec Internet. En effet, le secret, au travers de ces jeux de transparences fictives, peut être, aujourd'hui, considéré comme un mécanisme de construction sociale de soi. Et le travail artistique de Sophie Calle illustre bien cette hypothèse, c'est-à-dire qu'on n'est plus simplement dans le dévoilement de quelque chose de caché, mais dans des tentatives de constructions expérimentales de l'identité. Ainsi, les phénomènes contemporains de présentation de soi à travers les blogues, et autres supports de « l'intimité sociale », sont également, sur un mode mineur c'est sûr, redevables de cette construction-là.

Réduire, donc, les présentations de soi à une seule « compulsion de l'intime[60] » semble insuffisant pour rendre compte de ce phénomène massif, qui est moins une exhibition pathétique satisfaisant une « pulsion scopique[61] » qu'un jeu de piste à construire, comme on l'a vu avec Sophie Calle, sur l'identité contemporaine et ses doubles fictionnels.

60. Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, *op. cit.*, p. 276.
61. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 65-68. Freud parle aussi de « perversion scopique » (*ibid.*, p. 120).

Chapitre 7

Simmel et l'esthétique du rôle : du théâtre à la vie sociale

Jean-François Morissette

L'idée d'un théâtre du monde n'est pas nouvelle, mais elle n'est pas pour autant périmée. Sennett, dans son ouvrage *The Fall of Public Man*, la fait remonter à Platon et à sa représentation de la condition humaine comme un théâtre de marionnettes mis en scène par les dieux eux-mêmes[1]. Bien que pour lui, la vie en société (et plus particulièrement la vie urbaine) ne se réduise pas à cela, elle est tout de même comprise comme du théâtre, en ce que l'espace public urbain lui apparaît comme une scène sur laquelle des rapports sociaux entre étrangers se jouent d'une manière conventionnelle – comme à Paris et à Londres au XVIII[e] siècle. Ceci dit, en sociologie, l'idée d'un théâtre du monde, généralement associée au courant interactionniste symbolique auquel Sennett n'appartient pas vraiment, mais avec lequel il partage certaines affinités, est essentiellement métaphorique et renvoie à une image dans laquelle les interactions sociales apparaissent comme un jeu de rôles, comme c'est le cas au théâtre. C'est donc surtout autour de la question du « rôle » que la sociologie s'est tournée vers la métaphore du *theatrum mundi*. Et c'est afin d'élargir la portée de cette métaphore et en vue d'approfondir le concept sociologique de « rôle » que nous nous intéressons ici à la pensée de Simmel, principalement aux propositions qu'il émet dans *La philosophie du comédien*, mais aussi à ses écrits sur la culture, la

1. R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, W.W. Norton & Company, Inc., 1976 (ouvrage traduit partiellement en français sous le titre *Les Tyrannies de l'intimité*, trad. de A. Berman et R. Folkman, Paris, Seuil, 1979).

compréhension, le style, le conflit, le jeu et la coquetterie[2]. Certes, Simmel ne s'est pas explicitement rapporté à la métaphore théâtrale dans l'élaboration de sa pensée sociologique, mais l'ensemble de son œuvre est peuplé de *personnalités types*, comme par exemple, la coquette, le pauvre, l'aventurier, le citadin blasé ou réservé et bien d'autres ; et ces personnalités types font en quelque sorte figure de personnages théâtraux agissant sur la scène du monde moderne ou postmoderne. De plus, dans ses textes sur la culture, Simmel recourt à la notion du « tragique » qui, bien sûr, se rapporte d'abord au domaine théâtral et il la mobilise pour caractériser les rapports entre l'individu et la société ou pour définir la dialectique entre l'esprit objectif et l'esprit subjectif[3]. Bref, sur plusieurs points et sur différents plans, sa pensée est habitée par des considérations et des catégories théâtrales.

Mais avant de plonger dans l'œuvre de Simmel, il importe d'examiner brièvement comment l'idée d'un théâtre de la vie sociale a été développée par le sociologue Goffman, car à l'heure actuelle et à ma connaissance, on associe généralement cette idée à la pensée et à l'œuvre de cet auteur.

C'est en s'inspirant en partie des thèses de la psychologie sociale de Mead que Goffman a élaboré sa « dramatique » de l'interaction sociale[4]. Plus précisément, il s'appuie sur l'idée, développée par Mead, que l'individu humain, en tant qu'« être social », est capable de s'adapter aux autres et de se mettre à leur place. Grâce à cette capacité, l'individu est en mesure de jouer différents rôles en fonction de ce que la situation et les participants exigent. De façon générale, Goffman recourt à la métaphore théâtrale pour montrer que dans l'interaction quotidienne ou en

2. G. Simmel, *La philosophie du comédien*, trad. de S. Muller, Paris, Circé, 2001, *La tragédie de la culture et autre essais*, trad. de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 1988, « De la nature de la compréhension historique », dans *La forme de l'histoire et autres essais*, trad. de K. Winkelvoss, Paris, Gallimard, 2004, p. 46-88, « Le problème du style », dans *La parure et autres essais*, trad. de M. Collonb, P. Marty et F. Vinas, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998, p. 93-104, « Le conflit », dans *Sociologie*, trad. de L. Deroche-Gurcel et S. Muller, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 265-346, *Sociologie et épistémologie*, trad. de J. Freund, Paris, Presses universitaires de France, 1981, « La coquetterie », dans *Philosophie de la modernité*, trad. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 2004, p. 150-167.
3. Voir, en particulier, G. Simmel, *La tragédie de la culture et autre essais*, *op. cit.*, p. 179-218.
4. Voir, notamment, G.H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, trad. de D. Cefaï et L. Quéré, Paris, Presses universitaires de France, 2006 ; E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, *T. 1 : La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973.

face-à-face, l'individu est comme un acteur qui joue un rôle, qui se met en scène et s'exécute devant un public, c'est-à-dire, ici, les autres interlocuteurs ou, encore, la foule anonyme dans un lieu public. Autrement dit, cette métaphore vise, notamment, l'analyse des formes de la socialité quotidienne, par exemple, les conduites entre étrangers dans l'espace public ou les comportements interindividuels dans le cadre de relations de travail. L'interaction sociale apparaît donc telle une représentation (théâtrale) dans laquelle l'individu joue un rôle devant les autres afin de contrôler ou, du moins, donner l'impression de contrôler la situation.

Ceci dit, dans son modèle théâtral, Goffman néglige de prendre en considération l'art dramatique en tant que tel. Bien qu'il emprunte au théâtre certaines de ses catégories (acteur, scène, public, etc.) et qu'il les mobilise pour révéler certaines significations de l'activité sociale, en particulier celles relatives aux interactions en face-à-face, il ne traite jamais véritablement du théâtre, ni de son statut de pratique artistique, ni des genres théâtraux, ni des œuvres et de leurs significations, ni de la spécificité du rapport qu'entretient l'acteur avec son rôle ou son personnage. Bref, il ne s'arrête pas pour réfléchir sur la pratique théâtrale, il la prend comme allant de soi. Et c'est à ce titre que l'on peut faire intervenir les propositions de Simmel sur le jeu ou l'activité de l'acteur de théâtre.

Ainsi, nous entreprendrons de présenter ce qui constitue l'essentiel de l'art et de la tâche du comédien en précisant d'abord ce que le jeu de l'acteur n'est pas ou ne doit pas être, selon Simmel. Ensuite, nous indiquerons dans quelle mesure, pour lui, l'acte de jouer un rôle dans la vie sociale ou quotidienne s'apparente et se différencie du jeu de l'acteur de théâtre. Nous poursuivrons en traitant de la question du style que nous examinerons en fonction de son importance pour le concept de rôle. Enfin, nous conclurons avec un bref commentaire portant sur les différents genres constitutifs de la pratique théâtrale, c'est-à-dire la tragédie, la comédie et le drame.

CE QUE L'ART DU COMÉDIEN *EST* ET *N'EST PAS*, SELON SIMMEL

Dans *La philosophie du comédien*, Simmel mentionne d'abord ce que l'activité du comédien n'est pas : jouer un rôle ne signifie ni être soi-même dans le personnage au détriment des exigences du rôle ni s'effacer entièrement soi-même au seul profit du rôle. Autrement dit, ni l'objectivité littéraire du rôle ni la subjectivité naturelle ou vivante du comédien ne

suffisent à déterminer l'acte de jouer un rôle : « Pas plus qu'on ne peut se contenter de jouer Hamlet en s'appuyant sur la réalité [...], on ne peut le jouer simplement à partir du texte[5]. » Ici, d'une part, Simmel dénonce le jeu naturaliste, car, dit-il, un personnage n'est pas une personne réelle ni un être humain complet, c'est une forme littéraire qui ne se ressaisit que partiellement de ce qu'est un être humain ; en d'autres termes, un personnage n'est que ce que la littérature est en mesure de retenir d'un être humain. D'autre part, il rejette également l'idée qu'il n'y ait qu'une seule façon de jouer un personnage et qu'il serait entièrement contenu dans le texte et que le comédien n'aurait qu'à le réaliser. Il rejette donc l'idée que le texte donnerait totalement ce que le personnage *est* et comment il doit *être joué*, car si tel était le cas, le comédien ne serait que la marionnette de son rôle, il ne serait pas un *artiste-créateur*.

Jouer exige de l'acteur qu'il comprenne objectivement le rôle ou le personnage qu'il doit jouer et qu'il l'interprète selon ses propres dispositions, c'est-à-dire son corps, ses gestes, le timbre et l'intonation de sa voix, sa sensibilité, son imagination, sa raison, etc. Ainsi, pour Simmel, l'art du comédien se compose de trois pôles : le rôle ou le personnage objectivé dans et par le texte d'une pièce qu'un autre individu, l'auteur, a écrit ; la subjectivité particulière et concrète du comédien qui est appelé à jouer le rôle ou le personnage ; la relation spécifique, la *loi particulière*, dit-il, qu'un rôle, que *ce* rôle exige d'un comédien, de *ce* comédien[6]. En ce sens, on peut dire que la conception-création d'*un* rôle par *un* comédien relève d'une action réciproque entre l'objectivité de *ce* rôle et la subjectivité de *ce* comédien. L'élément ou le pôle fondamental de cette structure, insiste Simmel, est la relation spécifique entre un rôle particulier et la subjectivité particulière du comédien qui le joue, puisque c'est cette relation spécifique qui confère au jeu de l'acteur la qualité d'une création artistique. Et en ce sens, un acteur peut créer un Hamlet qui, tout en étant juste et bon, diffère de la création d'un Hamlet joué ou interprété par un autre acteur. Bref, le jeu de l'acteur est un acte qui est créatif au sens artistique du terme, car l'acteur développe le contenu de *son* jeu selon la nécessité interne à *ce* personnage, ce qui, selon Simmel, constitue le propre de l'autonomie artistique.

La tâche du comédien, ce que son jeu vise, poursuit-il, est de rendre sensible le contenu objectif et abstrait que porte un texte et ainsi de faire *voir un sens*. Pour réaliser cette tâche, le comédien, par l'intermédiaire de

5. G. Simmel, *La philosophie du comédien*, *op. cit.*, p. 61.
6. *Ibid.*, p. 33.

ses dispositions personnelles, de son vécu et de sa capacité d'imagination, donne une forme stylisée et sensible au contenu objectif et abstrait que le texte de la pièce donne du personnage. Bref, le comédien ne rend pas sensible n'importe quoi, il rend sensible un contenu auquel un auteur a déjà donné une forme abstraite et littéraire, c'est-à-dire une forme dont le contenu est déjà significatif. L'art du comédien consiste en cela à transposer sensiblement, c'est-à-dire par l'intermédiaire de son corps et de sa subjectivité, la signification d'un texte. Ainsi, le sens littéraire, dit Simmel, se réincarne en quelque sorte dans la sensibilité artistique du comédien et dans cette réincarnation, quelque chose de nouveau est créé.

Étant donné que le comédien réincarne le sens de l'action de son personnage, on peut dire qu'il crée ce personnage en le reconstruisant. Et à ce titre, sa tâche se rapproche de celle du sociologue, car, toujours selon Simmel, ce dernier arrive à comprendre un phénomène social ou un fait historique en usant de son imagination pour les situer et pour établir, attribuer, conférer et imputer des intentions et des motifs aux actions des acteurs qui y prennent part ou qui y ont pris part[7]. Plus largement, on peut dire que la tâche du sociologue se rapporte à sa capacité de projeter des formes, des catégories et des modèles d'action sur les manifestations de la vie sociale et que ces formes sont des reconstructions sociologiques – donc théoriques et conceptuelles – de formes sociales effectives, vivantes et réelles, qui elles-mêmes sont issues des interactions ou des actions réciproques des individus. Et puisque les formes sociologiques sont des reconstructions idéales ou typiques des formes sociales effectives, on peut dire qu'elles sont créées par le sociologue. Bref, en tant que la visée de la tâche de l'acteur de théâtre est de faire voir un sens (celui de l'action du personnage), on doit reconnaître que le comédien, d'une manière similaire au sociologue, ne peut créer et interpréter son personnage que dans la mesure où il le comprend, c'est-à-dire qu'il le situe dans le temps et l'espace de la pièce et qu'il lui attribue des motifs, des intentions, une volonté déterminée, etc.

De plus, en tant que l'acte de « comprendre » comporte que l'on projette chez l'autre des motifs, des intentions, des volitions, etc., cela signifie que dans l'acte de la compréhension, nous faisons plus que nous représenter l'autre, nous nous lions à lui. Notre capacité de comprendre

7. Sur la question de la compréhension, voir, notamment, G. Simmel, « De la nature de la compréhension historique », dans *La forme de l'histoire et autres essais*, *op. cit.*, p. 46-88.

autrui dans la vie quotidienne, dit Simmel, suppose qu'on le saisisse comme une totalité, comme un « toi » irréductible à la représentation que nous nous en faisons, car le « toi » préserve toujours une part d'indépendance et de souveraineté qui résiste à notre représentation. Comprendre autrui comporte que nous produisions ou que nous créions, par la voie de notre intuition, de notre imagination et de notre raison, une image intérieure de ce qui, tout en étant similaire à nous et en rapport avec nous, nous reste pourtant étranger. Le verbe « *comprendre* », comme son étymologie l'indique, veut d'abord dire « saisir ensemble » ou « prendre avec ». En ce sens, « comprendre » est une action réciproque qui, de plus, est toujours investie d'une *précompréhension*, puisque pour attribuer des motifs, des intentions et des volitions à un personnage ou à un acteur social, il faut préalablement avoir une compréhension de ce que sont ces motifs, ces intentions et ces volitions, c'est-à-dire qu'il faut qu'on se les représente d'avance à partir de notre intuition, de notre sensibilité, de notre imagination, de notre vécu, de notre raison, etc. Comme le dit Gadamer : « Une compréhension n'est possible que si celui qui comprend met en jeu ses propres présuppositions[8]. » Et c'est précisément en mettant en jeu nos propres préjugés ou présuppositions que nous nous lions à l'autre, puisque par là, nous agissons sur l'autre comme nous laissons l'autre agir sur nous. Bref, il y a une tension et une réciprocité d'action, c'est-à-dire qu'il y a du jeu, entre l'acteur et son rôle tout comme il y a une tension et une réciprocité d'action entre le sujet qui comprend et l'objet que pénètre la compréhension.

SIMILITUDES ET DIFFÉRENCES ENTRE L'HOMME-ACTEUR DE LA VIE QUOTIDIENNE ET LE COMÉDIEN DE THÉÂTRE

La capacité de rendre sensible un contenu objectif donné et de faire voir un sens, poursuit Simmel, n'est pas spécifique au comédien professionnel. L'homme ordinaire est lui aussi comédien. Dans la vie de tous les jours, nous sommes appelés à jouer différents rôles qui nous précèdent, qui existaient avant que nous les interprétions. Comme le dit Simmel, dans la vie quotidienne, jouer un rôle consiste à « déverser la vie personnelle dans une forme d'expression qu'on trouve en quelque sorte déjà existante, tracée d'avance[9] ». Ainsi, que nous soyons appelés à jouer le

8. H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, trad. de J. Grondin, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 107.
9. G. Simmel, *La philosophie du comédien*, *op. cit.*, p. 62.

rôle de consommateur, de travailleur, de parent, etc., dans tous les cas : « Nous représentons quelque chose qu'au fond nous ne sommes pas[10]. » Ces rôles nous préexistent et nous prescrivent des fonctions particulières qui, cependant, ne recouvrent jamais entièrement ce que nous sommes comme individus complets. En ce sens, un rôle social, tout comme un personnage théâtral, ne correspond pas à un être humain entier. Un rôle social n'est que ce que la fonction sociale à laquelle il renvoie retient d'un être humain, tout comme un personnage n'est que ce que la littérature est en mesure de retenir ou veut bien retenir d'un être humain. Lorsque dans la vie quotidienne, nous assumons un rôle et, conséquemment, une fonction, nous n'abandonnons pas entièrement notre subjectivité propre. Lorsque nous jouons un rôle, nous donnons plutôt une forme particulière et partielle à notre intériorité subjective, nous métamorphosons momentanément notre existence personnelle en une forme préexistante afin de répondre à des exigences sociales. En ce sens, on peut dire, en se rapportant au modèle d'analyse de Goffman, que la capacité de tenir un rôle comprend l'art du déguisement et que porter un masque permet non pas de dissimuler quelque chose que l'on voudrait cacher, car au contraire, le masque est ce qui permet aux individus de se révéler tout en se préservant de certains faux pas et de certains excès qui ruineraient une interaction ou une situation sociale donnée.

