

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

**Comprendre l'incompréhensible :
l'interprétation de la société, de Weber à Adorno**

par

Pascale Cornut St-Pierre

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Philosophie,
option recherche

Juin 2009

© Pascale Cornut St-Pierre, 2009



Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

**Comprendre l'incompréhensible :
l'interprétation de la société, de Weber à Adorno**

présenté par :

Pascale Cornut St-Pierre

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

[information retirée / information withdrawn]

président-rapporteur

[information retirée / information withdrawn]

directeur de recherche

[information retirée / information withdrawn]

membre du jury

Résumé

La pensée d'Adorno a manifestement hérité de certaines catégories de la sociologie wébérienne, à commencer par la compréhension de la modernité occidentale en termes de rationalisation progressive de tous les champs de la vie sociale. Dans cette étude, je me questionne sur les rapports pouvant être établis, d'un point de vue méthodologique, entre la philosophie sociale d'Adorno et la sociologie compréhensive de Weber. Malgré les nombreuses critiques qu'adresse le philosophe au sociologue – concernant surtout son nominalisme et sa neutralité axiologique –, il semble que Weber fournisse un véritable modèle de recherche sociale à Adorno. C'est ce que je tente d'établir en examinant d'abord les vues respectives des deux auteurs à propos de l'élaboration des concepts dans la recherche sociale, puis en m'intéressant à la façon dont la notion d'interprétation structure chacun de leur projet, et en posant finalement la question du rôle possible de la critique au sein des sciences sociales.

Mots clés : Philosophie sociale, sociologie compréhensive, constellation, idéaltype, rationalisation, idéologie, neutralité axiologique, critique.

Abstract

Adorno's thought clearly inherited some of the main categories of Weberian sociology, beginning with the understanding of Western modernity in terms of a progressive rationalization of all fields of social life. In this essay, I intend to delineate the connexions that can be established, from a methodological point of view, between Adorno's social philosophy and Weber's interpretative sociology. Despite the many criticisms the philosopher addresses to the sociologist – especially concerning his nominalism and his value-freedom –, it appears that Weber provides Adorno with an effective model of social research. I try to ascertain this filiation by first examining the respective views of both authors concerning the construction of concepts in social research, then by regarding the way in which the notion of interpretation structures each of their project, and finally by questioning the possible role of critique within the social sciences.

Keywords: Social philosophy, interpretative sociology, constellation, ideal type, rationalization, ideology, value-freedom, critique.

Table des matières

Introduction	1
1. Manier le concept afin d'éclairer la réalité : constellations et idéaltypes	10
2. L'interprétation des phénomènes sociaux : de la sociologie compréhensive à la philosophie sociale	33
3. Au-delà de la neutralité axiologique : normativités et critique sociales	57
Conclusion	75
Bibliographie	84

*À Borhane,
en guise de gratitude
pour cette belle année.*

*Aujourd'hui, la tâche de la sociologie serait de finir par
comprendre l'incompréhensible, l'entrée de l'humanité
dans l'inhumanité.*

Theodor W. Adorno, « Gesellschaft ».

Introduction

... à maints égards, le travail scientifique accompli fut en avance sur son autocompréhension scientifique, le scientisme.

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*¹.

La pensée d'Adorno a très manifestement hérité de certaines des principales catégories de la sociologie de Max Weber, à commencer par la compréhension de la modernité occidentale en termes de rationalisation progressive de tous les champs de la vie sociale. Cette influence, pour évidente qu'elle soit, n'est pourtant que rarement mentionnée par les commentateurs d'Adorno, généralement éclipsée par les noms que l'on juge plus éclairants, Hegel, Marx, Benjamin. Le silence qui entoure la question de l'héritage wébérien au sein de l'œuvre d'Adorno s'explique probablement en partie par le fait que, comme Lukács avant lui, Adorno donne le plus souvent une inflexion marxiste aux concepts qu'il emprunte à Weber, tandis que la sociologie se réclamant ouvertement de ce dernier a plus d'une fois été associée, à tort ou à raison, à des positions politiques se rapprochant davantage de la droite² – de telle sorte que, dans ce que certains ont appelé le « marxisme wébérien³ » de l'école de Francfort, on ait généralement été plus tenté d'explicitier la composante marxiste de la pensée d'Adorno, au détriment de la composante plus proprement wébérienne. Or cette dernière, me

¹ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 201-202.

² À titre d'exemple, il serait possible de citer les paroles très sévères que prononça Habermas lors d'une intervention au XV^e Congrès des sociologues allemands à Heidelberg en 1964, dont le thème était « Max Weber et la sociologie aujourd'hui » : « Permettez-moi enfin une remarque qui touche à l'histoire des idées [...] J'envie nos collègues américains d'appartenir à des traditions politiques qui autorisent une réception si généreuse, si libérale, au meilleur sens du terme, de Max Weber. Nous autres en Allemagne, toujours en quête d'alibis, n'aimerions que trop pouvoir les suivre. Mais la sociologie politique de Weber a connu sur notre sol une autre histoire : durant la première guerre mondiale, Weber a conçu l'idée d'une démocratie césariste des chefs fondée sur l'impérialisme des États nationaux contemporains. Ce militantisme en faveur d'un libéralisme tardif a eu à l'époque de Weimar des conséquences qu'il ne faut pas que nous imputions à Weber, mais dont nous devons tenir compte quand nous interprétons Weber ici et aujourd'hui : nous ne pouvons pas oublier que Carl Schmitt fut un disciple légitime de Max Weber ». Habermas, cité par Catherine COLLIOT-THELÈNE, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 234, note 39.

³ Cf. Michael LOWY, « Figures du marxisme wébérien » dans *Actuel Marx*, n. 11, 1992, p. 83-94.

semble-t-il, ne s'épuise pas dans le marxisme d'Adorno, mais lui donne au contraire de nouvelles orientations et, ce faisant, une richesse particulière.

C'est alors à mettre en lumière certains aspects pour lesquels il me semble justifié de voir en Max Weber une influence structurante dans la pensée d'Adorno que j'aimerais consacrer cette étude. Plus particulièrement, et d'une façon qui surprendra peut-être, je m'intéresserai à la part d'héritage wébérien qui peut être décelée chez Adorno en ce qui concerne les *méthodes d'investigation scientifique* – ou, en des termes dont les connotations sont moins lourdes, en ce qui concerne l'orientation méthodologique de sa pensée. De prime abord, la manifestation la plus évidente d'un tel héritage revêt la forme de la controverse. En effet, si Adorno reprend pour son propre compte certains éléments de contenu des recherches qu'a menées Weber – en plus de la rationalisation déjà mentionnée, Adorno fait siennes les analyses de ce dernier concernant l'administration étatique moderne, les différents types d'autorité et leur déploiement historique, certains éléments de sociologie de l'art, etc. –, les critiques qu'il adresse au discours méthodologique de Weber sont nombreuses et fréquemment réitérées : Adorno lui reproche notamment son nominalisme, son exigence entêtée de neutralité axiologique ou, d'une façon plus englobante, sa fâcheuse disposition au positivisme. Par ailleurs, lorsque l'on y regarde de plus près, on découvre qu'Adorno réserve aussi à Weber des remarques exceptionnellement élogieuses, dont la moindre n'est pas ce jugement selon lequel c'est du côté de sa démarche que pourrait être trouvée une « troisième voie par-delà l'alternative entre positivisme et idéalisme⁴ ». Si l'on considère que c'est précisément une telle voie que tente de tracer Adorno au sein des sciences sociales, il semble alors justifié de creuser un peu plus avant cette question de la méthode chez Weber et de l'appréciation que lui témoigne Adorno.

L'hypothèse qui guidera ma recherche pourrait se formuler comme suit : tandis qu'Adorno formule de nombreuses critiques à l'encontre du discours que tient Weber sur la sociologie et sur la science en général, il aurait en haute estime les recherches sociologiques que celui-ci a réellement accomplies, au point de les ériger souvent en un modèle de la recherche sociale. Ainsi, la controverse entre les deux auteurs concernerait

⁴ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 205.

d'abord la compréhension qu'entretient la science à propos d'elle-même, et reposerait sur un accord relatif quant au fond, c'est-à-dire quant à la démarche scientifique effective. Un accord relatif, me semble-t-il important de spécifier, puisque la conception de soi qu'a la science n'est pas indifférente à son activité, ni aux conclusions auxquelles elle aboutit. C'est ce que je tenterai d'illustrer en thématissant le projet de *philosophie sociale* qui anime l'Institut de recherche sociale de Francfort et auquel participe Adorno : la philosophie sociale pourrait en effet être conçue comme le correctif apporté à la compréhension par trop étroite qu'avait Weber de sa propre entreprise de recherche scientifique, correctif qui, à mon avis, ne se situe toutefois pas en rupture avec l'essentiel de la sociologie weberienne. Une telle affirmation laisse entendre que l'on trouverait déjà, au sein de ce qui compose l'« essentiel » des recherches sociologiques de Weber, un moment philosophique incontournable, bien que rarement explicite, et que c'est ce moment que chercherait à sauver Adorno.

Ce correctif qu'apporterait Adorno à la conception weberienne de la science ne laisse pas non plus indemne sa conception de la philosophie, mais appelle plutôt une redéfinition de leur tâche respective et de leur rapport. En effet, sauf dans certaines remarques polémiques⁵, jamais Weber n'a nié l'apport possible et même nécessaire de la philosophie au travail scientifique et aurait pour cette raison volontiers reconnu un « moment philosophique » dans ses propres recherches. Afin de bien cerner la teneur de la critique d'Adorno, il importe alors de glisser quelques mots sur le rôle que prête Weber aux sciences, et en particulier aux sciences empiriques, d'une part, et à la philosophie, d'autre part.

*

C'est à plusieurs reprises que Weber revient sur la distinction, qu'il juge primordiale pour tout travail à prétention scientifique, entre jugement de fait et jugement de valeur, et c'est à partir d'elle que se construit sa compréhension du rapport entre

⁵ Par exemple, dans cette remarque sur le rôle et l'importance de la méthodologie pour le travail de l'historien, Weber écrit : « Si le travail méthodologique – obéissant ainsi à ce qui est vraiment son but – peut venir en aide directement en un point ou un autre à la pratique de l'historien, c'est justement parce qu'il lui donne la force de ne pas s'en laisser imposer une fois pour toutes par un *dilettantisme bariolé de philosophie*. » (Je souligne.) Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 220.

science et philosophie. Ainsi, selon la conception wébérienne, la science s'occupe d'abord de l'établissement des faits, de la recherche de leurs causes et de l'anticipation de leurs conséquences prévisibles, tandis que la philosophie étudie le rapport de ces faits à certaines valeurs et élucide, ce faisant, leur signification culturelle. La philosophie, en tant qu'elle effectue une certaine cartographie des valeurs se manifestant dans la société et non une évaluation des phénomènes étudiés, se situe en continuité avec la science : à côté des sciences empiriques, elle serait une science rationnelle, dont le statut serait proche de celui de la logique et qui viserait à clarifier les enjeux se présentant à l'analyse⁶. Si la science s'intéresse aux faits et la philosophie, à la signification de ces derniers en termes de valeur, ni l'une ni l'autre ne peuvent cependant fonder des jugements qui prétendraient trancher quant à la valeur des phénomènes étudiés, jugements de valeur qui, pour Weber, relèvent finalement toujours entièrement d'une décision de l'individu. En bref, avec l'aide de la science, et notamment de la « discipline spécialisée de la philosophie », « nous pouvons, croit Weber, obliger un individu à *se rendre à lui-même des comptes quant au sens ultime de sa propre action*⁷ », mais en aucun cas la science ou la philosophie ne sauraient épargner à l'individu cet effort et les choix qui devront en découler.

Cette conception bien connue de la science que prône Max Weber est à l'origine de sa célèbre exigence de *neutralité axiologique*, qui demande à l'homme de science, en tant qu'il exerce sa profession, de s'abstenir de tout jugement de valeur et de toute prise de position politique, étant entendu que faits et valeurs s'organisent en des sphères radicalement hétérogènes. Cette position forte ne constitue toutefois pas le fin mot de Weber au sujet des rapports qui devraient lier la méthode scientifique aux idéaux éthiques et politiques. Dans son essai intitulé *L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales*, publié dans le premier numéro de l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* et dont la première partie contribue à présenter la ligne éditoriale de la revue, Weber assigne en outre aux sciences sociales la tâche de

⁶ À ce propos, voir notamment l'« Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *ibid.*, p. 429, ou encore la conférence sur « La profession et la vocation de savant » dans *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, Paris, La Découverte/Poche, 2003, p. 102-103.

⁷ Max WEBER, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 103.

comprendre et de *critiquer* de tels idéaux, qui doivent être conçus comme des composantes fondamentales de la vie culturelle. C'est dans ce contexte qu'il introduit sa notion de *philosophie sociale*, qu'il sera intéressant de comparer avec celle qui sera mise de l'avant par l'école de Francfort. Weber écrit :

Car il va de soi que l'une des tâches les plus essentielles de toute science de la vie culturelle humaine est d'ouvrir la compréhension intellectuelle aux « idées » pour lesquelles les hommes ont lutté et continuent de lutter soit en réalité soit en apparence. Cela ne dépasse pas les limites d'une science qui aspire à un « ordre raisonné de la réalité empirique » [...]. En tout état de cause, cette tâche se situe, au moins en partie, hors du cadre de la science proprement économique en tant qu'elle obéit à la spécialisation usuelle qui résulte de la division du travail ; ce sont plutôt des tâches de la *philosophie sociale*. Néanmoins, la force historique des idées a été et reste encore si considérable pour le développement de la vie sociale que notre revue ne se dérobera jamais devant ce problème, mais inscrira son étude au nombre de ses tâches les plus importantes⁸.

La philosophie sociale désigne ici l'étude des « idées » – Weber dit aussi parfois des « valeurs » – auxquelles se réfèrent les hommes lorsqu'ils orientent leurs actions et qui confèrent une signification culturelle à ces dernières. À la question posée au début de l'essai : « que signifie et que vise une critique scientifique des idéaux et des jugements de valeur⁹ ? », l'auteur donne deux pistes de réponse. D'abord, une telle critique peut être strictement technique, concernant alors la conformité des moyens mis en œuvre en regard des fins souhaitées, ou encore le caractère raisonnable ou déraisonnable de ces fins étant donné une situation pratique précise. Une critique scientifique des idéaux peut aussi, en explicitant les « étalons de valeur¹⁰ » à partir desquels un individu mesure la réalité, remettre en question certains de ses jugements de valeur particuliers en tant qu'ils ne sont pas cohérents avec ses idéaux ultimes ; il s'agira alors d'une critique logico-formelle des jugements de valeur. À de telles critiques, la philosophie sociale peut et doit contribuer ; à la question de savoir quels idéaux ultimes sont les meilleurs, par contre, ni elle ni aucune forme de discours scientifique n'ont de réponse à fournir. C'est ce qu'exprime la fameuse métaphore webérienne du *polythéisme des valeurs* :

Le point de vue que je vous présente ici, [énonce Weber dans sa très célèbre conférence *La profession et la vocation de savant*,] procède il est vrai toujours d'une thèse fondamentale, à savoir que la vie [...] ne connaît que la lutte éternelle que les dieux mènent entre eux, pour le dire sans métaphore : elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes sur la

⁸ Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, op. cit., p. 125.

⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰ *Ibid.*, p. 126.

vie qui sont *possibles* en général, et l'impossibilité de mettre fin à leur lutte, la nécessité, donc, de *se décider* pour l'un ou l'autre¹¹.

*

Cette « thèse fondamentale » sur l'irréductible antagonisme des valeurs, de même que tout le pathos qui accompagne l'irrationalisme de la décision d'un « Max Weber qui pavane sans illusion¹² », Adorno les rejette sans ambiguïté. Plus encore, Adorno refuse la distinction même que pose Weber entre jugement de fait et jugement de valeur, et par conséquent les tâches respectives que celui-ci prescrit, à partir d'elle, à la science et à la philosophie. Dans ces conditions, il n'est évidemment plus question pour Adorno d'une philosophie sociale qui étudierait, comme chez Weber, le ciel des idées à partir desquelles les hommes, ici-bas, orienteraient leurs actions. Que devient alors la philosophie sociale ? Quelle forme prend cette dernière si elle doit pouvoir constituer, comme je le suggère, un correctif à la compréhension trop étroite qu'entretient Weber au sujet de sa propre science ? Il s'agit d'une question qui guidera la suite de la présente étude et qui, pour cette raison, ne recevra que progressivement sa réponse, mais à laquelle une première orientation peut tout de même déjà être donnée par la lecture du discours d'entrée en fonction de Max Horkheimer à la chaire de philosophie sociale de l'Université de Francfort et à la direction de l'Institut de recherche sociale.

Ce discours intitulé *La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un Institut de recherche sociale*, prononcé en janvier 1931¹³, est d'un grand intérêt pour cette introduction en ce qu'il présente, de façon programmatique, les principales orientations de recherche de ce que l'on appellera bientôt l'École de Francfort, en les plaçant explicitement sous la bannière de la philosophie sociale. Selon Horkheimer, la situation de la philosophie sociale à son époque est à comprendre en relation avec la dissolution du système philosophique hégélien. Hegel, en effet, avec sa réflexion sur les figures de l'esprit objectif – l'État, le droit, l'art ou la religion, entre autres – et sur la

¹¹ Max WEBER, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 103.

¹² Theodor W. ADORNO, *Jargon de l'authenticité, de l'idéologie allemande*, Paris, Payot, 1989, p. 55.

¹³ C'est-à-dire quelques mois à peine avant la conférence inaugurale d'Adorno, prononcée au mois de mai 1931, *L'actualité de la philosophie*, sur laquelle je reviendrai dans la suite de mon exposé.

logique qui préside à leur évolution, constitue la première authentique philosophie sociale, qui n'est plus simplement dérivée d'une pensée de l'intériorité subjective. La philosophie, chez lui, serait ce qui balaie l'illusion que peuvent avoir les individus d'un « pullulement de l'arbitraire¹⁴ » dans le cours de l'histoire, en assurant une fonction médiatrice entre la perspective de l'individu et celle de l'histoire universelle, par la *transfiguration* de ce qui n'apparaît empiriquement que comme un enchaînement de souffrances et de mort en une évolution rationnelle de la totalité sociale. Après que le système hégélien fut tombé en discrédit, on vit naître une panoplie de philosophies sociales qui devaient assurer, sans les prétentions de vérité totalisantes de Hegel, le relais de cette transfiguration du réel, nécessaire afin que les injustices en ce bas monde n'apparaissent pas dans leur insignifiance nue. C'est l'origine que prête Horkheimer aux diverses versions de la philosophie des valeurs – dont hérite en partie Weber via ses maîtres néo-kantiens de l'École de Bade, Wilhelm Windelband et surtout Heinrich Rickert – qui postulent, au-dessus du monde des faits, une région idéale de jugements de valeur et de devoir. « S'il nous était permis de nous exprimer ici de façon ramassée, dit Horkheimer à propos de ces réflexions post-hégéliennes, on pourrait affirmer que la philosophie sociale vient aujourd'hui à la rencontre du désir de donner un sens nouveau à la vie entravée dans sa poursuite du bonheur individuel¹⁵. »

L'entreprise de recherche que préconise Horkheimer se situe en rupture avec ce type de philosophie sociale qui, en produisant de multiples visions du monde transfigurantes, a abandonné le registre de la vérité et de la fausseté aux disciplines empiriques. Ce qu'il propose à ses collaborateurs en prenant la direction de l'Institut de recherche sociale n'est rien de moins qu'une redéfinition du rapport entre la philosophie et les sciences sociales, où la première ne se situe plus en un vague au-dessus ou au-delà de l'empirie, mais puisse au contraire « donner des impulsions vivifiantes aux recherches particulières », tout en se laissant « influencer et transformer par le développement des études concrètes¹⁶ ». Il met de l'avant un programme de recherche pluridisciplinaire qui cherche à poursuivre, avec les moyens les plus fins dont disposent

¹⁴ Max HORKHEIMER, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » dans *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, 1978, p. 70.

¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶ *Ibid.*, p. 75.

les sciences spécialisées – sociologie, économie, histoire, psychologie, etc. –, les interrogations traditionnelles de la philosophie, notamment « la vieille question du rapport entre l'existence particulière et la raison universelle, entre la réalité et l'idée, la vie et l'esprit », qui peut se traduire, dans les termes plus récents des sciences sociales, en la « question du rapport entre la vie économique de la société, le développement psychique des individus et les transformations dans les régions culturelles au sens strict [science, art, religion, droit, mœurs, mode, divertissements, etc.]¹⁷ ». Horkheimer insiste en particulier sur l'importance de considérer le rôle des intermédiaires psychiques pour comprendre l'interaction entre les processus matériels et spirituels, afin d'éviter de réduire dogmatiquement les uns aux autres ou vice versa.

L'idée de ma recherche serait de démontrer que les travaux de Weber, malgré la conception de la science et la philosophie des valeurs qu'ils mettent de l'avant, fournissent un remarquable modèle de philosophie sociale au sens où semble l'entendre Horkheimer dans ce discours inaugural, un modèle dont va s'inspirer Adorno en y puisant non seulement certains motifs évocateurs (comme la rationalisation du monde), mais aussi un certain nombre d'outils théoriques. D'abord, avec sa théorie de l'idéaltype, Weber propose une réflexion sur la construction et sur l'usage des concepts en sciences sociales, dont on trouve selon moi un écho dans la notion de constellation que développe Adorno. Le premier chapitre de la présente étude sera ainsi consacré à la question d'une filiation possible entre les deux auteurs en ce qui concerne l'usage des concepts pour la recherche sociale, où je tenterai notamment d'établir la portée des critiques qu'adresse Adorno à l'encontre de l'approche trop « nominaliste » de Weber : dans quelle mesure ces critiques signifient-elles un rejet, de la part du philosophe, de l'épistémologie et de la méthodologie wébériennes ? Ensuite, je m'intéresserai au rôle central que joue, chez les deux auteurs, la notion d'interprétation pour la définition globale de leur projet de recherche sociale. En effet, contrairement à plusieurs approches sociologiques qui ne se soucient que très peu de la question du sens des faits dont elles doivent rendre compte, tant la sociologie compréhensive que met de l'avant Weber que la philosophie sociale qui se dégage chez Adorno s'efforcent de cerner la vérité des phénomènes sociaux par le biais d'une forme de compréhension, quoique selon des

¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

modalités différentes : c'est ce que j'examinerai au cours de mon second chapitre. Finalement, tandis que la question du rôle critique qui peut incomber aux sciences sociales représente sans l'ombre d'un doute une rupture entre les travaux du sociologue et du philosophe – l'idée d'une théorie critique semble en effet bien incompatible avec le postulat d'une neutralité axiologique de la science –, une certaine parenté peut néanmoins être constatée entre les diagnostics que font Weber et Adorno à propos du problème dont est affectée la pensée pratique dans le cadre de la société contemporaine. Le troisième et dernier chapitre de la présente étude sera alors consacré à la question de la neutralité axiologique que réclame Weber et à la façon dont Adorno entend ménager une place légitime à la critique à l'intérieur de la recherche sociale.

1. Manier le concept afin d'éclairer la réalité : constellations et idéaltypes

Mais il arrive qu'un jour l'atmosphère change. La signification des points de vue utilisés sans réflexion devient alors incertaine, le chemin se perd dans le crépuscule. La lumière des grands problèmes de la culture s'est déplacée plus loin. Alors la science se prépare elle aussi à modifier son paysage habituel et son appareil de concepts pour regarder du haut de la pensée le cours du devenir. Elle suit les astres qui seuls peuvent donner un sens et une direction à son travail...

Max Weber, L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales¹.

Si des références à Max Weber et à ses principales thèses sociologiques parsèment l'ensemble de l'œuvre d'Adorno, c'est dans *Dialectique négative* que l'on trouve l'indice le plus explicite d'un héritage spécifiquement méthodologique qu'aurait reçu Adorno de la part du père de la sociologie allemande. Dans le paragraphe intitulé « Constellation dans la science », en effet, c'est aux travaux de Weber que renvoie l'auteur lorsqu'il souhaite illustrer l'un de ses plus importants concepts méthodologiques, celui de *constellation*. D'entrée de jeu, il écrit : « La façon dont les objets seraient à ouvrir par le moyen de la constellation est moins à emprunter à la philosophie qui s'en désintéressa qu'aux recherches scientifiques importantes », avant de poursuivre ainsi : « Il faudrait recourir à un savant aussi disposé au positivisme que Max Weber². » Suivent alors plus de trois pages où Adorno se penche sur la méthodologie weberienne, sur son rapport à l'objet d'étude, sur la façon dont y sont composés ses concepts-clés, et sur le refus de la systémativité qui s'y manifeste. Au-delà des critiques obligées qui y sont formulées à l'encontre de sa « théorie de la connaissance subjectiviste » et de son « nominalisme », c'est surtout, semble-t-il, une profonde déférence à l'égard de Weber qui s'exprime tout au long de ce paragraphe, culminant dans ces dernières lignes déjà citées en introduction, suivant lesquelles le penser de l'illustre sociologue, préférant à une démarche systématique l'interrogation de

¹ Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 213.

² Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 201-202.

constellations, se confirmerait « comme troisième voie par-delà l'alternative entre positivisme et idéalisme³ ».

Tandis que l'on a souvent souligné ce que la notion de constellation chez Adorno doit à son collègue et ami Walter Benjamin⁴, je me propose pour ma part, dans ce chapitre, de dégager ce qui, dans cette notion, pourrait provenir de l'épistémologie wébérienne, telle qu'elle est exposée notamment dans l'essai sur *L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales*, et telle qu'elle se réalise dans les principaux travaux de sociologie de Weber, dont l'incontournable *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Si une certaine affinité entre la démarche philosophique d'Adorno et les constructions « idéaltypiques » de Weber fut déjà suggérée par certains commentateurs⁵, le fait que Weber thématise lui-même explicitement une notion de constellation n'attira que peu d'attention. Cela n'est pourtant pas anodin, puisque Weber fait intervenir cette métaphore astronomique dans le contexte de sa polémique contre l'importation d'un idéal déductivo-nomologique, propre à certaines sciences de la nature, au sein des sciences humaines et sociales : l'image de la constellation vient souligner l'importance, pour ces dernières, de comprendre l'objet qui les intéresse en tant que singularité. Après avoir exposé brièvement le rôle qu'entend faire jouer Adorno à la notion de constellation dans ses recherches, je m'intéresserai alors à ce qu'en disent Benjamin et surtout Weber, afin de déterminer si une influence significative de ce dernier à ce propos est plausible. Ces éclaircissements sur la constellation et sur les particularités épistémologiques que prête Weber aux sciences de la culture permettront en tout cas de mieux saisir la démarche idéaltypique que prône celui-ci en histoire et en

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ C'est notamment ce que fait Simon JARVIS, *Adorno. A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998, p. 175 et *sq.* Jarvis prend tout de même le soin de marquer certaines divergences entre l'usage que font Adorno et Benjamin de la notion de constellation. Selon son interprétation, la référence que fait Adorno à Max Weber serait surtout provocatrice, et ne concernerait pas le contenu positif de l'œuvre de celui-ci, mais seulement son refus de fournir des définitions sommaires de concepts qui sont essentiellement historiques (p. 176). Je crois au contraire que cette référence à Weber est plus substantielle que ne le laisse entendre Jarvis, et que, dans cette question des définitions, c'est aussi le « contenu positif » du travail de Weber qui est visé.

