



Concept, temps et valeur

Friedrich Nietzsche, la sociologie allemande et le relativisme

« Il y eut mille fins jusqu'à présent, car il y eut mille peuples. Ne manque encore que la bride sur mille nuques, manque la fin unique. Encore, l'humanité n'a pas de fin.

Mais dites moi, mes frères, si à l'humanité il manque encore la fin, n'est-ce pas aussi que manque encore l'humanité elle-même? »¹

Dans son examen de la crise du droit naturel, c'est-à-dire de la fin d'une morale transcendante, de l'impossibilité désormais pour les individus de se référer à un étalon commun afin de juger les opinions comme les actes, Leo Strauss identifie trois causes: l'historicisme, la distinction entre fait et valeur et le conventionnalisme. Si ce dernier, qui fait découler tout socle normatif d'un accord entre les membres d'une communauté politique, résulte essentiellement de la philosophie contractualiste, celle de Rousseau et des penseurs libéraux, les deux premiers ont trouvé une expression concomitante dans les sciences sociales modernes que le philosophe allemand décrit avec véhémence. L'historicisme procède du postulat philosophique que toute morale, toute valeur, est nécessairement historique, n'est finalement que le produit d'un développement particulier et unique, qui ne souffre donc pas la comparaison. L'historicisme contredit la possibilité de normes universelles, dans lesquelles tout individu, quelle que soit sa culture, puisse se reconnaître. La distinction entre fait et valeur est liée à la séparation entre les sciences de la nature et l'interrogation éthico-normative: le savant doit se garder de tout jugement de valeur lorsqu'il évalue les phénomènes, sans quoi il risque de dénaturer son objet. Cet objectif d'impartialité, auquel les sociologues s'efforcent à leur tour de se conformer, Strauss le considère comme dangereux, car il interdit tout questionnement sur les finalités, le savant devant se cantonner à l'évaluation des actes en termes de *moyens*.

¹ « De mille et une fins » in *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.85

Sous la plume de Strauss, un nom revient à plusieurs reprises, comme celui qui aurait réalisé la synthèse entre ces deux tendances, véritable fondateur du relativisme moderne: il s'agit de Friedrich Nietzsche. Les travaux de Raymond Aron sur la philosophie critique de l'histoire, dont étaient imprégnés les sociologues allemands du début du XXe siècle, révèlent cette parenté, à travers la remise en cause constante de la possibilité de saisir l'histoire comme totalité, ainsi que dans la « redécouverte » de la subjectivité, notamment dans la détermination des valeurs. Par exemple, ce propos de Ernst Troeltsch, relevé par Aron (1981; 371), est à la fois typiquement relativiste et nietzschéen: « *Toutes les représentations dogmatiques incarnent à leur manière la vérité, toutes elles contribuent à sublimer les impulsions vitales en volontés morales; toutes, efficaces et historiquement contingentes, marquent un moment de l'éducation du genre humain.* » Les différentes conceptions du Bien se valent toutes, puisqu'en effet, toutes les morales dérivent également de la volonté de puissance; elles en sont à la fois la manifestation rationalisée et l'endiguement même de cette volonté de puissance, car la morale tend toujours à contraindre la force, à la rabaisser, par l'éducation. Une morale particulière n'est finalement que le produit d'un rapport de forces particulier; la prétention d'une morale à l'universalité n'est jamais que le masque de la victoire d'une volonté sur une autre. Max Weber, en dépit d'une certaine indépendance par rapport aux courants dominants de la pensée sociale de son époque², n'a pas échappé à cette influence. Peu de temps avant sa mort, le sociologue allemand déclarait ainsi « *l'honnêteté d'un intellectuel d'aujourd'hui, et avant tout d'un philosophe d'aujourd'hui, peut se mesurer à son attitude face à Nietzsche et à Marx. Celui qui ne concède pas qu'il n'aurait pu mener des parties essentielles de son œuvre sans le travail que ces deux-là ont accompli se trompe lui-même et les autres. Le monde dans lequel nous existons nous-mêmes intellectuellement est en bonne partie un monde formé par Marx et Nietzsche* »³. Dans ses *Essais sur la théorie de la science*, qui rassemblent plusieurs articles publiés entre 1904 et 1917, Weber dresse un vaste tableau des méthodes et des présupposés épistémologiques des sciences sociales à son époque, tout en exposant ses propres conceptions du métier du savant. Nous tenterons donc d'examiner dans quelle mesure les méthodes et les concepts de la sociologie, notamment celle de Weber, font échos aux idées nietzschéennes, en particulier au mythe de l'éternel retour et à celui du Surhomme.