De plus, on peut dire que non seulement nous donnons une forme sensible à une forme abstraite (c'est-à-dire un « rôle » écrit ou une fonction sociale) en la jouant et en lui donnant un corps, mais en retour, ce rôle agit sur nous, c'est-à-dire qu'il participe à notre propre formation ou, encore, à la formation de notre « soi », puisque pour jouer un rôle, il faut d'abord le comprendre. Et pour comprendre, il faut apprendre : apprendre en répétant et en acquérant des habitudes. Ainsi, le fait de tenir un rôle ou de porter un masque nous mène à nous conduire envers nous-mêmes comme si nous étions quelqu'un d'autre que nous sommes dans d'autres contextes. Par là, nous nous formons au rôle, c'est-à-dire que nous *apprenons* à le jouer. Bref, le fait de tenir un rôle nous *trans-forme* et, donc, nous sommes constamment en train de nous former et de nous transformer, puisque nous sommes constamment en train de jouer des rôles[11]. De plus,

10. *Ibid.*, p. 63.

11. À ce titre, la capacité de tenir ou de jouer un rôle participe d'un processus de formation ou d'acculturation de soi, c'est-à-dire ce que la philosophie hégélienne désigne sous le concept de *Bildung*. Certes, à la différence du modèle hégélien, il ne s'agit pas ici de comprendre la formation de soi comme un processus déterminé *a priori* par un idéal social posé comme absolu. Les rôles au travers desquels un

et comme l'avance Mead dans son ouvrage *L'esprit, le soi et la société*, dans les jeux d'imitation que s'improvisent les enfants, les différents rôles campés par un enfant sont autant d'autrui(s) au travers desquels il développe son « soi » ou, en d'autres termes, les rôles que l'enfant se donne sont des images de soi au travers desquelles il se saisit comme un autre. Ces rôles, précise Mead, dépendent de l'environnement social dans lequel l'enfant se développe : par sa capacité de capter et de conserver des images au travers de son expérience du monde (ou plus précisément l'expérience de son environnement social), l'enfant intériorise des manières d'être, des conduites, des séries d'actions et de réactions qui constituent les rôles auxquels il jouera en *re-produisant* ces conduites et manières d'être, c'est-à-dire en les produisant sous un autre jour, celui de l'illusion et du jeu. La capacité de prendre le rôle d'autrui est, en ce sens, constitutive de la formation du soi. À la lumière de ces considérations, nous dirons ici que pour « être soi-même » ou pour « devenir soi-même », il faut jouer des rôles, car ce n'est que de cette façon que nous nous formons tel un « soi » conscient de lui-même.

Ceci dit, dans la vie quotidienne, la capacité de se réaliser soi-même par l'intermédiaire de formes (de rôles, de fonctions) qui précèdent notre individualité personnelle reste attachée, voire entachée, des finalités de la vie pratique et empirique. Dans le domaine du théâtre, au contraire, l'acteur est entièrement détaché de toute finalité pratique, dans le sens où il ne joue pas pour servir d'autres visées et d'autres intérêts que ceux que réclame le jeu lui-même. À ce titre, pour Simmel, l'art est similaire au jeu au sens large du terme, par exemple dans les jeux de société, en ce que dans le jeu et par le jeu, les forces, les impulsions, la ruse, les désirs, la volonté, etc., sont détachés du sérieux de la vie pratique : « L'art emprunte à la vie ce qui peut le servir, la recréant pour ainsi dire une seconde fois, bien que les formes dans lesquels il accomplisse son œuvre et dans laquelle il consiste pour ainsi dire soient nées des exigences et de la dynamique de la vie[12]. » Dans la mesure où l'art et le jeu répondent

individu se forme ne conduisent pas à une figure totale comme celle du bourgeois pour la pensée et pour la société du XIX^e^ siècle. Au contraire, comme nous le verrons un peu plus loin, la formation de soi au travers de l'adoption et de l'interprétation de rôles sociaux renvoie plutôt à la constitution d'un soi multiple et à une « danse d'identification » (l'expression est de Goffman), qui se dessine en fonction de ce qu'une situation sociale et ses participants appellent, et plus largement, en fonction de ce que Mead nomme « Autrui généralisé » (le langage, le symbole significatif, les institutions, les règles du jeu, l'équipe, etc.).

12. G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, *op. cit.*, p. 123.

tous deux à leurs propres buts, l'art et le jeu sont, autrement dit, *auto-nomes* par rapport aux exigences de la vie pratique. L'art, dit Simmel, développe la nécessité propre de son contenu.

De plus, alors qu'au théâtre, le comédien campe son personnage ou son rôle en fonction des déterminations internes d'une œuvre écrite, c'est-à-dire une forme dont l'unité est close sur elle-même et qui est séparée de la vie pratique et utile, dans la vie sociale, l'individu qui joue un rôle y adhère tout en maintenant une certaine distance avec ce rôle[13]. Cette distance, précise Goffman, suppose la possibilité pour un individu d'altérer son rôle en en appelant aux autres rôles qu'il occupe dans la vie, ce qui est impensable au théâtre. Autrement dit, certaines dimensions d'un rôle peuvent s'étendre à d'autres rôles et l'individu peut en appeler à ceux-ci pour se distancer de certaines contraintes liées à celui qu'il occupe dans une situation sociale donnée. Le rapport de l'individu à la multiplicité des rôles qu'il est sommé de jouer prend la forme, selon une expression de Goffman, d'une « danse d'identification ». Le comédien qui interprète un personnage dramatique sur scène et devant public ne peut pas en appeler à sa qualité de parent ou de citoyen pour se distancier de son rôle : l'œuvre d'art est une totalité refermée sur elle-même et séparée de toutes les autres sphères d'activités sociales, elle contraint le comédien à habiter pleinement son rôle ou son personnage – ou à le quitter complètement.

De façon générale, on peut illustrer le rapport entre un individu particulier et un rôle social, pris ici en tant que forme abstraite et objective qui préexiste à l'individu, en se référant aux deux types d'individualisme dont discute Simmel : l'individualisme des Lumières et l'individualisme romantique. D'une part, la liberté individuelle, qui prend racine dans l'idéal véhiculé par les Lumières, donne naissance à une conception universelle de l'individu, conception qui, aujourd'hui, pour nous, apparaît au travers de la catégorie légale de (la) *personne* : nous sommes tous des personnes égales en droits et ces droits nous sont reconnus avant même que nous ayons entrepris quoi que ce soit. En un mot, le rôle ou la forme objective et abstraite qu'est la *personne* juridique préexiste à notre individualité singulière vivante. D'autre part, la recherche d'authenticité, revendiquée par le mouvement romantique, prône plutôt l'affirmation de la différence et de la particularité de l'individu concret – et non son universalité abstraite. En ce sens, bien que nous soyons tous des personnes

13. Sur cette question, voir E. Goffman, « Role Distance », dans *Encounters*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1961, p. 83-152.

égales en droits, nous n'assumons pas et ne représentons pas tous de la même manière le rôle de (la) *personne*. En un mot, l'individu concret est contraint de remplir la catégorie abstraite de la *personne* en s'insérant au sein de pratiques sociales complexes et en jouant divers rôles sociaux (travailleur, consommateur, parent, amoureux, etc.). Pour le dire autrement, la catégorie abstraite de *personne* est comme un masque blanc ou neutre que l'individu colore de sa subjectivité tout en se pliant aux exigences de la vie sociale et des rôles particuliers qui la composent. De plus, dans un contexte où les exigences sociales relèvent d'un principe de performance individuelle, l'individu est, en un sens, sommé d'exceller dans l'interprétation des rôles (travailleur, parent, etc.) qui répondent de ces exigences sociales. Bref, c'est comme s'il fallait que, pour être *quelqu'un*, l'homme postmoderne brille dans les rôles qu'il doit jouer, car autrement, il risquerait de n'être *personne*, c'est-à-dire une catégorie générale, un « lieu commun » impersonnel et vide.

Dans une autre perspective, on peut également souligner que le comédien, contrairement à l'individu ordinaire, ne puise pas sa matière dans le domaine de la vie naturelle, pratique ou sociale, il la puise plutôt dans une autre forme artistique, c'est-à-dire une œuvre littéraire formée généralement par un autre artiste : l'auteur. Par là, le jeu de l'acteur est une affaire de production/création de l'*image* scénique d'une personnalité, d'un caractère et de son destin. Et en tant que ce qui apparaît sur scène est une *image*, l'art du comédien rend présent une chose absente – entendu qu'une image, comme le dit Mead, est séparée de ce dont elle est l'image. Par exemple, le comédien qui joue un personnage « avare » donne une image scénique de l'« avarice » en l'absence même d'une véritable avarice ; le comédien n'a pas à être avare pour jouer l'avarice, tout comme l'historien n'a pas besoin d'être un Romain pour comprendre César ni le sociologue un pauvre pour comprendre la pauvreté.

L'image produite ou créée par le comédien n'est pas une image quelconque. C'est une image stylisée. Et le travail de stylisation qui est à l'œuvre dans le jeu de l'acteur a pour fonction d'encadrer la matière de son jeu, c'est-à-dire de faire voir un sens aux divers éléments qui, dans la réalité pratique, ne s'enchaînent selon aucune direction particulière. Autrement dit, le jeu du comédien et plus largement le théâtre – et plus largement encore l'art – canalisent le flux désordonné et le mouvement sans repos de la vie et leur donnent un cadre qui les délimitent, c'est-à-dire qui les organisent et les ordonnent en un tout en les mettant en forme selon un style qui se développe en fonction de la subjectivité particulière

de l'artiste et selon la nécessité propre de la forme artistique, c'est-à-dire en considération de ce qu'on pourrait ici appeler le genre de l'œuvre (entendu que jouer le personnage de Hamlet dans un style comique ou vaudevillesque est inapproprié dans la mesure où la pièce *Hamlet* relève du genre tragique et, donc, le comédien qui est appelé à camper ce rôle doit, d'une part, le jouer selon ses dispositions personnelles et son style personnel et, d'autre part, le jouer selon une manière ou un style qui convient ou s'arrime au genre tragique).

RÔLES ET STYLES

La question du style est fondamentale à la compréhension du concept de « rôle » et elle comprend au moins deux paliers de signification. Comme le souligne Simmel, le style apparaît d'abord comme une manière de réunir et d'agencer une série de caractéristiques formelles qui sont communes à un ensemble de formes[14]. Par exemple, on peut rassembler une série d'œuvres d'art sous le signe ou le style du « baroque » parce qu'elles partagent certains traits caractéristiques. Le style est ici quelque chose d'effectif et de reconnaissable historiquement et collectivement, une manière de faire qui a cours et qui est partagée. Sous cet angle, dit Simmel, le style apparaît comme quelque chose de commun ou de général qui nie ou atténue la valeur purement individuelle d'une œuvre, c'est-à-dire son unicité. Mais le style renvoie également à un élément ou à une particularité propre à un artiste, dans le sens où, par exemple, on reconnaît dans l'ensemble du théâtre de Beckett un style qui lui est propre, unique, une manière de faire qui caractérise la production artistique de l'individu particulier qu'il était. Le style renvoie ici à quelque chose de radical en ce qu'il désigne l'unicité d'une manière de faire par rapport aux manières habituelles ou conventionnelles. Comme le dit Simmel, des hommes comme Botticelli, Michel-Ange, Goethe et Beethoven « se sont créé une manière de s'exprimer, découlant de leur génie purement individuel, que nous ressentons désormais comme *l'élément commun présent dans toutes leurs œuvres particulières*[15] ».

Ces deux paliers de signification du style, qu'on nommera ici le style effectif et le style radical, s'articulent selon un mouvement de formation/transformation des formes et des manières de faire des pratiques auxquelles se rapporte un style. Par exemple, dans le sport, plus particu-

14. G. Simmel, *La parure et autres essais*, *op. cit.*, p. 93-104.
15. *Ibid.*, p. 95.

lièrement au hockey, le rôle de défenseur est campé par certains joueurs selon un style que l'on qualifie d'offensif – on parle communément de « défenseurs offensifs ». À l'heure actuelle, cette posture offensive du défenseur signifie un style effectif, en ce sens qu'il s'agit d'une manière de faire qui a déjà cours et qui est déjà partagée. Cependant, ce style n'est pas né avec la naissance du hockey ni avec le rôle de défenseur. Il est apparu à la suite d'une généralisation, dans la pratique du hockey, d'une manière de jouer qui a d'abord été le fait unique et propre, et surtout efficace, d'un certain Bobby Orr[16]. En ce sens, le style propre à un homme a été ici repris par un certain nombre d'individus et, par là, ce qui a d'abord été une forme unique et personnelle (style radical) s'est transformé en une forme partagée et commune (style effectif).

Dans la vie pratique ou sociale contemporaine, la dialectique du style se présente sous un jour quelque peu différent. Comme le souligne Simmel, l'individu (« *l'homme moderne* ») peut faire preuve d'un style original et propre à lui dans sa manière de combiner et d'agencer divers styles effectifs. Par exemple, dans l'organisation et la décoration intérieures d'une habitation, le fait de mélanger des objets aux styles différents d'une manière qui répond aux goûts personnels donne lieu à une forme originale d'aménagement adaptée à la personnalité, et à elle seule. De plus, poursuit Simmel, si « *l'homme moderne* » tend ou est porté vers l'adoption d'un style, c'est qu'il décharge l'individu de l'élément personnel. Le style, dit-il, permet d'adoucir et de nuancer une personnalité trop différenciée. Bref, d'une manière similaire à la mode, il permet l'affirmation de la particularité individuelle tout en rattachant l'individu à un ensemble général qui lui préexiste ; il singularise (la conduite de) l'individu tout en l'identifiant à tous ceux qui, avant, après ou en même temps que lui, adoptent ce style.

Pour illustrer les rapports entre le « style » et le « rôle » dans la vie sociale, on pourrait dire que dans une société où l'individu est constamment sollicité à briller ou à exceller individuellement – être *quelqu'un* ou risquer de n'être *personne* – ou, comme dirait Simmel, dans un contexte où la vie nerveuse s'intensifie, l'adoption d'un style ou d'une manière d'être et d'interagir peut tenir lieu d'un mécanisme de défense et de préservation de soi. À ce titre, ce que Simmel définit comme un « carac-

16. Pour une discussion éclairante sur la question du style comme marqueur d'unicité ou comme élément de singularisation, voir le chapitre 3 du livre de B. Massumi, *Parables for the Virtual*, Durham et Londres, Duke University Press, 2002, p. 68-88.

tère blasé » peut être saisi comme un style qui exprime une attitude distancée et en apparence insouciante et indifférente qu'adopte un individu afin de se décharger de certaines exigences liées à la performance sociale[17].

Un dernier commentaire s'impose : un style est toujours lié à un champ d'action déterminé. Cela signifie que nous n'adoptons pas n'importe quel style dans n'importe quel contexte ou situation sociale. Le rôle ou la fonction sociale de l'individu de même que le cadre d'interaction codéterminent le style à adopter. Au théâtre, outre le texte et les conventions scéniques, le genre (tragique, comique, etc.), d'une manière analogue au type d'interaction sociale dans la vie pratique, participe à la détermination du style de jeu à adopter. Comme on l'a mentionné un peu plus haut, jouer le personnage d'Hamlet selon un style comique paraît inapproprié[18], tout comme il est inapproprié et même obscène de blaguer ou de cabotiner dans le cadre d'une interaction sociale qui appelle un certain sérieux et une certaine tenue. Dans un autre ordre d'idées, on peut dire que nous n'empruntons pas le même style d'écriture dans la rédaction d'une présentation orale que dans celle de la rédaction d'un article, car il s'agit de deux types différents d'écriture. Bref, un style s'arrime toujours à un genre de discours ou à une sphère particulière de pratiques.

Ceci dit, la prise en considération du genre théâtral déborde de la question du « rôle » et nous mène à celles de l'action et de la représentation dramatiques et à leurs différentes modulations. En fait, on pourrait dire que le genre est à la représentation ou à l'action dramatique ce que le style est au rôle ou au personnage. Et puisque nous nous sommes ici donné comme tâche non seulement d'approfondir le concept sociologique de rôle, mais aussi d'élargir la portée de l'idée d'un théâtre du monde en sociologie en nous appuyant sur l'œuvre et la pensée de Simmel, la question du tragique et de la tragédie semble toute désignée pour aborder celle du genre théâtral.

---

17. Sur le « caractère blasé », voir G. Simmel, « La grande ville et la vie de l'esprit », dans *Philosophie de la modernité*, *op. cit.*, p. 169-183.
18. Certes, dans le cadre de ce qu'on appelle communément le théâtre de l'absurde (Beckett, Ionesco), le style de jeu apparaît en contraste avec le texte (un jeu comique sur un texte tragique, par exemple), mais cela n'est qu'une apparence, car l'essence même de ce type de représentation dramatique tient à un jeu de contraste entre le comique et le tragique et, en ce sens, c'est le genre (hybride) de ce type de théâtre qui appelle l'adoption d'un style de jeu comique sur un fond tragique (ou l'inverse), car, ici, le contraste est constitutif de l'unité même de la forme dans le sens où le texte littéraire lui-même est tissé par ce contraste.