⁵ Notamment Axel HONNETH, « A Physiognomy of the Capitalistic Form of Life : A Sketch of Adorno's Social Theory » dans *Constellations*, vol. 12, no. 1, 2005, p. 50-64 ; aussi Ulrich STEINVORTH, « Wertfreiheit der Wissenschaften bei Marx, Weber und Adorno. Ein Nachtrag zum Methodenstreit zwischen Kritischer Theorie und Kritischem Rationalismus » dans *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. 9, no. 2, 1978, p. 293-306.

sociologie, et de la comparer à celle qu'aurait, selon certains, adoptée Adorno à la suite de son prédécesseur. Il sera alors plus aisé de mesurer la portée des critiques d'Adorno à l'encontre du nominalisme de Weber, de son subjectivisme, et plus généralement de sa fâcheuse disposition au positivisme : de telles accusations réitérées de la part d'Adorno marquent-elles une rupture substantielle avec la sociologie wébérienne ?

*

Dans le paragraphe de *Dialectique négative* précédant immédiatement la référence à Max Weber et à sa démarche scientifique, Adorno, à l'aide de la notion de constellation, expose quelques bribes de son propre idéal épistémologique. D'emblée, la constellation s'y présente en opposition avec, d'une part, la logique classificatoire classique, qui hiérarchise ses concepts du plus particulier au plus général en n'admettant aucune contradiction en leur sein, et avec, d'autre part, la dimension systématique de la dialectique hégélienne, qui prétend reconnaître, grâce à la négation de la négation, le caractère parfois contradictoire de son objet, mais qui postule d'avance sa nécessaire résolution en quelque chose de positif et de rationnel. La constellation, dans ce contexte, vise à rendre compte de ce qui, dans un objet ou dans un phénomène, échappe au concept qui entend le cerner, sans pour autant l'enfermer en un nouveau concept ou, à l'inverse, en hypostasier l'irrationalité ; elle veut, écrit Adorno, « éclairer ce que l'objet a de spécifique et qui est indifférent pour la démarche classificatoire, ou la gêne⁶ ». La connaissance qu'appelle Adorno serait alors une connaissance du spécifique, de l'individuel ou, pour reprendre un thème récurrent de sa philosophie, de ce qui, dans la chose, n'est pas identique à son concept. Et, loin de renoncer à l'usage des concepts, une telle connaissance s'efforce au contraire, afin de mettre la spécificité de son objet en lumière, de faire en sorte que ceux-ci « entrent en constellation⁷ ».

La métaphore de la constellation cherche d'abord à esquisser ce que serait une nouvelle compréhension de la conceptualité qui permettrait une connaissance du singulier. Son modèle, suggère Adorno, serait le « comportement de la langue » :

⁶ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p. 200.

⁷ *Ibid.*

Là où elle apparaît essentiellement comme langue, là où elle devient présentation, elle ne définit pas ses concepts. Leur objectivité, elle la leur assure à travers le rapport dans lequel elle place les concepts centrés sur une chose. Elle sert ainsi l'intention du concept, d'exprimer tout à fait ce qui est signifié⁸.

À la traditionnelle exigence de définition et de classification des concepts employés afin d'y subsumer la chose dont on cherche la vérité, Adorno préfère le mode plus souple, mais non moins « objectif », de la *présentation* progressive de la chose, à l'aide d'une coordination de concepts qui chacun en éclairent un aspect limité, mais qui, ensemble, réussissent à en dire l'essentiel. C'est la voie que privilégie par exemple l'essai⁹, où la démonstration par déduction cède le pas aux tentatives multiples de dire la vérité d'un objet polymorphe, à l'identité fuyante. Ce refus d'accorder préséance, du point de vue de la connaissance, aux définitions idéalement exhaustives, refus qu'Adorno voit aussi à l'œuvre chez Weber¹⁰, constituerait l'une des clés de la supériorité de ce dernier, de certains philosophes – Adorno nomme Kant, Hegel, Nietzsche – et d'essayistes comme Benjamin sur les sciences particulières telles qu'elles se pratiquent habituellement. Plutôt que des définitions verbales, c'est chez ceux-ci quelque chose du processus même qui a donné naissance au phénomène étudié qu'on espère, à l'aide d'une présentation rigoureuse, rendre accessible à la connaissance.

Ainsi, grâce à une certaine constellation de concepts, on espère mettre au jour ce qu'aucune définition classificatoire ne pourrait révéler, un indice de la constitution interne de la chose, de sa genèse, de son histoire : en bref, un indice de la constellation réelle qui a déterminé l'émergence de cette chose et qui en détermine encore l'existence. Pour reprendre le modèle de la langue, on pourrait dire que chaque phénomène porte en lui une étymologie qui lui est essentielle, et qui excède la définition que pourrait en donner un dictionnaire. La constellation, d'abord métaphore d'une manœuvre souhaitable de la conceptualité en vue d'une connaissance du singulier, devient alors aussi, sous la plume d'Adorno, métaphore de la constitution de la réalité elle-même. Il écrit :

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. Theodor W. ADORNO, « L'essai comme forme » dans *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1993, p. 15-16.

¹⁰ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 203.

L'objet s'ouvre à une insistance monadologique qui est conscience de la constellation dans laquelle il se trouve : la possibilité d'une immersion dans l'intérieur nécessite cet extérieur. Mais une telle universalité immanente du singulier est objective en tant qu'histoire sédimentée. Cette dernière est en lui et à l'extérieur de lui, quelque chose qui l'englobe et où il a son lieu. Percevoir la constellation dans laquelle se trouve la chose signifie pour ainsi dire déchiffrer l'histoire que le singulier porte en lui en tant qu'advenu¹¹.

La connaissance, afin de se frayer un accès à l'objet en tant que singularité – ou, pour reprendre l'image leibnizienne de la citation précédente, à la monade, individualité pure et néanmoins commensurable à l'universalité de la raison –, doit, à l'aide de certaines configurations de concepts, considérer les relations qu'entretient cet objet avec le monde et qui lui sont constitutives. De la sorte, des constellations conceptuelles prêtent leur éclairage à des constellations « matérielles », historiques : tel serait, brièvement exposé, ce qu'Adorno entend par connaître une chose singulière en déchiffrant l'histoire qui s'est sédimentée en elle.

*

L'influence de Benjamin sur Adorno, notamment en ce qui concerne un thème comme celui de la constellation, est indubitable. Dans sa leçon inaugurale *L'actualité de la philosophie*, par exemple, Adorno consigne une telle influence en se référant explicitement au travail réalisé par Benjamin dans l'introduction de son *Origine du drame baroque allemand* – il s'agit d'ailleurs de l'unique référence complète que fournit Adorno dans ce texte¹² –, quelques lignes seulement après avoir introduit l'image de la constellation¹³. Mon intention n'est donc évidemment pas de nier l'apport benjaminien pouvant être décelé chez Adorno en ce qui concerne la notion de constellation, mais

¹¹ *Ibid.*, p. 201.

¹² En vérité, un tel renvoi en bonne et due forme est plutôt exceptionnel chez Adorno, qui gratifie généralement les auteurs auxquels il se réfère de remarques plus allusives. En consultant la correspondance des deux auteurs, on apprend que c'est en fait Benjamin lui-même qui a exigé d'être mentionné à cet endroit du texte : « Moi, à ma place, [écrit-il.] je n'aurais pu omettre ici la référence au livre sur le baroque. Ne dois-je pas ajouter : à votre place encore moins ? » *Correspondance Adorno/Benjamin, 1928-1940*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2006, p. 14.

¹³ Theodor W. ADORNO, « L'actualité de la philosophie » dans *Tumultes*, no. 17-18, 2002, p. 163-164. À propos de la constellation, Adorno écrit à cet endroit : « Et de même que se constituent les solutions des énigmes, en combinant différemment les éléments singuliers et éclatés de la question jusqu'à ce qu'ils se resserrent en une figure de laquelle jaillit la solution, tandis que la question disparaît –, de même la philosophie doit mettre les éléments qu'elle reçoit de la science dans des *constellations changeantes*, ou, pour utiliser une expression moins astrologique et scientifiquement plus actuelle, dans des organisations expérimentales changeantes jusqu'à ce qu'ils se résolvent en une figure lisible comme réponse, tandis qu'en même temps la question disparaît. » (p. 163, je souligne.)

plutôt de mieux délimiter celui-ci, et d'ainsi dégager l'espace permettant de considérer l'ascendant possible d'une tierce figure – Max Weber, en l'occurrence.

Benjamin a recours à l'image de la constellation dans la « Préface épistémocritique » de son livre *L'Origine du drame baroque allemand*, alors qu'il y expose la métaphysique des idées et de la vérité qui doit, selon lui, guider le travail du philosophe et, plus particulièrement, du philosophe de l'art. Benjamin, avec maintes références à Platon, y distingue les idées des concepts, accordant aux premières une sorte de privilège ontologique en vertu duquel elles participent de la vérité et sont données à la contemplation, tandis que les concepts, procédant de l'activité de l'entendement, n'atteignent pour ainsi dire que l'ordre inauthentique de la connaissance. S'ils sont en eux-mêmes insuffisants en vue de la vérité, les concepts, concède Benjamin, jouent toutefois un rôle médiateur essentiel, en assurant le lien entre les phénomènes empiriques et le monde des idées, lieu de la vérité. Ce sont les concepts, croit-il, qui opèrent la dissolution des choses en éléments et qui, ce faisant, les rendent assimilables pour les idées : seuls ces éléments, ces fragments sont susceptibles d'être « sauvés » grâce aux idées, et eux seuls aussi rendent possible la présentation des idées, qui sans eux resteraient obscures, incapables d'éclairer quoi que ce soit. C'est dans ce contexte théorique qu'est introduite la notion de constellation. Benjamin écrit :

L'arsenal de concepts qui sert à la présentation d'une idée la manifeste sous la forme d'une configuration conceptuelle. Car les phénomènes ne sont pas incorporés aux idées. Ils n'y sont pas contenus. [...] alors la question se pose de savoir de quelle manière elles touchent aux phénomènes. Et voici quelle est la réponse : en les représentant. L'idée en tant que telle appartient à un monde foncièrement différent de ce qu'elle recouvre. [...] On peut montrer sa signification à l'aide d'une comparaison. Les idées sont aux choses ce que les constellations sont aux planètes. Cela veut d'abord dire ceci : elles n'en sont ni le concept ni la loi. Elles ne servent pas à la connaissance des phénomènes et ceux-ci ne peuvent en aucune façon être le critère de l'existence des idées¹⁴.

La constellation, ici, si elle désigne bien, comme chez Adorno, une certaine configuration conceptuelle destinée à dévoiler la vérité, s'inscrit cependant chez Benjamin au sein d'une théorie des idées dont on aurait du mal à trouver un équivalent exact chez Adorno¹⁵. En particulier, lorsque Benjamin affirme que les idées, ou les

¹⁴ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, p. 31.

¹⁵ Voici quelques exemples de passages de Benjamin qui trouvent difficilement écho chez Adorno : « Définir la vérité et l'idée comme être, c'est leur donner cette signification métaphysique suprême que le système de Platon leur attribue expressément. » (*ibid.*, p. 27.) ; « Les idées, écrit encore Benjamin, sont

constellations, ne servent pas à la connaissance des phénomènes, la contradiction avec Adorno devient presque explicite. C'est qu'Adorno ne reprend pas à son compte la distinction stricte que fait Benjamin entre idée et concept¹⁶, et entre vérité et connaissance. Ainsi, la configuration conceptuelle qui, pour Benjamin, manifeste l'idée et donc la vérité en représentant les phénomènes, donne plutôt accès, chez Adorno, au cœur du phénomène lui-même, et l'ouvre pour la connaissance. Il est tout de même frappant de remarquer la parenté des termes et des thèmes à l'œuvre chez les deux auteurs. Outre la constellation comme configuration de concepts, capable d'illuminer l'essentiel que rate systématiquement le concept lorsqu'il est employé seul, l'insistance commune sur l'importance de la présentation me semble digne d'être soulignée. Comme Adorno en effet, Benjamin considère la présentation comme un enjeu philosophique essentiel, intrinsèquement lié à la langue, et favorise la progression plus fragmentaire du traité, qu'il oppose à la doctrine – dans un geste similaire à celui d'Adorno en faveur de l'essai.

Ces considérations générales sur les idées et sur la vérité, Benjamin ne les livre pas seules, mais les accompagne aussitôt d'une illustration concrète de ce qu'une telle épistémologie est censée rendre possible. « Le *Trauerspiel* [c'est-à-dire, selon la traduction usuelle du titre de l'ouvrage, le drame baroque], dans la perspective qui doit être celle du traité de philosophie de l'art, est une idée¹⁷. » Cette forme artistique négligée par l'histoire littéraire serait un cas typique de ce à quoi une mauvaise épistémologie nous rend aveugles. En effet, selon Benjamin, le drame baroque a ceci de particulier qu'il échappe à une définition à partir de règles stylistiques précises, et qu'il n'aurait de plus trouvé réalisation que dans des œuvres médiocres. Ni concept, ni collection de phénomènes, sa richesse aurait alors glissé entre les doigts des démarches traditionnelles, qu'elles soient déductives ou inductives : le drame baroque aura ainsi le

des constellations éternelles... » (*ibid.*, p. 31.) ; et plus loin : « Ainsi les idées témoignent-elles de la loi qui dit ceci : toutes les essences existent dans un état d'autonomie et d'isolement parfait, hors de l'atteinte des phénomènes, mais encore plus des autres essences. » (*ibid.*, p. 34.)

¹⁶ Jarvis prend bien le soin de souligner cette divergence : Simon JARVIS, *Adorno. A Critical Introduction*, *op. cit.*, p. 175-176.

¹⁷ Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 35.

plus souvent été classé comme « une renaissance maladroite de la tragédie¹⁸ », se distinguant des chefs-d'œuvre de l'Antiquité principalement par ses fautes de styles. D'où l'importance de considérer plutôt l'*idée* du drame baroque. Benjamin écrit :

L'idée d'une forme [...] n'est pas moins vivante que n'importe quelle œuvre concrète. Même, comme forme du *Trauerspiel*, elle est sans aucun doute plus riche, comparée à certaines tentatives isolées du baroque. Et de même que chaque forme linguistique, même inhabituelle, même singulière, peut être vue non seulement comme un témoignage de ce qui l'a façonnée, mais aussi comme un document sur la vie de la langue et de ses possibilités à l'époque, il y a aussi dans toute forme artistique, quelle qu'elle soit – et bien plus authentiquement que dans une œuvre particulière – l'index d'une figuration précise, objectivement nécessaire de l'art¹⁹.

Pour atteindre la vérité du baroque, il faut, plutôt que de chercher en chaque œuvre individuelle une incarnation d'un style précis, être sensible à l'authenticité de certains de ses fragments, comme à l'indice de leur possible participation à l'idée. Que seules des œuvres de second ordre soient parvenues à réaliser quelque chose de l'idée du baroque est riche d'enseignements sur cette époque, mais cela ne pourra être compris qu'à l'aune de cette idée, qui trouvera son expression dans une certaine constellation de considérations stylistiques, linguistiques, sociohistoriques, etc.

*

Que les travaux de Benjamin autour de la constellation ne doivent pas être pris comme le plein achèvement de cette notion, c'est Adorno lui-même qui le souligne, lorsqu'il indique que la façon dont les objets seraient à connaître au moyen de constellations est à trouver plutôt du côté des recherches scientifiques que de la philosophie ; il écrit : « il n'est nullement besoin de sortir du contenu propre vers des recherches métaphysiques comme "L'origine de la tragédie allemande" de Benjamin, qui comprit la vérité elle-même comme constellation. Il faudrait recourir à un savant aussi disposé au positivisme que Max Weber²⁰. » La constellation, semble-t-il, n'est pas à comprendre dans les termes d'une théorie des idées, mais bien dans les termes d'une théorie de la science. Et, bien qu'Adorno se réfère ensuite surtout à la théorie wébérienne des idéaltypes, une brève exposition de ce que dit Weber à propos de la

¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

²⁰ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 202.

constellation comporte, en plus d'un intérêt terminologique évident, l'avantage d'esquisser les principaux enjeux de sa théorie de la science.

Chez Weber, la métaphore de la constellation est particulièrement significative en ce qu'elle marque nettement son opposition aux prétentions tous azimuts de certains partisans de l'idéal nomologique dans les sciences humaines. Le but des sciences de la culture, selon Weber, n'est pas et ne sera jamais l'établissement d'un système de lois à partir desquelles la réalité pourrait être déduite. C'est précisément contre un savant qui soutenait que le but idéal de telles sciences devrait être de parvenir un jour à une connaissance « astronomique » des phénomènes de la vie que Weber déploie sa conception de la constellation :

Quant à l'astronomie, [rétorque-t-il,] elle s'intéresse à la question suivante : quel est l'effet *singulier* que l'action de ces lois produit sur une constellation *singulière*, du fait que ce sont ces constellations singulières qui ont de l'*importance* à nos yeux ? Chacune de ces constellations singulières qu'elle nous « explique » ou qu'elle prévoit ne se laisse évidemment expliquer causalement que comme une conséquence d'une autre constellation antécédente également singulière. Et, pour autant qu'il nous est possible de remonter dans la brume grisâtre du passé le plus lointain, la réalité à laquelle s'appliquent ces lois reste elle aussi singulière et tout aussi *réfractaire à une déduction* à partir de lois²¹.

D'abord employée dans un sens littéral et polémique pour remettre en question les prétentions déductives de l'astronomie elle-même, l'image de la constellation est ensuite reprise pour souligner la pluralité des facteurs à considérer lors de l'étude de tout phénomène culturel singulier, ainsi que la stérilité d'une approche qui se bornerait à subsumer de tels phénomènes sous des « lois » universelles. Non que Weber soit contre l'usage de lois dans les sciences sociales ; seulement, une loi seule ne permet selon lui jamais de comprendre un fait social ou un événement historique, mais peut tout au plus contribuer à l'interprétation qu'en fera le sociologue ou l'historien, à la lumière des divers facteurs singuliers qui lui paraissent significatifs pour ce fait ou cet événement et qui constituent sa « constellation ».

Les termes dans lesquels Weber pose ce problème font clairement écho à l'épistémologie des sciences humaines [*Kulturwissenschaften*] d'auteurs néo-kantiens comme Rickert, Windelband ou Simmel, auxquels il se réfère d'ailleurs explicitement dès le début de son article, notamment en ce qui concerne la question de l'« individualité

²¹ Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, op. cit., p. 154-155.

historique ». Rickert distinguait en effet les sciences de la nature des sciences humaines par leur approche logique différente, les premières se définissant par une construction de concepts généralisante, les secondes cherchant au contraire à construire des concepts qui soient individualisants, aptes à cerner un phénomène culturel dans son unicité²². Par exemple, les recherches de l'historien n'espèrent pas comprendre les conséquences universellement prévisibles d'une défaite militaire quelle qu'elle soit, mais plutôt les conséquences précises de cette défaite en particulier, que ce soit celle des Perses lors de la bataille de Marathon ou celle des troupes napoléoniennes à Waterloo, de sorte à dégager son importance historique. Chez Rickert comme chez Weber, une telle démarche repose sur une philosophie des valeurs, selon laquelle un phénomène gagne une signification culturelle à partir du moment où il entre en rapport avec certaines valeurs : ce faisant, il sort de l'indifférence qu'il revêtait auparavant pour nous pour devenir significatif à nos yeux, et digne d'être connu²³. C'est ce rapport aux valeurs qui permet au chercheur de s'orienter plutôt que d'être submergé au milieu de l'infinité des éléments de la réalité susceptibles de recevoir une explication, et de choisir lesquels parmi eux méritent d'être connus dans leur singularité, c'est-à-dire en tant qu'individualité. Cette nécessaire sélection d'éléments significatifs au sein d'une réalité infinie justifie aux yeux de Weber le caractère *fragmentaire*²⁴ qu'aura toujours la connaissance de la culture, où nul système n'est envisageable. La constellation, dans ce contexte, se fait l'image d'une réalité qui appelle une logique alternative, antisystématique, singularisante, plus appropriée à la connaissance des phénomènes culturels que la logique scientifique classique. Plutôt qu'une logique de la subsumption, elle exige selon Weber une logique de l'« imputation » :

²² À propos du rapport entre Rickert, Simmel et Weber sur cette question, on peut se référer à l'article de Claude PICHÉ, « La causalité singulière en histoire : Rickert, Simmel et Weber » dans *La philosophie de l'histoire. Hommages offerts à Maurice Laguerre*, Christian Nadeau et Alexis Lapointe (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Zétésis », 2007, p. 104 et suivantes.

²³ Pour reprendre l'exemple précédent, la bataille de Marathon ne nous est pas indifférente parce qu'elle fut l'occasion d'une confrontation entre deux idéaux civilisationnels, d'une part celui d'une culture « théocratique-religieuse » telle qu'elle régnait sous le protectorat perse, et d'autre part, en reprenant les termes de Weber, celui de l'« esprit hellénique libre » dont les valeurs culturelles continuent à nourrir la civilisation occidentale. Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, op. cit., p. 300-301.

²⁴ Weber écrit : « seul un *fragment* limité de la réalité peut constituer chaque fois l'objet de l'appréhension scientifique et seul il est "essentiel", au sens où il mérite d'être connu ». *Ibid.*, p. 153.

Dès qu'il s'agit de l'individualité d'un phénomène, [écrit Weber,] le problème de la causalité ne porte pas sur des lois, mais sur des *connexions* causales concrètes ; la question n'est pas de savoir sous quelle formule il faut subsumer le phénomène à titre d'exemplaire, mais à quelle constellation il faut l'imputer en tant que résultat²⁵.

Comme Adorno, Weber donne une tournure génétique à sa métaphore : un phénomène peut être compris dans la mesure où il est saisi comme *résultat* d'une constellation, comprise comme un ensemble de connexions causales²⁶. La constellation intervient ici, comme chez Adorno, en opposition contre une logique seulement classificatoire qui se rend aveugle au caractère singulier de ses objets ; cependant, elle n'est pas encore elle-même une image de la conceptualité – et encore moins, comme c'est le cas chez Benjamin, d'une sphère de l'idéalité –, mais bien une image de la réalité, d'une réalité infinie dont les éléments peuvent être mis en des relations significatives. Ce n'est qu'une fois établie cette conception de la réalité que se proposent de connaître les sciences humaines²⁷ que Weber aborde, dans son essai sur *L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales*, sa question méthodologique principale : « quelle est la signification de la *théorie* et de la construction théorique des concepts pour la connaissance de la réalité culturelle²⁸ ? » C'est pour répondre à cette question qu'il développe sa théorie des idéaltypes : l'idéaltype est la construction conceptuelle qui permet à Weber de saisir dans toute leur singularité les constellations significatives de la réalité culturelle. C'est donc à cette notion que seront consacrées les pages qui suivent.

*

Qu'entendent l'économiste qui parle du « marché », l'historien qui traite du « régime féodal », le sociologue qui réfléchit sur l'« individualisme » des sociétés contemporaines, ou tout autre spécialiste qui use de ce genre de concepts englobants,

²⁵ *Ibid.*, p. 163.

²⁶ À comparer avec une phrase déjà citée d'Adorno : « Percevoir la constellation dans laquelle se trouve la chose signifie pour ainsi dire déchiffrer l'histoire que le singulier porte en lui en tant qu'advenu. » Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 201.

²⁷ Dans le sillon de Simmel, Rickert et Windelband, Weber qualifie précisément celles-ci de « sciences de la réalité » [*Wirklichkeitswissenschaften*] en ce qu'elles portent sur des éléments singuliers et concrets, plutôt que sur les concepts pouvant être abstraits à partir de ceux-ci. Appeler l'histoire, par exemple, une science de la réalité signifie « qu'en histoire les éléments singuliers et individuels entrent en ligne de compte non seulement comme *moyens de connaissance*, mais tout simplement comme *objet* de la connaissance ». Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 249.

²⁸ *Ibid.*, p. 172.

dont le caractère évocateur va généralement de pair avec une définition souple, ouverte ? Selon Weber, de tels concepts sont des synthèses qu'on appelle parfois les « idées » des phénomènes culturels, des idéalizations qui sont nécessaires au travail en sciences sociales, parce qu'elles permettent de se représenter intuitivement une réalité qui, sans elles, resterait dans l'opacité de sa trop grande diversité. Avec la notion d'idéaltype, ce sont de telles « idées » que Weber s'efforce de thématiser et d'élever au statut d'*outil méthodologique* à l'usage des sciences sociales. Dans un passage bien connu concernant la construction des idéaltypes, il écrit :

On obtient un idéaltype *en accentuant unilatéralement un ou plusieurs* points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés *isolément*, diffus ou discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un *tableau de pensée homogène*. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : *il est une utopie*. Le travail historique aura pour tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal²⁹...

La conception qu'expose Weber de l'idéaltype se veut résolument instrumentale : l'« idée » qu'il s'agit de composer – à l'extrême opposé de ce qu'en disait Benjamin – relève d'abord et avant tout des choix du chercheur, choix qui ne sont certes pas arbitraires – sa construction doit pouvoir se justifier au regard de son imagination comme « objectivement possible³⁰ » et adéquate aux lois qu'il connaît –, mais qui pourraient néanmoins être effectués selon une « extrême variété de "points de vue"³¹ », procédant d'autant de positions quant aux valeurs. Il serait ainsi possible d'imaginer, au dire de Weber, une infinie variété d'idéaltypes d'un seul et même phénomène culturel, tous différents, mais pouvant tous légitimement prétendre éclairer, chacun à sa façon, la signification culturelle du phénomène étudié – le seul critère en la matière étant l'*efficacité* de telles constructions pour la connaissance. L'« utopie » dont parle Weber est dépouillée du caractère normatif que comporte ce mot dans le langage courant – et dans la philosophie d'Adorno – et ne conserve qu'un sens purement logique, idéal d'univocité, strict moyen de la connaissance scientifique.

²⁹ *Ibid.*, p. 181.

³⁰ *Ibid.*, p. 183.

³¹ *Ibid.*, p. 182.