1. Le mythe de l'éternel retour et l'historicisme dans les sciences sociales

Une clarification s'impose concernant le terme même d'historicisme. Celui-ci est en effet

2 Weber (1965; 419-420) se distancie aussi bien des positionnements strictement subjectivistes, auxquels peut mener un relativisme sociologique trop radical, que du déterminisme absolu, qu'il récuse en particulier chez les marxistes vulgaires.

3 Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber*, 1996, Presses Universitaires de France, p.181

généralement employé pour désigner deux doctrines philosophiques différentes. Une première acception du terme nous est donnée notamment par Karl Popper dans ses ouvrages *la misère de l'historicisme* (1944) et *la société ouverte et ses ennemis* (1945), dans lesquels il dénonce vivement les doctrines philosophiques qui prétendent découvrir un sens de l'histoire et ainsi l'enfermer dans un déterminisme absolu. La philosophie de l'histoire, telle qu'elle a été développée par Condorcet ou Hegel, par Auguste Comte ou Karl Marx, cherche à saisir l'histoire universelle comme un Tout, régi par des lois transcendantes et immuables. On pourrait penser que Leo Strauss adhère à ce courant de pensée qui renoue avec les lois naturelles; ce n'est cependant pas le cas. En effet, si la philosophie historiciste repose sur des lois du développement ou du progrès historique, ce n'est toutefois pas au nom d'une morale universelle et immuable. Dès lors que chaque période de l'histoire est considérée comme une étape devant être dépassée dans le processus historique, chaque morale particulière comme nécessairement incomplète, inachevée, et se trouve ainsi dévaluée. Considérant le caractère inéluctable du progrès, ces conceptions ont tendance à justifier les valeurs qui se sont imposées dans l'histoire comme moralement supérieures à celles qui les ont précédées; il ne s'agit pas de concevoir une morale immuable à l'œuvre dans l'histoire, mais bien au contraire de considérer l'histoire comme le « *tribunal* » de la morale, pour reprendre la célèbre formule de Hegel, ce que Strauss dénie catégoriquement. Le droit naturel est « *trans-historique* » (1986; 34), il n'évolue pas au fil des âges; bien au contraire, Strauss considère que la pureté originelle du droit naturel s'est progressivement dégradée. Cet historicisme est également rejeté par la sociologie historique allemande, comme le souligne Max Weber (1965; 175). Weber lui-même, héritier de Kant, est très soucieux de la distinction entre d'une part les concepts élaborés par les sciences exactes, dont la validité est assurée par l'expérience, et d'autre part les *idées transcendantes métaphysiques* (Dieu, l'âme, la liberté) produites par la raison pure et dépourvues de fondement empirique. Si le théoricien peut prendre pour modèle la rectitude et la cohérence des lois de la nature lorsqu'il envisage les normes qui régissent la société, il ne les confond en aucun cas ; quand au sociologue, il est bien conscient que le monde de la culture est également celui de la contingence et non de la nécessité. Et de même qu'il n'y a aucun sens à juger moralement les phénomènes naturels, les lois physiques ne peuvent s'appliquer au domaine des affaires humaines.