TRAGÉDIE, COMÉDIE ET DRAME

Tel que nous l'avons mentionné dans notre introduction, dans ses écrits sur la culture, Simmel recourt à la notion du « tragique » pour qualifier les rapports entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif ou pour caractériser la forme que prend la culture dans la rencontre de la vie individuelle subjective avec les formes sociales objectives. Pour lui, la culture est fondamentalement un mode de réalisation de soi ou « d'accomplissement individuel » qui se tisse au travers du rattachement du soi à une entité suprapersonnelle située, dit-il, à l'extérieur de l'individu ou du sujet. En d'autres termes, la culture, c'est le fait que la vie individuelle ne s'accomplit qu'en accueillant et qu'en usant de formes objectives : on se réalise soi-même par la science, le droit, la technique, la religion, etc. Et la culture « moderne » est une tragédie, en ce que les deux moments par lesquels l'esprit se constitue et se manifeste – l'esprit dans son moment subjectif (la vie individuelle) et l'esprit dans son moment objectif (les formes sociales) – finissent par s'opposer d'une manière irréconciliable, c'est-à-dire que l'activité sans repos de la vie subjective entre en contradiction avec les formes sociales figées (comme la science, le droit, la morale, la religion, l'art, la technique, etc.) créées par cette même vie subjective. Les créations de l'esprit subjectif devenues objectives lui apparaissent désormais comme étrangères. Les œuvres de l'homme se seraient retournées contre lui, c'est-à-dire contre leur créateur. Plus précisément, Simmel considère que la culture « moderne », qu'on peut considérer à notre point de vue comme la culture postmoderne, est tragique en ce que la division du travail, l'autonomisation et le développement prodigieux des formes sociales conduisent l'individu à une formation spécialisée. Le développement, la complexité et le nombre des formes objectives devenues autonomes sont à un tel point élevés que l'individu singulier a de moins en moins accès à l'ensemble des fruits offerts par la culture. Il y a quelque chose d'incommensurable et d'irréconciliable entre les capacités individuelles et la complexité sociale. L'individu n'est plus « cultivé », il est « spécialisé » (en droit, en science, en art, en une technique ou un métier, etc.). Et pour Simmel, le spécialiste est une espèce d'expert technique qui ne possède pas sa propre culture.

Simmel voit également du tragique dans le fait que dans le contexte de la culture moderne, l'homme est entouré de formes et de raffinements de la vie qui ne sont plus que des valeurs vides de sens et de contenu pour lui ; des éléments culturels qui, sans être insignifiants socialement, sont pourtant sans signification pour l'individu particulier qui, en cela : « ne

peut plus tirer des normes sociales que le simple savoir-vivre en société, des arts que la simple jouissance improductive, des progrès de la technique que le seul aspect négatif d'un déroulement de la vie quotidienne sans peine et sans effort[19] ». Sous cet autre angle cependant, la vision qu'a Simmel du principe tragique a quelque chose d'étonnant, car elle correspond de près à la conception que se fait Hegel de la comédie, c'est-à-dire un monde déserté par le vrai et l'éternel dans lequel les personnalités, usant de moyens contraires aux finalités de leurs actions (se cultiver en se spécialisant), apparaissent comme satisfaites d'elles-mêmes (une vie quotidienne sans peine et sans effort[20]). Dans cette comédie, le processus d'autonomisation des pratiques aurait drainé la culture de sa consistance et de son esprit pour donner lieu à une instrumentalisation des pratiques devenues autoréférentielles et au sein desquelles les individus ne sont pas niés dans leur spécificité ou leur spécialisation, mais apparaissent satisfaits d'eux-mêmes malgré l'inconsistance de leur monde dominé par la technique, et non par le vrai et l'éternel, et leur personnalité inachevée et spécialisée. De plus, on pourrait également souligner, comme le fait Cassirer dans son commentaire du texte de Simmel sur la tragédie de la culture, que l'opposition des forces contradictoires de l'esprit objectif et de la vie subjective ne se dénoue pas dans l'annihilation de l'une ou l'autre, elle constitue plutôt le mouvement qui fait grandir ensemble ces deux forces. Pour lui, la culture n'est pas une totalité fermée et homogène qui s'oppose en bloc au « soi » créateur, elle est elle-même habitée par des forces créatrices, liées à l'idée de progrès, et conservatrices, liées à la tradition. En cela, la dialectique entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif s'apparente davantage à un drame qu'à une tragédie, entendu qu'un drame, en particulier le drame moderne (XIX^{e} siècle), se dénoue, comme l'affirme Hegel, en une assimilation et en un équilibre mutuel des oppositions. Bref, le drame est fondamentalement un conflit dont le déroulement et la réconciliation sont déterminés par l'action et le caractère des individus. En ce sens, le drame de la culture se présente comme un procès de redéfinition ou de reformulation, *à échelle d'homme*, des contenus culturels : « Ce qu'on trouve au terme du chemin, ce n'est pas l'œuvre à l'existence têtue où se fige le procès créateur, mais le "tu", l'autre sujet qui reçoit cette œuvre pour l'introduire dans sa vie et la reconvertir ainsi en ce milieu d'où elle est initialement sortie[21]. » En

19. G. Simmel, *La tragédie de la culture*, *op. cit.*, p. 192-193.
20. G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique*, *III*, Paris, Aubier, 1997, p. 496-500.
21. E. Cassirer, « La tragédie de la culture », dans *Logique des sciences de la culture*, trad. de J. Carro, Paris, Cerf, 1991, p. 195-223 (p. 203 pour la citation).

d'autres termes, le drame de la culture est un dialogue entre le progrès et la tradition, entre le devenir et le passé, que les hommes mènent dans leur devenir culturel.

Mais au fond, qu'il s'agisse de tragédie, de comédie ou de drame, dans tous les cas, ce qui est mis en action relève toujours d'une forme de dualisme, de contraste, d'antagonisme ou d'opposition, bref, d'un conflit. En ce sens, la tragédie, la comédie et le drame, pris en leur qualité de genres théâtraux, sont des modulations ou des variations imaginaires d'une représentation imaginaire de l'action conflictuelle. Celle-ci, dirait Aristote, apparaît plus grande que nature dans la tragédie, plus petite dans la comédie et similaire à l'action réelle des hommes dans le drame[22]. Nous affirmerons donc ici que, de façon générale, le théâtre des interactions quotidiennes est essentiellement « dramatique » – bien qu'il n'exclut pas entièrement le tragique et le comique. D'ailleurs, dans le domaine de la télévision, ce qu'on appelle des « dramatiques » (téléromans ou téléséries dont l'action se situe sur le plan de la vie quotidienne : famille, travail, relations amoureuses ou amicales, etc.) se fonde presque exclusivement sur des conflits entre individus (rivalités pour un tiers, une femme, un emploi, etc.) et ces conflits mènent rarement à un retournement ou à une chute tragique. L'action conflictuelle des dramatiques télévisuelles conduit plutôt à l'assimilation, par les protagonistes, des positions qui leur sont opposées ainsi qu'à l'équilibre mutuel et graduel de ces oppositions. D'ailleurs, pour Simmel, le conflit n'apparaît pas uniquement sous un jour tragique. Pour lui, il ne revêt un accent tragique que sur le plan d'un certain *télos* ou devenir général de la culture et non sur le plan phénoménal, car, comme en témoigne le chapitre 4 de sa grande sociologie, il y apparaît comme une forme sociale ou une forme de socialisation productrice d'unité : « En lui-même, le conflit est déjà la résolution des tensions entre des contraires[23]. »

Le principe d'opposition qui structure tout conflit est en quelque sorte inhérent à la socialité humaine, car il permet à l'homme d'endurer des relations qui, autrement que dans un rapport d'opposition, lui seraient insupportables. Par exemple, il en va de notre droit et de notre devoir, dit Simmel, de s'opposer à la tyrannie, aux caprices, aux sautes d'humeurs et au manque de tact de certains de nos concitoyens. De plus : « Nous opposer nous donne le sentiment de ne pas être complètement écrasés dans cette relation, cela permet à notre force de s'affirmer consciemment,

22. Aristote, *Poétique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 79-80.
23. G. Simmel, *Sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 265.

donnant ainsi une vie et une réciprocité à des situations auxquelles nous nous serions soustraits à tout prix sans ce correctif[24]. » C'est en ce sens qu'on peut dire que le conflit produit de l'unité en se fondant sur un dualisme ou sur un antagonisme, car en l'absence de la possibilité de contester et de s'opposer, nous nous couperions d'une très grande part de notre activité sociale.

Plus précisément, le conflit est producteur d'unité en ce que, du moment où l'opposition s'est révélée et que la position respective de chacune des parties est clairement identifiée (ou, à tout le moins, identifiable), la possibilité d'une unité ou d'un retour à une non-opposition – qu'il s'agisse de la victoire d'une des parties sur l'autre ou d'un compromis ou d'une réconciliation – se pointe à l'horizon. Dans le cas contraire, c'est-à-dire lorsqu'un conflit reste latent ou tapi et qu'il n'éclate pas ouvertement, les motifs qui lui sont sous-jacents – haine, envie, misère, etc. – risquent de pourrir ou de miner une situation et de maintenir les parties dans une impossibilité d'entrer véritablement en rapport, donc d'empêcher toute forme de socialisation, car : « [l]'oppression devient généralement plus forte quand on la subit tranquillement et sans protester[25]. » De plus, lorsque les *différends* ne sont pas rendus manifestes, l'*in-différence* risque de prendre le pas et dans l'indifférence à l'égard d'autrui, l'homme subit l'isolement et la frustration. Bref, si chacun reste de son côté en maudissant l'autre, il n'y a pas de rapport social. Par ailleurs, le conflit produit également de l'unité en ce qu'il conduit au rassemblement d'individus qui, autrement, ne se seraient pas unis. En d'autres termes, face à une menace commune, des individus isolés se lient les uns aux autres et forment un tout qui fait l'unité. Dans le même sens, on pourrait ajouter que le conflit peut contribuer à la solidification des liens entre des individus qui se sont déjà constitués en un groupe, c'est-à-dire que, face à un « ennemi » ou à un opposant, ce groupe renforce ou resserre ses liens, ce qui conduit les individus qui le composent à suspendre leurs différends et à ainsi former un bloc quasi homogène.

Le rapport d'opposition est un mode d'interaction sociale ou, encore, le conflit est une forme de socialisation. Qu'il s'agisse des joutes oratoires des chefs de parties politiques, des disputes entre voisins, des polémiques entre scientifiques ou des querelles entre amis ou entre étrangers, dans le conflit, pris comme une interaction sociale fondée sur l'opposition et la contradiction, les hommes agissent socialement et

24. *Ibid.*, p. 269.
25. *Ibid.*

œuvrent au dépassement (par l'élimination de l'autre, par le compromis ou par la réconciliation) des oppositions et des différends qui les séparent. Au théâtre, la résolution de l'opposition connaît elle aussi diverses variations : elle peut prendre la forme d'une chute tragique, d'une satisfaction complaisante et comique ou d'une tempérance dramatique. Et ici comme dans la vie sociale, le conflit, le « *drama* » et la contradiction œuvrent à la production de nouvelles unités.

CONCLUSION

L'idée d'un théâtre du monde, avons-nous avancé dans notre introduction, n'est pas nouvelle, mais elle n'est pas pour autant désuète. Cependant, pour un auteur comme Sennett, c'est la ville du XVIII^e^ siècle – notamment Paris et Londres – avec ses codes sociaux rigides (tenues vestimentaires différenciées selon les statuts sociaux, formules de politesse et expression des sentiments dans le cadre de rapports hiérarchiques, etc.) qui rend compte d'une manière exemplaire d'une scène et d'un théâtre du monde. Avec l'industrialisation et la montée du capitalisme (l'« effervescence » du XIX^e^ siècle), la séparation entre l'espace public et l'espace privé se brouille, dit-il, et les modalités de l'expression et des interactions en public se personnalisent, voire se privatisent. Ainsi, pour lui, le repli sur soi, le culte de la personnalité, la « tyrannie de l'intimité » et le narcissisme qui en découle auraient contribué à produire une culture postmoderne qui nie le jeu : l'homme contemporain serait un acteur qui ne sait ou ne peut plus jouer ou, encore, un comédien privé de son art. Mais les différents éléments ou fragments de la pensée de Simmel que nous avons mobilisés nous incitent plutôt à croire, au contraire, que la vie sociale contemporaine est plus que jamais marquée du sceau de la théâtralité. Plus que jamais, l'homme doit jouer des rôles, plus que jamais la mise en scène de son soi – dans la rue, sur Internet, au bureau, etc. – semble le préoccuper, comme en témoignent, par exemple, les phénomènes *Face Book*, *Youtube* et *Loft Story*. La principale contribution de Simmel à la compréhension d'un tel phénomène nous paraît tenir à l'idée selon laquelle, au théâtre, la conception-création d'*un* rôle par *un* comédien relève d'une action réciproque entre l'objectivité de *ce* rôle et la subjectivité de *ce* comédien. Cette contribution nous paraît importante, car à l'heure actuelle, l'objectivité sociale des rôles et la subjectivité particulière des individus semblent incertaines. L'une des difficultés à jouer des rôles paraît tenir à celles de se réaliser soi-même et de se construire personnellement une place dans la société : « Chacun, désormais indubitablement

confronté à l'incertain, doit s'appuyer sur lui-même pour inventer sa vie, lui donner un sens et s'engager dans l'action[26]. » Et en cela, il devient difficile d'investir adéquatement des rôles sociaux, car en étant incertain de la place qu'il doit (ou peut) occuper, l'individu n'arrive peut-être pas à établir adéquatement la relation particulière qu'il doit entretenir avec les rôles qu'il est sommé de jouer, il n'est pas sûr de ses dispositions personnelles et il joue peut-être n'importe quoi n'importe comment (confusion des rôles, confusion des scènes). Et c'est peut-être là que le devenir culturel de la société postmoderne paraît authentiquement tragique, car pour se réaliser soi-même et se faire une place dans la société, l'individu doit se connaître lui-même. Et on ne peut se connaître soi-même qu'en se mettant à distance de soi, mais cela dans un contexte où le salut individuel – l'exigence d'être quelqu'un au risque de n'être personne – paraît tenir à une exigence d'être partout et en tout temps soi-même. La distance nécessaire à la connaissance de soi paraît court-circuitée par l'illusion d'une authenticité présumée. Comme Œdipe, l'individu contemporain s'illusionne sur sa propre identité. Comme Œdipe, l'individu incertain ne se reconnaît pas personnellement dans l'énigme qui lui est posée : la créature qui, à l'aube, marche sur quatre pieds, à midi, sur deux et, à la tombée du jour, sur trois pieds est certes l'Homme, mais pas n'importe quel homme ; cette créature est Œdipe lui-même, puisque seul Œdipe est celui qui, après coup, découvre au cours d'un même jour qu'il est à la fois le fils (qui marche sur quatre pieds), l'époux (qui marche sur deux pieds) et le père (qui marche sur trois pieds), mais il ne le sait pas, il ne se connaît pas lui-même et il se lance ainsi dans une entreprise qui le mène à sa perte. À cet individu incertain, doit-on enfin ajouter, correspond une société incertaine, une société qui, au travers du flux incessant de la communication et des échanges qui tissent les rapports sociaux, ne sait plus d'où provient ce qui est dit ou communiqué, comme si la Sphinge elle-même ne savait pas qui pose l'énigme ni à qui elle s'adresse.

26. A. Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995, p. 18.

Chapitre 8

Simmel et Lacan : perspectives sur le narcissisme métropolitain

Jean-François Côté

En effet, il n'est pas du tout prouvé – et relève d'ailleurs d'une vue très superficielle – que nous parvenions le mieux à nos fins quand nous en sommes le plus clairement conscients. Si délicate et imparfaite que soit la notion de «finalité inconsciente», elle exprime un fait : nos actes se déroulent dans la conformité la plus étroite avec certaines finalités et sont totalement incompréhensibles sans un effet quelconque de celles-ci, alors qu'il n'y en a pas trace dans notre conscience.

Simmel[1]

La vérité n'est rien d'autre que ce dont le savoir ne peut apprendre qu'il le sait qu'à faire agir son ignorance. Crise réelle où l'imaginaire se résout, pour employer nos catégories, d'engendrer une nouvelle forme symbolique. Cette dialectique est convergente et va à la conjoncture définie comme savoir absolu. Telle qu'elle est déduite, elle ne peut être que la conjonction du symbolique avec un réel dont il n'y a plus rien à attendre. Qu'est ceci ? sinon un sujet achevé dans son identité à lui-même. À quoi se lit que ce sujet est déjà là parfaitement et est l'hypothèse fondamentale de tout ce procès. Il est en effet nommé comme étant son substrat, il s'appelle Selbstbewusstsein, *l'être de soi conscient, tout-conscient.*

Lacan[2]

1. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 271-272.
2. J. Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir», dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 798.

Le rapprochement que je vais proposer ici entre la philosophie sociologique (ou la sociologie philosophique) de Simmel et la psychanalyse de Lacan a essentiellement pour but d'éclairer d'abord le fondement ontologique à partir duquel ces réflexions s'articulent et deviennent possibles dans leurs développements respectifs. Une fois reconnu leur ancrage commun à ce niveau, le parallèle établi entre ces deux entreprises me permettra ensuite de montrer comment le renvoi de l'une à l'autre contribue tout aussi bien à gagner en précision dans l'appréhension des significations de l'existence métropolitaine, afin de comprendre et d'interpréter certains phénomènes et certaines catégories analytiques susceptibles de révéler les supports symbolique de l'attachement subjectif à la ville, comme un trait toujours de plus en plus dominant de la vie contemporaine.

Pour ce faire, je vais diviser mon examen en trois temps. J'examinerai d'abord comment une ontologie dialectique dégagée des principes de la philosophie de l'esprit de Hegel agit comme repère indispensable dans la constitution de la sociologie simmelienne et de la psychanalyse lacanienne, pour montrer ensuite la correspondance relative des termes sur le plan de la structure des rapports entre la subjectivité individuelle et l'univers symbolique, afin de décrire, en terminant, comment on parvient ainsi à déterminer de manière plus précise une partie de la composition éthique du monde contemporain. Je conclurai brièvement sur l'importance et la fécondité de ce renvoi dialogal entre ces deux entreprises de réflexion qui non seulement peuvent s'alimenter l'une et l'autre, mais peuvent nous permettre également d'étoffer les prolongements d'une sociologie dialectique de la culture sur des bases – disons – « *re*constructivistes ».

Il m'apparaît, en effet, important de souscrire à l'idée d'une continuité assurée (et assumée) dans l'ordre de la connaissance de notre univers postmoderne, en le rattachant à ses conditions d'émergence, à son histoire et à son évolution présente, à ses contradictions internes, à ses crises et à ses ruptures possibles – tout cela pour montrer comment nous participons, en somme, d'une perspective sociohistorique *dialogique* capable d'assumer une postérité à la modernité, tout en ouvrant de nouvelles avenues pour la compréhension et l'actualisation de ce que nous devenons au fil de notre condition actuelle.