Malgré cette conception instrumentale, ou nominaliste – qui prétend conférer aux concepts utilisés la signification qu'elle veut bien, plutôt qu'une signification objective – de l'idéaltype, ce sont bien les aspects essentiels des phénomènes étudiés qu'espère par son biais révéler Weber. Cela est particulièrement sensible dans son espoir de fournir une « définition génétique » du contenu des concepts utilisés, plutôt qu'une vaine définition selon le schéma traditionnel « *genus proximus et differentia specifica* » : « l'idéaltype [écrit-il] est en particulier un essai pour saisir les individualités historiques ou leurs différents éléments dans des concepts *génétiques*³² ». Afin d'illustrer ce qu'il entend par une saisie génétique des concepts, Weber prend l'exemple de ceux d'« Église » et de « secte » : à son avis, bien qu'il soit possible d'identifier un ensemble de caractéristiques qui pourraient orienter la classification des organisations religieuses particulières sous l'une ou l'autre rubrique, une telle démarche laissera indistinctes non seulement la frontière séparant les deux notions, mais aussi la signification même de leur contenu respectif. Une approche génétique, comme celle de la construction idéaltypique, concevra plutôt ses concepts en relation avec l'importance culturelle qu'ils ont reçue au cours du développement de la civilisation moderne – Weber pense ici bien sûr à l'apparition de certaines « sectes protestantes » au sein du christianisme – de telle sorte que certaines de leurs caractéristiques plutôt que d'autres lui apparaîtront comme « *essentiels* parce qu'elles comportent une relation causale adéquate par rapport à leur action significative³³ ». Ainsi, un idéaltype est composé de sorte à dégager, pour le phénomène étudié, non seulement une structure idéale possible à l'aune de laquelle on puisse comparer la réalité, mais aussi la constellation historique dans laquelle prend place ce phénomène, les raisons pour lesquelles il s'est développé ainsi et non autrement et a acquis la signification qu'on lui prête actuellement.

L'illustration la plus célèbre de cette méthodologie idéaltypique est sans contredit l'étude qu'effectua Weber sur *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*³⁴. En prenant comme point de départ certaines statistiques sur les disparités

³² *Ibid.*, p. 185.

³³ *Ibid.*, p. 186.

³⁴ Dans son essai sur *L'objectivité de la connaissance*, publié un peu avant l'étude sur *L'Éthique protestante*, Weber désigne plutôt la théorie de Marx comme étant « l'exemple de loin le plus important

socio-économiques entre les différentes confessions de certaines régions d'Allemagne, Weber se propose d'étudier l'influence que peut avoir l'appartenance confessionnelle sur l'activité économique, en s'intéressant plus particulièrement aux conditions psychologiques qui sont susceptibles d'avoir favorisé l'essor d'un capitalisme moderne encore naissant. C'est à cette fin qu'il forge le concept d'« esprit du capitalisme ». D'emblée, Weber souligne la difficulté de fournir une définition d'un tel concept qui réfère à un « individu historique³⁵ ». Il en propose à la place une « illustration provisoire » en citant longuement les conseils que prodigue Benjamin Franklin à l'adresse de quiconque voudrait devenir riche³⁶, et en insistant en particulier sur la coloration éthique que prennent chez lui de tels préceptes : l'« esprit du capitalisme » que cherche à cerner Weber se présente comme un *ethos*, celui du « devoir ordonné à la profession », qui aurait constitué l'une des connexions causales ayant déterminé les premiers succès du capitalisme dans sa forme moderne, et qui posséderait encore aujourd'hui une signification constitutive pour notre culture capitaliste. Weber s'efforcera par la suite de montrer les « affinités électives³⁷ » existant entre cet « esprit » capitaliste et l'éthique protestante, calviniste en particulier, qui donne à l'activité intramondaine la valeur d'une tâche commandée par Dieu, et dont l'une des expressions les plus puissantes nous serait donnée, mentionne Weber, par la poésie de Milton³⁸.

parmi les constructions idéaltypiques ». (*Ibid.*, p. 199.) Critique du marxisme, qu'il juge trop souvent dogmatique, Weber manifeste au contraire beaucoup de respect pour les travaux de Marx lui-même.

³⁵ Il écrit : « Si tant est que l'on puisse trouver un objet à propos duquel l'emploi de l'expression ainsi désignée ["esprit du capitalisme"] peut avoir quelque sens, il ne peut s'agir que d'un "individu historique", c'est-à-dire d'un complexe de connexions présentes dans la réalité historique, que nous rassemblons en un tout conceptuel du point de vue de leur *signification culturelle*. [...] un tel concept historique ne peut pas être défini selon le schéma : *genus proximum, differentia specifica*, mais il doit être *composé* peu à peu à partir de ses divers éléments, qui sont à prélever dans la réalité historique. C'est pourquoi la saisie conceptuelle définitive ne peut se trouver qu'à la *fin* de la recherche et non au début... » Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, p. 20.

³⁶ Les passages cités sont tirés de deux ouvrages de Franklin, *Necessary Hints to Those that would be Rich* (1736) et *Advice to a Young Tradesman* (1748). La citation que choisit Weber commence ainsi : « Songe que le *temps*, c'est de l'*argent*. Quiconque pourrait, par son travail, gagner 10 shilling par jour, mais se promener ou paresser dans sa chambre pendant la moitié du jour, celui-là ne doit pas seulement prendre en compte, même si c'est le cas, le fait qu'il ne dépense que 6 pence pour son plaisir : il a en effet aussi dépensé ou plutôt dilapidé 5 shillings... » Cité dans Max WEBER, *ibid.*, p. 21-22.

³⁷ *Ibid.*, p. 91. Sur la signification de cette métaphore goethéenne chez Weber, voir la présentation que fait Jean-Pierre Grossein de *L'Éthique protestante...*, p. XL-XLI.

³⁸ Max WEBER, *ibid.*, p. 86-87.

La façon dont procède Weber dans cette étude a ceci d'étonnant qu'elle réserve une importance centrale à des expressions tout à fait singulières, dépourvues de prétentions scientifiques – les préceptes de Franklin, la poésie de Milton – et, en les construisant en idéaltypes, tente de tirer d'elles une vérité historique qui puisse servir à la recherche scientifique. Ainsi, le « tableau de pensée » que compose Weber avec l'idéaltype bénéficie d'une exposition se faisant par l'intermédiaire d'un fragment de la réalité culturelle. De plus, tout en ayant un but assez précis – mettre en évidence certaines connexions causales susceptibles d'expliquer un phénomène particulier, soit la percée d'une culture capitaliste au sein d'une société qui se caractérisait jusque-là par son traditionalisme –, le travail que mène Weber caresse en même temps des ambitions beaucoup plus larges, espérant contribuer « à donner une représentation concrète de la manière dont les "idées" en général deviennent efficaces dans l'histoire³⁹ ». C'est là une démarche qui s'apparente à mon avis beaucoup à la philosophie sociale au sens où la prescrit Horkheimer à l'Institut de recherche sociale⁴⁰, et qui selon moi n'aura pas été sans influence sur les principaux travaux de l'École de Francfort.

*

Qu'Adorno ait adopté une démarche interprétative qui soit tributaire de la théorie webérienne des idéaltypes, cela a déjà été défendu par certains commentateurs, en particulier par Axel Honneth. Au dire de ce dernier, il n'y aurait guère de pensée méthodologique parmi celles qu'exposa Adorno dans sa leçon inaugurale *L'Actualité de la philosophie* qui n'ait déjà été formulée par Weber, souvent presque mot pour mot⁴¹. Dans ce court texte programmatique, en effet, Adorno tente d'articuler le rapport qu'il conçoit entre la philosophie et les sciences particulières, si bien que les termes qu'il y utilise sont assez proches de ceux de la théorie de la science. Il y écrit que « la philosophie doit mettre les éléments qu'elle reçoit de la science dans des constellations

³⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁰ Voir le passage de mon introduction où j'aborde cette question, *supra.*, p. 6-8, ainsi que le discours de Horkheimer à ce sujet, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » dans *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, 1978, p. 67-80.

⁴¹ Axel HONNETH, « A Physiognomy of the Capitalistic Form of Life : A Sketch of Adorno's Social Theory », *op. cit.*, p. 53.

changeantes [...] jusqu'à ce qu'ils se résolvent en une figure⁴² », de laquelle jaillirait la solution au problème étudié. Il poursuit :

ce n'est pas sans intention que j'évoque groupement et arrangement expérimental, constellation et construction. [...] [De telles figures] ne sont pas données d'elles-mêmes [...] elles doivent être produites par l'homme et se légitiment finalement seulement par le fait que la réalité se réunit autour d'elles dans une évidence fulgurante⁴³.

De telles formulations s'apparentent effectivement beaucoup aux propos que tient Weber lorsqu'il décrit la construction des idéaltypes. À la lumière de ce qui précède, il serait possible d'affirmer que, lorsqu'elles désignent certaines connexions au sein de la réalité, les constellations d'Adorno correspondent bien aux constellations wébériennes, tandis que, lorsqu'elles se réfèrent plutôt à des arrangements conceptuels, elles trouvent un pendant plus adéquat chez les idéaltypes du sociologue. Encore faudrait-il néanmoins, afin de bien cerner la parenté de démarche des deux auteurs, examiner la façon dont Adorno manie les figures qu'il construit en vue de ses enquêtes. Concevoir ces figures particulières en termes d'idéaltypes apporte-t-il un nouvel éclairage sur les travaux d'Adorno, susceptible d'en améliorer notre compréhension ?

Bien que plusieurs travaux d'Adorno puissent se prêter facilement à une lecture idéaltypique – je pense par exemple aux essais sur le jazz⁴⁴, ou à l'enquête sur la personnalité autoritaire⁴⁵ –, l'œuvre qui me semble pouvoir bénéficier le plus d'un tel

⁴² Theodor W. ADORNO, « L'Actualité de la philosophie », *op. cit.*, p. 163.

⁴³ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁴ On pourrait penser, par exemple, que le « sujet jazzique » (*Jazzsubjekt*) que met de l'avant Adorno dans un article de 1936 (« À propos du jazz ») et auquel il se réfère plus tard dans l'introduction à la « querelle du positivisme » est composé comme un idéaltypique. À son sujet, Adorno écrit : « On ne peut désigner du doigt le sujet jazzique dans des énoncés de protocole ni réduire la symbolique de l'accomplissement à des données sensibles avec une rigueur absolue. Et pourtant, une construction qui interprète l'idiome jazz banalisé, dont les stéréotypes attendent un déchiffrement comme une écriture secrète, peut difficilement être considérée comme vide de sens. » Theodor W. ADORNO, « Introduction » dans *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979, p. 44.

⁴⁵ Bien que le recours aux techniques de recherche empirique rende cette enquête assez différente des autres travaux d'Adorno, son hypothèse de départ, selon laquelle « les convictions politiques, économiques et sociales d'un individu forment souvent un modèle vaste et cohérent, comme si elles étaient reliées par une "mentalité" ou un "esprit" », de même que son objet lui-même – quelque chose comme « la personnalité autoritaire », plutôt que certaines tendances idéologiques précises – se laisseraient aisément traduire dans les termes de l'épistémologie wébérienne : un idéaltypique (la personnalité autoritaire) y serait construit afin d'exposer certaines constellations de convictions et d'intérêts de même que leurs « affinités électives », de sorte à pouvoir saisir l'importance réelle du phénomène autoritaire lors d'un travail de comparaison avec les données empiriques. Theodor W. ADORNO, *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Éditions Allia, 2007, p. 7 et suivantes.

éclairage wébérien est sans doute *La dialectique de l'Aufklärung*, rédigée en collaboration avec Horkheimer. Du point de vue des thématiques qui y sont abordées, il s'agit de l'ouvrage le plus wébérien d'Adorno, où les tares du destin occidental y sont diagnostiquées, comme chez Weber, en termes de rationalisation et de bureaucratisation. Habermas, dans l'une de ses conférences sur *Le discours philosophique de la modernité*, y a bien souligné la présence de ces motifs wébériens :

Horkheimer et Adorno [écrit-il] donnent ainsi une nouvelle variante au thème bien connu de Max Weber, selon lequel les dieux anciens, démystifiés par le processus de désenchantement ressortent de leurs tombes, forces anonymes qui renouvellent dans le monde moderne la guerre implacable des démons⁴⁶.

Il s'agit là, selon Habermas, d'une thèse hasardeuse qui, par ses accents nietzschéens, flirte avec le nihilisme ; le regard qu'y portent les auteurs sur la modernité culturelle en méconnaîtrait la dignité et la richesse, de sorte qu'une première lecture de l'ouvrage donnerait l'impression « d'une analyse incomplète et unilatérale⁴⁷ ». C'est ce genre de jugement qu'une lecture idéaltypique peut à mon avis venir nuancer. Comprendre la démarche d'un livre comme *La dialectique de l'Aufklärung* ne va en effet pas de soi : ce qu'espèrent par exemple tirer Adorno et Horkheimer d'une analyse de l'*Odyssée* d'Homère pour éclairer la barbarie de la Seconde Guerre mondiale n'est pas bien clair, jusqu'à ce que l'on prête à l'épopée un statut équivalent à celui que des écrits de Benjamin Franklin pour l'étude de *L'Éthique protestante*. À partir d'Ulysse, Adorno et Horkheimer semblent alors s'efforcer de composer l'idéaltype d'une « rationalité civilisatrice⁴⁸ » dont le geste fondateur serait le reniement de la nature dans l'homme, en vue de dominer les forces qui menacent celui-ci de l'extérieur. L'étude des aventures d'Ulysse devient ainsi l'occasion d'esquisser une préhistoire de la subjectivité qui rende manifeste le moment d'irrationalité ou de violence inhérent au processus de civilisation ; chaque tableau de l'*Odyssée* permet alors de mettre en relief une dimension de cette rationalité ambivalente – par exemple, la ruse d'Ulysse contre les Sirènes dévoile la raison instrumentale comme renoncement et introversion du sacrifice, l'épisode du

⁴⁶ Jürgen HABERMAS, « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno » dans *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf », 1988, p. 133.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁸ Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, p. 68.

Cyclope témoigne de la découverte de l'écart entre le nom et la chose, origine du formalisme, tandis que la tentation induite par les Mangeurs de lotus représente le danger de l'oubli et de la régression pour le travail historique qui vise la réalisation d'un bonheur authentique. Au fil de cette juxtaposition de réflexions partielles sur le récit homérique, Ulysse devient une figure de la dialectique de la raison elle-même, qui doit mettre en évidence les racines lointaines et profondes des divers problèmes auxquels est confrontée la société contemporaine, de même qu'une certaine parenté interne entre eux. Parler comme le fait Habermas d'une analyse unilatérale de la modernité n'est donc pas faux – la figure d'Ulysse a bel et bien été choisie à dessein, pour insister sur le double tranchant qu'imputent Adorno et Horkheimer à la raison, organe à la fois d'émancipation et de domination –, à condition cependant de voir que c'est précisément une telle unilatéralité qui est censée être éclairante dans une étude de ce genre, comme dans toute démarche idéaltypique. La figure d'Ulysse, telle que l'expose *La dialectique de l'Aufklärung*, cherche à présenter avec une limpidité particulière un ensemble de particularités de la raison qui auraient contribué, selon les auteurs, à générer les problèmes contemporains ; plutôt que de dispenser d'un travail sociologique ultérieur – comme le soupçonne Habermas⁴⁹ –, une telle figure doit au contraire ouvrir les horizons de la recherche et être la source d'hypothèses inédites à propos du phénomène questionné, soit la dérive totalitaire, irrationnelle et sanglante du monde « civilisé ».

*

Si prometteuse que puisse sembler une telle lecture du travail d'Adorno, il serait impossible de la mener à bien sans considérer les critiques qu'adresse celui-ci à la méthodologie wébérienne, et en particulier à sa conception des idéaltypes. Il faut en effet noter que, bien qu'il commente à plusieurs reprises cette notion d'idéaltype, jamais Adorno ne se l'approprie explicitement – au contraire de la notion voisine de constellation. C'est que l'idéaltype, chez Weber, est issu d'une conception « subjectiviste » et « nominaliste » des concepts scientifiques que n'a de cesse de

⁴⁹ Habermas termine le texte déjà cité en affirmant que, par leur choix de persister dans la pratique *ad hoc* de la négation déterminée, « Adorno et Horkheimer renoncèrent alors à tout effort pour réviser leur théorie au point de vue sociologique, dans la mesure où leur scepticisme à l'égard du contenu de vérité des idéaux bourgeois semblait mettre en question les critères mêmes de la critique de l'idéologie. » Jürgen HABERMAS, « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno », *op. cit.*, p. 155.

récuser Adorno. Dans le cours qu'il donne au printemps 1968, intitulé *Introduction à la sociologie*, Adorno en dit un peu plus long sur son appréciation partagée du travail de Weber en ce qui concerne les idéaltypes. Au cours de la quatorzième leçon, en particulier, il affirme que ce qui importe le plus chez le grand sociologue seraient ces choses qui entrent en contradiction avec sa méthodologie officielle⁵⁰. Il voit en effet un important contraste entre, d'une part, la richesse du matériau historique dont dispose Weber dans sa sociologie et, d'autre part, la dimension conceptuelle de son travail, qui se veut purement heuristique, instrumentale, simple émanation d'une raison subjective et, pour cette raison, dépourvue de toute substantialité propre. Au dire d'Adorno, cependant, Weber n'aurait pas su s'en tenir à sa définition stricte de l'idéaltype en termes de simple « tableau de pensée » au service du chercheur – et ce serait là que résiderait précisément la plus grande part de son intérêt pour la recherche.

Pour l'illustrer, Adorno prend pour exemple les trois types de domination légitime que recense Weber dans son œuvre maîtresse *Économie et Société*. Weber, en remarquant que toute domination repose en grande partie sur la croyance des dominés en la légitimité de l'autorité qui les régit, se propose de distinguer les diverses formes de domination selon leur revendication de légitimité. Il distingue trois types de domination légitime : d'abord, une domination rationnelle ou légale, dont la légitimité repose sur la légalité et l'impersonnalité de la procédure à partir de laquelle sont fixées puis appliquées les règles – il s'agit de la forme de domination qui est caractéristique de l'administration bureaucratique moderne ; ensuite, une domination traditionnelle, dont la légitimité s'appuie sur le caractère sacré de dispositions observées depuis très longtemps, ainsi que sur la dignité personnelle de celui qui hérite du pouvoir en vertu des règles prescrites par la tradition – l'exemple à partir duquel Weber compose ce type d'autorité est la domination féodale, faite de seigneurs et de vassaux ; finalement, une domination charismatique, qui repose sur la qualité extraordinaire d'un individu qui suscite la reconnaissance et l'adhésion d'une communauté – par son caractère bouleversant, il s'agit selon Weber d'une domination spécifiquement révolutionnaire qui se situe, au moment où elle apparaît, en nette opposition avec les deux types précédents

⁵⁰ Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 119.

de domination⁵¹. Puis, d'une façon qu'Adorno juge décisive, Weber aborde la question de ce qu'il appelle la « routinisation du charisme », en écrivant : « La domination charismatique, qui n'existe pour ainsi dire, dans la pureté du type idéal, que *statu nascendi*, est amenée, dans son essence, à changer de caractère : elle se traditionalise ou se rationalise (se légalise), ou les deux en même temps, à des points de vue différents⁵². » Selon Adorno, une telle tendance qu'aurait un idéaltype à se transformer en un autre idéaltype dépasse largement le cadre officiel de l'épistémologie weberienne ; prêter ce genre de tendance à l'idéaltype, dit Adorno, revient à lui attribuer quelque chose comme une vie propre, à lui conférer un peu de la substantialité ou de l'objectivité que donnait Hegel au concept – geste qu'a par ailleurs toujours décrié Weber. Sous les apparences utilitaires d'idéaltypes forgés selon les points de vue qui plaisaient bien au chercheur, Weber nous présente plutôt ce qu'Adorno appelle des lois de mouvement *objectives* de la société⁵³. Ainsi, comme malgré lui, le sociologue est amené, par la rigueur même d'une étude à prétention génétique, à donner beaucoup plus de réalité qu'il ne le voudrait aux concepts qu'il utilise, et c'est ce moment, à mon avis, qu'admire Adorno dans le travail de Weber. Dans le passage de *Dialectique négative* consacré à celui-ci, il écrit :

Bien sûr il comprit les « idéaltypes » tout à fait au sens d'une théorie de la connaissance subjectiviste, comme auxiliaires pour se rapprocher de l'objet, dépourvus en eux-mêmes de toute substantialité et remodelables à volonté. Mais, comme dans tout nominalisme, quand bien même celui-ci considérerait ses concepts comme nuls, quelque chose de la conformation de la chose transparait et va au-delà de l'avantage pratique pour le penser – motif non des moindres d'une critique d'un nominalisme irréfléchi –, les travaux effectifs de Weber se laissent bien davantage guider par l'objet qu'on ne l'attendrait de la méthodologie de l'école allemande du Sud-Ouest⁵⁴.

C'est vraisemblablement son rejet du nominalisme de Weber qui motive Adorno à délaisser la notion d'idéaltype pour la remplacer par celle de constellation, qui réunit alors en un seul et même terme ce que Weber cherchait à penser séparément : d'une part, le problème d'une réalité constituée d'une quasi-infinité de connexions causales potentiellement significatives et, d'autre part, celui des constructions conceptuelles

⁵¹ Max WEBER, *Économie et Société 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995, p. 285 et suivantes.

⁵² *Ibid.*, p. 326.

⁵³ Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology, op. cit.*, p. 123.

⁵⁴ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 202.

susceptibles de rendre une telle réalité accessible à la connaissance. Ce faisant, Adorno cherche à penser l'activité conceptuelle en continuité avec la réalité qu'elle tente de saisir et d'élaborer ; les concepts, écrivait-il dans l'introduction de *Dialectique négative*, « sont des moments de la réalité qui nécessitent leur formation⁵⁵ ». Les concepts réquisitionnés pour l'enquête sociologique n'échappent pas à cette règle générale, ils sont imbriqués dans cette réalité sociale même là où, en tant que concepts, ils s'en distinguent en prenant une distance vis-à-vis d'elle. La façon dont Adorno manie la notion de constellation témoigne bien de ce lien de parenté qu'il postule entre la réalité à comprendre et les figures à construire pour y parvenir : ainsi, même composées subjectivement, les constellations dont il traite se renversent en objectivité au moment où, en exprimant les rapports historiques dans lesquels se trouve leur objet, elles arrivent à en illuminer la structure interne.

*

À partir de ce qui précède, je crois que l'hypothèse d'une certaine filiation méthodologique entre Max Weber et Adorno est devenue à tout le moins plausible, surtout en ce qui concerne des notions comme celles de constellation et d'idéaltype. Chez les deux auteurs, ces notions témoignent d'un constant souci d'entrevoir, au sein des phénomènes étudiés, ce qui constitue leur individualité propre, plutôt que les seules caractéristiques générales qui permettraient leur classification ; chez les deux auteurs, aussi, ce souci se conjugue avec un sens aiguisé de la constitution historique des phénomènes culturels, qui refuse de considérer ses objets autrement que comme des objets qui sont *devenus* tels qu'ils sont. Si Benjamin fut sans aucun doute une influence déterminante pour l'ensemble de la pensée d'Adorno, son apport à ce qui a trait à la notion précise de constellation me semble devoir être limité : bien que sa plume géniale ait fourni à Adorno toute une série d'images pour penser la constellation – la constellation qui *illumine* subitement les phénomènes en en révélant la vérité, qui rend possible le *sauvetage* des fragments de la réalité, qui requiert un travail philosophique particulier au niveau de l'*exposition*, etc. –, les paramètres fondamentaux de sa réflexion épistémologique demeurent somme toute assez éloignés de ceux d'Adorno. Les

⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

rapprochements pouvant être effectués entre celui-ci et Weber me paraissent plus éclairants, même là où ils laissent voir leurs limites. Car il est évidemment impossible de faire d'Adorno un strict sociologue d'obédience wébérienne : Adorno critique souvent sévèrement Weber, et les divergences entre les deux auteurs sont loin de n'être que superficielles. Aussi quelques explications à propos de ces dernières méritent-elles encore d'être présentées.

Lorsque j'ai exposé, brièvement, la critique que formule Adorno à l'encontre du nominalisme de Weber en ce qui concerne les idéaltypes, je n'ai pas tiré toutes les conséquences qu'implique une telle divergence au sein des conceptions méthodologiques des deux auteurs. S'agit-il, pour reprendre la question que j'ai posée au début de ce chapitre, d'une rupture substantielle entre Weber et Adorno, qui rend leurs démarches respectives irréconciliables ? À mon avis, cette divergence est fort significative en ce qu'elle est l'indice d'un projet de recherche conçu en des termes foncièrement différents ; elle ne signifie cependant pas pour autant une rupture fondamentale dans la façon dont les deux auteurs mènent effectivement leur enquête. Selon la thèse que j'ai exposée en introduction, la principale correction que fait subir Adorno au travail qu'a mené Weber se situerait au niveau de la compréhension qu'entretient la recherche sociologique à propos d'elle-même, plutôt qu'au niveau du contenu de la recherche. L'enjeu, pour Adorno, serait alors de comprendre cette recherche dans les termes d'une philosophie sociale, plutôt que dans ceux que privilégie Weber d'une science positive agrémentée d'une philosophie des valeurs néo-kantienne. En insistant sur les notions de constellation et d'idéaltype, j'ai voulu montrer comment Adorno a pu emprunter certains outils méthodologiques au travail de Max Weber, tout en les dépouillant des relents de leur mauvaise épistémologie. Tandis que la constellation et l'idéaltype chez Weber reposaient encore, en dernière analyse, sur une philosophie du sujet – où le caractère significatif des objets d'étude leur était conféré par le rapport qu'établissait un sujet, que ce soit l'acteur social ou le scientifique, entre ces objets et certaines valeurs –, ils gagnent chez Adorno une sorte de priorité épistémologique qui me semble caractéristique de la philosophie sociale. Ainsi, les idéaltypes que construisait Weber à partir de soi-disant points de vue relatifs aux valeurs, choisis selon les intérêts subjectifs du chercheur, se meuvent, chez Adorno, en

des constellations composées par le philosophe en fonction du caractère essentiel des objets eux-mêmes.

Malgré cette divergence entre les deux auteurs et le correctif qu'aurait apporté Adorno aux conceptions de la science de Weber, le fait qu'Adorno ait repris à son propre compte la plupart des grands diagnostics weberiens au sujet de la société moderne me semble être un indice clair de son adhésion à au moins une partie très significative de la démarche effective du sociologue, quoi qu'il en soit de son refus de la « méthodologie officielle » de ce dernier. À l'aide de la constellation et de l'idéaltype, j'ai voulu mettre en évidence, dans un travail philosophique du genre de celui que réalise un ouvrage comme *La dialectique de l'Aufklärung*, un héritage méthodologique précis qui me semble devoir être attribué à Max Weber. Dans la suite de la présente étude, je m'intéresserai plutôt au projet plus global d'une interprétation des phénomènes culturels, tel qu'il se dessine chez chacun des deux auteurs. L'interprétation philosophique que prône Adorno serait-elle susceptible de se laisser caractériser de façon éclairante à partir de la démarche interprétative que propose Weber pour la sociologie ? Le rejet, de la part d'Adorno, du nominalisme de Weber en matière de concepts aurait-il des répercussions sur le travail herméneutique que le philosophe prescrit à la recherche sociale ?