Le second sens de l'historicisme, celui que vise plus particulièrement Leo Strauss dans sa critique, se rapporte à la conception de l'histoire des civilisations issue du romantisme allemand, notamment telle qu'on la rencontre chez Johann Gottfried von Herder. Au contraire d'un développement unifié, l'histoire humaine est appréhendée dans la diversité des formes qu'elle exprime. Ce que Herder et ses héritiers, jusqu'aux anthropologues contemporains et aux penseurs du multiculturalisme, cherchent à démontrer, c'est la richesse des expériences humaines ne peut être résumée selon des principes universels. Chaque civilisation est le produit d'un développement

historique particulier, et il faut reconnaître la valeur intrinsèque de leurs multiples expressions culturelles. Il serait profondément réducteur de vouloir enfermer dans des catégories similaires des phénomènes si distincts, ce serait nier la valeur de chaque identité (d'une certaine manière, Hegel a proposé une synthèse entre les deux historicismes à travers la notion de *Volksgeist*: si l'histoire dans son ensemble est animée par un Esprit universel, chaque peuple, considéré comme entité historique individuelle, dispose d'un esprit particulier, qui constitue en ce sens une manifestation phénoménale spécifique de l'Esprit du monde vers lequel elle tend, selon son degré d'universalité⁴).

La réflexion de Friedrich Nietzsche sur l'histoire est en radicale opposition aussi bien avec les doctrines du droit naturel que défend Leo Strauss qu'avec la conception linéaire de l'histoire, depuis la Providence chrétienne jusqu'à la philosophie hégélienne. C'est en 1882 que Nietzsche énonce pour la première fois dans son ouvrage *le Gai savoir* son intuition qui va mettre en branle la confiance dans le progrès de ses contemporains:

« Le poids le plus lourd – Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait: « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre - et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau - et toi avec lui, poussière des poussières ! » – Ne te jetterais-tu pas par terre en grinçant des dents et en maudissant le démon qui parla ainsi? Ou bien as-tu vécu une fois un instant formidable où tu lui répondrais: « Tu es un dieu et jamais je n'entendis rien de plus divin! » Si cette pensée s'emparait de toi, elle te métamorphoserait, toi, tel que tu es, et, peut-être, t'écraserait; la question, posée à propos de tout et de chaque chose, « veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois? » ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd! Ou combien te faudrait-il aimer et toi-même et la vie pour ne plus aspirer à rien d'autre qu'à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel? »⁵

4 « L'Esprit est essentiellement un individu; mais dans l'élément de l'histoire universelle nous n'avons pas affaire à des personnes singulières réduites à leur individualité particulière. Dans l'histoire, l'Esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée: un peuple; et l'esprit auquel nous avons affaire est l'Esprit du peuple. Les Esprits populaires se distinguent à leur tour selon la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes, selon la superficialité ou la profondeur avec laquelle ils ont saisi l'Esprit. L'ordre éthique des peuples et son droit constituent la conscience que l'Esprit a de lui-même. » G.W.F. Hegel, *la Raison dans l'histoire*, 1965, Plon, p.80

5 *Le Gai savoir*, IV §341

Avec l'éternel retour, Nietzsche fait littéralement l'hypothèse que tous les événements sont destinés à se reproduire un nombre infini de fois; le premier sens qu'il faut donner à cette idée est celui d'une affirmation de la vie. Accepter l'hypothèse de l'éternel retour, c'est déclarer son amour total de l'existence, dans les joies comme dans les peines. L'homme n'est pas destiné à s'arracher à la nature grâce à sa raison; il n'y a pas d'autre monde, de domaine immatériel, qui lui soit promis après la vie, comme une compensation de l'existence. Il lui faut donc jouir de l'ici-bas sans se préoccuper vainement d'une quelconque promesse dans l'au-delà.

Le sens plus profond de l'éternel retour, c'est que ce qui est à l'œuvre dans l'histoire, ce n'est absolument pas un quelconque développement de la raison humaine, mais bel et bien la force vitale elle-même. Ce qui se reproduit continuellement, c'est la volonté de puissance; l'instinct vital est l'invariant de l'existence humaine. Les événements dans l'histoire ne sont pas les étapes d'un processus mouvementé mais finalement linéaire, mais bien les chocs hasardeux entre les volontés. Les civilisations et les périodes de paix ne sont aucunement le signe d'un progrès, mais des périodes d'accalmie dans la lutte, causées par la soumission de certains à la volonté de puissance des autres. Les hommes errent dans le chaos historique avec pour seul guide leur instinct de domination. Aron présente avec finesse la nouvelle conception de l'histoire qui, depuis Nietzsche, va désormais prévaloir au sein des sciences sociales: « *l'histoire n'a pas de but puisque l'homme n'a pas de destination et que, toujours semblable à lui-même, il crée vainement des œuvres éphémères* » (1981; 367).