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT DE HEGEL : ONTOLOGIE DIALECTIQUE, SOCIOLOGIE ET PSYCHANALYSE

De nombreux commentaires ont manqué de souligner de quelle manière l'hégélianisme se mêlait au néokantisme dans la sociologie de Simmel, faute de localiser de manière précise comment, au-delà de certains rappels sporadiques dans le vocabulaire même de son entreprise (esprit subjectif, esprit objectif, aliénation, etc.), logeait en résumé une question ouverte sur le caractère *fondamentalement dialectique* de la pensée et de la réalité humaines[3]. Faire de Simmel un parfait « hégélien » serait, bien entendu, un pur et simple abus de langage, mais souligner, par contre, comment *Phénoménologie de l'esprit* puis ses développements ultérieurs, notamment au sein de *Philosophie de l'esprit*, troisième partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel a, la première, inauguré une problématique entièrement dégagée d'une ontologie fixiste (ou théologique) pour envisager plutôt l'autodéploiement de l'esprit dans ses conditions d'objectivation, de négation et de subsomption de ses propres conditions de développement, n'est certainement pas un rappel innocent pour saisir des aspects centraux de la réflexion simmelienne. C'est, en effet, dans le corps de cette discussion il me semble toujours au moins implicite avec ce *fondement ontologique dialectique* que l'on parvient à localiser des éléments déterminants dans la constitution de la sociologie de Simmel, par un dialogue peut-être au fond plus intéressé à se différencier de Marx et du marxisme (autre variante de l'hégélianisme) qu'à recourir au néokantisme et à Kant afin de souscrire justement aux principes dialectiques que ce dernier entretenait – mais en *aval* seulement de ses principes

3. Je mentionne, entre autres, F. Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, La Découverte, 2001, p. 22-34 (bien que Vandenberghe reconnaisse également la proximité de Simmel et de Hegel, dans la foulée de ses rapprochements avec Dilthey – voir p. 93) ainsi que F. Léger, *La pensée de Georg Simmel*, Paris, Kime, 1989, p. 117-137. Par rapport à ces positions qui ignorent le lien de Simmel à la philosophie hégélienne, on trouve chez Vieillard-Baron une vue opposée, pour qui Simmel « [...] recueille le véritable héritage hégélien, tout en abandonnant l'aspect systématique de la philosophie hégélienne », qui précise même que, du point de vue fondamental de ses vues philosophiques concernant spécifiquement l'ontologie, « [...] Simmel est hégélien, car pour lui comme pour Hegel, la vie est l'idée immédiate », voir J.-L. Vieillard-Baron, « Introduction », dans G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, I, trad. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1989, p. 8-9 ainsi que J.-L. Vieillard-Baron, « Introduction », dans G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, II, trad. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, p. 9.

transcendantaux[4]. Comme on le sait, chez Hegel, de tels principes transcendantaux ne peuvent être liés qu'au mouvement dialectique d'autodéveloppement de l'esprit, qui finit par incarner le concept de liberté sur le plan historique – non sans que ne soient liés à ce mouvement les éléments contraires de cette dernière, au travers, notamment, de l'*aliénation* ou du « *devenir autre* » nécessaire des figures de cette progression. Et c'est à cela particulièrement que s'attachera la réflexion de Simmel,

4. Ce passage à une certaine forme de néokantisme chez Simmel, qui se retrouve au-delà du matérialisme marxien, mais en voulant toutefois dépasser les limites de la philosophie kantienne, notamment par un détour dans les philosophies de Goethe et de Nietzsche, est illustré dans les deux textes suivants : « Les formes de l'individualisme et la philosophie de Kant » et « Essai sur le matérialisme historique », dans G. Simmel, *Mélanges de philosophie relativiste*, trad. de A. Guillain, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 218-231, p. 198-217. Au sujet de sa position sur le sujet, Simmel écrit : « J'ai déjà dit que la forme que l'individualisme avait trouvé chez Kant au dix-huitième siècle n'a été en aucune façon supplantée par la forme nouvelle du dix-neuvième siècle ; au contraire, toutes deux – on pourrait les désigner comme *individualisme de la liberté* et *individualisme de l'irréductible*, ou *individualisme quantitatif* et *individualisme qualitatif* – ont continué à vivre l'une à côté de l'autre. Chacune d'elles dépeint un idéal particulier conforme à des âmes particulières et à des problèmes particuliers, *et il semble presque qu'il soit réservé au siècle nouveau de trouver dans leur synthèse la solution de ses plus profonds problèmes* » (p. 231, je souligne) ; quant à son opposition au matérialisme historique, Simmel la formule, entre autres, ainsi : « Personne notamment n'oserait soutenir que le motif économique domine toujours dans la conscience des hommes, même s'il s'agit de contenus non économiques, et que ce soit lui qui fasse naître ces contenus dans la conscience ; et personne ne sait ce qui se passe dans l'inconscient et comment les causalités s'y enchaînent. Aussi la seule interprétation possible qui reste de la conception du matérialisme historique, c'est que les événements se passent *comme si* ce motif dominait les hommes. Mais ce fait que dans l'histoire il y ait un enchaînement entre les contenus extrinsèques et intrinsèques, fait sur lequel le matérialisme insiste précisément et cet autre fait des contenus dominant la conscience, ces faits, dis-je, font concevoir comment tous les autres intérêts non économiques pourraient à leur tour fonctionner comme principe euristique. C'est le grand mérite du matérialisme de nous avoir montré que malgré leur hétérogénéité et leur hostilité, les différentes séries que forment les intérêts humains sont étroitement liées, quand il s'agit de leur réalisation et de leur développement historiques, mais c'est précisément ce grand mérite du matérialisme qui fait perdre à son motif fondamental sa place exceptionnelle et qui le met comme principe purement euristique – comme principe d'après lequel les faits des autres catégories peuvent être *évalués* – au même rang que ces autres catégories qui, elles aussi, pourraient servir de mesure d'évaluation » (p. 202-203). Ce dernier argument de Simmel aura une portée fondamentale dans l'interprétation qu'il donnera à ce qu'il appelle des « séries téléologiques » dans son ouvrage *Philosophie de l'argent*, comme on le verra plus bas.

lorsque, par exemple, en regard d'une socialité animée fondamentalement par le conflit ou la dualité, il reportera la question sur le plan de la logique contradictoire (ou même « tragique ») des formes culturelles opposant leur objectivité à la subjectivité individuelle.

La filiation de la psychanalyse avec l'entreprise hégélienne pourrait de son côté paraître tout aussi suspecte si l'on ne soulignait que l'on trouve, en fait, au sein même de *Philosophie de l'esprit* (dans les développements portant sur la première division de l'esprit subjectif appelée « anthropologie » – qui porte justement sur l'« âme ») une définition approximative de l'ensemble du projet psychanalytique dans les termes d'une « *physiologie psychique* », expression que Hegel utilise pour situer la rencontre, du point de vue de l'« âme » individuelle, des substrats biologiques de la vie avec l'univers symbolique de l'esprit humain – en mettant en lumière particulièrement la complexité des rapports de « communion psychique » entre la mère et l'enfant dans la phase utérine[5]. Toute la réflexion que Freud viendra tirer de la structuration de ces rapports, notamment par l'intrusion de la figure du père et de la structuration de l'Œdipe, viendra évidemment transformer les déterminations relativement approximatives posées sur ce plan par Hegel, mais non pas tant pour réfuter complètement ces esquisses (puisque, vraisemblablement, il les ignorait) que pour en fixer de manière plus nette les tenants et les aboutissants[6]. La manière selon laquelle Lacan puisera à son tour à Freud

5. Je cite le passage où Hegel pose explicitement, il me semble, la définition de ce que la psychanalyse en viendra à théoriser plus complètement : « Le système du sentir intérieur, dans sa *particularisation* qui se traduit corporellement, mériterait d'être développé et traité dans une science propre – *une physiologie psychique*. Quelque chose [relevant] d'une relation de cette espèce est contenu déjà dans la sensation de la conformité ou non-conformité d'une sensation immédiate à l'*intérieur* sensible déterminé pour lui-même – l'*agréable* ou *désagréable*, de même aussi que dans la comparaison *déterminée* au sein de la position comme *symboles* des sensations, par exemple de couleurs, de sons, d'odeurs, etc. Mais le côté le plus intéressant d'une physiologie psychique consisterait à considérer, non pas la simple sympathie, mais, de façon plus déterminée, la *traduction corporelle* que se donnent des déterminations spirituelles, particulièrement en tant qu'*affects* », G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, *Philosophie de l'esprit*, trad. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, paragraphe 401, Remarque, p. 197-198. Les développements concernant les rapports de la mère à l'enfant se trouvent, entre autres, à la Remarque du paragraphe 405, p. 202-204 ainsi qu'à la Remarque d) du paragraphe 406, p. 208-209.

6. L'un des éléments de cette contribution de Freud, au-delà du mécanisme de refoulement, est de saisir la dynamique de l'ontogenèse sous l'angle du rapport entre « progression » et « régression », que Hegel n'avait pas saisie – autrement que

et à Hegel pour développer ses propres réflexions psychanalytiques aura pour ainsi dire, comme l'a montré Clain, rendu explicite la filiation qui se terrait jusque-là dans l'entre-deux des sciences de la nature et des sciences de la culture, entretenant une ambiguïté que l'expérience clinique de la psychanalyse – voire, initialement, la formation médicale de Freud lui-même – lui permettait pleinement de légitimer[7].

Or, si cette expérience clinique a justement eu pour effet d'alimenter la théorie psychanalytique dans le repérage et l'étiologie de la dimension pathologique propre à ces « maladies de l'âme », elle n'en a pas moins fourni également par le fait même des figures déterminant en quelque sorte, en creux, les limites du *pathos* individuel dans ses rapports normatifs à l'*éthos* collectif – si tant est que de délimiter le « pathologique » revient en retour à caractériser le « normal ». La figure du narcissisme, qui oscille entre sa dimension pathologique et sa dimension simplement pathique – particulièrement dans le cas de la « personnalité-limite », comme on l'appelle – témoigne éloquemment comme on le verra bientôt de cette situation de borne éthique, soit d'une indication où apparaît un croisement symbolique marquant justement les termes ou les pôles des relations sociales, autant dans les rapports interindividuels que dans les rapports symboliques élargis qui les structurent sur les plans personnel, culturel et historique.

La sociologie de Simmel, de son côté, a tout aussi bien fourni des figures apparaissant comme des repères symboliques de l'univers social, dans les termes typiques qui les situent non pas nécessairement dans son versant pathologique, mais bien dans un rapport liant le *pathos* individuel (comme « cheminement de l'âme », notion toujours approximative chez Simmel) avec l'*éthos* social et sociétal plus général – comme cela apparaît dans les figures du blasé, ou de l'excentrique, auxquelles nous nous attarderons plus bas. Mais il s'agit là, en fait, d'une question profonde, voire fondamentale, que Simmel relance de manière frappante dans *Sociologie*, en écrivant : « L'unité de l'individu et de la société, immédiatement insaisissable et inexprimable pour nous, se révèle donc en ceci que *l'âme est*

dans les possibilités de la *pathologie*, qu'il retenait toutefois expressément dans son lien au développement de l'âme. À ce sujet, et après que Paul Ricœur ait justement souligné cet aspect du rapport entre phénoménologie hégélienne et psychanalyse freudienne, voir C. Butler, « Hegel and Freud : a Comparison », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 36, n° 4, juin 1976, p. 506-522.

7. O. Clain, « Hegel et le schéma *L* de la dialectique intersubjective », *Société*, n° 17, été 1997, p. 1-24.

l'image de la société et la société l'image de l'âme[8]. » En quoi on peut voir, et au-delà des limites qu'il assignait lui-même à la définition de la psychologie sociale dans ses rapports à la sociologie, le renvoi implicite à la psychanalyse, telle qu'elle sera reformulée chez Lacan dans les termes qui donnent à l'âme son statut d'inconscient, selon la définition suivante : « L'inconscient est cette partie du discours concret *en tant que transindividuel*, qui fait défaut à la disposition du sujet pour établir la continuité de son discours conscient[9]. »

Ainsi se retrouvent noués les chemins parallèles qui, de la psychanalyse à la sociologie, envisagent le développement des formes sociétales, sociales et individuelles répondant à une dialectique fondamentale qui exprime les ressorts symboliques de l'existence dans un jeu de renvoi entre les expressions, les répressions, les impressions et les surimpressions de l'existence venant s'inscrire dans la structuration de notre univers, en l'absence totale de garantie autres que celles fournies par la réflexivité dialectique inhérente à la vie humaine dans ses dispositions symboliques individuelles, sociales, culturelles et historiques.

SUBJECTIVITÉ INDIVIDUELLE ET UNIVERS SYMBOLIQUE : SIMMEL ET LACAN

La rencontre entre Simmel et Lacan se fait justement sur le terrain d'un dialogue entamé surtout à partir de développements qui pourraient apparaître comme n'ayant pas de rapports directs les uns avec les autres,

8. G. Simmel, *Sociologie*, trad. de L. Deroche-Gurcel et S. Muller, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 739 – je souligne.
9. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 258 – je souligne. Simmel situait la psychologie sociale entre la sociologie et la psychologie individuelle, en écrivant : « En tant que subdivision de cette dernière [c.-à-d. la psychologie individuelle], la psychologie sociale a en gros le même rang que la physiopsychologie qui étudie les déterminations des processus psychiques par leur liaison avec le corps, tout comme la psychologie sociale étudie leur détermination par leur liaison avec d'autres psychismes », Simmel, *Sociologie*, *op. cit.*, p. 551. On voit donc bien comment s'opère ici la jonction, au travers des frontières ainsi délimitées, entre la psychanalyse (que Simmel associe à une « physiopsychologie »), la psychologie sociale et la sociologie. Le fait qu'il ait apparemment choisi délibérément d'ignorer les développements explicites de la psychanalyse freudienne, naissante à son époque, fait déploré notamment par Lou Andréas Salomé dans sa correspondance avec Freud, nous apparaît pour le moins étrange – voir, à ce sujet, l'extrait de la lettre de Lou Andréas Salomé, cité par P. Watier, *Georg Simmel sociologue*, Nelval, Circé, 2003, note 27, p. 150.

mais dont on verra, je crois, qu'ils convergent assez fortement dans l'éclairage qu'ils jettent les uns sur les autres. Paul Vanden Berghe a souligné comment une référence explicite à « Lacan lecteur de Simmel » montrait assez l'intérêt que la psychanalyse pouvait porter à la sociologie dans la compréhension de l'économie du désir et, particulièrement, dans l'appréhension de la thématique simmelienne de la distanciation au sein du processus de sublimation[10] ; ici, il importe surtout de retenir, pour le moment, que c'est à la croisée des conceptions de l'esthétique et de l'éthique, menant éventuellement à la question des « valeurs », que se mesure l'intérêt explicite de Lacan pour Simmel ainsi que la critique qu'il formule à son égard, pointant les limites de la conception de l'inconscient au sein de la sociologie simmelienne et, spécialement, ce que nous pourrions relever comme l'absence apparente chez lui de compréhension du mécanisme de refoulement.

Il est vrai que Simmel n'approche la question de l'inconscient, ou de la « vie de l'âme », que d'une manière souvent si approximative (voire contradictoire), qu'il pourrait paraître nettement abusif de lui imputer ne serait-ce qu'une parenté avec la psychanalyse ; et, pourtant, c'est bien du côté de ce rapprochement que l'on parvient le mieux à déterminer les éclaircissements que la psychanalyse peut apporter à sa sociologie – et vice versa[11]. Ainsi, dans l'ouverture de son texte « *Les grandes villes et la vie de l'esprit* », Simmel insiste sur la question de l'« *intensification de la vie nerveuse* », sur les « *conditions psychologiques* » et sur les « *fondements sensibles de la vie de l'âme* » pour mettre en relief les différences qui s'établissent dans « *la sensibilité et les relations affectives* » chez les habitants des petites villes par rapport à ceux des grandes villes ; davantage, l'insistance qu'il met à

10. P. Vanden Berghe, « Lacan lecteur de Simmel », dans S.G. Lofts et P. Moyaert (dir.), *La pensée de Jacques Lacan. Questions historiques – Problèmes théoriques*, Louvain et Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve et Éditions Peeters, 1994, p. 147-188.

11. Je suis dans un certain sens, ici, les indications de A. Deneault, « L'argent comme préconscient culturel. L'économie psychique selon Avenarius, Simmel et Freud », *Le Coq-Héron*, 183, p. 59-74, qui s'attarde toutefois davantage de son côté à la prégnance du concept d'économie au sein de la réflexion des sciences humaines et naturelles au tournant des 19e et 20e siècles et ainsi, par rapprochement, à la dimension d'économie politique que l'on trouve illustrée dans les considérations à l'égard du « quantum » d'énergie psychique investi dans les activités de l'appareil psychique. Je verrai plus bas, pour ma part, dans le retour sur la ville-métropole, à envisager une signification relativement différente de cet aspect de la question, en la dégageant justement de l'*impérium* économique qui semble en déterminer la signification.

souligner les effets de ces rapports sur « *les couches les moins conscientes de l'âme* » par rapport à l'intellect logeant, lui, dans « *les couches supérieures, conscientes, transparentes de notre âme* » lui fait proposer que « *le type de l'habitant des grandes villes* », comme il l'appelle, « *se crée* un organe de protection [je souligne] *contre le déracinement dont le menacent les courants et discordances de son milieu extérieur* » – désignant justement par cette dernière formulation, au moins partiellement et apparemment sans le savoir ou le reconnaître, à la fois le mécanisme de refoulement structurant essentiellement l'inconscient chez Freud et de possibles réactions de régressions psychiques (éventuellement formatrices, entre autres dispositions, de celles propres au narcissisme)[12].