2. L'interprétation des phénomènes sociaux : de la sociologie compréhensive à la philosophie sociale

Le sauvetage philosophique du positivisme nécessiterait lui-même cette procédure dont il ne veut pas entendre parler : l'interprétation, à savoir l'interprétation de ce qui, dans le cours du monde, empêche l'interprétation.

Theodor W. Adorno, La querelle allemande des sciences sociales¹.

L'une des notions clés pour comprendre le rapport pouvant être établi entre la sociologie de Max Weber et la philosophie de Theodor Adorno est sans aucun doute la notion d'*interprétation*. En effet, chez les deux auteurs, quoique selon des modes différents, l'interprétation joue un rôle central dans la démarche qui permet d'accéder à la vérité des phénomènes sociaux. En caractérisant les deux projets de recherche sociale à partir de leur dimension herméneutique, la filiation que je tente d'établir entre eux sur un plan méthodologique global me semble devoir devenir plus aisée à cerner, dans la mesure même où leurs divergences se feront plus éclairantes. En quoi l'interprétation d'un phénomène culturel particulier proposée par la sociologie compréhensive telle que la définit Weber diffère-t-elle de celle qu'en fournirait la philosophie sociale d'Adorno ? Cette différence est-elle susceptible de se laisser comprendre, selon les termes de l'hypothèse présentée dans notre introduction, comme un correctif à la conception trop « scientifique » de la science qu'entretiendrait Weber, correctif qui se situerait néanmoins en continuité avec un moment essentiel du travail de celui-ci ? Nous verrons que, si les deux approches prétendent expliquer un phénomène social en mettant en lumière le *sens* qui lui est propre, la philosophie sociale d'Adorno se distingue de la sociologie compréhensive par son attention accrue à la part de signification qui est *objectivement* conférée à un phénomène, par-delà et parfois même en contradiction avec le sens que peuvent lui attribuer les acteurs individuels. C'est ce que l'on peut d'abord dégager de l'opposition que formule à quelques reprises Adorno entre les démarches respectives de

¹ Theodor W. ADORNO, « Introduction » dans *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979, p. 56.

Weber et d'Émile Durkheim – l'autre père de la sociologie universitaire –, dans laquelle, bien que les deux sociologues soient en quelque sorte renvoyés dos-à-dos et déclarés tout aussi insuffisant l'un que l'autre, la sociologie de Weber se voit tout de même décerner le titre de « la plus éclairée² » des deux. En effet, avec ce que certains appelleront plus tard son « individualisme méthodologique » – que ne manque pas par ailleurs de critiquer Adorno –, c'est aussi le caractère opaque des relations sociales figées en contrainte objective que refuse de concéder Weber. Cela ne l'empêche cependant pas de tenir un discours sur des phénomènes dont l'échelle dépasse celle des intentions individuelles, comme la rationalisation ou le désenchantement du monde. En fait, Weber est bel et bien sensible aux logiques immanentes des diverses sphères d'activité sociale et leur reconnaît la force de s'imposer aux individus ; seulement, il ne thématise nulle part l'inadéquation qui existe souvent entre ces dernières et le sens que prêtent les individus à leurs actions. En d'autres termes, Weber refuse de reconnaître le problème de l'*idéologie*, qui constitue au contraire chez Adorno l'un des problèmes les plus importants de la recherche sociale. Cette question de l'idéologie est celle qui permet le mieux, à mon avis, de comprendre, en relation avec la sociologie wébérienne, la conception de l'interprétation que développe Adorno dans un texte programmatique comme *L'actualité de la philosophie* : la philosophie a alors pour tâche de s'attacher à la part de signification non intentionnelle qui peut être détectée au sein de la réalité sociale, de rechercher le sens objectif des phénomènes culturels afin d'y confronter le sens subjectif que leur attribuent les acteurs individuels. Ce n'est finalement que d'une telle confrontation que peut venir, selon Adorno, une véritable connaissance des phénomènes sociaux.

*

Lorsqu'il tente de cerner les grandes tendances méthodologiques qui ont marqué la sociologie contemporaine, Adorno revient à plusieurs reprises sur la divergence qui oppose Max Weber et Émile Durkheim à propos du caractère compréhensible ou non de

² Theodor W. ADORNO, « Einleitung zu Emile Durkheim "Soziologie und Philosophie" » dans *Gesammelte Schriften. Band 8 : Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, p. 257. (Ci-après cité GS 8)

la réalité sociale³. Selon toute vraisemblance, Adorno prête à cette opposition une valeur heuristique importante pour la réflexion sur la méthode dans les sciences sociales, en ce qu'elle illustre bien deux pôles que la pensée sociologique a le plus souvent pensés de façon exclusive, alors qu'elle aurait plutôt à les articuler dialectiquement. Les deux auteurs, remarque Adorno, partagent une préoccupation commune d'établir la sociologie en tant que discipline scientifique à part entière, mais cherchent pour ce faire à en fonder l'objectivité et à en délimiter le domaine propre par des voies tout à fait opposées : tandis que Weber espère être en mesure d'expliquer les phénomènes sociaux en explicitant les motivations individuelles, qui seraient en dernière analyse les seules causes effectives de ces phénomènes, Durkheim, à l'inverse, fait reposer le caractère social d'un phénomène précisément en ce par quoi il échappe aux intentions des individus, et postule pour cette raison qu'il faut « *considérer les faits sociaux comme des choses*⁴ », c'est-à-dire en faisant rigoureusement abstraction du sens que leur prêtent les acteurs sociaux. En d'autres termes, selon la perspective de Weber, quelque chose est explicable sociologiquement dans la mesure où cela peut être rendu intelligible en termes subjectifs (ce qui résiste à cette intelligibilité pouvant peut-être recevoir une explication naturaliste, de type physiologique, géographique ou autre, mais non une explication *sociologique* au sens où l'entend Weber), alors que selon la perspective de Durkheim, l'explication sociologique convient précisément là où les termes subjectifs pour comprendre quelque chose ne suffisent plus, là où la chose à expliquer se caractérise par-dessus tout par son opacité aux considérations individuelles. Selon Adorno, chacune de ces positions est insatisfaisante à cause de son unilatéralité, mais toutes deux témoignent d'un aspect essentiel du problème que doit résoudre la sociologie : la divergence qu'il y a entre Weber et Durkheim exprimerait en vérité « une antinomie de la chose⁵ » – le fait que la société, comme Adorno le formule dans sa

³ Adorno formule notamment cette opposition dans les essais « Gesellschaft », « Einleitung zu Emile Durkheim "Soziologie und Philosophie" » et « Zum gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie » regroupés dans ses écrits sociologiques (*GS 8, op. cit.*, p. 12, 257-260, 503), de même que dans son cours d'introduction à la sociologie, *Introduction to sociology*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 77-78 et 81-82.

⁴ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, p. 108.

⁵ « Die Divergenz von Weber und Durkheim drückt eine Antinomie der Sache aus. » Theodor W. ADORNO, « Zum gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie » dans *GS 8, op. cit.*, p. 503.

polémique contre les positivistes logiques, « est intelligible et inintelligible tout à la fois⁶ ».

Ainsi, contre Weber, Durkheim aurait mis en relief un moment tout à fait central du procès de socialisation, soit que ce qui n'est à l'origine que l'œuvre d'êtres humains singuliers devienne progressivement quelque chose d'institutionnellement autonome par rapport à ceux-ci, et de réellement apte à les contraindre⁷. À cause de cette autonomisation de la société, comprise comme l'ensemble fonctionnel par lequel les individus entrent en relation les uns avec les autres, Weber, aux yeux d'Adorno, a tort de postuler d'avance la transparence et l'intelligibilité des phénomènes culturels au regard de l'acteur social. Toutefois, remarque Adorno, le subjectivisme sociologique dont témoigne le postulat wébérien a l'avantage de ne pas hypostasier, comme le fait malheureusement Durkheim, la contrainte sociale en un fait naturel premier de toute vie collective. En reprenant les termes qu'utilise Marx dans son analyse du fétichisme de la marchandise, Adorno soutient que l'approche de Weber se montre soucieuse de dévoiler en quoi des phénomènes qui revêtent les airs d'une complète objectivité vis-à-vis des volontés individuelles consistent pourtant bien, en dernière analyse, en des relations entre des hommes, plutôt qu'en des propriétés des choses elles-mêmes⁸. C'est pour cette raison que, bien qu'elle sous-estime l'opacité réelle des états de faits qu'elle s'efforce d'expliquer, la sociologie wébérienne est néanmoins qualifiée par Adorno de « plus éclairée » que sa cousine durkheimienne : en accordant à la notion de *Verstehen*, à la compréhension, un rôle central dans l'explication sociologique, Weber, qui en dépit de toutes ses prétentions positivistes demeure pour Adorno un enfant de l'idéalisme

⁶ Theodor W. ADORNO, *De Vienne à Francfort*, *op. cit.*, p. 18.

⁷ Pour une lecture plus détaillée de l'appréciation qu'Adorno réserve à Durkheim comparativement à Weber, en particulier en ce qui concerne sa conception des normes sociales et d'une « conscience collective », on se peut référer à l'ouvrage de Gillian ROSE, *The Melancholy Science : An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 82-86.

⁸ Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology*, *op. cit.*, p. 82. Sur le fétichisme de la marchandise, voir Karl MARX, *Le Capital. Livre I*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993, p. 81 et suivantes : « Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. [...] C'est seulement le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses. [...] J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande. » (p. 82-83)

allemand, s'inscrit dans le processus de désenchantement du monde qui fut caractéristique des Lumières – au contraire de Durkheim, dont les recherches factuelles, au dire d'Adorno, se rendraient coupable de reconduire de nouveau la magie⁹.

Malgré cette préférence qu'Adorno accorde manifestement à la démarche de Weber, il n'en reste pas moins que la thèse fondamentale de ce dernier, selon laquelle tout phénomène authentiquement sociologique serait en principe compréhensible « à la première personne », c'est-à-dire à partir des motivations subjectives qui auraient déterminé les actions particulières dont serait composé ce phénomène, cette thèse souffre d'une unilatéralité qu'il importe à la théorie critique de rectifier. Dans son essai intitulé « Société », Adorno écrit, dans une sorte de correctif tant à Weber qu'à Durkheim :

Il faudrait plutôt comprendre l'incompréhensibilité de relations entre des êtres humains qui se renversent, à l'encontre de ceux-ci, en l'opacité de relations autonomisées. Aujourd'hui, la tâche de la sociologie serait de finir par comprendre l'incompréhensible, l'entrée de l'humanité dans l'inhumanité¹⁰.

Comprendre l'incompréhensible : telle serait la tâche à laquelle faillirait, malgré toutes ses vertus, la sociologie wébérienne. Afin de bien cerner l'ampleur de cette lacune, il importe d'abord de présenter, sans plus tarder, les grandes lignes du projet de sociologie compréhensive que présente Weber dans son œuvre maîtresse, *Économie et société*.

*

La première partie d'*Économie et société* est entièrement consacrée à l'exposition des fondements méthodologiques de la sociologie qu'y propose Weber, ainsi qu'à la définition de ses concepts fondamentaux – l'activité et la relation sociale, le concept d'ordre légitime, le concept de lutte, etc. La première définition qu'y fournit Weber est celle de la sociologie elle-même, qui se lit comme suit :

⁹ Theodor W. ADORNO, « Einleitung zu Emile Durkheim "Soziologie und Philosophie" » dans *GS 8, op. cit.*, p. 257.

¹⁰ Traduction libre de l'allemand : « Statt dessen wäre die Nichtverstehbarkeit zu verstehen, die den Menschen gegenüber zur Undurchsichtigkeit verselbstständigten Verhältnisse aus Verhältnissen zwischen Menschen abzuleiten. Heute vollends hätte Soziologie das Unverstehbare zur verstehen, den Einmarsch der Menschheit in die Unmenschlichkeit. » Theodor W. ADORNO, « Gesellschaft » dans *GS 8, op. cit.*, p. 12.

Nous appelons sociologie [...] une science qui se propose de comprendre par interprétation [*deutend verstehen*] l'activité sociale et par là d'expliquer causalement [*ursächlich erklären*] son déroulement et ses effets. Nous entendons par « activité » un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance), quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un *sens* subjectif. Et par activité « sociale », l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'*autrui*, par rapport auquel s'oriente son déroulement¹¹.

Comprendre par interprétation de sorte à *expliquer causalement* l'activité sociale : les termes dont use Weber afin de formuler la tâche de la sociologie s'inscrivent tout à fait dans le contexte des débats allemands qui lui sont contemporains sur l'épistémologie des sciences humaines, offrant une variante particulière au motif qui avait été popularisé par Dilthey quelques années plus tôt avec l'opposition entre *expliquer* et *comprendre* – tandis que les sciences de la nature se proposeraient d'expliquer leur objet en le subsumant sous des lois générales, les sciences humaines [*Geisteswissenschaften*], affirme Dilthey, puisqu'elles s'intéressent à des créations humaines pourvues de sens, fourniraient plutôt une connaissance basée sur la compréhension des objets étudiés. Weber, plutôt que d'opposer les deux approches, suggère ici que l'explication causale, en sociologie, repose sur la compréhension : en effet, les ensembles significatifs qui constituent la motivation subjective d'une activité et qui appellent une interprétation doivent être considérés, du point de vue de la sociologie, comme la *cause* de cette activité, si bien qu'une compréhension adéquate de l'activité nous livre aussitôt la clé de son explication – Weber parle à cet effet de *compréhension explicative* [*erklärendes Verstehen*]. À titre d'exemple, il mentionne le mouvement d'un bûcheron, que nous ne comprendrons pleinement que « si nous savons que le bûcheron accomplit son acte soit pour gagner sa vie, soit pour des besoins personnels, soit pour des raisons de santé (forme rationnelle), ou bien par exemple parce que, énervé, il "abréagit" (forme irrationnelle)¹² » : chacun de ces sens visés subjectivement par l'acteur serait alors à l'origine d'une explication différente de son action.

Ainsi, parce que le sens attribué à l'action se situe au cœur de l'explication sociologique, l'*interprétation*, c'est-à-dire l'art de dégager ou de donner une

¹¹ Max WEBER, *Économie et Société 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995, p. 28.

¹² *Ibid.*, p. 34.

signification à quelque chose, constitue le socle de la démarche wébérienne. Weber précise aussitôt que le sens dont il est question pour une science empirique comme la sociologie n'est nullement un sens qui serait objectivement « juste » ou métaphysiquement « vrai » – sens auquel s'intéressent les sciences « dogmatiques » comme le droit, l'éthique ou la logique –, mais le simple sens visé subjectivement (que ce soit par un individu singulier, ou en moyenne par une masse d'individus, ou de façon typique par un agent idéal conçu par le sociologue¹³). Bien qu'un tel sens subjectif soit difficile à établir empiriquement, l'interprétation s'appuie, comme en général toute science, sur une évidence qui lui est propre ; l'évidence d'une interprétation, affirme Weber, peut être *empathique* – où l'interprète comprend en revivant les affects susceptibles d'avoir causé le phénomène à l'étude – ou bien *rationnelle* – où une signification est appréhensible intellectuellement de façon immédiate et univoque, comme dans le cas d'une proposition mathématique, ou d'une activité qui serait, pour reprendre les termes de Weber, orientée strictement en finalité, c'est-à-dire qui se laisserait saisir selon un simple calcul d'adéquation entre moyens et fins, à l'exclusion de toutes considérations affectives ou éthiques. Tandis qu'une psychologie compréhensive miserait principalement sur des interprétations fondées sur l'empathie¹⁴, la sociologie de Weber cherche à travailler surtout avec des interprétations dont l'évidence est rationnelle, ce qui donne une inflexion particulière à la méthode idéaltypique qu'avait définie Weber dans ses travaux d'épistémologie : parmi une infinité de constructions possibles, la sociologie compréhensive privilégiera celle d'un modèle d'activité strictement rationnelle en finalité. De cette façon, la sociologie arrive à comprendre une foule d'objets, y compris des objets inanimés, une machine par exemple :

Ce qui est par conséquent compréhensible, [écrit Weber,] c'est le fait d'y rapporter l'*activité* humaine, soit comme "moyen", soit comme "fin" que l'agent ou les agents se sont

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ Sur la démarche d'une psychologie compréhensive [*verstehende Psychologie*], on peut se référer à l'*Allgemeine Psychopathologie* de Karl Jaspers (à laquelle renvoie Weber dès la première page d'*Économie et Société*), où l'auteur développe approximativement les mêmes notions que Weber – compréhension et explication, interprétation rationnelle et empathique, idéaltypes, etc. –, mais à l'usage d'une psychologie clinique. Karl JASPERS, *General Psychopathology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 301-313.

représentés et d'après lesquels ils ont orienté leur activité. C'est *uniquement* dans ces catégories qu'une compréhension de cette sorte d'objets a lieu¹⁵.

C'est, croit aussi Weber, grâce à un tel idéaltype d'activité rationnelle que la sociologie est le mieux à même de rendre compte tant des éléments irrationnels (des gestes passionnels, par exemple) que des éléments incompréhensibles (dépourvus de sens subjectif, causés par exemple par des mécanismes physiologiques) de l'activité réelle : lors d'une comparaison de la réalité avec l'idéaltype, les déviations constatées peuvent alors légitimement être imputées à des causes non rationnelles, tandis que le reste de l'activité devient intelligible. D'un strict point de vue méthodologique, Weber accepte que sa sociologie soit qualifiée de *rationaliste* – mais non de psychologue, le sens n'étant pas en général quelque chose de psychique, croit-il¹⁶ – pour autant que l'on se garde de donner à ce terme le sens métaphysique d'une croyance en la prédominance effective de la raison dans l'histoire et dans la vie sociale.

Outre cette forme de rationalisme méthodologique, Weber propose aussi, comme l'a notamment souligné Raymond Boudon¹⁷, une forme d'*individualisme méthodologique* en sociologie : en effet, selon lui, l'explication d'un phénomène social requiert toujours l'identification des motivations des agents individuels en tant que causes réelles de ce phénomène, et exclut tout appel à des « forces » sociales collectives. Weber est assez clair à ce sujet, notamment lorsqu'il écrit, en tête des quelques pages qu'il consacre spécifiquement à cette question :

Il ne saurait exister, à notre avis, d'activité au sens d'une orientation significativement compréhensible d'un comportement propre que sous la forme d'un comportement d'une ou plusieurs personnes *singulières*¹⁸.

L'étude d'éléments plus petits que l'individu humain, si elle peut fournir nombre de connaissances causales de grande valeur, ne permet cependant aucune compréhension des phénomènes étudiés, et ne se verra par conséquent toujours accorder qu'un rôle

¹⁵ Max WEBER, *Économie et société*, op. cit., p. 32.

¹⁶ Weber souligne au contraire « combien il est faux de considérer une psychologie, quelle qu'elle soit, comme le "fondement" dernier de la sociologie compréhensive ». *Ibid.*, p. 48.

¹⁷ Raymond BOUDON, « Les "Problèmes de la philosophie de l'histoire" de Georg Simmel : une théorie de l'objectivité en histoire et dans les sciences sociales », introduction à l'ouvrage de Georg SIMMEL, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 12 et suivantes.

¹⁸ Max WEBER, *Économie et société*, op. cit., p. 40.

secondaire dans l'explication sociologique – c'est la raison pour laquelle Weber s'est généralement gardé de toute explication « biologisante » des phénomènes culturels, pourtant en vogue parmi ses contemporains. L'étude des structures sociales (que ce soit par exemple l'« État », l'« économie de marché » ou la « famille »), quant à elle, ne devient compréhensible qu'à partir du moment où ces structures sont conçues comme des ensembles d'activités orientées significativement par des personnes singulières, qui seules sont capables de motivations et d'intentions – en d'autres mots, le sociologue, contrairement au juriste par exemple, ne doit jamais considérer ces structures comme des entités ou des personnalités collectives. La sociologie, concède néanmoins Weber, ne peut cependant pas faire l'économie de tels concepts collectifs, d'abord parce que ceux-ci sont d'usage si courant que les éviter risquerait de mener à une terminologie qui rendrait le propos plus obscur et non plus clair, et ensuite parce que ces concepts sont aussi des représentations présentes à l'esprit des êtres humains réels et à partir desquelles ceux-ci orientent effectivement leurs actions. Ainsi, l'« État » en tant que représentation subjective exerce une influence causale fort considérable qui a sa place dans une explication sociologique au sens où l'entend Weber, mais non l'« État » en tant qu'entité collective qui serait à l'origine d'une activité. Finalement, comme en ce qui a trait à la question de son rationalisme, Weber prend le soin de mettre en garde son lecteur contre une interprétation de son approche individualiste qui dépasserait les considérations simplement méthodologiques qui sont les siennes ; même une économie socialiste, souligne-t-il à titre d'exemple, devrait être comprise de façon « individualiste », c'est-à-dire à partir de l'activité des individus qui la composent. Il insiste :

Il faut en tout cas proscrire le malentendu monstrueux suivant lequel la *méthode* « individualisante » (quel que soit le sens possible qu'on lui donne) signifierait la même chose qu'une *évaluation* individualiste, tout comme il faut rejeter l'opinion suivant laquelle le caractère inévitablement (mais relativement) rationaliste de l'élaboration de *concepts* signifierait une croyance en la *prédominance* des motifs rationnels ou même une *évaluation* positive du « rationalisme »¹⁹.

*

¹⁹ *Ibid.*, p. 46-47.

L'interprétation des phénomènes culturels que propose la sociologie wébérienne reposerait ainsi principalement sur la construction de modèles qui doivent rendre compréhensible l'activité sociale des individus en termes de motivations subjectives, de moyens et de fins visés par les agents. En termes plus imagés, on pourrait dire que le *sens* que le sociologue cherche à élucider ne s'y conjuguerait qu'à la première personne, si bien que toute « compréhension explicative » satisfaisante devrait être en mesure d'adopter la perspective de cette dernière. Cela étant dit, la question se pose du statut du discours qui porte principalement sur des phénomènes d'ordre supérieur, ou « macroscopiques », c'est-à-dire sur des phénomènes qui dépassent largement la sphère d'intentionnalité des acteurs individuels et qui ne s'y laissent pas aisément réduire. En effet, la plupart des diagnostics qu'énonce la sociologie wébérienne à propos de la société moderne – et ceux pour lesquels ses études restent le plus célèbres : la rationalisation progressive de toutes les sphères d'activité sociale, le désenchantement du monde, la bureaucratisation quasi inéluctable des démocraties libérales – ne se présentent pas d'emblée comme des analyses de l'activité selon les catégories du sens visé subjectif et du choix rationnel en termes de moyens et de fins, ni même souvent comme le résultat indirect d'analyses de ce genre. Au contraire, en insistant sur ces grandes tendances de la société moderne, Weber semble plutôt révéler les logiques immanentes de certaines formes d'activité sociale, auxquelles les individus sont, d'une façon ou d'une autre, contraints de s'adapter. Il s'agit manifestement d'interprétations d'un autre type que celles qui sont thématiques dans *Économie et société*, ces interprétations selon le sens subjectif dont Weber tente de faire sa marque méthodologique. Comment, alors, ces interprétations plus globales s'articulent-elles aux précédentes ?

Selon la terminologie contemporaine dans laquelle Raymond Boudon se plaît à traduire l'épistémologie néo-kantienne de Simmel (épistémologie que partage Weber dans une large mesure), le principe de l'individualisme méthodologique, bien qu'il soit l'unique façon de déterminer les causes réelles d'un phénomène dans les sciences sociales et, par conséquent, l'unique source d'explication pour celles-ci, ce principe ne serait pas toujours applicable, ni même toujours pertinent. Dans certaines conditions, le fait d'identifier des tendances culturelles, de distinguer des périodes historiques,

d'opposer certains groupes socio-économiques, bref de travailler conceptuellement à une échelle macroscopique contribue réellement à rendre les phénomènes sociaux plus intelligibles. Il serait alors faux de croire que ce genre d'interprétations doit être banni de la sociologie ou des sciences sociales en général ; elles jouent au contraire un rôle légitime et incontournable dans la réflexion sur l'histoire et sur la culture. Seulement, soutient Boudon commentant Simmel, de telles interprétations doivent être soigneusement distinguées des véritables *explications* sociologiques, et surtout ne pas prétendre à la même validité scientifique²⁰. Selon une telle perspective, on retrouve la distinction nette entre interprétation et explication que Weber, semblait-il, avait voulu atténuer. Ainsi Simmel réserve-t-il, dans ses écrits épistémologiques, une place spéciale pour ce type d'interprétation non explicative : c'est le domaine de ce que l'on a appelé, traditionnellement, la philosophie de l'histoire, ou, en ce qui concerne le champ plus particulier de la sociologie, celui de ce que Simmel nomme la *philosophie sociologique*. Dans l'un comme dans l'autre cas, ce niveau d'interprétation philosophique se distingue de celui de l'explication scientifique par son caractère ultimement indécidable : il s'agit du lieu des grandes questions sur le sens de l'existence humaine – « la société [écrit par exemple Simmel] est-elle le but de l'existence humaine ou un moyen pour l'individu²¹ ? » –, dont le traitement peut certes gagner en rigueur et en cohérence, mais où règnent toujours finalement « la diversité des visions du monde », ainsi que les « convictions ultimes qu'on ne saurait fonder²² ».

Si de telles considérations philosophiques, qu'aucune argumentation ne pourrait parvenir à trancher de façon décisive, ne sont pas absentes de l'œuvre de Weber – qu'on pense par exemple à la conception wébérienne de la philosophie sociale²³, qui vise à éclaircir les idées à partir desquelles les hommes orientent leurs actions, sans prétendre d'aucune façon donner des indices permettant de choisir parmi elles –, il serait toutefois faux d'y faire figurer les grandes tendances d'évolution sociale qu'identifie le sociologue, telles la rationalisation ou la bureaucratisation. En effet, lorsque Weber parle

²⁰ Raymond BOUDON, « Les "Problèmes de la philosophie de l'histoire" de Georg Simmel... », *op. cit.*, p. 16-17.

²¹ Georg SIMMEL, *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 104.

²² *Ibid.*, p. 105.