Max Weber (1965; 155) l'affirme, les sciences sociales doivent résolument se débarrasser des prétendues lois de l'histoire, d'un pseudo droit naturel à l'œuvre dans celle-ci. L'historien peut certes faire usage de loi, d'une grille de lecture métaphysique, mais il s'agit seulement d'une première étape, qui peut permettre de définir d'un axe de recherche fixé *a priori* et mais aucunement du résultat final de l'enquête. Les « lois » sont moins conçues comme une véritable architecture de la société que comme des hypothèses de départ, un prélude à la recherche empirique, qui seule fournira une véritable compréhension des faits sociaux. Il y a bien une valeur heuristique du droit naturel (1965; 201), mais celui-ci ne doit pas porter à confusion; il ne peut permettre de saisir les réalités singulières. En cherchant à faire coïncider la réalité avec une grille de lecture préalable, on risque fort de produire une vision distante et biaisée du monde social réel. Ainsi que Weber le dit lui-même, « *pour la connaissance des conditions concrètes de phénomènes historiques les lois les plus générales sont régulièrement celles qui ont le moins de valeur, parce qu'elles sont les plus vides en contenu* » (1965; 165) (Weber poursuit ici la critique de la métaphysique comme voile d'illusions déposé sur la réalité, élaborée non seulement par Nietzsche dès son premier ouvrage *La naissance de la tragédie* de 1872, mais également par Karl Marx et Friedrich Engels dans

L'idéologie allemande dès 1846).

La recherche historique ou sociologique proprement scientifique ne doit donc pas chercher de lois trans-historiques, comme le voudrait Strauss, mais bien appréhender chaque objet historique dans sa singularité. Chaque phénomène est le produit d'une histoire particulière, d'un ensemble de rapports de forces spécifiques. Dès lors que « *nous ne pouvons pas lire le sens du devenir mondial dans le résultat, si parfait soit-il, de l'exploration que nous en faisons* » (1965; 130), qu'il n'y a pas de finalité globale, le travail de l'historien sera donc de restituer les finalités des acteurs historiques eux-mêmes, le sens qu'ils ont pu conférés à leurs actes: « *Nous cherchons à comprendre l'originalité de la réalité, de la vie qui nous environne et eu sein de laquelle nous sommes placés, afin de dégager d'une part la structure actuelle des rapports et de la signification culturelle de ses diverses manifestations et d'autre part les raisons qui ont fait qu'historiquement elle s'est développée sous cette forme et non sous une autre* » (1965; 152). C'est en ce sens qu'il faut comprendre la démarche wébérienne comme la fondation d'une « *sociologie compréhensive* »⁶: en l'absence de fins transcendantes unanimement reconnue et face à la diversité des moralités historiques, le savant se donne pour objectif de clarifier les opinions et les buts de l'acteur social, et plus encore de rendre compte de l'inscription historique qui les a rendus possibles, c'est-à-dire « *les conditions empiriques de sa formation, ses chances et les conséquences pratiques qui en découlent d'après l'expérience* » (1965; 439). Dans l'avant-propos de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber se propose ainsi de mettre en évidence la spécificité de la rationalité occidentale, caractérisée par l'application systématique à l'ensemble des domaines de la sphère sociale des méthodes rationnelles, tout en reconnaissant la valeur et les spécificités des autres cultures (le sociologue allemand semble d'ailleurs quelque peu horrifié par l'uniformisation du monde mise en marche par la révolution capitaliste): « *Nous ne dirons pas ici le moindre mot de la valeur relative des civilisations que nous comparons. Il est vrai que le destin de l'humanité ne peut qu'épouvanter celui qui en contemple la période. Mais il est bon de garder pour soi ses petits commentaires personnels* » (1964; 23). Il n'est ainsi pas ouvert au chercheur lui-même de procéder à des hiérarchie entre les faits sociaux qu'il se propose d'étudier. Par exemple, la prostitution dans l'œil du savant n'est pas moins historiquement intéressante que la religion (1965; 167). Elle est le résultat d'un ensemble de rapports sociaux complexes et comporte également une signification propre. Ce nivellement entre les phénomènes et les structures de sens est tout simplement insupportable pour quelqu'un comme Leo Strauss.