Cette dynamique mise au jour par Simmel n'est d'ailleurs pas un hasard pour qui saisit le circuit de la recherche de reconnaissance du

12. Tous les passages soulignés sont extraits du texte de Simmel sur la grande ville et je souligne la place qu'il réserve à ce qu'il appelle « un organe de protection », tout en relevant, bien entendu, qu'il confère alors à ce dernier une définition pour ainsi dire circonstancielle, puisqu'elle est liée exclusivement, dirait-on, au type de personnalité urbaine, alors que d'autres types d'individus en seraient dépourvus – « détail » qui contredit la psychanalyse ou que la psychanalyse contredit. Je cite toutefois un passage où Simmel pose cette question fondamentale, en même temps qu'il brouille les repères ou les limites plus précises que l'on pourrait établir, en suivant en cela la philosophie hégélienne ou la psychanalyse, entre les différentes « parties » de l'âme formant l'inconscient, puis la distinction subséquente entre celui-ci et les domaines respectifs de la conscience subjective individuelle, puis de l'esprit (subjectif et objectif) : « C'est pour cette raison que devient compréhensible avant tout le caractère intellectuel de la vie de l'âme dans la grande ville, par opposition à cette vie dans la petite ville, qui repose plutôt sur la sensibilité et les relations affectives. Car celles-ci s'enracinent dans les couches les moins conscientes de l'âme et s'accroissent le plus dans l'harmonie tranquille d'habitudes ininterrompues. Le lieu de l'intellect au contraire, ce sont les couches supérieures, conscientes, transparentes de notre âme ; il est la force la plus capable d'adaptation de nos forces intérieures ; pour s'accommoder du changement et de l'opposition des phénomènes, il n'a pas besoin des ébranlements et du retournement intérieur, qui seuls permettraient à la *sensibilité*, plus conservatrice, de se résigner à suivre le rythme des phénomènes. Ainsi, le type de l'habitant des grandes villes – qui naturellement existe avec mille variantes individuelles – se crée un organe de protection contre le déracinement dont le menacent les courants et les discordances de son milieu extérieur : au lieu de réagir avec sa sensibilité à ce déracinement, il réagit essentiellement, avec l'intellect, auquel l'intensification de la conscience, que la même cause produisait, assure la prépondérance psychique. Ainsi la réaction à ces phénomènes est enfouie dans l'organe psychique le moins sensible, dans celui qui l'écarte le plus des profondeurs de la personnalité », G. Simmel, « Les grandes villes et la vie de l'esprit », dans *Philosophie de la modernité*, trad. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, p. 170-171.

désir, tel que l'a formulé Lacan au travers de son fameux Schéma *L*, où se localisent les éléments structurels d'une dialectique qu'il a puisée dans la philosophie hégélienne pour laquelle la conscience de soi émerge dans un rapport à l'autre (conscience de soi) sur la base, précisément, de sa formation phénoménologique à partir d'une sortie de l'inconscient – selon une série de « gradients » qui en déterminent des figures spécifiques[13]. L'important pour notre propos est simplement de souligner que les termes ou les pôles de ce schéma que représentent l'« objet petit *a* », le « *moi* » et le « *grand Autre* » situent ici autant les termes ou les pôles par lesquels le sujet (ou « *S barré* ») parvient à parcourir ce circuit que ceux dans lesquels ce même sujet est susceptible de s'accrocher ou de se « fixer » à chacun d'eux pour déterminer alors des figures pathologiques spécifiques : la figure de l'*hystérique*, produit de la réponse irrépressible et compulsive d'une fixation à l'« objet petit *a* » ; la figure du *narcissique*, produit, au contraire, de l'abandon de l'« objet petit a » au profit de l'attachement infiniment fasciné au « *moi* » ; et, enfin, la figure de l'apathique, produit d'une identification exclusive au « *grand Autre* » de l'ordre symbolique, réalisant seulement la *relation* du « *moi* » à l'« objet petit *a* ». Autant d'avatars de ce sujet et, ainsi, autant de repères pathologiques indiquant, en creux, et pour ainsi dire en négatif, des repères symboliques *pathiques* positifs du circuit symbolique de l'ordre social.

J'ai examiné, pour ma part, dans un autre contexte comment cette structure avait pu œuvrer dans la mise en place d'une problématique spécifique pour tout le développement de la modernité esthétique, d'Edgar Allan Poe à Andy Warhol, en passant par Gertrude Stein, et cela, afin de montrer comment ces figures, témoignant respectivement du soi hystérique ou *panique* (Poe), du soi apathique ou *échoïstique* (Warhol) et du soi *narcissique* (Stein), entraînaient davantage que des considérations cliniques, puisqu'elles déterminaient, en fait, des positions esthétiques personnelles culminantes sur les plans non seulement individuel et social, mais plutôt culturel et historique, puisqu'elles traçaient pour ainsi dire le circuit de la « logique dialectique » inhérente à la modernité esthétique, à la recherche de toutes les possibilités expressives de la subjectivité contemporaine[14].

13. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 531-583.
14. J.-F. Côté, *Le triangle d'Hermès. Poe, Stein, Warhol, figures de la modernité esthétique*, Bruxelles, La Lettre Volée, 2003.

Ce qui m'intéresse ici, toutefois, c'est plutôt de ramener de telles figures à l'horizon de la sociologie de Simmel, en montrant comment elles épousent parfaitement les contours d'une réflexion sur la grande ville qui trouve des échos significatifs au sein de la psychanalyse. À l'*hyper-stimulation* nerveuse repérée par Simmel correspond, en effet, la réponse possible de l'hystérique, comme à l'autre extrémité du spectre, la figure du « blasé » témoigne de l'*hypo-stimulation* nerveuse par laquelle le sujet, ayant refoulé dans l'inconscient ses réponses affectives, adopte tout bonnement l'attitude de l'habitant des grandes villes en absorbant pour ainsi dire sa subjectivité dans l'ordre symbolique d'ensemble auquel il fait face, et auquel il participe, lové au creux de sa subjectivité citadine métropolitaine[15]. On peut faire remarquer à cet égard que le caractère « réservé » de la personnalité citadine, relevé par Simmel, situe d'une manière similaire cette caractéristique générale de l'*éthos* métropolitain qui rejoint la définition de la subjectivité, mais en soulignant justement que sa détermination demeure relativement univoque, puisqu'elle ne contient alors que son versant pour ainsi dire « négatif[16] ». Il ne manque ici, dans la

15. Simmel écrit : « Or, ici aussi intervient ce qui peut être le seul but de toutes ces considérations : de chaque point situé à la surface de l'existence, on peut envoyer une sonde dans la profondeur des âmes, et toutes les manifestations extérieures les plus banales sont finalement liées par des lignes directrices aux décisions ultimes sur le sens et le style de la vie. La ponctualité, la fiabilité, l'exactitude que lui imposent les complications et les grandes distances de la vie dans la grande ville ne sont pas seulement en très étroite connexion avec son caractère financier et intellectuel, mais doivent aussi colorer les contenus de la vie et favoriser la disqualification de ces élans et traits irrationnels, instinctifs et souverains, qui veulent déterminer la forme de la vie à partir d'eux-mêmes, au lieu de l'accueillir de l'extérieur comme une forme universelle, d'une précision schématique », Simmel, « Les grandes villes et la vie de l'esprit », *op. cit.*, p. 173.

16. Simmel écrit : « Tandis que le sujet doit mettre cette forme d'existence en accord avec lui-même, son autoconservation à l'égard de la grande ville réclame de lui un comportement de nature sociale qui n'est pas moins négatif. L'attitude d'esprit des habitants des grandes villes les uns à l'égard des autres pourra bien être désignée d'un point de vue formel comme un caractère réservé. Si la rencontre extérieure et continuelle d'un nombre incalculable d'êtres humains devait entraîner autant de réactions intérieures que dans la petite ville, où l'on connaît presque chaque personne rencontrée et où l'on a un rapport positif à chacun, on s'atomiserait complètement intérieurement et on tomberait dans une constitution de l'âme tout à fait inimaginable. Ce sont en particulier cet environnement psychologique, en partie le droit de se méfier que nous avons à l'égard des éléments qui affleurent dans le contexte passager de la vie dans la grande ville, qui nous contraignent à cette réserve. Et, par la suite, nous ne connaissons souvent pas, même de vue, nos voisins de palier, des années durant, et nous apparaissons comme froids et sans

configuration simmelienne, que la figure pour ainsi dire médiane du narcissique repérée par Lacan, et c'est maintenant à elle que nous allons nous attarder.

Auparavant, toutefois, je voudrais situer brièvement la manière selon laquelle Simmel envisage la définition de ce qu'il nomme les « séries téléologiques », dans une perspective qui permet même, il me semble, d'entrevoir un rapport encore plus étroit avec ce que la psychanalyse lacanienne définit, pour sa part, explicitement comme une « dialectique du désir » ; on verra ainsi comment la sociologie de Simmel, en s'approchant au plus près de la psychanalyse, permet également de s'en éloigner en intégrant dans ses principes analytiques des formes de vie sociale qui dépassent dans une bonne mesure la capacité d'appréhension strictement psychanalytique. Et c'est en insistant alors à bon droit sur le relais qu'offre la sociologie à la psychanalyse que l'on pourra revenir aux dispositions esthétiques et éthiques nous menant à la compréhension plus explicite des rapports de la subjectivité à la ville-métropole.

Dans son ouvrage *Philosophie de l'argent*, Simmel établit clairement une filiation entre la « philosophie de la vie » et la théorie de la connaissance en découpant au sein de l'expérience les catégories qui viendront se substituer aux *a priori* kantiens et à la distinction entre raison pure et raison pratique qui en est issue – autre caractéristique qui le rapproche, soit dit en passant, de l'entreprise hégélienne. Simmel s'attarde donc à distinguer, au cœur même du « processus vital », les lois qui déterminent la capacité de réflexion entre les causes et les effets[17]. Et c'est à partir de

---

cœur à l'habitant des petites villes », *ibid.*, p. 175. Outre que l'on trouve encore une fois ici le rapport entre l'« hyper-stimulation » et l'« hypo-stimulation », sans qu'il y ait de moyen terme entre les deux, on peut faire remarquer que Simmel ne situe pas le versant positif de cette réserve, qui s'ouvre, par exemple, sur la *sollicitude* que les individus des grandes villes éprouvent dans leurs rapports les uns aux autres et qui fait qu'à « une hostilité et une répulsion réciproques », comme il le mentionne explicitement, se superposent aussi, selon les situations, ce qu'on pourrait appeler une « hospitalité et une attraction réciproques » tout aussi spontanées.

17. Il écrit : « La grande opposition de toute l'histoire de l'esprit : cherchera-t-on à voir et à concevoir les contenus de la réalité en parlant de leurs causes ou de leurs effets ? – donc l'opposition entre l'orientation causale et l'orientation téléologique de la pensée – a pour modèle primordial une différence au sein de nos motivations pratiques. Le sentiment qu'on appelle pulsion apparaît lié à un phénomène physiologique, où des énergies tendues exigent leur résorption ; une fois celles-ci converties en un faire, la pulsion cesse ; s'agit-il vraiment d'une simple pulsion, elle sera "satisfaite" dès que délivrée d'elle-même par ce faire. À une telle causalité linéaire,

là qu'il parvient à statuer sur le fait que la téléologie, ou l'anticipation des effets dans l'ordre de la finalité guidant l'existence, ne se définit que par une distinction avec la simple causalité, distinction qui introduit dans le sujet un report de la satisfaction immédiate (sous la forme d'une « séparation interne », définissant la scission intérieure de la subjectivité marquant à la fois le seuil et le mouvement du refoulement inconscient) ainsi que la capacité de sublimation portant la subjectivité vers des horizons « idéaux » projetés sur des objets apparaissant comme leur support, en tant que « moyens » de leur atteinte. Ce circuit est identifié par Simmel comme étant celui de la « courbe téléologique », qui met en coprésence sujet et objet dans une relation de réciprocité idéelle qui est le propre de la culture humaine – opposée à la « naturalité » de l'existence[18]. C'est, il me semble, ce que Lacan pose, au travers de sa conception du « graphe du désir », comme un « point de capiton » dans l'univers du signifiant, qui permet l'identification de l'objet du désir dans la reconnaissance du

qui se reflète dans la conscience comme le sentiment instinctuel le plus primitif, s'opposent les actions dont l'origine, pour autant qu'elle se manifeste comme un contenu de conscience, réside dans l'idée de leur résultat. Nous nous sentons alors, en quelque sorte, non point poussés par derrière, mais tirés par devant. La satisfaction ne vient donc plus du simple faire dans lequel s'épuise la pulsion, mais du résultat obtenu par lui. Ainsi, quand une inquiétude intérieure dépourvue de but nous pousse à un mouvement violent, cela relève-t-il de la première catégorie, mais si nous effectuons le même geste à des fins hygiéniques, de la seconde ; manger exclusivement par faim relève de la première, manger sans faim, pour le seul plaisir culinaire, de la seconde ; la fonction sexuelle exercée sur le mode animal, toujours de la première ; recherchée dans l'espoir d'une certaine jouissance, de la seconde », Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 235-236. Ce voisinage explicite avec la psychanalyse marque la limite au-delà de laquelle Simmel ne n'aventurera pas, manquant par le fait même de s'attarder à la façon dont le pulsionnel fait retour, selon la perspective freudienne, au sein des « résultats » ou des « effets » anticipés, à partir de son travail dans l'ordre du symbolique (déplacement, condensation, métaphore, métonymie, etc.).

18. Je cite de nouveau Simmel, qui distingue le « vouloir pulsionnel » et le « vouloir finalisé » : « Tout autre le déroulement régi par la conscience de but. D'abord est recherché un certain résultat objectif, puis le processus se conclut avec la réaction du succès sur le sujet et du sujet sur le succès. Le sens fondamental de l'action finalisée réside ainsi dans la réciprocité qu'elle institue entre le sujet et l'objet. Si le simple fait de notre existence nous implique déjà dans une telle réciprocité, l'action finalisée la haussera jusqu'à l'intériorité de l'esprit. Par là même, notre relation au monde se présente pour ainsi dire comme une courbe qui va du sujet à l'objet, incluant ce dernier pour revenir au sujet. [...] Ou vu autrement : il faut d'abord que se soient dissociés un esprit au vouloir personnel et la nature saisie comme une causalité, pour que devienne possible entre eux cette unité d'un genre supérieur qui s'exprime par la courbe téléologique », *ibid.*, p. 237.

détour que lui inflige la définition sociale de sa propre subjectivité[19]. Mais alors, autant pour la sociologie que pour la psychanalyse, se révèle l'idée que la conscience subjective se leurre dans l'appréhension de la reconnaissance de son propre désir dès lors qu'elle l'appréhende du côté des objets censés en supporter la présence – puisque ceux-ci masquent justement, en la révélant partiellement, la série téléologique (ou la chaîne des signifiants) dont ils font partie, autant que l'origine dont ils sont issus[20]. Ainsi, dans l'identification des «*fins*» passant nécessairement par des «*moyens*», Simmel remarque qu'une confusion possible entre ces deux termes est en quelque sorte inhérente à la nature même de ce qui est en jeu dans ce rapport entre la subjectivité individuelle et l'extériorité objective, en écrivant :

> [...] l'action finalisée a pour sens d'impliquer consciemment nos énergies subjectives dans une existence objective, et cette implication se traduit par une double extension de la réalité jusqu'à l'intérieur du sujet : d'abord par anticipation du contenu de celle-ci sous la forme de l'intention subjective, ensuite par effet en retour sur sa réalisation sous la forme d'un sentiment subjectif. Le rôle de la finalité dans le système de la vie se développe à partir de ces déterminations[21].

Pour Simmel, ce rapport entre l'intériorité subjective et l'extériorité objective apparaît ainsi comme le support de cette confusion qui fait prendre le moyen pour la fin. Il écrit :

19. J. Lacan écrit à ce sujet : « Effet de rétroversion par quoi le sujet à chaque étape devient ce qu'il était comme d'avant et ne s'annonce : il aura été – qu'au futur antérieur », J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *loc. cit.*, p. 808.
20. Simmel écrit à ce sujet : « [...] nous n'entendons pas que la finalité propre de toute action téléologique réside obligatoirement dans le sujet agissant, ni que le mobile pour lequel on réalise quoi que ce soit d'objectif est le fait du sentiment que la chose suscite en retour chez nous. Si cela se produit bien dans les actions strictement égoïstes, il y en a d'innombrables autres où l'identité de contenu entre le motif et le résultat concerne le seul résultat au sens de l'objet, de l'événement extra-subjectif ; donc d'innombrables fois, l'énergie intérieure d'où émane notre action n'intègre sous l'aspect conscient que son résultat objectif et laisse complètement hors du processus téléologique l'effet qui se prolonge en revenant sur nous. Certes, si le résultat ne finissait par déclencher en nous un sentiment, il ne se dégagerait de la représentation aucune force motrice poussant à la réaliser. Mais ce *membre* terminal de l'action, certes indispensable, n'est pas encore pour autant sa *fin* dernière ; bien souvent, au contraire, notre vouloir téléologique s'arrête au résultat objectif, et consciemment ne demande rien au-delà », G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 237-238.
21. *Ibid.*, p. 238.

> Il en ressort premièrement que les buts soit-disants [*sic*] immédiats apparaissent contradictoires avec la notion même de fin. Si la fin signifie une modification de l'être objectif, cette dernière ne peut découler que d'un faire, médiatisant par l'existence extérieure la fin assignée de l'extérieur ; notre action est ce pont qui mène le contenu visé de sa forme psychique à sa forme réelle. La fin, dans son essence, est liée à ce fait qu'est le moyen. Elle se distingue là, tout d'abord, du pur mécanisme – et de son corrélat psychique, la pulsion – où les énergies de chaque moment se déchargent entièrement dans celui qui vient *immédiatement* après, sans renvoyer à un troisième au-delà ; ce troisième ne relevant au contraire que de son prédécesseur immédiat. La formule de la finalité comporte trois membres, celle du mécanisme deux seulement[22].