²³ À propos de la philosophie sociale chez Weber, voir mon introduction, *supra*, p. 5-6.

de la rationalisation de la musique occidentale, par exemple, il ne s'agit pas à ses yeux d'une interprétation possible parmi d'autres pouvant permettre de rendre compte d'un phénomène culturel, interprétation qui serait néanmoins dépourvue de prétention à la vérité. Au contraire, Weber s'efforce bel et bien de démontrer la réalité d'une telle rationalisation et de donner un poids scientifique à son affirmation. Qu'est-ce qui lui permet d'accorder ainsi une valeur objective à une interprétation qui ne prétend pas strictement élucider les motivations subjectives à l'origine de l'action ? Selon Adorno, la clé pour comprendre l'aptitude de Weber à passer, sans perte de rigueur ou de scientificité, d'une interprétation se situant à l'échelle individuelle, en termes du sens visé, à une interprétation se situant plutôt à l'échelle des grandes tendances de la société consisterait en la place centrale qu'il réserve à son concept de *rationalité en finalité* [*Zweckrationalität*]. En effet, en refusant de voir en la rationalité une instance seulement psychologique, mais en en faisant plutôt une instance logique à portée universelle – une instance *sociale*, précise Adorno²⁴ –, Weber se dote d'un outil lui permettant de comprendre, à partir d'une seule et même catégorie, tant les tendances sociales objectives que les actions individuelles motivées subjectivement. Cette rationalité en finalité – qui, en d'autres domaines, est parfois qualifiée de rationalité économique ou de rationalité instrumentale – serait ainsi selon Adorno ce qui permet à Weber d'effectuer la médiation décisive entre, d'une part, la psychologie de l'individu et, d'autre part, les exigences que fait peser sur lui la structure sociale²⁵. Il devient alors possible de comprendre certaines évolutions culturelles globales qui ne répondent, à proprement parler, à aucune visée subjective de la part des acteurs individuels – ces évolutions n'ayant en général pas été planifiées, mais s'étant plutôt peu à peu imposées à eux – en des termes qui sont néanmoins assimilables à leur perspective, en des termes qu'ils peuvent ensuite s'approprier. Ainsi en est-il par exemple de la formalisation progressive du droit, qui semble s'être établie principalement en vertu de l'exigence

²⁴ Theodor W. ADORNO, « Postscriptum » au texte « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie », *GS 8, op. cit.*, p. 86.

²⁵ Theodor W. ADORNO, « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie », *GS 8, op. cit.*, p. 46. Voir aussi ADORNO, *De Vienne à Francfort, op. cit.*, p. 18 : « Avec la rationalité, Weber tâtonnait, qu'il en ait eu conscience ou non, à la recherche de ce Même entre sujet et objet qui permît quelque chose comme la connaissance de la chose plutôt que son éclatement en données factuelles suivi de l'élaboration de celles-ci. »

immanente d'une plus grande cohérence interne – question, donc, de logique juridique – mais qui, ce faisant, permet une prévisibilité jusque-là inconnue des sanctions et des réparations en cas de bris de contrat, sur laquelle s'appuyèrent des entrepreneurs d'un genre nouveau afin de calculer leur possibilité de profits à long terme – calcul subjectif selon les catégories de moyens et de fins –, ce qui contribua à l'émergence du capitalisme moderne²⁶. Ce genre d'exemple montre comment, grâce à la notion de rationalité, le sociologue est capable de passer, sans rupture, d'interprétations qui cernent surtout la logique propre d'une sphère d'activité à des interprétations qui révèlent plutôt le sens subjectif des actions entreprises, et réciproquement.

*

Bien que la notion de rationalité soit omniprésente dans les travaux de Weber, celui-ci n'a nulle part rendu explicite la solution de continuité qu'elle rendait possible pour la sociologie entre les perspectives individuelles et les tendances sociales générales ; selon toute vraisemblance, ses positions épistémologiques, où l'effectivité de tout ce qui excède l'activité des personnes singulières tend à être négligée, lui faisaient voir la thématization d'une telle médiation comme superflue – toute tendance devant toujours, en dernière analyse, se révéler essentiellement réductible aux points de vue des acteurs sociaux. Il n'est alors pas étonnant que Weber n'ait jamais envisagé sérieusement la possibilité d'une inadéquation forte entre le sens que prêtent les agents à leur activité et le sens de la tendance historique au sein de laquelle ils s'inscrivent, c'est-à-dire d'une inadéquation qui ne serait pas seulement fortuite, fruit d'une erreur de l'agent dans l'appréhension de ses propres motivations ou des circonstances extérieures, mais au contraire d'une inadéquation systématique et fonctionnelle. En insistant comme elle le fait sur la rationalité, c'est en fait toute reconnaissance du problème de l'*idéologie* que s'interdit d'emblée et comme *a priori* la méthodologie que prône Weber – lacune grave, si l'on en croit Adorno, pour qui l'idéologie compte parmi les problèmes centraux de la sociologie²⁷. En effet, à partir du moment où l'activité des individus à l'origine

²⁶ Weber présente notamment les grandes lignes de cette analyse dans l'avant-propos de son *Recueil d'études de sociologie des religions*, dans Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 501-502.

²⁷ Theodor W. ADORNO, *De Vienne à Francfort, op. cit.*, p. 8.

d'un phénomène culturel apparaît comme étant rationnellement intelligible, pouvant être comprise comme la résultante des moyens entrepris en vue de fins déterminées, l'interprétation wébérienne, satisfaite, ne se demande ni si le sens visé subjectivement est véritablement ce qui détermine l'action, ni si ce sens visé ne laisse pas dans l'obscurité certaines caractéristiques essentielles du phénomène dont il s'agit de rendre compte. Par exemple, lorsque Weber s'interroge sur l'origine historique du capitalisme, et qu'il identifie l'*ethos* protestant – où la propriété et la richesse sont assimilées à l'effort et au travail, comme autant de signes de la prédestination de celui qui réussit – comme l'un des facteurs décisifs favorisant l'essor du nouveau système économique, il fait complètement abstraction, remarque Adorno, du fait que l'identification qui se produit au sein du discours protestant a lieu au moment même où, dans les rapports de production, propriété et travail au contraire se dissocient²⁸ – aspect objectif du phénomène qu'avait bien vu Marx et qu'a tort de négliger Weber. Dans *Dialectique négative*, alors même qu'Adorno loue Weber pour la richesse de ses constructions conceptuelles, et en particulier de celle avec laquelle il tente de cerner la notion de capitalisme, il émet néanmoins certains doutes à l'endroit de l'exhaustivité du « catalogue » qu'en dresse le sociologue :

on pourrait se demander [écrit Adorno] si l'insistance wébérienne sur la rationalité, en faisant abstraction du rapport de classes se reproduisant à travers l'échange d'équivalents, n'assimile pas déjà par trop dans la méthode le capitalisme à son « esprit », bien que l'échange d'équivalents et sa problématique soient certes impensables sans rationalité²⁹.

La méthode wébérienne, coupable d'identifier trop facilement les phénomènes à leur « esprit » ? De façon plus générale, on pourrait dire que Weber, aux yeux d'Adorno, fait la part trop belle à l'apparence de rationalité pouvant être détectée au sein des phénomènes sociaux, et impute avec trop peu d'examen les contradictions subsistantes à certaines « irrationalités » subjectives considérées comme des données ultimes – c'est le cas, dans l'exemple précédent, du traitement que réserve Weber à la croyance protestante en la prédestination, ou encore à l'obéissance que suscite le caractère « sacré » de l'autorité charismatique. En refusant, sous prétexte de prétentions strictement descriptives, de poser la question du bien-fondé des croyances subjectives –

²⁸ Theodor W. ADORNO, « Neue wertfreie Soziologie » dans *Gesammelte Schriften. Band 20.1 : Vermischte Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 24.

²⁹ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 204.

le charisme, pour reprendre ce nouvel exemple, existe-t-il réellement, ou n'est-ce qu'une illusion des masses ? –, Weber se condamne à une vision partielle de la réalité qu'il tente d'élucider, dans laquelle tant la rationalité d'ensemble que les moments irrationnels particuliers sont appréhendés de façon naïve. Cela le conduit, parfois, à des pronostics erronés : ainsi, indifférent à la question du sens objectif du charisme, le sociologue a pu concevoir le leader charismatique comme un éventuel rempart à la rigidification bureaucratique croissante de l'administration publique, là où celui-ci, depuis, que ce soit dans la version fasciste ou communiste du culte du chef, a plutôt montré son affinité particulière avec l'État totalitaire³⁰.

Sous le coup de la critique d'Adorno se révèle l'importance, pour l'interprétation sociologique, de ne pas s'en tenir uniquement au *sens subjectif* des phénomènes culturels (perspective de l'individualisme méthodologique), mais de toujours considérer aussi leur *sens objectif*, c'est-à-dire le sens qu'ils revêtent en vertu de la fonction qu'ils assument dans le mécanisme social d'ensemble, et de rendre compte des inadéquations qui peuvent exister entre les deux. Car, bien qu'il soit juste de souligner, comme le fait l'approche individualiste de Weber, que toute institution, ou toute autre entité collective, n'aurait aucune réalité si ce n'était de l'activité des personnes singulières qui la composent, il est toutefois faux d'en conclure que les représentations de ces personnes puissent nous fournir la vérité dernière de l'institution. Croire une telle chose, c'est selon Adorno être dupe du « voile individualiste » dont s'auréole la société démocratique, voile que l'auteur tente de lever dans un passage de *Dialectique négative*. L'entendement humain, remarque en effet Adorno, se dresse tout entier contre le douloureux soupçon de « la suprématie d'un élément objectif sur les individus³¹ », si bien que ceux-ci, malgré l'évidence contraire que ne cesse de leur procurer l'expérience quotidienne, préfèrent se bercer dans l'illusion de leur parfaite indépendance par rapport à ce qui les dépasse – illusion qui tend à être importée, par la suite, dans la théorie de la science. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Quel est, du point de vue de la totalité sociale, le sens d'une telle illusion ? Adorno écrit :

³⁰ Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology, op. cit.*, p. 122.

³¹ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 363.

Afin de se satisfaire de quelque façon sous les formes actuelles, l'intérêt individuel fonctionnellement déterminé se doit de devenir lui-même premier ; il faut que l'individu confonde ce qui est pour lui immédiat avec la *prote ousia*. Une telle illusion subjective a une *cause objective* : c'est uniquement grâce au principe de conservation individuelle, avec toute son étroitesse, que le tout fonctionne. [...] La conscience nominaliste réfléchit un tout qui continue de vivre grâce à la particularité et à son obstination ; c'est littéralement de l'*idéologie, une illusion socialement nécessaire*³².

L'accusation de nominalisme, qu'Adorno avait déjà adressée à Weber à propos de sa conception de l'idéaltype, est lancée de nouveau, d'une façon qui concerne cette fois ce que j'ai appelé jusqu'ici l'individualisme méthodologique du sociologue : cette propension à n'accorder de réalité et d'effectivité qu'aux seuls individus, loin de n'être qu'une erreur fortuite, soutient Adorno, s'inscrit dans le processus de reproduction de la société et peut, en tant que telle, être *comprise* – cette illusion, dira-t-on alors, possède un sens qui n'est pas celui que lui prêtent les sujets, un sens que j'ai qualifié pour cette raison de sens objectif³³. Dans cette critique du voile individualiste et du nominalisme en sciences sociales, il est intéressant de remarquer qu'Adorno adopte l'attitude qu'il aimerait voir prendre au sociologue : plutôt que de s'en tenir au seul sens subjectif de l'activité de ce dernier – sa méthodologie officielle, individualiste –, il en questionne le caractère véridique ou illusoire et l'oppose au sens que prend objectivement son discours au sein de l'économie générale de la société, prenant alors la mesure du caractère socialement nécessaire (idéologique) que peut revêtir l'illusion.

*

Traiter du sens objectif d'un phénomène social ne va toutefois pas sans poser quelques problèmes théoriques d'importance. En effet, si le sens subjectif désigne le sens qui est susceptible d'être attribué à une activité selon le point de vue de l'individu singulier, le sens objectif, pourrait-on inférer, devrait correspondre au sens que revêt la même activité lorsqu'elle est plutôt considérée selon le point de vue de la société dans son ensemble. Or, un tel point de vue est bien plutôt un point aveugle, chez Weber comme chez Adorno, étant entendu que rien de tel qu'un sujet social n'existe qui, par

³² *Ibid.*, p. 378. Je souligne.

³³ Bien qu'il n'en fasse pas un usage systématique, Adorno se réfère à quelques reprises à cette idée de sens objectif, en opposition au sens subjectif auquel se borne la sociologie à tendance positiviste. Voir, notamment, sa polémique contre Karl Popper et les positivistes logiques, où il introduit aussi l'idée d'un sens dialectique (ADORNO, *De Vienne à Francfort, op. cit.*, p. 35-36), ou son cours d'introduction à la sociologie (ADORNO, *Introduction to sociology, op. cit.*, p. 107).

une forme quelconque d'intentionnalité, serait apte à conférer un sens aux activités qu'il rassemble. Le modèle d'interprétation rationnelle que prône Weber, dans lequel le domaine du compréhensible est défini grâce aux catégories de *moyens* choisis en vue de *fins* visées, se révèle ainsi insuffisant pour appréhender ce sens objectif vers lequel cherche à nous amener Adorno. Bien plus, la notion même de rationalité que privilégie Weber, comme rationalité en finalité [*Zweckrationalität*], doit, si elle veut être apte à nous éclairer sur la société en tant que tout, faire l'objet d'une révision. Adorno écrit :

précisément parce que l'ensemble ou la totalité de la société se maintient non pas [...] à partir du point de vue d'un sujet social compréhensif, mais seulement à travers les intérêts antagonistes des êtres humains, cette société de l'échange rationnel est infectée dans sa constitution et à sa racine même par un moment d'irrationalité qui menace de la désintégrer à tout moment³⁴.

Pour être en mesure de percer ce moment d'irrationalité qui est, au dire d'Adorno, constitutif de la société en tant que tout, il est impératif de critiquer la conception étroitement instrumentale de la rationalité que Weber place au cœur de sa sociologie. Weber, en effet, fait reposer toute sa démarche sur une double définition de la rationalité – toute action pouvant être guidée par une rationalité en finalité [*Zweckrationalität*] ou par une rationalité en valeur [*Wertrationalität*], ou par une combinaison des deux – où le choix des fins visées par l'action tend invariablement à être relégué à une forme de décision qui ne peut jamais être fondée en raison. En effet, la rationalité en finalité, comme j'en ai déjà fait mention, tâche de déterminer les moyens adéquats afin d'arriver à certaines fins préalablement établies, sans pouvoir se prononcer le moindre sur ces fins elles-mêmes – sauf peut-être pour indiquer, le cas échéant, qu'elles sont pratiquement inatteignables. On pourrait alors croire que, au sein du cadre weberien, le rôle de la détermination des fins de l'action échoie plutôt à cette autre rationalité, la rationalité en valeur, sauvant ainsi le sociologue de l'accusation d'irrationalisme que l'on a souvent proférée contre lui³⁵. Or, la rationalité en valeur de Weber désigne plutôt

³⁴ Traduction libre de l'anglais : « precisely because the whole or the totality of society maintains itself not [...] from the standpoint of a comprehensive social subject, but only through the antagonistic interests of human beings, this society of rational exchange is infected in its constitution and at its very root by a moment of irrationality which threatens to desintegrate it at any moment. » Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology, op. cit.*, p. 43.

³⁵ Bernstein, dans une perspective adornienne, parle même de l'admirable « irrationalisme réflexif » de Weber, qui demeure néanmoins rationnellement insatisfaisant. J. M. BERNSTEIN, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 11 (note 18).

le caractère conscient et conséquent d'une activité qui s'oriente surtout à partir de valeurs qui, elles, reposent essentiellement sur la *croissance*³⁶ – croyance qui se situe, pour sa part, entièrement en dehors de la rationalité. Ainsi, cette rationalité qui, semblait-il, aurait pu suppléer aux limites du simple calcul rationnel des moyens ne se révèle en vérité pas moins inapte que celui-ci à déterminer les fins souhaitables de l'action ; Weber reconnaît de plus lui-même les allures finalement irrationnelles de sa rationalité en valeur, lorsqu'il écrit : « Du point de vue de la rationalité en finalité cependant, la rationalité en valeur reste toujours affectée d'une *irrationalité* et cela d'autant plus que l'on donne une signification plus absolue à la valeur d'après laquelle on oriente son activité³⁷. »

La rationalité sur laquelle s'appuie l'interprétation sociologique de Weber, impuissante à réfléchir les fins de l'activité sociale, a donc tout l'air d'une rationalité tronquée, à l'image de cette organisation sociale qui est incapable de se penser elle-même dans son ensemble et dont Adorno décrie l'irrationalité. Pour cette raison, ni la rationalité en finalité ni même la rationalité en valeur qu'élabore Weber ne permettent d'embrasser d'un seul regard l'ensemble de la société et d'y lire sans difficulté le sens objectif des phénomènes étudiés. Afin d'illustrer les funestes limites de l'approche wébérienne, Adorno écrit :

La société n'est organisée raisonnablement que dans la mesure où elle maintient les sujets socialisés en respectant intégralement leurs potentialités. Il serait en revanche absurde et irrationnel – et l'exemple est plus qu'un simple exemple – que l'adéquation des moyens de destruction aux fins de la destruction doive certes être rationnelle, mais que la finalité de la paix et de l'élimination des antagonismes qui la repoussent aux calendes grecques soit irrationnelle³⁸.

Pour éviter l'absurde contre lequel Adorno nous met en garde, la recherche sociale doit trouver une façon d'éclairer ce point aveugle que représente à première vue la perspective de la totalité sociale, trouver un moyen de déchiffrer le sens objectif de

³⁶ C'est en effet par la croyance que Weber définit la rationalité en finalité, lorsqu'il écrit : « l'activité sociale peut être déterminée [...] de façon *rationnelle en valeur* [*wertrational*], par la croyance en la valeur *intrinsèque* inconditionnelle – d'ordre éthique, esthétique, religieux ou autre – d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même et indépendamment de son résultat... » Max WEBER, *Économie et société*, *op. cit.*, p. 55.

³⁷ *Ibid.*, p. 57.

³⁸ Theodor W. ADORNO, « Notes sur la théorie et la pratique » dans *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003, p. 336.

phénomènes qui ne sont le résultat d'aucune intention de la part des acteurs sociaux. Axel Honneth propose, pour cerner un tel projet de recherche, une image inspirée de la psychanalyse freudienne : Adorno se livrerait ainsi, selon lui, à une « herméneutique des profondeurs d'une pathologie de la raison³⁹ ». Comme j'ai moi-même mis, assez métaphoriquement et par analogie avec la méthode de Weber, les difficultés relatives à l'interprétation du sens objectif des phénomènes sociaux sur le compte de l'absence d'une instance sociale consciente qui pourrait conférer aux diverses activités leur sens global, la métaphore de Honneth me semble pouvoir être insérée avec profit dans mon propos : vu l'absence d'une société consciente, il s'agirait alors pour Adorno d'interpréter le sens objectif comme une sorte d'inconscient, comme un sens qui ne se manifesterait que par le biais d'un ensemble d'indices particuliers que le sociologue – ou le philosophe – aurait à déchiffrer comme autant de symptômes des racines irrationnelles de l'organisation sociale.

*

Dans son discours inaugural de 1931, *L'actualité de la philosophie*, Adorno fait explicitement de l'interprétation des éléments non intentionnels qui composent la réalité la tâche centrale de toute l'entreprise philosophique contemporaine. L'interprétation du sens objectif des phénomènes culturels, pour reprendre les termes qui furent les miens jusqu'ici, échoirait donc, si l'on en croit l'auteur, à la philosophie davantage qu'à la sociologie – s'il est bien approprié de marquer aussi fermement la distinction entre les deux disciplines, ce dont doute par ailleurs Adorno⁴⁰. L'interprétation philosophique, telle qu'elle est présentée dans ce texte programmatique, travaillerait à partir des éléments que lui fournit la recherche sociologique, éléments qu'il lui incomberait à elle, plutôt qu'à la sociologie proprement dite, d'élaborer en *figures* susceptibles d'éclairer la réalité : « l'idée de la science est la recherche, celle de la philosophie l'interprétation⁴¹ »,

³⁹ Axel HONNETH, « A Physiognomy of the Capitalistic Form of Life : A Sketch of Adorno's Social Theory » dans *Constellations*, vol. 12, no. 1, 2005, p. 56.

⁴⁰ À titre d'exemple, Adorno, dès la première leçon de son cours d'introduction à la sociologie, affirme son refus de diviser strictement la philosophie de la sociologie, et souligne plus tard leur caractère commun de discipline non-spécialiste. Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology*, *op. cit.*, p. 5 et p. 102.

⁴¹ Theodor W. ADORNO, « L'actualité de la philosophie » dans *Tumultes*, no. 17-18, 2002, p. 162.

écrit Adorno, de façon un peu schématique. Plus intéressante pour mon propos est toutefois l'insistance du philosophe sur la dimension *matérialiste* de l'interprétation philosophique qu'il met de l'avant. À ce sujet, Adorno écrit :

On peut observer ici l'affinité apparemment si étonnante et étrange qui existe entre la philosophie de l'interprétation et cette forme de pensée qui défend de la manière la plus rigoureuse la réalité contre l'idée de l'intentionnel, du significatif : le matérialisme. L'interprétation de ce qui est sans intention à travers la combinaison des éléments analytiquement isolés et la mise en lumière du réel au moyen de cette interprétation : tel est le programme de toute connaissance véritablement matérialiste ; un programme auquel la procédure matérialiste rend d'autant plus justice qu'elle prend ses distances par rapport à tout « sens » particulier de ses objets et qu'elle se réfère moins à un sens implicite, voire religieux⁴².

Traiter du sens objectif des phénomènes culturels, comme je l'ai fait jusqu'ici en prenant modèle sur le sens subjectif auquel s'intéresse Weber, suppose peut-être déjà trop d'intelligibilité au monde social, et potentiellement trop de raison d'être – la tâche de la philosophie n'est pas de transfigurer le réel, comme le disait Horkheimer, ni, dans les termes d'Adorno, « de justifier la réalité en tant que "pleine de sens"⁴³ ». La réalité qu'il s'agit d'interpréter dans une perspective matérialiste n'a pas de *sens*, sauf par abus de langage ; car c'est bien l'*incompréhensible* que négligeait Weber que cherche à percer l'interprétation philosophique, soit cet aspect presque mécanique de l'interaction sociale, qui demeure opaque tant à la conscience individuelle qu'au raisonnement instrumental plus général que celle-ci serait capable de s'approprier. Le constat du philosophe devant la crise de l'idéalisme, selon lequel « l'adéquation de la pensée à l'être en tant que totalité s'est décomposée⁴⁴ », ne laisse pas non plus indemne le travail du sociologue, qui, pour comprendre la société dans son ensemble, n'a lui non plus d'autre recours qu'une reconstitution approximative à partir de ses fragments.

C'est vraisemblablement la raison pour laquelle Adorno, lorsqu'il aborde la question de l'interprétation en sociologie, préfère souvent lui donner pour objet l'*essence* des phénomènes culturels, ou encore les *lois* qui régissent leur évolution, plutôt que leur *sens*, comme le faisait Weber. Dans sa querelle contre le positivisme en sciences sociales, Adorno écrit par exemple, afin de bien marquer son opposition par rapport à ce dernier :

⁴² *Ibid.*, p. 164.

⁴³ *Ibid.*, p. 162. À propos de Horkheimer, voir mon introduction, *supra*, p. 7.

⁴⁴ Theodor W. ADORNO, « L'actualité de la philosophie », *op. cit.*, p. 154.

La sociologie n'a affaire qu'en sa périphérie à la relation fin-moyen poursuivie subjectivement par les sujets agissants ; elle a davantage affaire aux *lois* qui se réalisent à travers de telles intentions et malgré elles. L'interprétation est le contraire d'une donation de sens subjective par le sujet de la connaissance ou le sujet socialement agissant. Le concept d'une telle donation de sens conduit à la conclusion affirmative fautive que le procès social et l'ordre social seraient réconciliés avec le sujet et justifiés en tant que compréhensibles par le sujet et lui appartenant en propre. Le concept de *sens dialectique* ne serait pas le corrélat de la compréhension signifiante wébérienne, mais bien l'*essence sociale* imprégnant les phénomènes, apparaissant en eux et se dissimulant en eux⁴⁵.

À une notion de sens qui a trop facilement l'air familier pour la personne singulière, Adorno substitue celle de loi, que Weber, comme ses maîtres néo-kantiens, tendait plutôt à exclure des sciences humaines. Les lois sociales, croit Adorno, sont l'indice de la non-liberté des hommes dans l'état actuel de la société : elles forment le destin implacable dont il faudrait les libérer et, en tant que telles, ce sont elles qui constituent cet essentiel que devrait s'efforcer de cerner la sociologie⁴⁶. Le concept d'essence que privilégie Adorno a l'avantage de ne prêter flan à aucune lecture nominaliste ou subjectiviste de l'organisation sociale, contrairement à celui de sens, qui semble être fait sur mesure pour celui qui devra l'interpréter. Malgré tout, cette essence sociale imprégnant les phénomènes me semble finalement assez proche de ce que j'ai tenté de cerner par la notion de « sens objectif » des phénomènes sociaux. Un tel sens objectif désignait en effet ce que l'on peut comprendre d'un phénomène lorsque l'on considère la façon dont il s'insère dans le mécanisme d'ensemble de la société, plutôt que de le concevoir de façon isolée ; il permettait en outre de remettre en question les interprétations subjectives associées à ce même phénomène et à révéler leur caractère parfois idéologique, illusoire mais socialement nécessaire. Que l'on parle en termes d'essence ou de sens objectif, ce mécanisme d'ensemble auquel on se réfère dans les deux cas – la totalité sociale, comme l'appelle souvent Adorno – n'est toutefois jamais concevable immédiatement, d'où la nécessité de travailler à partir d'indices fragmentaires rassemblés en figures.

*

En faisant de l'interprétation, au sens où il l'entend dès *L'actualité de la philosophie*, le pilier de la sociologie qu'il voudrait voir pratiquée, Adorno tend à

⁴⁵ Theodor W. ADORNO, *De Vienne à Francfort, op. cit.*, p. 35-36. Je souligne.