On voit donc très clairement ici la limitation, toute théorique, que Simmel entretient vis-à-vis de la psychanalyse, puisqu'il ne conçoit pas à l'inverse de cette dernière que ce « pur mécanisme » de la pulsion puisse se développer au-delà d'une « immédiateté » de sa décharge, à travers un processus où intervient un « troisième terme » l'emportant vers de nouvelles avenues de résolution. Pour lui, le champ du pulsionnel et de l'inconscient semble donc se refermer, dans ce contexte théorique du moins, sur une clôture l'empêchant de rejoindre des « finalités » plus larges, participant alors de séries téléologiques qui se donneraient toutes dans l'horizon du « conscient ». Mais c'est alors précisément à ce sujet que Lacan trouvera un intérêt chez Simmel, du point de vue où ce qui est entraîné par la « finalité » permet de dépasser – en apparence au moins – la résolution pulsionnelle immédiate ; tout l'horizon de ce qui sera appelé la sublimation tient alors exactement à ce report de la résolution immédiate de la pulsion, qui se traduit plutôt ainsi dans une finalité entièrement symbolique, mais qui tient néanmoins à son ancrage « organique ».

Si c'est tout autant ce qui vient toutefois là séparer le projet de la psychanalyse et celui de la sociologie, on voit comment, en revanche, s'établit leur complémentarité, en départageant un domaine proprement pathologique associé à un refoulement faisant indéfiniment retour, vis-à-vis d'une norme sociale s'imposant à la subjectivité en lui fournissant tout autant les moyens (et représentations) de sa sublimation au travers d'un *pathos* subjectif lié à cet *éthos* métropolitain en formation[23]. D'où l'on

22. *Ibid.*

23. C'est à la suite d'un exposé de Pierre Kaufmann portant sur la sublimation dans son séminaire du 9 mars 1960 que Lacan se réfère à Simmel, en fonction, donc, de cette thématique ; il écrit : « Il y a dans Simmel quelque chose qui m'intéresse,

tirera que la question du narcissisme, comme fin visée apparemment par la subjectivité au sein de l'activité métropolitaine, n'est que l'objet de sa participation à une série téléologique qui lui reste au moins partiellement cachée ou dont le projet entier ne s'appréhende que par le fragment métonymique que lui cède la personnalité métropolitaine comme *moyen* de sa réalisation – ou de son « autoréalisation ». En d'autres termes, le « moi » qui se prend comme objet d'amour spéculaire dans ce contexte ne fait qu'envisager le moyen qu'est sa propre « personnalité métropolitaine » comme fin qui lui échappe inévitablement, mais qui lui permet cependant d'agir, comme moyen, en tant que support de sa subjectivité individuelle dans ce contexte. Le narcissisme métropolitain n'apparaît donc, au bout du compte, que comme rapport esthésique (du point de vue de la sensibilité) et rapport esthétique (du point de vue de la forme symbolique constituée) liés au processus de sublimation que crée et suscite l'existence métropolitaine.

LE NARCISSISME MÉTROPOLITAIN : FRAGMENT D'UNE ÉTHIQUE CONTEMPORAINE

Les voies multiples et complexes de l'attachement subjectif à la figure métropolitaine se laissent appréhender dans un tissu culturel où l'identification passe autant par des sensations, des affects ou des habitudes qui structurent la formation de l'âme individuelle que par des rapports symboliques assumés relativement banals, imposés dans tous les registres et selon des modalités plus ou moins consciemment développées, justement[24]. Dire, par exemple, « je viens de Montréal » ou, encore, « je suis

puisqu'il a la notion non seulement d'une distanciation, mais d'un objet comme ne pouvant pas être atteint. Mais c'est encore un objet. Or, ce qui ne peut être atteint dans la Chose, c'est justement la Chose, et non pas un objet, en quoi il y a une différence radicale avec Simmel, cohérente avec l'apparition, dans l'intervalle, de cette différence que constitue l'inconscient freudien. Simmel approche quelque chose que vous avez saisi comme une appréhension du caractère anal, mais il ne peut pas y arriver, faute justement de cette différence fondamentale », J. Lacan, *Le Séminaire*. Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 188.

24. J'insiste ici sur la présence de ces éléments distincts que sont sensations, affects et habitudes, selon la tripartition de l'âme tirée de la philosophie hégélienne, qui situent différentes déterminations dans le parcours entre l'« âme naturelle » et l'« âme effective » (G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 185-220), parcours au travers duquel l'analyse peut se déployer ; la richesse de ces distinction permet justement que l'on fasse intervenir des précisions au sein de ce que Simmel a tendance à subsumer sous des catégories génériques plus larges renvoyant à des formes extériorisées d'agir qui restent ainsi, et dans la même mesure, moins précises.

né à Paris » établit une filiation originaire dont la correspondance consciente et inconsciente ne peut tromper. Il n'est pas besoin de recourir ici à l'étymologie du terme *métropole* (c.-à-d. *metro-polis* : « mère-ville » ou « ville-mère ») pour ajouter à la surdétermination d'appartenance et de filiation que trahissent le moindre accent langagier et la moindre inflexion dans les expressions – pour ne rien dire des habitudes de vie ou des passions locales qu'entretient chaque population des grandes villes[25]. Simmel a bien reconnu que c'est l'ampleur du développement de la *personnalité* métropolitaine qui, à l'égal de la personnalité individuelle, « n'est pas défini[e] par les limites de son corps ou du cercle qu'[elle] remplit immédiatement de son activité, mais seulement par la somme des actions qui s'étendent à partir d'[elle] dans le temps et dans l'espace[26] », même s'il a par là voulu indiquer surtout les échos extérieurs d'un phénomène dont la psychanalyse pourrait se saisir pour analyser, au fond de l'intériorité subjective, les échos de la « métropole inconsciente ».

Si l'on accepte, en effet, que ce qui se joue ici participe d'une double structuration (intérieure et extérieure) de formes culturelles qui déterminent des types de sensibilité subjective, la « métropole inconsciente » devient une réalité susceptible d'être analysée autant dans ses déterminations objectives que subjectives, autant dans la plasticité de la norme à travers laquelle elle se structure qu'à travers les expression symboliques particulières qui, en la visant, la réalisent, la manquent ou la dépassent. Mais cela signifie surtout que la personnalité métropolitaine qui se réfléchit dans chaque individualité fait se réverbérer une culture selon laquelle chaque personne *devient* elle-même « montréalaise » ou « parisienne » par un processus dialectique et intrinsèquement dual d'identification/aliénation. C'est ainsi que l'on peut voir se dessiner des figures typiques de l'habitant des grandes villes et davantage encore, sans doute, des métropoles appelées à devenir des symboles de référence dans l'ordre culturel d'une société donnée, en fonction de ce travail dialectique entre subjectivité individuelle et ordre symbolique d'ensemble ; *pathos* subjectif et *éthos*

25. La même chose peut sans doute être dite des petites villes, où l'attachement *originaire* et *identificatoire* peut être d'une égale importance, mais c'est alors dans les caractéristiques propres à chaque lieu que se dessinent des différences de mode de vie – comme le relève Simmel dans des passages déjà cités. Voir aussi, à ce sujet, J. Rémy, « La grande ville et la petite ville : tension entre forme de socialité et forme esthétique chez Simmel », dans J. Rémy (dir.), *Georg Simmel : ville et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 61-89.

26. G. Simmel, « Les grandes villes et la vie de l'esprit », *loc. cit.*, p. 179.

collectif sont pris dans un circuit symbolique de signification, dont la résultante se joue au travers des formes historiques de socialité correspondant à la définition normative de l'existence qui en est issue.

L'hystérique et le blasé trouvent certainement leur compte au sein de la ville-métropole, comme le relève Simmel, mais c'est par la figure centrale du narcissisme qui permet au moi de se réfléchir dans « sa » ville, autant que celle-ci adhère à son intériorité subjective dans la désignation de « ses » habitants, qu'une particularité citadine, à mon sens, se constitue. « Aimer » une ville – tout autant que la « détester » – suggère une intense relation pathique qui ne comporte pas seulement le désir subjectif, mais bien le détour dialectique du « désir subjectif du désir de l'Autre pour soi », ce qui, après tout, est bien le propre de toute relation amoureuse qui contient en elle-même un rapport narcissique soutenant le fait qu'« aimer l'autre » n'est jamais suffisant et qu'il s'agit tout autant par là d'indiquer surtout le fait d'« aimer *que l'autre m'aime* ». Ce n'est évidemment que dans un rapport érotique sublimé qu'une subjectivité aime ou déteste une ville ; mais ce n'est en retour que grâce à la socialité et aux politiques citadines qui font que les habitants d'une ville-métropole tout au moins se « sentent bien en elle » (ou non), la trouvent « agréable » (ou « désagréable »), en fondant par là même le ressort du rapport esthésique *et* esthétique à la ville, que cette relation a une chance d'exister[27]. De nouveau, Simmel introduit cette idée, en référence à de « fortes individualités », tel Nietzsche, pour qui la grande ville produit l'association avec la « multitude », qu'il tente par tous les moyens d'éviter ou même de fuir ; le conflit pathique d'une telle subjectivité avec l'*éthos* de la grande ville joue ainsi, tout aussi possiblement, avec une expression pathique narcissique propre qui tient à dépasser cette possibilité d'identification – révélant par le fait même son caractère spécifique, voire tout bonnement « excentrique[28] ».

27. Toute cette dimension proprement *politique* de la ville échappe d'ailleurs complètement à l'analyse simmelienne et l'empêche donc de considérer ce niveau d'appréhension qui va au-delà de la stricte « socialité » ou des interactions subjectives ; le passage à l'analyse des formes culturelles, s'il avait pu de son côté s'ouvrir à de telles considérations, les a tout autant évitées.

28. Simmel l'exprime de cette façon : « L'atrophie de la culture individuelle par l'hypertrophie de la culture objective est une raison de la haine farouche que les prédicateurs de l'individualisme le plus exprès, Nietzsche en tête, nourrissent contre les grandes villes, mais c'est aussi une raison pour laquelle ils sont si passionnément aimés dans les grandes villes, et apparaissent justement à l'habitant des grandes villes comme les messagers et les sauveurs de sa propre nostalgie la plus insatisfaite », G. Simmel, « Les grandes villes et la vie de l'esprit », *loc. cit.*, p. 182.

Le problème avec Simmel, toutefois, tient moins à cette difficulté de reconnaître un parallèle avec des états pathiques (ou même pathologiques) issus de la psychanalyse, en en situant un terme médian, que de parvenir à caractériser sur un plan généralement *esthétique* la ville-métropole. Il est, en effet, frappant que Simmel, dans l'évaluation proprement esthétique de la ville qu'il produit avec ses portraits comparatifs de Rome, de Florence et de Venise, qu'il subsume sous le principe d'une évaluation d'ensemble, paraisse incapable d'en venir à une semblable appréhension dans le cas de la ville-métropole[29] ; ce qu'il identifie alors très bien sur le plan général d'une *esthésique* métropolitaine, c'est-à-dire d'une logique du jeu de la vie de la grande ville sur la sensibilité, les sensations et les sentiments, en montrant les rapports entre la subjectivité individuelle et l'ordre objectif qu'il y accorde, il se révèle apparemment incapable de le traduire sur le plan *esthétique* au sujet de Berlin, qui reste bien la ville-métropole visée dans cette étude et qui, en l'absence de traits particuliers, n'aboutit pas véritablement dans un portrait, justement – ou alors, il s'agit d'un portrait relativement abstrait, configuré par des traits généraux susceptibles de s'appliquer à toute métropole. Peut-être cela est-il dû à la trop grande « proximité » dans laquelle il baignait avec le Berlin métropolitain de son époque ou, encore, à la « nouveauté » du phénomène métropolitain lui-même qui, ne l'oublions pas, n'en était au début du 20e siècle qu'à ses premières manifestations réelles, qui se sont depuis démultipliées[30]. Sans dire que ces développements de la métropole

29. Les courtes études sur Rome, Florence et Venise sont regroupées dans Simmel, *Philosophie de la modernité*, *op. cit.*, p. 183-199. Je souligne de nouveau ici que la logique esthétique que Simmel met en œuvre dans ces trois études me semble très rapprochée de la façon selon laquelle Hegel pose, dans son esthétique, les possibilités de rapport entre la « forme » et le « contenu » de l'œuvre d'art, dans ce que la première soit excède, soit correspond entièrement, soit demeure en deçà, de ce dernier – en donnant ainsi à ses yeux les grandes caractéristiques respectives de l'art oriental, de l'art grec (antique) et de l'art romantique (chrétien). C'est une telle correspondance entre forme et contenu qui sert de support à l'appréciation esthétique à laquelle procède Simmel, selon des modalités alors différentes, tant du point de vue de l'objet à l'étude que de la perspective sociohistorique en jeu. Ce rappel de la proximité avec la philosophie hégélienne ne me semble vraiment pas l'effet du hasard, mais bien celui du cheminement finalement « postkantien » de Simmel.

30. Voir, notamment, à ce sujet, S. Jonas et F. Weidmann, *Simmel et l'espace : de la ville d'art à la métropole*, Paris, L'Harmattan, 2006, en particulier le chapitre 4, « La métropole et la métropolisation de la société », p. 141-174. En jouant sur l'opposition que je viens de mentionner, mais sans la relever à partir justement du problème que pose cette opposition dans l'absence d'appréhension *esthétique* de la

en font maintenant une forme complètement « achevée », et ainsi plus saisissable dans son « cadre » explicite, ils délimitent toutefois certainement des traits qui nous permettent de la saisir aujourd'hui d'une manière sensiblement différente de celle de Simmel, ne serait-ce que par le caractère maintenant devenu usuel, habituel, voire entièrement « normal », du mode de vie métropolitain. Mais c'est peut-être aussi que Simmel était alors attiré, dans son appréciation de la ville-métropole, par une « logique économique » qu'il voyait à l'œuvre de manière prédominante dans ce contexte, et dont on pourrait montrer, à l'aide toujours du parallèle avec la psychanalyse, qu'il n'en appréhende de nouveau finalement de cette manière qu'un aspect – et peut-être pas, en somme, le plus profond, du fait notamment que sa dimension esthétique fondamentale reste alors en bonne partie négligée[31].

L'association entre la vie métropolitaine et la vie économique semble assez prédominante dans le contexte qu'il décrit pour qu'il associe l'« intellect » typique de l'habitant des grandes villes à l'« impersonnalité des échanges » ; l'« économie monétaire » qui en structure la forme devient en ce sens, à ses yeux, le critère fondamental déterminant l'existence métropolitaine – dans un sens qui dévoilerait la préséance de l'*homo œconomicus* sur toute autre forme de détermination. Qui plus est, Simmel fait se rejoindre sur ce plan des possibilités pathologiques liées aux formes de la vie économique (dont le blasé n'est que le premier gradient, mais dont les formes ultérieures peuvent mener à l'avarice, à la cupidité, et au

métropole chez Simmel, les auteurs me semblent manquer une occasion de critique qui nous mène à une meilleure compréhension à la fois de la problématique simmelienne et de la question métropolitaine.

31. Cela, bien entendu, si l'on tient en particulier le pari de faire de l'esthétique le lieu ultime de la réflexion simmelienne. Que la réflexion esthétique traverse toute la sociologie de Simmel revient à dire que celle-ci y occupe une place fondamentale, dont on peut voir notamment la portée dans la conclusion de son essai « Esthétique sociologique », ainsi que l'intérêt de cette réflexion pour notre présent propos, lorsque Simmel écrit : « [...] seule la forme la plus éthérée et la proximité la plus brutale, les stimulations les plus délicates et les plus grossières de toutes, pourront apporter des excitations nouvelles à des nerfs épuisés et oscillant entre hypersensibilité et insensibilité », G. Simmel, « Esthétique sociologique », dans *Esthétique sociologique*, trad. de P. Marty, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, p. 33. Sur cette idée de la place fondamentale de l'esthétique dans la réflexion de Simmel, voir également E. de la Fuente, « The Art of Social Forms and the Social Forms of Art : The Sociological-Aesthetics Nexus in Georg Simmel's Thought », *Sociological Theory*, vol. 26, n° 4, décembre 2008, p. 344-362 ainsi que E. Goodstein, « Style as Substance. Georg Simmel's Phenomenology of Culture », *Cultural Critique*, 52, automne 2002, p. 209-234.

cynisme – figures qui apparaissent comme complément de l'analyse de la métropole développé dans *Philosophie de l'argent*[32]) ; ces travers apparaissent dans le contexte où le « moyen » qu'est l'argent se transforme en « fin », substituant et travestissant dans le cadre des séries téléologiques la mesure de toute « valeur ». Comme « valant » universel, l'argent condense, en fait, en lui-même toutes les possibilités d'évaluation et, ainsi, apparaît comme mesure de toute chose du point de vue de la subjectivité métropolitaine[33]. Mais cette mécanique de l'économie monétaire décrite par Simmel tient en somme à l'idée qu'aucune autre mesure ne parvient à équivaloir l'argent dans ce contexte, ce qui est pour le moins paradoxal, puisque l'argent, en ramenant justement tout à un même ordre de reconnaissance symbolique tablant sur l'« individualisme quantitatif », oblitère complètement l'« individualisme qualitatif » censé être le produit historique le plus récent des développements culturels à apparaître sur la scène du monde. Ce produit est d'ailleurs, aux yeux de Simmel lui-même, nulle part mieux accompli dans sa réalisation effective que dans la ville-métropole, qui exacerbe un processus de différenciation individuelle au sein de l'augmentation du nombre des individus qu'elle suscite. Nous approchons ici au plus près de la capacité qu'a Simmel de discerner des éléments propres à l'identification narcissique à la ville-métropole, dans ce qu'il considère cependant être des manifestations liées de près aux

32. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 306-307.

33. Deneault propose dans ce contexte de substituer au terme « argent », comme traduction courante du terme allemand « *Geld* », le terme « faire-valoir », en écrivant : « Notons qu'en français, *argent* se rapporte à un métal. Ce terme est donc impropre à rendre la profondeur sémantique de *Geld*, un terme qui renvoie plutôt à *valeur*. *Geld* est le substantif tiré du participe présent *geltend*, issu lui-même du verbe valoir, *gelten*. *Das Geld* repose moins sur un étalon physique de la valeur (l'argent) qu'à un processus de pensée ; il est littéralement le "faire-valoir". En cela, l'argent est le signe physique à partir duquel l'esprit apprécie un ordre de valeurs au croisement d'innombrables considérations empiriques et noétiques. L'argent n'a pas de valeur en soi ; il est le "faire-valoir" de faits de valeur hétérogènes », A. Deneault, « Le *Geld* chez Georg Simmel : la fin de l'économie », *Mouvements*, 54,2, 2008, p. 34-40 – Voir également sa contribution au présent recueil. Je suis entièrement d'accord avec cette argumentation, mais alors je considère que le terme approprié pour la traduction de *Geld* serait davantage *valant*, tout simplement, ce qui fait du participe présent du verbe valoir un substantif – comme le fait l'allemand – tout en empêchant de prêter à cet autre terme de « faire-valoir » déjà connoté fort différemment un rôle qui en infléchit fortement la signification. Elizabeth Goodstein parle à ce sujet de l'argent comme « signifiant purement relationnel » (purely relational signifier) (E. Goodstein, « Style as Substance. Georg Simmel's Phenomenology of Culture », *loc. cit.*, p. 216).

exigences de la division et de la spécialisation du travail dans l'organisation économique de la société ; et pourtant, la manière par laquelle il décrit ces phénomènes dépasse largement l'argument strictement économique :

> Ce phénomène produit, en son sens restreint, une individualisation spirituelle des propriétés de l'âme ; la ville en fournit l'occasion en proportion de sa grandeur. Une série de causes saute aux yeux. Tout d'abord, la difficulté de faire valoir la personnalité propre dans les dimensions de la vie dans une grande ville. Là où la progression quantitative de l'importance et de l'énergie atteint sa limite, on a recours à la particularisation qualitative pour obtenir à son avantage, par l'excitation de la sensibilité aux différences, la conscience du cercle social d'une façon ou d'une autre : ce qui conduit finalement aux bizarreries les plus systématiques, aux extravagances spécifiques de la grande ville, excentricité, préciosité, dont le sens ne se trouve pas dans les contenus de tel comportement, mais seulement dans la forme qui consiste à être autrement, à se distinguer, et par là à se faire remarquer – unique moyen finalement pour beaucoup de natures de gagner en passant dans la conscience des autres une certaine estime de soi-même et la conscience d'occuper une place[34].

Cette idée de Simmel s'exprime encore plus fortement dans *Sociologie*, ouvrage datant de 1908, où il revient sur des considérations relatives à « l'influence exercée par l'élargissement du cercle sur la formation du *sentiment du moi* » – et l'on comprend pourquoi cela doit retenir ici notre attention du point de vue de ce que nous entendons tirer d'une réflexion sur le narcissisme, perçu non pas comme un état pathologique, mais bien comme une manière par laquelle se produit l'objectivation d'une catégorie sociale réfléchie dans la subjectivité individuelle comme le support de la personnalité métropolitaine. Simmel introduit, en effet, les considérations suivantes dans un chapitre où il examine les rapports, l'élargissement du groupe et le développement de l'individualité, mais on voit bien comment ce qu'il exprime rend totalement compte de ce qu'il avait précédemment développé dans son analyse de la ville-métropole. Il écrit :

> Plus la vie procède avec régularité, immobile, moins les extrêmes des sensations s'éloignent de leur niveau moyen, et moins le sentiment de la personnalité aura de force ; *mais plus ces extrêmes se tendent, plus énergique est leur contraste, et plus l'homme sentira la puissance de sa personnalité*. De même que partout la durée ne peut être appréhendée qu'à travers le changement, qu'il faut le changement des accidents pour faire apparaître la permanence de

34. G. Simmel, « Les grandes villes et la vie de l'esprit », *loc. cit.*, p. 180.

> la substance, *il est clair qu'on ressentira le Moi comme l'élément stable dans tout le mouvement des contenus psychologiques surtout lorsque ce dernier en donne lui-même richement l'occasion*[35].

Comme on le voit, Simmel situe le Moi en tant que terme « moyen » par rapport à l'extrême des sensations dans lesquelles il est plongé ; cet « élément stable » est ce qui permet le recentrement de la personnalité autrement perdue dans ses extrêmes (qu'on peut situer du côté de l'hyper-stimulation hystérique et de l'hypo-stimulation apathique). Le fait que nous soyons ici dans un contexte que Simmel lui-même définit explicitement comme étant à la lisière de l'inconscient et de la conscience nous montre de nouveau comment la problématique psychanalytique voisine avec la sociologie, et cela, dans l'exacte mesure où la limite du pathologique s'inscrit plutôt au travers de la reconnaissance explicite de la norme sociale d'une existence personnelle développée dans un contexte culturel et historique spécifique qui la révèle à elle-même comme s'exprimant justement en tant que *personnalité-limite* – en donnant alors précisément à cette dernière notion le sens que lui confère la psychanalyse contemporaine, soit celui de constituer un état *susceptible* de verser dans la pathologie, mais tout de même toujours encore compris dans l'élément du *normal*[36]. Le rapport entre normal et pathologique s'éclaire donc ici simplement selon la limite tracée, ou la borne située, par l'expression de cette « personnalité-limite » elle-même, qui s'articule nécessairement sur le rapport entre *pathos* individuel et *éthos* collectif – puisque ce sont bien ces deux dimensions qui sont simultanément en jeu.

35. G. Simmel, *Sociologie*, *op. cit.*, p. 732 – je souligne.
36. Simmel écrit : « La personnalité n'est justement *pas* l'état particulier, actuel, pas la qualité particulière ou le destin particulier, si spécifique qu'il soit, mais quelque chose que nous sentons au-delà de ces phénomènes particuliers, dont on prend conscience à force de vivre la réalité de ces phénomènes, bien que cette personnalité apparue comme après coup ne soit elle-même que le signe, la *ratio cognoscendi* d'une individualité cohérente plus profonde qui fonde et détermine cette diversité, dont nous ne pouvons prendre conscience directement, mais uniquement en la déduisant progressivement de ces contenus divers et mouvants de la vie. Tant que les stimulations psychiques, en particulier celles des sentiments, restent en nombre réduit, le Moi se confond avec elles, reste latent en elles. Il ne se détache d'elles que dans la mesure où la foule même des différences montre à notre conscience qu'elle-même est pourtant le facteur commun de toutes, de même qu'un concept supérieur ne se détache pas pour nous de ses concrétisations particulières tant que nous n'en connaissons qu'une variante ou guère plus, mais uniquement par la découverte d'un grand nombre de variantes : plus ce concept sera élevé et pur, plus nettement il se détachera par contraste de ce qui lui est hétérogène », *ibid.*, p. 732-733.

Simmel, qui se prévient de s'engager dans ces voies profondes, sinon infinies, de la régression pathologique de la personnalité, en perçoit plutôt la face pour ainsi dire « positive », qu'il décrit très exactement comme suit, dans la genèse d'un processus de reconnaissance qui se fait pour la conscience elle-même, c'est-à-dire comme elle traduit en elle-même le procès de reconnaissance sociale qui lui permet d'apparaître comme Moi (et cela, vis-à-vis d'autres consciences se reconnaissant de même) :

> Ce changement des contenus du Moi, *qui enfin fait reconnaître par la conscience ce dernier comme point fixe dans le flux des phénomènes psychiques*, sera néanmoins extraordinairement plus vivant au sein d'un grand cercle que dans la vie d'un groupe restreint. *Les stimulations des sentiments, si importantes pour la conscience subjective du Moi*, se rencontrent précisément là où l'individu très différencié se tient parmi d'autres individus très différenciés, où donc les comparaisons, frictions et relations spécialisées déclenchent une foule de réactions qui restent latentes dans un cercle restreint indifférencié, mais qui ici, justement à cause de leur nombre et de leur diversité, *suscitent le sentiment que le Moi est l'élément absolument «personnel»*[37].

C'est le « style de vie moderne », comme l'appelle Simmel, qui produit un recentrement sur le Moi, celui-ci devenant dès lors comme une espèce de condensateur et de révélateur des limites de la norme sociale ; bien plus, on pourrait par cette voie montrer que le conflit entre « esprit subjectif » et « esprit objectif », si souvent relevé par l'analyse simmelienne qu'elle peut aller jusqu'à en exposer l'opposition *tragique* au sein de la culture contemporaine, n'est, en fait, qu'une dialectique inhérente à la propre autodéfinition de cette dernière, puisque c'est en elle, dans son « esprit objectif », que se développe ce type d'« esprit subjectif ». C'est à l'aune de leur confrontation que l'on prend la mesure de la « norme sociale » qui prend forme au travers de cette matière des relations sociales.

On trouve d'ailleurs dans l'examen que fait Simmel de la philosophie nietzschéenne la manière selon laquelle ce problème révèle sa portée éthique ; Simmel ne voit pas, en effet, en Nietzsche l'absence de toute

37. *Ibid.*, p. 737 – je souligne. Je ne crois pas travestir ici la réflexion de Simmel en soulignant comment le procès de reconnaissance mutuelle des consciences, thématisé en premier lieu dans *Phénoménologie de l'esprit* hégélienne, se joue dans sa sociologie sur le plan plus général d'une norme sociale. L'intérêt, pour nous, de cette relation, étant précisément de montrer que la norme sociale de la société de masse correspond toujours, de ce point de vue, à la manière par laquelle Hegel envisageait la définition de l'esprit objectif au travers de ce moment médian de la conscience subjective.

morale, mais bien l'expression d'une antimorale à opposer aux tendances de son époque et selon laquelle peut advenir justement le dépassement des conditions d'aliénation correspondant aux exigences objectives susceptibles de niveler les identités. Loin de s'abstraire simplement de ces conditions, la « nouvelle morale » nietzschéenne impose de se confronter à elles en vue les contredire – laissant alors à la subjectivité individuelle la place qui fait d'elle une indication des voies d'évolution possible des mœurs, soit des manières de vivre et de penser à partir desquelles peut prendre forme une *éthique* au sens véritable du terme. Simmel écrit :

> Depuis que le sens du type « homme » ne se trouve plus dans ses représentants les plus élevés, mais dans la masse, c'est-à-dire dans la médiocrité ; depuis que ce n'est plus le développement des qualités les plus fortes et les plus victorieuses, mais la renonciation à toute singularité et l'asservissement aux hommes faibles et inférieurs qui sont devenus leur idéal moral, au lieu de progresser pour s'efforcer de donner aux qualités humaines une perfection encore jamais atteinte, les hommes les plus forts, ceux qui devraient dominer par nature, ont régressé et péri. C'est seulement à *cette* morale que Nietzsche dit non, pas à la morale en général, à laquelle il veut seulement donner un nouveau contenu : l'épanouissement et même la multiplication sans conditions de tout ce qui est fort, singulier et beau, grâce à quoi une humanité plus qualifiée pourra s'élever de l'humanité actuelle. En un mot, il veut remplacer l'idéal social pour lequel tout dépend des bas-fonds de l'humanité par l'idéal d'une élévation de l'humanité, voyant dans les représentants les plus nobles et les plus fins de celle-ci les garants et les guides de son évolution[38].

La subjectivité individuelle obtient ainsi une valeur indicative du fait de son affrontement à une norme sociale dont elle parvient à assumer la signification par les transformations qu'elle produit en elle-même ; la place du Moi devient centrale, car elle est l'expression de la différence produite – et, ainsi, d'une distance susceptible de relever les exigences générales de l'existence. Simmel poursuit en réfléchissant sur Nietzsche :

> Cette différence de hauteur entre les hommes possède même sa valeur propre. Si hauts que soient, pris absolument, le niveau d'une société, ses valeurs, c'est la hauteur à laquelle certains individus s'élèvent *au-dessus* de ce niveau. On pourrait formuler cela très librement : le niveau moyen d'un groupe n'est ni haut ni bas, il n'est que le fondement à partir duquel on peut

38. G. Simmel, *Pour comprendre Nietzsche*, trad. de C. David, Paris, Gallimard, 2006, p. 88-89.

> déterminer un haut et un bas. Il est donc totalement indifférent de savoir quel est ce niveau en soi et pour soi. C'est seulement dans l'écart, dans la distance qui sépare ces deux niveaux qu'apparaissent la hauteur, l'importance et la noblesse. La distance aristocratique n'est donc pas seulement, comme on l'a cru jusqu'à présent, l'origine historique et technique d'apparition d'hommes excellents, mais aussi la condition conceptuelle, logique et donc inconditionnée de la valeur dans la société[39].

Également, on voit par là que ce n'est certainement pas la dimension de l'« *homo œconomicus* » qui est principalement en jeu dans ce contexte, puisque d'abord, nous nous référons aux « sentiments » (et à la dimension inconsciente du rapport objectal) et que l'investissement libidinal, si tant est qu'on veuille traduire sur ce plan ce que Simmel nomme autrement, prend comme objet primordial le Moi – et non un objet extérieur, valorisé sur le plan de l'échange marchand, et intellectualisé dans des transactions où intervient le calcul économique[40]. Nous sommes donc en présence ici d'un processus de valorisation plus profond que celui qui est inhérent à l'économie au sens strict et qui a à voir, en fait, plus largement avec la capacité qu'a la subjectivité de percevoir le rapport du Moi au monde comme un rapport condensé dans l'expérience de la ville qui permet la réalisation de ce couplage de l'intériorité avec les cercles extérieurs les plus larges qui soient – ce dont l'expression métropolitaine se constitue en tant qu'elle réfléchit en elle l'état du monde contemporain. Le narcissisme métropolitain n'est donc pas une pathologie de la grande ville, ni surtout une pathologie subjective strictement « personnelle » (bien qu'il puisse évidemment le devenir) ; il représente plutôt l'état médian ou

39. *Ibid.*, p. 39-40.

40. En complément de la citation qui apparaît en exergue dans le présent texte, Simmel écrit : « Ce fait se reproduit si indéfiniment, jusqu'à déterminer ainsi tout notre mode d'existence, que nous ne pouvons absolument pas nous passer d'un terme particulier pour lui. Simplement, nous ne devrions pas vouloir l'expliquer, mais seulement le désigner, avec ce terme de finalité inconsciente. Le problème devient plus transparent si nous gardons toujours devant les yeux cette évidence que nos actes ne sont jamais causés par une finalité comme par quelque chose qui va être, mais toujours comme une énergie psychophysique leur préexistant. On peut donc supposer que les choses se passent comme suit : toutes nos activités sont conduites d'un côté par des énergies venant de notre centre, jaillissant de notre moi le plus intime, de l'autre par les contigences d'impressions sensorielles, d'humeurs, d'excitations et de conditions extérieures, ceci sous forme de combinaisons multiples. Nos actes sont plus conformes à la finalité dans la mesure où domine le premier facteur, dans lequel les énergies émanent du moi spirituel, au sens étroit, et entraînent toute la multiplicité du donné dans leur direction », G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 272.

même l'équilibre qui s'inscrit dans la *philia* urbaine en tant que produit des interactions des subjectivités individuelles au sein de la masse dans les sociétés contemporaines[41].

Le caractère du style de vie métropolitain détermine donc, dans ce sens, une norme sociale où les personnes sont invitées à jouer de leurs différences au sein de processus de reconnaissance mutuelle qui les engagent respectivement les unes les autres à sublimer leur rapport à leur propre Moi comme moyen de participation aux séries téléologiques dans lesquelles la métropole les engage. Cet amour de leur personnalité métropolitaine traduit ainsi une norme sociale de reconnaissance à saisir dans un « amour de la métropole » sublimé au sein de la personnalité individuelle elle-même – une *urbanophilie* partagée par les personnes comme un accord tacite de leur présence réciproque à chacun dans l'existence métropolitaine et comme un *attachement* à cette condition. L'*urbanophilie* m'apparaît donc constituer une caractéristique non seulement pathique, qui relèverait d'une phantasmatique subjective, mais bien éthique, et elle est ainsi inscrite dans l'*éthos* métropolitain. C'est elle qui fait en sorte qu'une relation spéculaire à la ville traduise l'incarnation concrète de la *personne* – et cela, autant dans l'anonymat universel dont ce symbole témoigne, et dont la foule métropolitaine se fait porteuse, que dans la singularité individuelle qu'il désigne. Être *une personne* au sein de cet anonymat métropolitain, c'est tout aussi bien être « *n'importe qui* » qu'être « *quelqu'un* » et la figure de l'excentrique invoquée par Simmel ne fait, au fond, que réaliser ce procès d'individuation forcé à s'exacerber selon les conditions personnelles, sociales, culturelles et historiques d'un contexte spécifique.