⁴⁶ Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology, op. cit.*, p. 22.

combler de beaucoup l'écart qu'on pose généralement entre sociologie et philosophie – jusqu'à faire des deux approches, semble-t-il, des moments complémentaires d'une seule et même enquête. La philosophie constituerait de la sorte le moment théorique ou spéculatif de toute recherche sociale féconde, le moment où s'élaborent les figures véritablement capables d'illuminer l'essentiel des phénomènes à l'étude ou, pour reprendre une image d'Adorno, l'atelier dans lequel sont construites les clés, ni trop petites ni trop grandes, capables de faire sauter la serrure qui ferme la réalité à notre regard⁴⁷. Ce moment d'interprétation, que partagent toutes les études qui sont parvenues à dévoiler quelques bribes de vérité à propos de la culture ou de la société – moment qu'ont par exemple en commun des auteurs aussi différents que Marx, Freud ou Karl Kraus⁴⁸ – serait ainsi le lieu de la philosophie sociale telle qu'entend la mettre en œuvre Adorno. Un tel moment interprétatif n'est certainement pas absent de la sociologie webérienne non plus, à laquelle on doit certains des aperçus sur les tendances profondes de la société contemporaine qui comptent parmi les plus cruciaux pour la pensée sociale actuelle – ce n'est alors pas un hasard si rationalisation et bureaucratisation forment des motifs récurrents dans les écrits d'Adorno. Dans un texte où il fait le point sur l'état actuel de la sociologie allemande, celui-ci souligne d'ailleurs la profondeur de la dimension théorique que l'on trouve encore dans l'œuvre de Weber et ce, malgré toutes ses prétentions antispéculatives – dimension qui n'a cessé, depuis, de s'amenuiser en sociologie, jusqu'à n'être plus que peau de chagrin chez la plupart des chercheurs actuels. Adorno écrit, à propos de l'éminent sociologue :

Un de ses concepts centraux, celui de la compréhension [*Verstehen*], [...] était lui-même encore un morceau de spéculation philosophique : il cherche à rendre compte de la société

⁴⁷ « L'enjeu de la philosophie de l'interprétation est de construire des clefs devant lesquelles la réalité s'ouvre d'un coup. La mesure de la catégorie de ces clefs est cependant une affaire étrange. Le vieil idéalisme les choisissait trop grandes, et alors elles n'entraient pas dans la serrure. Le sociologisme philosophique pur les choisit trop petites ; certes la clef entre, mais la porte ne s'ouvre pas. » Theodor W. ADORNO, « L'actualité de la philosophie », *op. cit.*, p. 168-169.

⁴⁸ À propos de Marx, c'est à ses travaux que se réfère Adorno lorsqu'il tente d'illustrer ce que serait la construction d'une figure capable de dissoudre une énigme : la forme marchandise, suggère-t-il, est le fruit d'une interprétation qui pourrait être à même de faire disparaître le problème philosophique traditionnel de la chose en soi. (*Ibid.*, p. 165.) À propos de Karl Kraus et de Freud, leurs œuvres constituent les modèles de procédure sociologique que propose Adorno, de façon assez polémique, à ses opposants dans la querelle sur le positivisme dans les sciences sociales : dans les deux cas, l'interprétation de phénomènes individuels – les fautes de grammaire des journalistes pour Kraus, les névroses de ses patients pour Freud – est menée de façon telle qu'elle fournit un aperçu essentiel sur l'état général de la société. (ADORNO, *De Vienne à Francfort*, *op. cit.*, p. 42-43.)

dans l'espoir qu'elle soit elle-même quelque chose d'essentiellement spirituel, semblable à l'Esprit compréhensif⁴⁹.

La compréhension, qu'Adorno loue ici comme un haut moment théorique dans la démarche wébérienne, n'est toutefois pas sans limites. Dans un passage déjà cité⁵⁰, Adorno reprochait à la méthode compréhensive de Weber d'assimiler trop facilement le capitalisme à son « esprit » ; dans les termes de la citation précédente, on pourrait dire que Weber, aux yeux d'Adorno, commet l'erreur, de par sa méthode elle-même, de prendre son espoir d'intelligibilité de la société pour la réalité. Or, bien que la compréhension ait sans contredit un rôle théorique essentiel à jouer pour la recherche sociale, elle doit aussi sans relâche être confrontée au constat que la société, contre tout espoir, ne lui est pas transparente. Tandis que les positivistes de tous les horizons – de Durkheim au cercle de Vienne – prennent prétexte de cette opacité pour discréditer le recours à l'interprétation comme outil de connaissance, Adorno au contraire entend faire d'une telle opacité le moteur de l'interprétation philosophique. La tâche principale de la philosophie sociale devient alors, comme l'exprime la citation mise en exergue du présent chapitre, « l'interprétation de ce qui, dans le cours du monde, empêche l'interprétation⁵¹ ».

En comprenant les deux entreprises de recherche sociale à partir de leur dimension herméneutique, les travaux de Weber et d'Adorno deviennent plus commensurables qu'ils n'en avaient l'air au premier abord : il est alors possible de lire chez Adorno une critique en bonne et due forme de la sociologie compréhensive wébérienne, une critique qui insiste sur les insuffisances de son modèle d'interprétation rationnelle centrée sur le sens subjectif qu'attribuerait l'individu à son activité. La principale lacune d'une telle interprétation sociologique, selon Adorno, serait son inaptitude à percevoir le décalage qu'il y a parfois entre le sens d'une activité selon la perspective de l'acteur et la fonction que peut revêtir cette même activité, en tant que rouage au sein de la société prise dans son ensemble – la sociologie wébérienne est pour

⁴⁹ Traduction libre de l'allemand : « Einer seiner zentralen Begriffe, der des Verstehens, [...] war selbst noch ein Stück philosophischer Spekulation : er will der Gesellschaft innewerden in der Hoffnung, sie sei selbst ein wesentlich Geistiges, dem verstehenden Geiste Ähnliches. » Theodor W. ADORNO, « Zum gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie » dans *GS 8, op. cit.*, p. 501-502.

⁵⁰ Voir *supra*, p. 46.

⁵¹ Theodor W. ADORNO, *De Vienne à Francfort, op. cit.*, p. 56.

cette raison méthodologiquement incapable de thématiser l'idéologie. Le correctif qu'apporte Adorno à l'interprétation wébérienne n'est somme toute pas très différent de l'inflexion qu'il avait donnée à la conception de l'idéaltype que défendait le sociologue : ici aussi, Adorno va en direction d'un ancrage plus affirmé dans l'objectivité sociale, prenant ses distances avec une méthodologie aux tendances trop subjectivistes. Au sens subjectif attribué à une activité sociale, il est nécessaire, croit Adorno, d'opposer son sens objectif, c'est-à-dire la façon dont cette activité répond à certaines lois ou tendances sociales, qui dépassent souvent tant la conscience que le pouvoir de résistance de l'individu. Et ce sens objectif, non intentionnel, n'est accessible à la connaissance que par le biais de l'interprétation philosophique, de l'interprétation par constellations.

Ainsi, la recherche sociale qu'appelle Adorno, en confrontant la perception qu'ont les individus de leur propre activité avec les implications objectives que comporte celle-ci, n'a qu'un pas à franchir pour se faire critique de l'idéologie : en effet, la différence entre une science qui peut révéler le caractère illusoire du sens que prend un phénomène pour les acteurs sociaux et une critique qui s'efforce de dénoncer la fausseté d'une telle illusion socialement nécessaire est bien mince. Je m'intéresserai donc, dans le chapitre qui suit, au sort que réserve Adorno à l'exigence de neutralité axiologique formulée par Weber. La critique saurait-elle trouver une place méthodologiquement légitime au sein de la recherche sociale ?

3. Au-delà de la neutralité axiologique : normativités et critique sociales

L'actualité de Max Weber réside enfin et peut-être surtout dans une compréhension critique. Il reconnut maintes apories et difficultés que ses théories avaient soulevées comme étant celles de la réalité sociale. Celle qui pardonne le moins, la rigidification de la domination bureaucratique, ne s'est que plus complètement déployée au cours des quelques quarante années qui se sont écoulées depuis sa mort : jusqu'au monde administré. Pour cette raison, tenter d'articuler aussi une critique de la conception qu'avait Weber de ce développement constitue pour nous l'une des tâches les plus urgentes de notre congrès.

Adorno, lors de son discours d'ouverture du 15^e congrès des sociologues allemands ayant pour thème « Max Weber et la sociologie aujourd'hui¹ ».

La doctrine de la neutralité axiologique [*Wertfreiheit*], que professa sans relâche Max Weber durant la plus grande part de sa carrière académique, figure sans contredit parmi les points de rupture les plus apparents entre les travaux du sociologue et ceux de la théorie critique menée par Adorno. C'est à de nombreuses reprises et avec beaucoup de verve, en effet, qu'Adorno critique les prétentions d'une science qui s'estime libre de toute valeur, en insistant notamment sur la réification dont témoigne la notion même de « valeur » – qui absolutise une norme en l'abstrayant de son contexte –, ainsi que sur la vulnérabilité particulière à l'abus idéologique dont est affecté le discours scientifique qui se targue d'être « neutre² ». Le débat qui entoure la question de la neutralité axiologique gagne toutefois en richesse, me semble-t-il, lorsqu'il est resitué dans le

¹ Traduction libre de l'allemand (je souligne) : « Seine Actualität besteht nicht zuletzt in kritischer Einsicht. Er erkannte manche Aporien und Schwierigkeiten, die seine Theorien aufgeworfen haben, als solche der gesellschaftlichen Realität. Die tödlichste, die Verfestigung bürokratischer Herrschaft, hat sich erst in den mehr als vierzig Jahren seit seinem Tode ganz entfalten : zur verwalteten Welt. Darum uns zu kümmern, auch Kritik an Webers eigener Konzeption dieser Entwicklung zu artikulieren, ist eine der vordringlichsten Aufgaben unserer Tagung. » Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften. Band 20.2 : Vermischte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 704.

² Sur la réification attachée à la notion de valeur, voir entre autres Theodor W. ADORNO, « Einleitung zu Emile Durkheim "Soziologie und Philosophie" » dans *Gesammelte Schriften. Band 8 : Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, p. 259 (cité ci-après *GS 8*), ou encore Theodor W. ADORNO, « Introduction » dans *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979, p. 54. Sur la vulnérabilité du positivisme à l'abus idéologique, voir *ibid.*, p. 30.

contexte plus large de la discussion méthodologique que j'ai mise en scène entre les deux auteurs au cours des chapitres précédents : ainsi, une fois reconnu le problème d'ordre épistémologique que pose l'*idéologie* pour la recherche sociale, de même que l'importance de l'interprétation philosophique afin d'en percer le voile, il semble alors qu'il faille ménager un espace légitime à la *critique* à l'intérieur même de l'entreprise scientifique, comme critique de l'idéologie sinon comme critique sociale. Ainsi, sous couvert de neutralité axiologique, peut-être serait-ce en vérité à une authentique responsabilité de la recherche sociale que se déroberait la sociologie weberienne – par exemple lorsqu'elle anticipe, sans en dénoncer le caractère contradictoire, la menace que fait subir à l'humanité l'hégémonie croissante de l'administration bureaucratique et de sa rationalité tronquée. Tout comme l'idéologie, la critique, pour Adorno, loin de n'être qu'une affaire de « points de vue sur le monde » et de « valeurs ultimes », possède au contraire une assise objective dans la réalité sociale et peut, en tant que telle, faire l'objet d'un discours rigoureux, d'un discours qui prétend à la vérité.

On a souvent pris les énoncés de Weber concernant le caractère irréductible du conflit entre les valeurs ultimes – le fameux polythéisme des valeurs, si éloquemment présenté dans sa conférence sur *La profession et la vocation de savant* – comme le fin mot de sa réflexion sur les normes. Or, à côté de ces exhortations imagées prescrivant à chacun de « sui[vre] le démon qui tient les fils de sa vie³ », Weber mène une véritable réflexion sociologique sur la normativité immanente aux divers champs de pratique sociale et sur les conséquences que peut avoir l'autonomisation progressive de ces derniers pour la pensée pratique. Une fois replacée dans le cadre d'une telle réflexion – réflexion qui, il vaut la peine de le souligner, constitue aussi l'un des problèmes importants de la philosophie sociale d'Adorno –, la neutralité axiologique que réclame Weber apparaît comme une conclusion que tire l'auteur à partir de son diagnostic sociologique. Avec sa notion de *critique immanente*, Adorno s'efforce pour sa part de faire une place à la critique au niveau du diagnostic sociologique lui-même, de sorte à lui assurer une certaine légitimité méthodologique qui révélerait la naïveté de l'opposition rigide que dresse Weber entre faits et valeurs.

³ Max WEBER, « La profession et la vocation de savant » dans *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, Paris, La Découverte/Poche, 2003, p. 110.

*

C'est dans son *Essai sur le sens de la « neutralité axiologique »* que Weber expose sa doctrine de la façon la plus détaillée sur le plan épistémologique. Par son exigence de neutralité axiologique, l'auteur entend proscrire de l'activité scientifique toute posture évaluative, c'est-à-dire toute attitude d'approbation ou de désapprobation à l'égard des phénomènes étudiés, en arguant que le jugement pratique d'évaluation serait logiquement incommensurable avec les outils dont dispose en propre la science. La science, comme je l'ai déjà mentionné en introduction⁴, s'occupe selon Weber d'établir des *faits*, de décrire leurs tenants et aboutissants et, parfois, d'indiquer leurs conséquences prévisibles. L'évaluation d'un phénomène, quant à elle, loin de s'en tenir à cette dimension factuelle, consiste au contraire en une prise de position à l'égard des faits en fonction d'une ou de plusieurs *valeurs* qui les transcendent complètement. Faits et valeurs s'organisent ainsi chez Weber en deux sphères conceptuellement bien distinctes, deux sphères qu'il est essentiel de ne pas confondre du point de vue de la méthodologie :

Ce qui seul importe dans ce dernier cas, [écrit Weber en se référant à la méthodologie des disciplines empiriques,] c'est que d'une part la validité d'un impératif pratique entendu comme norme et d'autre part la validité de vérité d'une constatation empirique d'un fait sont deux choses absolument hétérogènes au niveau de la problématique, de sorte que l'on porte préjudice à la dignité de *l'une et l'autre* de ces deux sphères si on méconnaît leur distinction et si l'on cherche à les confondre⁵.

La science, si elle possède les outils lui permettant d'établir la validité des faits sur lesquels elle se penche, est dépourvue de ceux qui la rendraient capable de se prononcer sur la validité des normes ou des jugements de valeur. À la distinction entre faits et valeurs correspond alors une autre distinction, aussi chère au sociologue, entre science et pratique et, plus précisément encore, entre *science* et *politique*. Le scientifique, en tant que scientifique, n'a pas à prendre parti sur les questions politiques, et il devrait tout particulièrement s'en abstenir dans le cadre de son enseignement – il s'agit d'un thème récurrent dans l'œuvre de Weber. Le seul service que peut rendre l'homme de science au politique, soutient Weber, consiste à lui indiquer, d'une part, les prises de position

⁴ Voir *supra*, p. 3-5.

⁵ Max WEBER, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques » dans *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 418.

possibles face à un problème pratique donné (ainsi que leur degré de cohérence avec les idéaux fondamentaux défendus par ailleurs) et, d'autre part, les faits à considérer afin d'avoir une connaissance appropriée de la situation⁶. Ces indications correspondent, à peu de choses près, aux formes de critique que la science, tel que l'écrivait Weber dans son essai sur *L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales*, pouvait légitimement prétendre exercer : outre une critique technique, qui se prononce sur le caractère adéquat ou non des moyens mis en œuvre dans des circonstances données en vue d'une fin visée, Weber y réservait un espace pour une critique logico-formelle des jugements de valeur, qui pourrait relever les contradictions qui existent souvent au sein de la vision du monde d'un même parti ou d'un même individu⁷. Dans l'un comme dans l'autre cas, toutefois, le choix des fins de l'action politique et des valeurs ultimes que celle-ci promet excède complètement le champ d'expertise de la science, de même que ses capacités de critique.

Dans sa conférence sur *La profession et la vocation de savant*, Weber reprend ce thème de l'hétérogénéité entre jugements de faits et jugements de valeur, en l'inscrivant cette fois au sein d'une réflexion plus générale sur le sens ou la valeur de la science elle-même pour la vie humaine – une réflexion dont les accents nietzschéens ont été relevés par plus d'un commentateur⁸. En s'interrogeant sur les motivations qui peuvent animer celui qui choisit de faire de la science sa vocation, Weber constate l'incapacité dans laquelle se trouve la science à fonder rationnellement sa propre valeur. En tant que travail de spécialiste, en effet, la science s'inscrit dans la trame d'un progrès en principe infini, où chaque avancée est destinée à être dépassée, et au cours duquel tous les buts ultimes qui lui avaient été attribués ont successivement été discrédités. Weber écrit :

Compte tenu de ces présuppositions internes, quel est le sens de la science comme vocation, puisque toutes les illusions antérieures ont sombré selon lesquelles elle serait la « voie vers l'être véritable », la « voie vers l'art véritable », la « voie vers la nature véritable », la « voie vers le vrai Dieu », la « voie vers le vrai bonheur » ? Tolstoï a donné la réponse la plus

⁶ *Ibid.*, p. 415.

⁷ Voir Max WEBER, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale » dans *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 123-126. Voir aussi mon introduction, *supra*, p. 5.

⁸ Voir notamment l'article que consacre à cette question David OWEN, « Of overgrown children and last men : Nietzsche's critique and Max Weber's cultural science » dans *Nietzsche-Studien*, vol. 29, 2000, p. 252-266. Catherine Colliot-Thélène souligne elle aussi l'inspiration nietzschéenne qui est à l'œuvre dans le « décisionnisme axiologique » que plusieurs lisent chez Weber : Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, p. 159.

simple en disant : « Elle n'a pas de sens parce qu'elle ne peut répondre à la seule question qui importe pour nous, laquelle est de savoir ce que nous devons faire et comment nous devons vivre. »⁹

Le traitement expéditif que réserve Weber à cette idée de la science comme « voie vers le vrai bonheur », en particulier, mérite d'être souligné ; pour débouter cette idée qu'il juge naïve, en effet, l'auteur se contente d'une allusion à Nietzsche, en affirmant :

Et le fait que finalement, avec un optimisme naïf, on ait célébré en la science, c'est-à-dire en la technique de maîtrise de la vie fondée sur la science, la voie menant au bonheur, est quelque chose que je puis me permettre de laisser totalement de côté après la critique dévastatrice que Nietzsche a faite de ces « derniers hommes » qui ont « inventé le bonheur ». Qui y croit encore, hormis quelques grands enfants sur les chaires des facultés ou dans les salles de rédaction¹⁰ ?

La question du sens de la science, ainsi, ne saurait selon Weber recevoir de réponse descriptive, qui serait fournie de façon univoque par la science elle-même, mais repose toujours en dernier recours en une prise de position personnelle pour certaines valeurs, dont les différents ordres, rappelle l'auteur, « sont engagés les uns avec les autres dans une lutte sans issue¹¹ » – à l'image de ces dieux anciens qui se livraient un combat éternel, le polythéisme en matière de valeurs serait aujourd'hui le lot de l'homme moderne. La science, dans ces conditions, n'a aucun but en propre et peut par conséquent servir tous les buts. Mais celui qui décide authentiquement de dédier sa vie à la science est alors, selon Weber, celui qui choisit héroïquement de livrer bataille sous la bannière de la *probité intellectuelle*, valeur cardinale de l'homme de science. Le principal devoir que lui prescrit celle-ci consiste à reconnaître, écrit Weber, « que ce sont des problèmes radicalement hétérogènes que, d'une part, établir des faits, des états de choses mathématiques ou logiques, ou la structure interne de biens culturels et, d'autre part, se prononcer sur la valeur de la culture et de ses contenus particuliers¹² » ; puis, une fois cette hétérogénéité reconnue, la probité prescrit au savant de s'en tenir, dans le cadre de l'exercice de sa profession, au problème des faits, en laissant à l'homme politique, au militant, voire au simple citoyen le soin de les évaluer et d'en

⁹ Max WEBER, « La profession et la vocation de savant », *op. cit.*, p. 90.

¹⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹¹ *Ibid.*, p. 97.

¹² *Ibid.*, p. 94.

tirer des conséquences pour l'orientation de leur pratique – c'est ce que résume la posture de la neutralité axiologique du scientifique.

*

La doctrine de la neutralité axiologique mise de l'avant par Weber a connu une certaine postérité dans les sciences sociales du vingtième siècle – siècle marqué, s'il en est un, par la prise en charge de la science par l'État à des fins politiques –, étant souvent perçue comme un rempart contre une ingérence partisane qui menacerait l'activité autonome de la science¹³. Aussi pertinente que puisse être l'opposition au mésusage idéologique de la science – Weber, croit Adorno, aurait ainsi souhaité contrer la tournure que donnaient à la science historique certains partisans de l'empereur Guillaume II¹⁴ –, la neutralité axiologique, en tant que position épistémologique et méthodologique, n'en constitue cependant pas une forme appropriée. En effet, une telle posture de neutralité équivaut le plus souvent à sanctionner les jugements de valeur et les positions politiques dominantes, ce qui n'est nullement aussi neutre que ce qu'aiment à penser les héritiers de Weber en la matière. Opposée à la neutralité axiologique, la théorie critique ne propose cependant pas pour autant une sorte d'approche évaluative, qui se laisserait guider par certaines valeurs fixes¹⁵ – par exemple par un idéal de justice sociale, ou par une certaine conception des droits de l'homme, ou encore par des valeurs que pourrait dégager une intuition phénoménologique (Max Scheler). Adorno rejette plutôt l'ensemble de la philosophie des valeurs qui sous-tend la doctrine de la neutralité axiologique (ainsi qu'une bonne partie de l'épistémologie wébérienne), philosophie des valeurs dont le sociologue a hérité de ses maîtres néo-kantiens, en particulier de Rickert et de Windelband, et qu'Adorno qualifiait déjà, dès *L'actualité de la philosophie*,

¹³ Raymond Aron, par exemple, serait une figure représentative de cette postérité dans la sociologie française ; voir notamment le préface qu'il rédige aux deux conférences de Weber : Raymond ARON, « Préface » dans Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Éditions 10/18, 1963, p. 7-69. Plus directement visé par la critique d'Adorno, Karl Popper serait un bon représentant de cet héritage wébérien dans la théorie de la science qui a fleuri principalement aux États-Unis ; on pourrait par exemple se référer au texte qu'il soumet dans le cadre de la querelle qui l'oppose à Adorno : Karl POPPER, « La logique des sciences sociales » dans *De Vienne à Francfort*, *op. cit.*, p. 75-90.

¹⁴ Voir Theodor W. ADORNO, « Einleitung zu Emile Durkheim "Soziologie und Philosophie" » dans *GS 8*, *op. cit.*, p. 259.

¹⁵ Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 78. Voir aussi *De Vienne à Francfort*, *op. cit.*, p. 53.

d'« ontologie de pacotille¹⁶ ». Dans sa querelle avec Karl Popper et ses acolytes, Adorno précise encore que « [c]'est la dichotomie valeur-absence de jugement de valeur [*Wert-Wertfreiheit*] qui est intenable, et non l'un ou l'autre des deux termes¹⁷ ». Ainsi Adorno fustige-t-il moins le regard lucide auquel Weber exhortait le savant – qui se devait, selon le sociologue, de « garder toujours la tête froide¹⁸ » face à l'enthousiasme rhétorique de ses contemporains –, que la conception des normes qui s'exprime par le biais de la notion de valeur.

L'alternative entre valeur et neutralité axiologique serait donc un faux problème, croit le philosophe, parce que la notion même de valeur serait le fruit d'une réification. Comme sa cousine conceptuelle, la valeur d'échange de la théorie économique, la valeur morale à laquelle se réfère la thèse de la neutralité axiologique tend à se présenter comme une réalité possédant une existence autonome, alors qu'elle découle toujours, soutient Adorno, d'un problème normatif posé par une constellation sociohistorique précise – de même que la valeur d'échange, selon l'analyse de Marx, tout en se présentant comme une propriété des choses, est en vérité le résultat de rapports entre des êtres humains. « Ce qui après coup, pour la mémoire historique, se fige en valeurs, ce sont en vérité des formes-questions [*Fragegestalten*] de la réalité¹⁹ », écrit le philosophe. De tels problèmes normatifs, qui se cachent pour ainsi dire derrière les valeurs et que l'approche d'Adorno s'efforce de remettre à jour, possèdent ainsi une origine empirique, un caractère objectif que perd complètement de vue la théorie des valeurs sur laquelle s'appuie l'épistémologie wébérienne. Afin d'illustrer son propos, Adorno mentionne le problème de la faim dans le monde :

On ne pouvait pas décréter abstraitement comme une valeur par exemple que tous les hommes devraient avoir à manger aussi longtemps que les forces productives ne suffisaient

¹⁶ « L'école de Rickert enfin [...] estime disposer dans les valeurs de paramètres philosophiques plus concrets et plus maniables que ceux que l'école de Marburg possède dans ses idées, et elle a développé une méthode qui fait entrer l'empirie en relation, aussi contestable que ce soit, avec ces valeurs. Mais lieu et origine de ces valeurs restent indéterminés ; ils sont situés quelque part entre la nécessité logique et la diversité psychologique ; sans contrainte dans le réel, sans transparence dans le spirituel ; une ontologie de pacotille aussi peu capable de soutenir la question du d'où-valoir que celle du pour-quoi-valoir. » Theodor W. ADORNO, « L'actualité de la philosophie » dans *Tumultes*, no. 17-18, 2002, p. 154-155.

¹⁷ Theodor W. ADORNO, *De Vienne à Francfort*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁸ Max WEBER, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *op. cit.*, p. 477.

¹⁹ Theodor W. ADORNO, *De Vienne à Francfort*, *op. cit.*, p. 54.

pas à la satisfaction des besoins primitifs de tous. Mais si, dans une société où la famine pourrait être évitée ici et maintenant en raison de la richesse réelle et potentielle des biens, on crève quand même de faim, cette situation exige la suppression de la famine par l'intervention dans les rapports de production. Cette exigence surgit de la situation, de son analyse selon toutes les dimensions, sans qu'on ait besoin pour cela de la généralité et de la nécessité d'une idée de valeur. Les valeurs sur lesquelles est projetée cette exigence surgie de la situation en sont la copie appauvrie et souvent déformante²⁰.

Selon l'optique que nous propose Adorno, nul besoin, pour s'engager contre un problème comme celui de la famine, de cette décision entièrement subjective et infondable en raison en faveur de valeurs déterminées qu'exigeait la vision héroïque de Weber en matière de morale. Une fois la valeur ramenée à la constellation qui lui a donné naissance, se dissipe le caractère arbitraire qui semblait entacher toute décision pratique non strictement instrumentale. Pour reprendre les termes qu'utilisait Weber dans sa théorie de la science, la validité de l'impératif pratique n'est plus, chez Adorno, absolument hétérogène à la validité du jugement empirique – une connaissance appropriée d'une situation pouvant nous fournir au moins certaines indications quant à l'orientation pratique à adopter –, si bien que la principale justification que donnait Weber à la neutralité axiologique du savant ne tient plus. Le jugement de connaissance, tel que l'envisage Adorno, contient au contraire en lui-même un moment axiologique, sous la forme d'une exigence de déchiffrer l'énigme normative posée par la situation à l'étude. Malgré tout, quelque chose subsiste de la neutralité qu'exigeait Weber de l'homme de science et ce, même dans la théorie critique : l'esprit d'une telle exigence est conservé, tient à souligner le philosophe, sous la forme du regard non dogmatique que la recherche sociale requiert de celui qui s'y consacre²¹.

*

Avant de poursuivre plus avant avec la conception de la critique immanente qu'Adorno veut substituer à la doctrine wébérienne de la neutralité axiologique, il importe de glisser quelques mots sur le diagnostic sociologique qu'il serait possible, si l'on en croit une commentatrice comme Catherine Colliot-Thélène²², de retrouver en arrière-plan du discours aux allures métaphysiques que tient Weber sur l'éternel conflit

²⁰ *Ibid.*, p. 54-55.

²¹ *Ibid.*, p. 55.

²² Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber, op. cit.*, p. 157-160.

entre les valeurs. En effet, si l'on se réfère aux études plus proprement sociologiques de Weber, comme ses essais de *Sociologie des religions*, plutôt qu'à ses essais d'épistémologie ou à ses conférences (qui sont des textes de circonstance, adressés à un vaste public), on découvre un énoncé assez différent du problème concernant le caractère irréconciliable des normes divergentes. Celles-ci n'y apparaissent plus comme des dieux et des démons que chacun choisirait de servir selon ses convictions, mais plutôt comme les fruits des logiques intrinsèques des différents « ordres du monde » ou des diverses « sphères de biens » qui composent l'existence sociale. Dans la « Considération intermédiaire » qu'il joint à ses études sur *L'éthique économique des religions mondiales*, Weber s'intéresse en particulier au rapport de tension qu'il observe entre la sphère religieuse et les multiples ordres mondains – l'économie, la politique, de même que les sphères esthétiques, érotiques et intellectuelles – et à la façon dont cette tension serait exacerbée sous l'effet de la rationalisation progressive de chacune de ces sphères. Sur la base de ses observations, il tente, comme l'indique le sous-titre qu'il donne à sa « Considération intermédiaire », de formuler une « théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », qui gravite autour de cette idée selon laquelle la religion ne serait que l'une des nombreuses sources normatives régissant la conduite de vie des individus, source qui s'accommoderait diversement, selon les lieux et les époques, des normativités qui lui sont concurrentes. Weber, à ce propos, écrit :

Plus cette fraternité religieuse était réalisée dans toutes ses conséquences logiques, plus elle se heurtait durement aux ordres et aux valeurs du monde. Et cela de la manière suivante – c'est ce qui nous importe ici : plus ces ordres et ces valeurs étaient, de leur côté, rationalisés et sublimés selon leurs logiques intrinsèques, plus ce clivage prenait d'ordinaire des formes irréconciliables²³.

Le polythéisme des valeurs que devrait, selon l'auteur de *La profession et la vocation de savant*, avoir le courage de reconnaître l'homme moderne serait ainsi le corrélat d'une évolution sociologique précise, à savoir de la spécialisation croissante de l'activité sociale, au cours de laquelle chaque sphère d'activité n'obéit toujours davantage qu'à sa logique propre, à l'exclusion des impératifs provenant des autres sphères – corrélat, donc, de la *rationalisation* et de l'*autonomisation* des divers champs d'activité sociale. Il s'agit là, selon Catherine Colliot-Thélène, d'une problématique autrement plus originale

²³ Max WEBER, « Considération intermédiaire » dans *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 420.

pour penser la question de l'action pratique chez Weber que son décisionnisme aux accents nietzschéens – en plus d'être, selon moi, autrement plus féconde pour penser une filiation entre la sociologie de Weber et la philosophie d'Adorno. À propos de la perspective qu'ouvre un essai comme la « Considération intermédiaire » de Weber, Catherine Colliot-Thélène écrit :

la prise de conscience de l'insuffisance d'être des valeurs n'y apparaît pas comme le résultat du geste prométhéen par lequel l'homme, niant la dépendance séculaire à l'égard du divin, affirme que sa libre volonté est au principe de tout sens et de toute norme, mais bien plutôt comme l'effet *subi* entre les exigences contradictoires des différentes sphères pratiques auxquelles il se trouve simultanément appartenir. Le relativisme axiologique est la construction idéologique qui traduit l'expérience vécue de l'hétérogénéité des systèmes organisant le monde de la vie²⁴.

Plutôt que par la mort de Dieu, image qui a tant marqué les esprits²⁵, la situation morale qu'aurait à affronter l'homme moderne se caractériserait en fait par un certain phénomène de *désintégration sociale* : dans un monde au sein duquel les pratiques sont fortement différenciées, aucune sorte d'unité normative ne saurait plus être saisie de façon immédiate, laissant alors une impression de conflictualité irréductible. Qu'une telle conflictualité s'exprime ensuite dans les termes d'un subjectivisme moral où tout l'accent est mis sur la décision individuelle, cela peut être compris dans les termes du « voile individualiste » dont j'ai traité dans le chapitre précédent²⁶ – Adorno, selon toute vraisemblance, s'accorderait avec Catherine Colliot-Thélène pour qualifier d'idéologique la traduction que propose Weber de son constat de sociologue dans les

²⁴ Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, op. cit., p. 159.

²⁵ Philippe Despoix fait de ce motif popularisé par Nietzsche le fil directeur permettant de comprendre le climat intellectuel qui règne en Allemagne à l'époque où écrit Weber, où l'on tente, de diverses manières, de repenser dans un cadre « désenchanté » les rapports qui pourraient unir éthique, politique et esthétique – réflexions qui constitueraient en outre, selon l'auteur, l'arrière-plan théorique d'un ouvrage comme *La dialectique de la raison*, rédigé une génération plus tard par Adorno et Horkheimer. Philippe DESPOIX, *Éthiques du désenchantement. Essais sur la modernité allemande au début du siècle*, Paris, L'Harmattan, 1995, voir en particulier l'introduction, p. 1-20. Que le motif de la mort de Dieu ait marqué la réflexion de Weber, cela ne fait aucun doute, par exemple lorsqu'on lit : « Mais aujourd'hui ce polythéisme est notre "quotidien" religieux. La multitude des anciens dieux sortent de leurs tombes, désenchantés et par conséquent sous la figure de puissances impersonnelles, ils cherchent à exercer un pouvoir sur nos vies et ils recommencent entre eux leur lutte éternelle. [...] C'est le destin de notre culture de prendre à nouveau conscience de ce fait, d'une manière plus claire, après que, durant un millénaire, l'orientation prétendument ou apparemment exclusive sur le pathos de l'éthique chrétienne nous y a rendus aveugles. » Max WEBER, « La profession et la vocation de savant », op. cit., p. 98-99.

²⁶ *Supra*, p. 47.

termes d'un polythéisme des valeurs, où chacun choisirait en son for intérieur d'obéir à son dieu.

Une fois le problème des « valeurs » ramené à sa formulation plus descriptive, plus sociologique, l'exigence de neutralité axiologique que fait peser Weber sur le scientifique signifie avant tout la reconnaissance du caractère contradictoire des multiples normativités à l'œuvre au sein de la société et la renonciation, de la part de la science, à la prétention que son point de vue puisse les rassembler toutes et les réconcilier – l'activité scientifique est alors tenue de s'en tenir à son domaine propre, à sa logique intrinsèque d'établissement et de vérification des faits, de même qu'à sa valeur cardinale, la probité intellectuelle. Ainsi énoncé, le problème que s'efforce de résoudre Weber avec la neutralité axiologique est moins étranger à la philosophie sociale d'Adorno que cela ne pouvait sembler au premier abord. Les normes, quoi que dise par ailleurs Weber à propos de leur lutte éternelle, sont chez lui aussi issues de constellations sociohistoriques déterminées, ce qui les leste d'un poids objectif que ne peuvent dissiper par la seule force de leur volonté ni l'acteur social, ni le sociologue. Adorno, de son côté, consacre aussi une part importante de sa réflexion aux tendances à la désintégration qui peuvent être décelées dans de nombreux phénomènes sociaux, dans un diagnostic qui n'est pas sans rappeler celui de Weber à propos de la conflictualité de plus en plus manifeste entre les différents « ordres du monde » rationalisés. Dans son cours d'introduction à la sociologie, par exemple, dans un parallèle qu'il dresse avec la « dialectique de la raison » – qui signifie, en termes sociologiques, le développement de tendances irrationnelles simultanément à celui de la rationalisation, lorsque celle-ci a lieu dans une société antagoniste –, Adorno insiste sur ces tendances à la désintégration qui accompagneraient l'intégration croissante de la société qu'avait thématisée Spencer : tandis que ce dernier soulignait la nécessaire solidarité qui devait lier des acteurs sociaux de plus en plus différenciés et complémentaires (effet de la division du travail et de l'échange marchand), Adorno remarque au contraire l'accentuation de l'opposition entre les différents procès sociaux, qui furent intégrés sans que leurs intérêts contradictoires ne soient réconciliés d'aucune façon²⁷. La position d'Adorno diverge

²⁷ Adorno écrit : « I pointed out last time that because the totality of society is maintained not by solidarity but by the antagonistic interests of human beings, [...] society is developing tendencies of

toutefois nettement de celle de Weber en ce qui concerne la conclusion que devrait tirer la science d'un tel diagnostic sociologique. Du constat de sphères d'activité aux logiques et aux normativités divergentes ne découle nullement, chez le philosophe, l'obligation pour la science de suspendre son jugement à propos de ces dernières ; le regard du scientifique doit au contraire, en l'absence d'une norme universelle qui serait produite de façon univoque par la totalité sociale, s'immerger dans chacune de ces sphères afin d'en percevoir les prétentions fausses, et en premier lieu l'illusion de son autonomie par rapport au reste de la société.

*

La question de la critique, chez Adorno, est intimement liée au problème de l'idéologie : comme j'en ai discuté au chapitre précédent, la philosophie sociale d'Adorno se distingue de la sociologie compréhensive de Weber par sa reconnaissance de la fausseté qui affecte parfois le sens que revêt en apparence un phénomène culturel en vertu des intentions subjectives qui s'y rapportent. Afin de cerner la vérité du phénomène étudié, il lui fallait alors, ai-je affirmé, confronter le sens dont celui-ci se pare aux yeux des acteurs sociaux au sens qui lui échoit en quelque sorte objectivement, de par sa participation au mécanisme social d'ensemble. Or, une telle confrontation requiert, pour être menée à bien, une conception de la critique qui ne se situe plus seulement en marge de l'activité scientifique, comme chez Weber, mais qui au contraire fasse partie intégrante de la démarche de connaissance : c'est ce qu'Adorno s'efforce de réaliser avec sa notion de *critique immanente*. Rejetant la philosophie des valeurs et reconnaissant la conflictualité latente entre les multiples impératifs du monde rationalisé, la critique ne peut plus signifier pour le philosophe l'appréciation d'un fait à l'aune d'un idéal qui lui serait extérieur. La critique immanente, tout entière axée sur le fait qu'il lui incombe de juger, prendra plutôt la mesure de l'écart qu'il y a entre ce fait

advancing irrationality, side-by-side with its advancing rationalization. And if I were to sum up what the "dialectic of enlightenment" means in real social terms, it is precisely this moment. I should like now to go a step further and touch on the question whether the increasing integration of society is not accompanied in certain deep strata, as a visible phenomenon, by concurrent tendencies towards disintegration. This disintegration would result from the fact that the different social processes, which are welded together but arise largely from divergent or contradictory interests, oppose each other more and more, instead of retaining the moment of neutrality, of relative indifference towards each other, which they had in earlier phases of social development. » Theodor W. ADORNO, *Introduction to sociology*, op. cit., p. 44. À propos de Spencer, voir aussi *ibid.*, p. 24.

et ce qu'Adorno appelle ses « prétentions » : soit, d'une part, sa dimension idéologique, c'est-à-dire le caractère erroné mais socialement nécessaire du sens qu'il revêt pour les acteurs sociaux, mais aussi, d'autre part, la dimension normative que comporte malgré tout son concept²⁸. Adorno écrit par exemple, dans un texte intitulé « Sociologie et recherche empirique » et présenté dans le cadre du débat sur le positivisme dans les sciences sociales :

La science signifierait : se rendre compte de la vérité et de la non-vérité de ce que le phénomène considéré veut être de par lui-même ; il n'y a pas de connaissance qui ne serait en même temps critique en raison de la distinction entre vrai et faux qui lui est intrinsèque²⁹.

La critique immanente, contrairement à l'évaluation wébérienne, ne renonce pas à ses prétentions d'objectivité et de vérité, parce qu'elle tire ses « étalons de valeur », pour reprendre une expression qu'affectionne Weber, des objets mêmes sur lesquels elle se prononce : en se pliant à leur logique intrinsèque, elle révèle les contradictions dont est affectée cette dernière. De telles contradictions sont inévitables, puisque l'autonomie dont se targue chacune des « sphères d'activité » rationalisées n'est qu'illusoire, croit Adorno, chaque partie de la société étant plus que jamais médiatisée par l'ensemble et intégrée à la totalité sociale : la conflictualité d'une société marquée par l'antagonisme de ses « ordres du monde » et des intérêts qui y sont poursuivis se reflète, en quelque sorte, au sein de chacun des phénomènes particuliers qui la composent. Ainsi, l'écart

²⁸ Dans l'introduction qu'il rédige à la traduction allemande d'un ouvrage de Durkheim, Adorno, après avoir opposé les approches de Durkheim et de Weber en matière d'appréciation normative, présente sa conception de la critique immanente de la façon suivante : « Zu entscheiden ist im konkreten Erkenntnisprozeß nicht durchs Verdikt über Werte oder ihre Setzung von oben her, sondern durch die Konfrontation der Sache mit dem, was sich von sich aus, ihrem Begriff nach zu sein beansprucht, also durch immanente Kritik. » Theodor W. ADORNO, « Einleitung zu Emile Durkheim "Soziologie und Philosophie" » dans *GS 8, op. cit.*, p. 259.

²⁹ Theodor W. ADORNO, « Sociologie et recherche empirique » dans *De Vienne à Francfort, op. cit.*, p. 71. Durkheim, déjà, critiquait la distinction schématique qu'opérait Weber entre jugement de fait et jugement de valeur en soulignant le caractère normatif de la connaissance elle-même. Il écrit : « D'après une théorie dont les partisans se recrutent dans les écoles les plus diverses, la science ne nous apprendrait rien sur ce que nous devons vouloir. Elle ne connaît, dit-on, que des faits qui ont tous la même valeur et le même intérêt ; elle les observe, les explique, mais ne les juge pas [...]. Elle peut bien nous dire comment les causes produisent leurs effets, non quelles fins doivent être poursuivies. » Contestant l'inutilité pratique à laquelle une telle conception tend à condamner l'activité scientifique, Durkheim tente d'assurer une place au moment évaluatif à l'intérieur du jugement de connaissance : « pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, la maladie, au contraire, est la chose mauvaise et qui doit être évitée. Si donc nous trouvons un critère objectif, inhérent aux faits eux-mêmes, qui nous permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux, la science sera en état d'éclairer la pratique tout en restant fidèle à sa propre méthode. » Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, p. 140 et 142.

pouvant être dégagé entre la chose et son concept – le concept comme lieu des prétentions idéologiques et normatives au sein de la chose – nous renseigne non seulement sur le phénomène que l'on tente d'élucider, mais nous donne de plus un indice sur l'état général de la société, si difficile par ailleurs à percevoir dans sa totalité.

Parce qu'elle trouve ses critères de vérité à même l'objet auquel elle s'applique, la critique immanente qu'entend pratiquer Adorno est à même de se plier à tous les phénomènes auxquels on peut reconnaître, ne serait-ce que peu ou prou, une détermination sociale, nonobstant leur appartenance à une sphère d'activité précise – c'est ainsi que la théorie critique a pu produire des études qui débordent largement les champs traditionnels tant de la sociologie que de la philosophie. Adorno reste célèbre, entre autres, pour ses nombreuses études sur les œuvres d'art, surtout en musique et en littérature, ainsi que pour sa critique de l'industrie culturelle. Dans son essai intitulé « Critique de la culture et société », il présente sa conception de la critique immanente dans le contexte précis de la culture, en opposition avec le *credo* officiel de la doctrine marxiste en ce domaine – dans lequel l'ensemble des œuvres culturelles tend à être rangé, sans plus de distinction, sous la rubrique de l'idéologie. Il écrit :

La démarche immanente [...] prend au sérieux le principe selon lequel ce qui est faux n'est pas l'idéologie en elle-même mais qu'elle prétende correspondre à la réalité. Critiquer de façon immanente les œuvres de l'esprit, cela veut dire comprendre dans l'analyse de leur forme et de leur sens la contradiction entre leur idée objective et cette prétention, et désigner ce que les œuvres elles-mêmes disent de l'état du monde à travers leur consistance et leur inconsistance³⁰.

Si une sociologie de l'art qui demeure sous la tutelle de la neutralité axiologique que lui a imposée Weber et omet de poser la question de la qualité des œuvres qu'elle étudie se condamne, aux yeux d'Adorno, à rester infructueuse³¹, la critique marxiste en la matière n'est pas moins inféconde si elle refuse, sous prétexte d'idéologie, de prêter attention au sens que cherche à réaliser l'œuvre d'art, ne serait-ce que de façon imparfaite. Car, bien que l'art puisse opérer une sorte de transfiguration idéologique d'une réalité dont on préférerait ne pas voir la brutalité, ou l'injustice, chaque œuvre réussie exprime aussi quelque chose comme un espoir de réconciliation – une promesse de bonheur, disait

³⁰ Theodor W. ADORNO, « Critique de la culture et société » dans *Prismes : critique de la culture et société*, Paris, Payot, 2003, p. 23.

³¹ Theodor W. ADORNO, « Thesen zur Kunstsoziologie » dans *Gesammelte Schriften. Band 10.1 : Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 372.

Stendhal – en vertu duquel elle véhicule une certaine exigence normative. La critique qui parvient à cerner une telle exigence au sein de l'œuvre d'art peut alors la faire jouer contre les prétentions fausses de cette dernière, d'une part, mais aussi contre l'ordre social qui refuse de tenir la promesse de l'art – aussi la critique immanente de l'œuvre d'art devient-elle critique sociale.

Adorno a fait jouer de la sorte sa critique immanente à propos de phénomènes issus de tous les domaines de la vie sociale, allant de concepts de la vie privée, comme celui de « temps libre », à certaines considérations sur l'éducation ou sur l'activisme politique³². D'une façon qui concerne plus directement l'objet du présent travail, il a aussi appliqué sa critique immanente à certains concepts fondamentaux des sciences sociales, à commencer par celui de *société*. Là où Weber se faisait un point d'honneur de souligner l'indétermination de la notion de social³³, Adorno dégage plutôt le poids normatif dont fut chargée historiquement une notion comme celle de société. Il écrit :

Le concept de société, spécifiquement bourgeois et antiféodal, implique l'idée d'une association de sujets libres et autonomes en vue d'une vie meilleure et implique par conséquent la critique des conditions sociales naturelles. Le durcissement de la société bourgeoise en quelque chose de naturel et d'impénétrable est sa régression immanente. C'est en partie l'intention opposée qu'exprimaient les théories du contrat social. Même si elles sont historiquement fausses, elles rappellent avec insistance à la société le concept d'une unité d'individus dont le consentement postule finalement leur raison, leur liberté et leur égalité³⁴.

Nul besoin, pour asseoir une critique de l'état social présent, du recours à certaines valeurs transhistoriques au nom desquelles il deviendrait possible d'évaluer la situation actuelle. Au contraire, chacun des concepts avec lesquels nous opérons, de même que chacun des phénomènes qu'ils servent à étudier, portent en eux le témoignage de revendications de bonheur, de liberté, de justice. Une connaissance adéquate de ces

³² Pour ces thèmes et pour de nombreux autres, on peut se référer à l'ensemble des essais publiés dans *Modèles critiques*. Voir en particulier Theodor W. ADORNO, « Temps libre », « Éduquer après Auschwitz » et « Notes sur la théorie et la pratique » dans *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003, p. 205-215, p. 235-251 et p. 319-342.

³³ « le point de vue dit "social", c'est-à-dire celui de la relation entre les hommes, ne possède vraiment une précision suffisante pour délimiter les problèmes scientifiques qu'à la condition d'être accompagné d'un prédicat spécial quelconque déterminant son contenu. [...] En réalité, ce qu'il y a en elle [la notion de "social"] de "général" ne consiste en rien d'autre que son indétermination [*Unbestimmtheit*]. En effet, lorsqu'on la prend dans sa signification générale, elle ne nous fournit aucune espèce de *points de vue* spécifiques qui permettraient d'*élucider* la signification d'éléments déterminés de la civilisation. » Max WEBER, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale », *op. cit.*, p. 145-147.

³⁴ Theodor W. ADORNO, *De Vienne à Francfort*, *op. cit.*, p. 26.

concepts et de ces phénomènes ne peut pas faire l'économie d'une reconnaissance des témoignages qu'ils contiennent, croit Adorno, sous peine d'en trahir la vérité. Ainsi, même un concept aussi central pour la sociologie que celui de « société », lorsqu'il est compris à la lumière de la constellation historique dont il est issu, plaide contre le postulat de la neutralité axiologique que voulait imposer Weber à la méthode sociologique.

*

On voit à quel point la conception de la critique immanente que met de l'avant Adorno se situe en continuité avec la réflexion qu'il mène sur le travail de construction conceptuelle en philosophie et en sciences sociales, et en particulier avec l'inflexion plus « objectiviste » que donnait le philosophe à la notion wébérienne d'idéaltype. Tandis que Weber affirmait que la construction des idéaltypes était guidée principalement à partir des *intérêts* du chercheur – ces intérêts se trouvant eux-mêmes déterminés par un certain rapport aux *valeurs* qui contribuaient, aux yeux de celui-ci, à donner un sens aux phénomènes étudiés –, Adorno faisait plutôt reposer la composition de ses constellations sur une certaine intuition, de la part du chercheur, de qui était *essentiel* au sein des phénomènes qu'il voulait comprendre. De même, des contradictions normatives qui surgissent de constellations sociohistoriques précises, Weber ne semble retenir, du moins dans son discours méthodologique et dans ses tirades sur le sens de la science, que la dimension subjective, comme une nécessité presque métaphysique pour l'individu de prendre une décision pour certaines valeurs, au-delà de tout recours possible à sa raison, là où Adorno insiste au contraire sur le caractère objectif des *problèmes normatifs* qui sont posés au cours de l'évolution historique de nos sociétés, ainsi que sur l'exigence qu'ils font peser sur nous de tenter de les résoudre. Ainsi, l'énigme que devait parvenir à lever, selon ce qu'écrivait Adorno dans *L'actualité de la philosophie*³⁵, une constellation appropriée à la situation à l'étude est non seulement, comme l'aurait volontiers reconnu Weber, une énigme pour la connaissance, mais toujours aussi une énigme normative – énigme normative que peut, selon Adorno, contribuer à résoudre le travail théorique.

³⁵ Theodor W. ADORNO, « L'actualité de la philosophie », *op. cit.*, p. 163.

Weber, comme j'ai tenté de le montrer, est pourtant bel et bien sensible à la divergence qui existe en quelque sorte objectivement entre les nombreuses sources normatives à l'œuvre dans la société, divergence que rend sans cesse plus flagrante une rationalisation progressive de l'activité sociale, où l'on ne s'efforce pas de réconcilier les intérêts antagonistes qui y sont poursuivis. Pour cette raison, le différend qui oppose le philosophe au sociologue repose vraisemblablement moins sur le diagnostic sociologique de Weber, qui n'est somme toute pas incompatible avec celui d'Adorno, que sur les inférences qu'il en tire en ce qui concerne les règles auxquelles devrait se conformer le travail scientifique. Pour reprendre l'hypothèse présentée en introduction, c'est d'abord et avant tout la compréhension de la science qui s'exprime dans l'œuvre de Weber que rejeterait Adorno, plutôt que le contenu de ses recherches sociologiques. Or, dans le cas d'une thèse comme celle de la neutralité axiologique, il semble malheureusement que le « scientisme », comme l'appelle Adorno, c'est-à-dire la conception limitée qu'a d'elle-même la science, contribue à affaiblir la recherche sociologique effective. L'exemple que mobilise à plusieurs reprises Adorno pour signifier l'insuffisance de l'approche « neutre » de Weber est celui de la bureaucratisation. En ce domaine, on pourrait dire que la qualité des intuitions webériennes sur les tendances d'évolution de la société contemporaine rivalise avec la rigidité de ses positions méthodologiques, si bien que le sociologue ne parvient pas à tirer toutes les conclusions que ses observations rendraient possibles. Adorno affirme notamment que, dans ses études sur la société bureaucratique, Weber aurait eu la preuve du concept d'idéologie, mais l'aurait plutôt réduit au statut d'hypothèse et, ce faisant, en aurait neutralisé le potentiel critique³⁶. Ailleurs, Adorno écrit encore :

Le développement de la bureaucratie, cette forme la plus pure de la domination rationnelle, en société intégrée, prophétisée par Weber avec une horreur évidente, est irrationnel. [...] Weber reconnut de façon pénétrante, sans que cela influe sur sa conception, que l'irrationalité qu'il décrivait et occultait résultait de la définition de la raison comme moyen, de sa fermeture aux fins et à la conscience critique de celles-ci³⁷.

Weber, de toute évidence, a pris conscience du problème normatif qui surgissait avec l'avancée d'une gestion bureaucratique, et il a même tenté de penser, avec le charisme personnel, une forme de contrepoids sur lequel pourraient miser les sociétés

³⁶ Theodor W. ADORNO, « Beitrag zur Ideologienlehre » dans *GS 8, op. cit.*, p. 467.

³⁷ Theodor W. ADORNO, « Notes sur la théorie et la pratique », *op. cit.*, p. 336.

démocratiques pour desserrer l'emprise de la « cage d'acier³⁸ » qu'elles tendaient selon lui à devenir. Or, au nom de son impératif de neutralité axiologique, jamais le sociologue n'a voulu critiquer l'irrationalité de la domination bureaucratique, critique qui aurait pourtant pu le mener à revoir la définition de la rationalité dont faisait usage sa sociologie, afin d'y incorporer une forme de réflexion sur les fins de l'activité sociale. Une telle réflexion sur les fins, dans la perspective adornienne d'une philosophie sociale, plutôt que d'être absolument dépourvue d'assises dans la réalité empirique comme le clamait Weber et de relever, pour cette raison, d'une discipline complètement indépendante de la sociologie et étrangère à la complexité normative du monde réel – Weber envisage par exemple une forme d'éthique kantienne, qui ne constituerait qu'une sphère axiologique parmi d'autres³⁹ –, serait au contraire issue de l'observation sociologique, non seulement requise par celle-ci, mais aussi, jusqu'à un certain point, orientée par elle.