C'est à cet égard que l'on peut toutefois marquer aussi la limite de la sociologie simmelienne vis-à-vis de ses antécédents hégéliens ; en effet, au travers de cette appréhension d'un *éthos* collectif dont la manifestation la plus sensible paraît être celle de l'argent, liée à l'économie capitaliste, Simmel ne parvient pas à rejoindre les conditions proprement politiques qui en déterminent le sens général. Comme on le sait, Hegel privilégiera

41. Je rejoins ici dans une certaine mesure les vues de A. Morris-Reich, « Simmel's and Lacan's Ethic of the Exception », *Telos*, n° 123, printemps 2002, p. 131-148, concernant ce qu'il appelle le « post-self-identical subject », sans toutefois souscrire aux évaluations générales qu'il fait des entreprises de Simmel et de Lacan ; pour moi, on l'aura compris, la dimension éthique des situations envisagées par Lacan et Simmel sont complémentaires, et surtout liées à la dialectique des relations entre la subjectivité contemporaine et son horizon dans la société de masse dans sa version démocratique.

l'horizon du droit et du politique comme étant ceux qui soutiennent (idéellement et symboliquement) le développement de l'économie capitaliste, au sein d'une conception qui définit une structure étatique dépassant les développements de la société civile parce que c'est tout simplement une telle structure qui les rend possibles – soit, en d'autres termes, d'une rationalité qui soit supérieure, en son essence, à la stricte rationalité économique[42]. L'esprit objectif dans son sens hégélien, contrairement à la manière dont il sera interprété par Simmel, contient des dispositions qui mettent ainsi en avant la vie politique (que Hegel associe à l'*éthicité*) comme le soubassement réel à partir duquel peuvent s'élever les manifestations subjectives individuelles, puisque ces dernières sont avant tout le fait de *sujets de droit*, ce qui apparaît pleinement mais simplement dans leur qualité de *citoyens*, qui se réfléchit de manière parfaitement anonyme dans ce masque de *personne* qu'est appelé à porter tout individu. Le problème que pose la philosophie hégélienne au regard de la sociologie simmelienne, en retour, est toutefois d'être limitée par son ancrage dans la société moderne bourgeoise, alors que, de toute évidence, Simmel a devant les yeux une société qui a débordé complètement les repères et les limites de cette dernière, en s'ouvrant depuis le milieu du 19e siècle à son acception de société de masse. Le problème politique posé par l'essor des sociétés de masse, et particulièrement par les démocraties de masse, apparaît donc être celui qui n'est pas abordé par Simmel, mais qui se tient malgré tout en filigrane de toutes ses analyses – ce dont le croisement entre les subjectivités « quantitative » et « qualitative » auxquelles Simmel fait constamment référence permet au moins, cependant, d'entrevoir la présence. L'avantage que l'on tire de ce renvoi de Simmel à Hegel se comprend selon les exigences d'identification des médiations symboliques à caractère *politique* à l'œuvre dans le monde contemporain, au-delà des limitations sociohistoriques de la société moderne bourgeoise et, ici, la sociologie simmelienne fournit au moins, en particulier du fait de son couplage avec le domaine psychanalytique, de réelles possibilités d'appréhension de la « dynamique dialectique » qui

42. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de J.F. Kervegan, Paris, Presses universitaires de France, 1998. En fait, si l'on voulait repérer les développements de la sociologie simmelienne au sein de la philosophie hégélienne de l'« esprit objectif » tel que présenté dans cet ouvrage et comme partie du système philosophique hégélien, il faudrait se concentrer en particulier sur ce que Hegel appelle le « système des besoins », comme partie de la société civile, qui chez Hegel comprend toutefois les deux autres « moments » que sont la police et la corporation, ainsi que l'administration du droit – moments qui échappent précisément à l'analyse simmelienne.

en soutient l'expérience, en particulier dans les transformations qui s'opèrent dans les *mœurs* de la vie contemporaine, qui se structurent en *formes sociales* selon les modalités du rapport de la subjectivité à l'objectivité. Et la ville-métropole, comprise alors non seulement comme une expérience économique, mais plus largement, comme une expérience *politique* ayant des résonances esthétiques et éthiques spécifiques, parvient bien à en révéler la teneur – de même que les tensions et les contradictions qui lui sont inhérentes, puisque ces dernières sont justement génératrices des formes sociales inédites que produit la société de masse.

La diffraction du rapport spéculaire propre au narcissisme métropolitain se traduit aujourd'hui de diverses manières et selon des modalités qui reportent tout aussi bien les termes ou les bornes dans lesquels il apparaît au seuil de possibles expressions pathologiques, mais sur le plan éthique cette fois. La place que prennent aujourd'hui les métropoles dans l'espace discursif et pratique du développement contemporain, où elles ont supplanté dans bien des cas les intérêts stricts des États-nations dans l'ordre mondialisé, tient par moments d'une logique de débordement – et en on voit les traces dans cet ordre spectaculaire qui commande les initiatives spéculatives du « développement urbain[43] ». Dans la fracture possible que ce spectaculaire entretient à l'égard du vernaculaire urbain, dans son opposition même par endroits catégorique vis-à-vis des formes de vie propres, logent d'éventuelles crises de la culture métropolitaine dont on voit qu'elles menacent non seulement l'identité de la ville par ses transformations subites, mais bien et, surtout, la *philia* urbaine dont l'équilibre est fait du rapport pondéré à un narcissisme métropolitain partagé équitablement et vécu dans la réciprocité de ce qu'il comporte en termes de reconnaissance.

CONCLUSION

Je conclus ici brièvement en rappelant ce que l'on peut tirer d'une réflexion sur le narcissisme métropolitain. Il s'agit, à mon sens, d'un fragment important d'une éthique contemporaine, et ce, particulièrement dans le contexte où les métropoles s'affichent également aujourd'hui, et de plus en plus, comme des « *villes du monde* » – et cela, non pas tant dans un sens de distinction propre aux mégalopoles où s'épanouit une spécu-

43. Voir, entre autres, à ce sujet, A. Bélanger, « Montréal vernaculaire / Montréal spectaculaire : dialectique de l'imaginaire urbain », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXVII, nº 1, printemps 2005, p. 13-34.

lation mondaine, mais plutôt dans le sens où elles réfléchissent l'*état de notre monde*, en représentant la variété et l'hétérogénéité des populations[44]. À l'opposé de la ville bourgeoise et de la ville industrielle des derniers siècles, les métropoles contemporaines affichent un cosmopolitisme de terrain dont la culture nous instruit sur nous-mêmes. La sociologie et la psychanalyse, chez Simmel et chez Lacan, entre autres, peuvent ici nous fournir des possibilités analytiques nous permettant d'en révéler les principales déterminations ; et cet auto-examen de nous-mêmes au travers de la culture métropolitaine n'a pas à s'enfermer dans des limites pathologiques, mais bien à s'ouvrir aux significations que nouent les relations pathiques avec les ressorts de l'horizon éthique de nos existences.

44. Voir, à ce sujet, J.-F. Côté, « Le spectacle du monde. Nouvelles formes du cosmopolitisme et espaces-temps fracturés des métropoles contemporaines », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXVII, nº 1, printemps 2005, p. 231-260.

Notices biographiques des auteurs

Marie-Laurence Bordeleau-Payer est doctorante en sociologie à l'Université du Québec à Montréal. Elle a complété un mémoire sur le rôle de l'artéfact dans le développement de la conscience de soi, et son travail porte actuellement sur le concept de mimésis comme médiation de la formation de soi. Elle a notamment publié sur le rapport entre les habitudes (matérielles) et le façonnement de la subjectivité individuelle.

Jean-François Côté est professeur titulaire au département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Il a publié de nombreux articles et un ouvrage, *Le triangle d'Hermès. Poe, Stein, Warhol, figures de la modernité esthétique*, Bruxelles, La Lettre Volée, 2003, ainsi que, plus récemment, en codirection avec Frédéric Lesemann, *La construction des Amériques aujourd'hui. Regards croisés et interdisciplinaires*, Presses de l'Université du Québec, 2009, de même que, en codirection avec Emmanuelle Tremblay, *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Presses de l'Université Laval, 2005.

Alain Deneault est chercheur affilié à la Chaire de recherche du Canada sur la mondialisation, la citoyenneté et la démocratie (UQAM). Il a établi et introduit le recueil de texte de George Simmel intitulé *L'argent dans la culture moderne et autres essais sur l'économie de la vie*, publié en 2006 au Presses de l'Université Laval (Québec) et aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme (Paris). Sa thèse de philosophie porte sur la notion d'économie chez Georg Simmel. Il a également publié différents travaux sur les enjeux politiques relatifs à la criminalité économique (*Noir Canada, Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, Montréal, Écosociété, 2008 et *Offshore, Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, Montréal, Écosociété et Paris, La Fabrique, 2010).

Louis Jacob est professeur au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Ses activités de recherche portent sur les transformations de l'espace public, sur le développement culturel et la

revitalisation urbaine, ainsi que sur les fondements phénoménologiques et herméneutiques des sciences humaines.

Jean-François Morissette a complété une thèse de doctorat intitulée *Le jeu en sociologie : du phénomène au concept* en mars 2010. Il a écrit plusieurs articles sur le théâtre et la société et il a enseigné les cours Sociologie de la culture et Sociologie de l'art à titre de chargé de cours au Département de sociologie de l'UQÀM.

Maude Pugliese est ingénieure et, après avoir complété une maîtrise en sociologie à l'Université du Québec à Montréal, elle poursuit actuellement des études doctorales en sociologie des sciences et technologies à l'Université de Chicago. Elle a publié des articles dans les revues *Aspects sociologiques* et *Études de communication*.

Michel Ratté est postdoctorant au département de sociologie de l'UQAM et titulaire d'un doctorat en philosophie (UQTR-UQAM). Ses recherches portent notamment sur les sciences sociales en rapport à la phénoménologie.

Magali Uhl est professeure de sociologie à l'Université du Québec à Montréal. Ses principales recherches portent sur les théories de la subjectivité, l'art contemporain et les phénomènes culturels émergents. Ses récentes publications visent à cerner les modifications des sociétés actuelles par le prisme de l'art : Uhl M., Genyk I., Saint-Martin I., dir., *De l'ar(t) chitecture en milieu hospitalier : Buraglio, Pistoletto, Spalletti. Art contemporain, mort et spiritualité dans l'hôpital actuel*, Paris, Presses de l'Université de Paris Ouest, 2010 ; Uhl, M., dir., « L'art posthumain. L'identité humaine en débat », *Cahiers de Recherche Sociologique*, Montréal, Athéna Éditions, automne 2010 ; Uhl, M., « Maurizio Cattelan ou le sacre (menacé) de l'ironie », *Espace sculpture,* n° 90, hiver 09/10, pp. 12-17.

Patrick Watier est professeur à l'Université de Strasbourg, et spécialiste de la sociologie allemande. Ses intérêts de recherche se concentrent sur l'histoire et l'épistémologie des sciences sociales, ainsi que sur l'étude des relations sociales, de la sociabilité, des formes de socialisation, et des sentiments psychosociaux. Il a publié de nombreux ouvrages dont *Éloge de la confiance*, Belin, Paris, 2008, *Simmel sociologue*, Circé/Poche, Belval, 2003, *Une introduction à la sociologie compréhensive*, Circé, Belfort, 2002, *Le savoir sociologique*, Desclée De Brouwer, « Sociologie du quotidien », Paris, 2000, ainsi que, en codirection avec L. Deroche-Gurcel, *La Sociologie de Georg Simmel (1908). Éléments de modélisation sociale*, Presses universitaires de France, Paris, 2002.

Dans la collection « Sociologie contemporaine »
[www.pulaval.com]

Vultur, Mircea, et Daniel Mercure (dir.), *Perspectives internationales sur les jeunes et le travail*, (à paraître en 2011).

Petitat, André, *Être en société. Le lien social à l'épreuve des cultures*, 2010.

Chandler, Michael J., Christopher E. Lalonde, Bryan W. Sokol et Darcy Hallett, *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l'effondrement de la continuité personnelle et culturelle*, 2010.

Bajoit, Guy. *Socio-analyse des raisons d'agir. Études sur la liberté du sujet et de l'acteur*, 2010.

D'Amato, Marina. *Téléfantaisie. La mondialisation de l'imaginaire*, 2009.

Hamel, Pierre. *Ville et débat public. Agir en démocratie*, 2008.

Roberge, Jonathan. *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, 2008.

Gervais, Stéphan, Dimitrios Karmis, Diane Lamoureux (dir.). *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*, 2008.

Hirschhorn, Monique (dir.). *L'individu social. Autres réalités. Autre sociologie?*, 2007.

Gendron, Corinne, Jean-Guy Vaillancourt, *Environnement et sciences sociales. Les défis de l'interdisciplinarité*, 2007.

Lalive d'Épinay, Christian, Dario Spini (dir.). *Les années fragiles. La vie au-delà des quatre-vingts ans*, 2007.

Negura, Lilian. *Le travail après le communisme. L'émergence d'une nouvelle représentation sociale dans l'espace postsoviétique*, 2007.

Bernstein, Basil. *Pédagogie, contrôle symbolique et identité. Théorie, recherche, critique*, 2007.

Talin, Kristoff. *Valeurs religieuses et univers politiques. Amérique du Nord et Europe*, 2006.

Lapointe, Paul-André, Guy Bellemare (dir.). *Innovations sociales dans le travail et l'emploi. Recherches empiriques et perspectives théoriques*, 2006.

Levasseur, Carol. *Incertitude, pouvoir et résistances : les enjeux du politique dans la modernité*, 2006.

Fortin, Andrée. *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues (1778-2004)* (2e édition), 2006.

Cotesta, Vittorio. *Images du monde et société globale. Grandes interprétations et débats actuels*, 2006.

Fortin, Robin. *Comprendre la complexité. Introduction à* La Méthode *d'Edgar Morin* (2e édition), 2005.

Helliwell, John F. Mondialisation et bien-être, 2005.

Mercure, Daniel (dir.). *L'analyse du social. Les modes d'explication*, 2005.

Angers, Stéphanie et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue* Esprit *avec* La Relève, Cité Libre, Parti pris *et* Possibles. Pul, 2004.

Guay, Louis, Laval Doucet, Luc Bouthillier, et Guy Debailleul (dir.). *Les enjeux et les défis du développement durable. Connaître, décider, agir.* PUL, 2004.

Duhaime, Gérard. *La vie à crédit. Consommation et crise.* PUL, 2003.

Saint-Arnaud, Pierre. *L'invention de la sociologie noire aux États-Unis d'Amérique. Essai en sociologie de la connaissance scientifique.* PUL, 2003.

Teeple, Gary. *La globalisation du monde et le déclin du réformisme social*. PUL, 2003.

Mercure, Daniel, et Spurk, Jan (dir.). *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*. PUL, 2003.

Otero, Marcelo. *Les règles de l'individualité contemporaine. Santé mentale et société*. PUL, 2003.

Châtel, Viviane, et Marc-Henry Soulet (dir.). *Agir en situation de vulnérabilité*. PUL, 2003.

Martin, Thibault. *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*. PUL et Unesco, 2003.

Dagenais, Daniel (dir.). *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*. PUL, 2003.

Vultur, Mircea. *Collectivisme et transition démocratique. Les campagnes roumaines à l'épreuve du marché*. PUL, 2002.

Duménil, Gérard, et Dominique Levy (dir.). *Crises et renouveau du capitalisme. Le 20e siècle en perspective*. PUL, 2002.

Freitag, Michel, avec la collaboration de Yves Bonny. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. PUL, 2002.

Lacombe, Sylvie. *La rencontre de deux peuples élus. Comparaison des ambitions nationale et impériale au Canada entre 1896 et 1920*. PUL, 2002.

Spurk, Jan. *Critique de la raison sociale. L'École de Francfort et sa théorie de la société*. PUL et Syllepse, 2001.

Mercure, Daniel (dir.). *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*. PUL et De Boeck, 2001.

Fortin, Robin. *Comprendre la complexité. Introduction à* La Méthode *d'Edgar Morin*. PUL et L'Harmattan, 2000.

Dagenais, Daniel. *La fin de la famille moderne. Significations des transformations contem-poraines de la famille*. PUL, 2000.

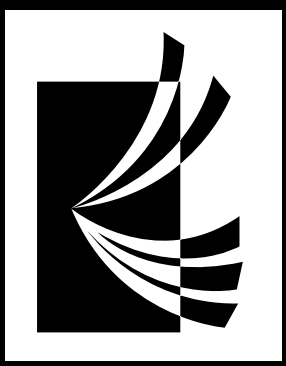
Spurk, Jan (dir.). *L'entreprise écartelée*. PUL et Syllepse, 2000.

Assogba, Yao. *La sociologie de Raymond Boudon. Essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique*. PUL et L'Harmattan, 1999.

De Kerckhove, Derrick. *Les nerfs de la culture. Être humain à l'heure des machines à penser*. PUL, 1998.

La réception de l'œuvre de Georg Simmel dans le monde francophone a suscité depuis une vingtaine d'années de nombreuses présentations et des commentaires détaillés. Mais peu de travaux ont jusqu'ici entrepris une discussion critique et élargie de cette œuvre en la mettant en rapport avec d'autres disciplines (économie, philosophie, psychanalyse, sociologie, histoire, esthétique) et en la confrontant aux questions, aux débats et aux auteurs (Hegel, Husserl, Lacan, etc.) avec lesquels elle entretient des liens implicites. Le présent ouvrage met en rapport cette œuvre avec le domaine élargi des sciences de la culture, afin de faire ressortir à la fois l'originalité et la singularité de l'approche simmelienne dans ses rapports aux disciplines qu'elle a côtoyées. Les contributions rassemblées ici entreprennent ainsi un nouveau cycle dans la réception de l'œuvre de Simmel, en la mettant en rapport actif et dialectique avec la réflexion des sciences de la culture de tout le XX^e siècle.

Textes de Marie-Laurence Bordeleau-Payer, Jean-François Côté, Alain Deneault, Louis Jacob, Jean-François Morissette, Maude Pugliese, Michel Ratté, Magali Uhl et Patrick Watier.



Sociologie contemporaine
Dirigée par Daniel Mercure

Visitez les Presses
www.pulaval.com
PUL

ISBN 978-2-7637-8999-6
9782763789996
Presses de l'Université Laval
Sciences sociales/sociologie