³⁸ La « cage d'acier » est la traduction française courante, mais un peu forcée, du « *stahlhartes Gehäuse* » auquel Weber compare la société capitaliste contemporaine en conclusion de son étude sur *L'éthique protestante* ; le traducteur Jean-Pierre Grossein préfère parler d'« habitacle dur comme l'acier ». Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, p. 251.

³⁹ Max WEBER, « « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *op. cit.*, p. 423-426.

Conclusion

Lorsque le pouvoir d'unification disparaît de la vie de l'homme et que les contraires perdent leur relation et leur interaction vivantes et acquièrent l'autonomie, naît le besoin de la philosophie.

Hegel, Différence des systèmes de Fichte et de Schelling¹.

L'idée d'une philosophie sociale, bien qu'elle se soit illustrée, tout au long des pages qui ont précédé, comme un motif récurrent de mon propos, est néanmoins restée jusqu'ici une question somme toute périphérique, jouant pour l'essentiel le rôle d'une notion comparative qui permettait de qualifier le travail d'Adorno par rapport à celui de Weber. J'aimerais maintenant clore cette étude par quelques considérations, d'abord sur le *besoin* qu'il y aurait, selon une perspective comme celle d'Adorno, d'élargir la sociologie wébérienne en une philosophie sociale, et ensuite sur le *sens* que peut revêtir un tel élargissement, considérant en particulier le rapport qu'entreprendrait une philosophie sociale avec une éventuelle *quête de bonheur* – quête que Weber, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, avait vite fait de tourner en ridicule². Le constat d'une certaine désintégration sociale, dont le diagnostic serait vraisemblablement à l'origine d'une thèse comme celle du polythéisme des valeurs chez Weber, pourrait aussi, me semble-t-il, sous-tendre la nécessité, clamée par Adorno et ses collègues de l'école de Francfort, du recours à la philosophie au sein d'une entreprise de recherche sociale. Une telle désintégration a déjà été présentée, lors du chapitre précédent, comme la conséquence, sur le plan normatif, d'une spécialisation croissante de l'activité sociale – une conséquence, si l'on souhaite reprendre les termes de la critique de l'économie politique dont use souvent Adorno, de la division du travail : ainsi, chaque sphère d'activité, au cours de sa rationalisation, en vient à ne plus obéir qu'à sa logique intrinsèque et aux impératifs qui s'y expriment, à l'exclusion des exigences concurrentes

¹ Cité par Georg LUKÁCS, « La réification et la conscience du prolétariat » dans *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, p. 176.

² Voir *supra*, p. 61.

issues d'autres champs de la vie sociale³. Dans ces conditions, aucune unité normative ne se laisse plus saisir de façon immédiate pour l'ensemble de la société, si bien qu'un auteur comme Weber est tenté de conclure à l'irréductibilité de l'antagonisme entre les valeurs qui animent la vie sociale. Parallèlement à cet éclatement normatif, il est aussi possible de constater que ce que j'appellerais l'unité cognitive de la société, soit l'éventuelle appréhension globale que pourrait en avoir le sociologue, n'échappe pas moins que la précédente à une approche qui se veut exclusivement factuelle et descriptive – c'est d'ailleurs la raison pour laquelle la notion même de société a parfois été tenue en suspicion par certains théoriciens des sciences sociales. L'insistance de Weber sur l'infinité potentielle des « points de vue » dont peut procéder la recherche en sciences sociales peut à cet effet être comprise comme la reconnaissance d'un tel éclatement cognitif, étant entendu par là qu'aucune connaissance en ce domaine n'est possible qui s'affranchirait de la particularité de son point de vue et prétendrait adopter une perspective absolument englobante sur la société.

Chez un auteur comme Adorno, c'est précisément un tel état d'éclatement, où celui qui cherche à saisir l'ensemble de l'organisation sociale, ou sa norme directrice, n'en perçoit jamais que des fragments, qui nécessite le recours à la philosophie. Afin de cerner correctement le sens des phénomènes étudiés, et non simplement l'idée que s'en font parfois naïvement les acteurs, afin aussi de prendre la mesure du poids normatif que possèdent ces phénomènes en vertu de leur situation historique, il faut, comme j'ai tenté de l'établir au cours des deux chapitres précédents, recourir à une certaine représentation de la totalité sociale – représentation qui ne nous est nulle part accessible de façon immédiate, mais qui requiert au contraire toujours une construction philosophique. Cette construction, un auteur comme Ulrich Steinvoth a explicitement tenté de la penser en des termes wébériens : à la façon de Weber qui cherchait à expliquer un comportement

³ Le travailleur, sous la plume de Marx, s'adresse par exemple au capitaliste en ces termes : « Je réclame donc une journée de travail de durée normale et je la réclame sans en appeler à ton bon cœur car en matière d'argent il n'y a pas de place pour les bons sentiments. Tu as beau être un citoyen modèle, peut-être membre de la Ligue pour l'abolition de la torture animale, et de surcroît en odeur de sainteté, la chose que tu représentes par rapport à moi n'a pas de cœur qui batte dans sa poitrine. » Karl MARX, *Le Capital. Livre I*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993, p. 261. Marx, pourrait-on affirmer, était déjà conscient de l'incompatibilité des exigences que les diverses sphères de la vie se trouvent à imposer à un seul et même individu : ainsi le « capitaliste », personnification de catégories économiques, s'il peut par ailleurs être une personne d'une grande moralité (sphère éthique) ou un citoyen exemplaire (sphère politique), demeure en tant qu'acteur économique le porteur de rapports de classe et d'intérêts déterminés.

individuel en le comparant à un idéaltype de comportement rationnel, Adorno orienterait la méthode de construction idéaltypique vers la totalité sociale et s'efforcerait, afin de comprendre la société réelle, de composer le modèle d'une société alternative, d'une société rationnelle au sens fort – la société socialiste qu'appelait Marx, selon l'auteur⁴. Cet idéaltype de société rationnelle, Adorno l'emploierait en outre pour évaluer la société réelle – geste qu'aurait bien entendu refusé Weber. Une telle thèse présente l'intérêt indubitable de traduire en termes sociologiquement plus maniables la démarche d'inspiration hégélienne que préconise Adorno : ainsi, la confrontation de la chose avec son concept, à l'issue de laquelle la chose pouvait être critiquée dans la mesure où elle ne répondait pas aux exigences contenues dans son concept ou, à l'inverse, le concept pouvait être critiqué pour son inadéquation à la richesse particulière de la chose, gagne avec le vocabulaire de l'idéaltype un visage plus concret, du moins pour celui qui œuvre dans le domaine des sciences sociales. Par contre, la façon dont Adorno élaborerait effectivement un modèle de société juste me semble avoir besoin de plus amples précisions, étant donné que le philosophe se montre en vérité plutôt avare de détails à ce sujet. Ce que serait une société juste ou une société vraiment rationnelle paraît en fait ne pouvoir être déterminé que négativement, au gré des critiques adressées à la société réelle – si bien que la critique, selon toute vraisemblance, précéderait chez Adorno la représentation d'une société idéale, et non l'inverse. Toujours est-il que l'idée selon laquelle Adorno orienterait la démarche idéaltypique de Weber vers la société en tant que totalité, si on laisse ouverte la question de la représentation précise de la société pleinement rationnelle, me semble juste, tout comme me semble juste le constat de la tournure critique que prend la démarche wébérienne aux mains du philosophe, du fait de cette nouvelle orientation vers la totalité.

Cet effort en vue d'une saisie de la société dans sa totalité, effort qui requiert une forme de construction philosophique puisque son objet ne lui est pas accessible immédiatement, permet en effet de constater que l'autonomisation manifeste des divers secteurs d'activité de la société contemporaine ne résulte en vérité qu'en une autonomie

⁴ Ulrich STEINVORTH, « Wertfreiheit der Wissenschaften bei Marx, Weber und Adorno. Ein Nachtrag zum Methodenstreit zwischen Kritischer Theorie und Kritischem Rationalismus » dans *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. 9, no. 2, 1978, p. 303.

illusoire, chaque secteur en apparence indépendant contribuant, comme peut-être jamais auparavant, au maintien de l'ensemble. Un tel constat ne laisse évidemment pas indemne la conception que l'on se faisait traditionnellement de la science et, plus généralement, de l'activité intellectuelle, comme d'une activité parfaitement dégagée, en droit du moins, des réalités matérielles ou politiques environnantes : la recherche sociale enrichie d'une dimension philosophique se sait au contraire partie prenante de l'organisation sociale, et se réfléchit comme telle. Cela lui donne notamment une attitude bien différente de celle que préconisait Weber à l'égard des normes en vigueur au sein de chacune des sphères d'activité sociale en vertu de leur logique intrinsèque : tandis que le lot de l'individu, borné à sa perspective particulière, est le plus souvent de s'adapter aux normes que la vie sociale lui impose – chez Weber, par exemple, un individu est tenu, en tant que savant, à certains devoirs, qui ne sont pas les mêmes que ceux qui lui incombent en tant que citoyen –, la recherche sociale qui s'efforce de reconstituer une perspective englobante sur la société se caractérise au contraire par « une méfiance totale⁵ » à l'égard de toutes les normes en vigueur, comme l'écrivait Horkheimer afin de qualifier l'attitude critique qu'il prescrivait à la théorie sociale. Plutôt que d'accepter comme données chacune des fins particulières que contiennent ces normes souvent contradictoires les unes avec les autres – plutôt, donc, que de s'en tenir comme le souhaitait Weber à un regard critique qui ne concerne que les moyens et qui situe le choix des fins au-delà de toute décision rationnelle et, par conséquent, au-delà de toute critique –, la philosophie sociale qui s'élabore chez Adorno voudrait être le moteur d'une authentique réflexion sur les fins de la vie sociale, où puisse être critiquée l'irrationalité des fins actuellement poursuivies de façon aveugle ou non intentionnelle, mais néanmoins de façon systématique.

*

Selon mon hypothèse de départ, les recherches sociologiques qu'a menées Weber auraient fourni à Adorno un véritable modèle de recherche sociale, et ce, malgré les nombreux désaccords pouvant être relevés entre les deux auteurs à propos de leur

⁵ Max HORKHEIMER, « Théorie traditionnelle et théorie critique » dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, p. 38.

conception de la science en général, et de la sociologie en particulier. Ainsi, Adorno serait en quelque sorte beaucoup plus proche de ce que Weber fait, en tant que sociologue, que de ce que Weber prétend faire, en tant que théoricien de la science. À partir du développement que j'ai mené au cours des trois chapitres précédents, il me semble plausible d'affirmer que la haute estime dans laquelle le philosophe tient le sociologue repose sur la remarquable richesse du matériau historique dont ce dernier fait usage, et surtout sur l'élaboration conceptuelle particulièrement conséquente dont Weber gratifie ce matériau. Grâce à ses constructions idéaltypiques, Weber est parvenu à certaines intuitions sociologiques essentielles, qui comptent certainement parmi les plus importantes du vingtième siècle et qui sont devenues, dans l'œuvre d'Adorno, comme autant de *Leitmotive* : la modernité occidentale pouvant être comprise comme un long processus de rationalisation, rationalisation qui se décline différemment selon les sphères d'activité, mais au cours de laquelle les diverses logiques rationalisées laissent voir une certaine affinité – ainsi en est-il, chez Weber, du trio entreprise capitaliste / formalisme juridique / administration bureaucratique, dont tous les termes se trouvent dans un rapport de soutien réciproque. Cette façon qu'a Weber de s'immerger complètement dans ses objets d'étude jusqu'à pouvoir en dégager la logique immanente par le biais d'idéaltypes, c'est-à-dire d'assemblages conceptuels créés sur mesure pour exprimer la vérité d'un phénomène particulier, constitue probablement cette « troisième voie » dont parlait Adorno, où devaient être évités les écueils tant du positivisme – simple collection de faits disparates – que de l'idéalisme – majestueux déploiement de concepts qui tolère mal la dissonance des cas particuliers. C'est d'abord dans une telle capacité d'immersion, je crois, qu'est à chercher l'héritage wébérien que tenterait de sauver la philosophie sociale d'Adorno.

Il s'agit bel et bien, toutefois, d'une entreprise de « sauvetage » de la sociologie wébérienne de la part d'Adorno, bien davantage que d'une adhésion sans faille ou d'une reprise univoque de l'œuvre du sociologue. Les critiques qu'adresse Adorno à ce que j'ai appelé la conception trop scientiste que se faisait Weber de son propre travail scientifique sont loin d'être superficielles ou sans conséquence pour la recherche à effectuer – autrement dit, il ne suffit pas ici de troquer le vocable de « sociologie » pour celui de « philosophie sociale » pour venir à bout des différences qui existent entre les

deux auteurs. Déjà au niveau de la composition de ses concepts-clés, là où selon moi l'héritage wébérien est le plus franc, la philosophie d'Adorno s'écarte de la ligne directrice du sociologue en accordant à ses constellations une importance beaucoup plus significative que n'osait officiellement le faire Weber avec ses idéaltypes : les constellations d'Adorno, en effet, bien qu'elles ne se retrouvent pas telles quelles dans la réalité et qu'elles requièrent une élaboration de la part du chercheur, ont néanmoins la prétention forte de présenter quelque chose de la constitution interne de la chose qu'elles veulent éclairer, et sont pour cette raison beaucoup plus substantielles que les idéaltypes que concevait Weber en termes strictement nominalistes et instrumentaux. Cette différence, si elle ne se situe encore qu'au niveau de la compréhension que l'on peut avoir du travail scientifique réalisé, ne tarde cependant pas à affecter le déroulement de la recherche sociale elle-même. Ainsi, lorsque Weber trace les grandes lignes de sa sociologie interprétative, il ne considère pas que les phénomènes sociaux pourraient recevoir un sens au-delà des intentions subjectives dont ils sont l'objet, en vertu par exemple de leur insertion dans le fonctionnement d'ensemble de la société et de leur évolution historique. C'est la raison pour laquelle le sociologue ne pose pas la question de la vérité ou de la fausseté des représentations individuelles, et par conséquent ne thématise nulle part la question de l'idéologie : les concepts n'ayant chez lui aucun poids objectif, le sens que cherche à comprendre l'interprétation sociologique ne peut qu'être étroitement lié à des intentions subjectives. Adorno, au contraire, en postulant une sorte d'affinité entre la réalité sociale et les constructions conceptuelles qui veulent la cerner, porte son interprétation en direction de la dimension non intentionnelle des phénomènes sociaux et, ce faisant, parvient à dégager un sens auquel peuvent être confrontées les représentations subjectives. Advenant un décalage systématique entre ces dernières et ce sens que j'ai qualifié d'objectif, il semble qu'il incombe à la recherche sociale de formuler une certaine critique des représentations idéologiques, au prix d'une profonde reformulation du postulat de neutralité axiologique sur lequel insistait tant Weber.

*

Lorsqu'il examine la querelle entourant la question apparemment méthodologique de la neutralité axiologique, Ulrich Steinvorth remarque que ni Marx, auquel s'opposait en premier lieu Weber, ni par la suite Adorno ne récuse l'idéal d'impartialité de la science : tous ces auteurs croient en effet unanimement que la science devrait être en mesure de reconnaître même les faits qui lui sont désagréables ou ceux qui pourraient remettre ses théories en question. De cette impartialité scientifique, seul Weber fait découler une exigence ferme de neutralité politique ; Marx, à l'opposé, réclame que de la connaissance scientifique découlent des décisions politiques justes. Steinvorth en vient à penser que les divergences au sujet de la neutralité axiologique reposent finalement moins sur des considérations méthodologiques que sur certaines convictions concernant le caractère harmonisable ou non des intérêts de tous les hommes au sein de la société⁶. Tandis qu'existe chez Marx la perspective d'une éventuelle réconciliation sociale, où le bonheur de chacun irait de pair avec le bonheur de tous, la position de Weber se démarque au contraire par son *anti-eudémonisme*, où l'attente d'une harmonie sociale est considérée comme naïve et irréaliste : comme un manque de lucidité quant à l'éternel combat entre les valeurs. Célébrer en la science la « voie vers le vrai bonheur » témoignerait en effet, selon les mots mêmes de Weber, d'un « optimisme naïf » auquel n'adhéreraient plus que quelques « grands enfants⁷ ». En guise d'ouverture finale, j'aimerais reprendre brièvement cette question du sens de la science pour la vie humaine, et surtout de son rapport à la quête du bonheur de tous, dans le cadre de la philosophie sociale que j'ai décrite chez Adorno : quelle serait l'attitude du philosophe face au discrédit que jette le sociologue sur l'idée du bonheur comme but de la recherche sociale ?

Adorno ne partage manifestement pas le mépris que réserve Weber à l'aspiration au bonheur dans le cadre d'une entreprise de connaissance. Au contraire, le désir d'abolition de la souffrance semble être chez lui le principal moteur de la recherche, son origine normative, en quelque sorte : « La douleur dit : passe⁸. », écrit le philosophe, en

⁶ Ulrich STEINVORTH, « Wertfreiheit der Wissenschaften bei Marx, Weber und Adorno... », *op. cit.*, p. 294-298.

⁷ Max WEBER, « La profession et la vocation de savant » dans *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, Paris, La Découverte/Poche, 2003, p. 89. Voir aussi au chapitre précédent, *supra*, p. 61.

⁸ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 247.

tendant par cette maxime de souligner le moment somatique d'une connaissance qu'on se représente trop souvent comme désincarnée. Si le bonheur, aux yeux d'Adorno, constitue vraisemblablement une visée essentielle de la connaissance, celui qui voudrait targuer sa philosophie sociale d'*optimisme naïf*, comme le faisait Weber contre ceux qui pensaient pouvoir conjuguer science et eudémonisme, celui-là aurait à déployer un improbable arsenal rhétorique pour convaincre ne serait-ce que le lecteur du dimanche de l'œuvre d'Adorno. Par son insistance à dénoncer l'insuffisance d'un bonheur qui ne demeure qu'un bonheur particulier, le philosophe s'est en effet le plus souvent attiré le reproche contraire, celui d'un pessimisme frôlant le nihilisme⁹. Dès *L'actualité de la philosophie*, Adorno s'est farouchement défendu contre une conception de la philosophie qui se voudrait source de réconfort intellectuel ou existentiel ; il écrit, en présentant sa conception de l'interprétation philosophique :

L'idée de l'interprétation ne converge donc nullement avec le problème d'un « sens » avec lequel elle est la plupart du temps confondue. [...] la tâche de la philosophie n'est pas de donner ce sens comme positif, de présenter et de justifier la réalité en tant que « pleine de sens »¹⁰.

Comme Horkheimer l'écrivait peu avant lui, le rôle de la philosophie sociale n'est pas de donner un sens nouveau à l'existence individuelle dont l'absurdité menace d'apparaître au grand jour¹¹ : la philosophie sociale, en tant que théorie critique, ne fait pas œuvre de transfiguration du réel, et se veut tout aussi lucide que la science que réclamait Weber. Sa contribution à la quête du bonheur de l'humanité passe d'abord et avant tout par la critique : « La position de la pensée envers le bonheur serait la négation de tout faux bonheur¹² », écrit Adorno dans *Dialectique Négative*. Le bonheur n'est pas, selon Adorno, cet état subjectif qu'envisageait Weber – une aspiration personnelle que critiquait déjà Nietzsche, en soulignant l'incontournable solidarité du plaisir et de la douleur dans la vie humaine, et en entrevoyant les bienfaits que pourrait procurer une

⁹ Habermas, par exemple, accuse Adorno et Horkheimer d'une « surenchère de la critique », dans laquelle s'exprimerait leur « scepticisme » à l'égard du contenu de vérité des idéaux bourgeois des Lumières : Jürgen HABERMAS, « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno » dans *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Nrf », 1988, p. 153-155.

¹⁰ Theodor W. ADORNO, « L'actualité de la philosophie » dans *Tumultes*, no. 17-18, 2002, p. 162.

¹¹ Max HORKHEIMER, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » dans *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, 1978, p. 73. Voir aussi mon introduction, *supra*, p. 7

¹² Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 428.

science qui choisirait de se faire « grande dispensatrice de douleur¹³ » – ; le bonheur est bien plutôt une possibilité objective, qui ne repose en dernier ressort ni sur des points de vue sur le monde, ni sur des tempéraments plus ou moins disposés à ressentir une harmonie intérieure. Or, étant donné tout le bonheur qui fut connu sur cette terre jusqu'à ce jour n'était selon Adorno qu'un bonheur partiel, bonheur de privilégiés qui repose sur la limitation des potentialités d'autrui, ou bonheur des petites joies de l'existence qui laissent dans l'ombre la trame sombre du reste de la vie, la connaissance ne dispose d'aucune représentation positive de ce que serait un « bonheur vrai », cet état où le bonheur de chacun pourrait coïncider avec le bonheur de tous. C'est la raison pour laquelle le philosophe ne peut s'orienter dans le monde réel qu'en comptant sur la pâle lumière que lui fournit la lanterne de l'utopie, indice fuyant de ce que serait un monde meilleur, qui peut malgré tout contribuer à éclairer, ici et maintenant, ce qui ment.

Même l'arbre en fleur ment, dès l'instant où on le regarde fleurir en oubliant l'ombre du Mal. "Que c'est joli !", même cette exclamation innocente revient à justifier les infamies de l'existence, qui est tout autre que belle ; et il n'y a plus maintenant de beauté et de consolation que dans le regard qui se tourne vers l'horrible, s'y confronte et maintient, avec la conscience entière de la négativité, la possibilité d'un monde meilleur.

Theodor W. ADORNO, Minima Moralia¹⁴.

¹³ Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 71. (§12, « Du but de la science »)

¹⁴ Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 25-26.

Bibliographie

ADORNO, Theodor W. « L'actualité de la philosophie », trad. Antonia Birnbaum et Michel Métayer, dans *Tumultes*, no. 17-18, 2002, p. 153-172.

ADORNO, Theodor W. *Dialectique négative*, trad. Gérard Coffin et al., Paris, Payot & Rivages, 2003, 534 p.

ADORNO, Theodor W. *Études sur la personnalité autoritaire*, trad. Hélène Frappat, Paris, Éditions Allia, 2007, 435 p.

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften. Band 8 : Soziologische Schriften I ; Band 10.1 : Kulturkritik und Gesellschaft I ; Band 20.1 : Vermischte Schriften I et Band 20.2 : Vermischte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972 à 1986.

ADORNO, Theodor W. *Introduction to sociology*, trad. Edmund Jephcott, Cambridge, Polity Press, 2000, 198 p.

ADORNO, Theodor W. *Jargon de l'authenticité, de l'idéologie allemande*, trad. Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1989, 198 p.

ADORNO, Theodor W. *Prismes : critique de la culture et société*, trad. Geneviève Rochlitz et Rainer Rochlitz, Paris, Payot, 2003, 300 p.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot & Rivages, 2003, 357 p.

ADORNO, Theodor W. *Modèles critiques*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, 350 p.

ADORNO, Theodor W. « L'essai comme forme » dans *Notes sur la littérature*, trad. Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1993, p. 5-29.

ADORNO, Theodor W. et al., *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, trad. C. Bastyns et al. Bruxelles, Éditions Complexe, 1979, 278 p.

ADORNO, Theodor W. et Walter BENJAMIN. *Correspondance, 1928-1940*, trad. Philippe Ivernel et Guy Petitdemange, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2006, 412 p.

ADORNO Theodor W. et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, 281 p.

ARON, Raymond. « Préface » dans *Le savant et le politique*, Max Weber, Paris, Éditions 10/18, 1963, p. 7-69.

BENJAMIN, Walter. *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1985, 264 p.

BERNSTEIN, J. M. *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 460 p.

BONACKER, Thorsten. *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2000, 306 p.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1992, 272 p.

DESPOIX, Philippe. *Éthiques du désenchantement. Essais sur la modernité allemande au début du siècle*, Paris, L'Harmattan, 1995, 215 p.

DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*, précédé d'une introduction de Jean-Michel Berthelot, Paris, Flammarion, 1988, 254 p.

HABERMAS, Jürgen. « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno » dans *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Nrf », 1988, p. 128-156.

HONNETH, Axel. « A Physiognomy of the Capitalistic Form of Life : A Sketch of Adorno's Social Theory » dans *Constellations*, vol. 12, no. 1, 2005, p. 50-64.

HORKHEIMER, Max. « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » dans *Théorie critique. Essais*, trad. G. Coffin et al., Paris, Payot, 1978, p. 67-80.

- HORKHEIMER, Max. « Théorie traditionnelle et théorie critique » dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974, p. 15-81.
- JARVIS, Simon. *Adorno. A Critical Introduction*, New York, Routledge, 1998, 283 p.
- JASPERS, Karl. *General Psychopathology*, trad. J. Hoenig et Marian W. Hamilton, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 301-313.
- LOWY, Michael. « Figures du marxisme wébérien » dans *Actuel Marx*, n. 11, 1992, p. 83-94.
- LUKÁCS, Georg. « La réification et la conscience du prolétariat » dans *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, pp. 109-256.
- MARX, Karl. *Le Capital. Livre I*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et al., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993, 940 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le gai savoir*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000, 439 p.
- OWEN, David. *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, London, Routledge, 1994, 253 p.
- OWEN, David. « Of overgrown children and last men : Nietzsche's critique and Max Weber's cultural science » dans *Nietzsche-Studien*, vol. 29, 2000, p. 252-266.
- PICHÉ, Claude. « La causalité singulière en histoire : Rickert, Simmel et Weber » dans *La philosophie de l'histoire. Hommages offerts à Maurice Laguerre*, Christian Nadeau et Alexis Lapointe (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêsis », 2007, p. 101-117.
- ROSE, Gillian. *Hegel contra sociology*, London, Athlone, 1995, 261 p.
- ROSE, Gillian. *The Melancholy Science : an Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York, Columbia University Press, 1978, 212 p.
- SIMMEL, Georg. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, introduction et trad. Raymond Boudon, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 244 p.

SIMMEL, Georg. *Sociologie et épistémologie*, trad. L. Gasparini, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 238 p.

STEINVORTH, Ulrich. « Wertfreiheit der Wissenschaften bei Marx, Weber und Adorno. Ein Nachtrag zum Methodenstreit zwischen Kritischer Theorie und Kritischem Rationalismus » dans *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. 9, no. 2, 1978, p. 293-306.

WEBER, Max. *Économie et Société 1. Les catégories de la sociologie*, trad. Julien Freund et al., Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995, 410 p.

WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, Paris, Librairie Plon, 1965, 539 p.

WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'autres essais*, trad. et présentation par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, 531 p.

WEBER, Max. *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, trad. Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte/Poche, coll. « Sciences humaines et sociales », 2003, 206 p.

WEBER, Max. *Sociologie des religions*, trad. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, 545 p.