⁶ « *L'activité spécifiquement importante pour la sociologie consiste en particulier en un comportement qui (1) suivant le sens subjectif visé par l'agent est relatif au comportement d'autrui, qui (2) se trouve coconditionné au cours de son développement par cette relation significative et qui (3) est explicable de manière compréhensible à partir de ce sens visé (subjectivement). On peut également compter au nombre des phénomènes qui comportent une relation subjectivement significative au monde extérieur et spécialement au comportement d'autrui, les actes émotionnels et les «états affectifs* » (1965; 330)

2. Guerre des dieux et sélection des valeurs

Le mythe de l'éternel retour a permis à Nietzsche de discréditer la croyance en un temps linéaire, et par là même, la foi dans le progrès. Cette dernière étant pour lui le comble de l'esprit décadent, qu'il repérait déjà chez Socrate, qui pour compenser son insatisfaction du présent, ne cesse de se projeter dans de belles illusions, comme celle d'un avenir radieux dans lequel s'effaceront les souffrances passées. Avec l'idée de progrès, c'est également la croyance en une morale universelle et transcendante qui s'effondre également.

Nietzsche peut dès lors mettre à plat les valeurs et les morales, une fois celles-ci descendues de leur piédestal, et les replacer dans leur historicité. On retrouvera chez Weber un même souci de mettre les différentes conceptions du monde sur un pied d'égalité; et face à cette « *diversité infinie de prises de position « axiologiques » et l' « interprétation » de ces objets »* (1965; 261), le savant se doit ainsi de préserver l'objectivité de la connaissance. Nietzsche procède à une généalogie des phénomènes moraux. Ce qui est premier, dans l'horizon axiologique, ce sont les valeurs, les critères d'évaluation. Le philosophe allemand considère qu'il y a une confusion profonde dans l'acception courante de ce qui est à l'origine du jugement du « bon »: celui-ci ne se rapporte pas comme on le croit souvent à un acte, un geste de générosité en faveur d'autrui, il est bien plutôt la caractéristique d'un individu supérieur. Car en effet, la détermination des critères du jugement est d'abord le fait des dominants, des hommes supérieurs qui imposent leurs valeurs, qui correspondent à leurs propres signes distinctifs: « *le jugement de « bon » ne provient nullement de ceux qui bénéficient de cette « bonté »! Ce sont plutôt les « bons » eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, les supérieurs en position et en pensée qui ont éprouvé et posé leur façon de faire et eux-mêmes comme bons, c'est-à-dire excellents, par contraste avec tout ce qui est bas, bas d'esprit, vulgaire, populacier. À partir de ce sentiment de la distance, ils ont fini par s'arroger le droit de créer des valeurs et de forger des noms de valeurs: qu'avaient-ils à faire de l'utilité?»*⁷. Mais ces valeurs se trouvent progressivement dégradées et leur sens s'inversent, dès lors que les faibles, les dominés, les esclaves, se les réapproprient. Dans l'optique du dominé, il importe moins de qualifier sa propre bonté que de désigner ce qui s'y oppose, c'est-à-dire celui qui est à l'origine de sa souffrance. N'ayant su vaincre leurs maîtres par la force, les esclaves se sont contentés de leur opposer leur propre morale, dans laquelle tout ce qui se rapporte à la force et à la jouissance est dévalué comme « méchant », « mauvais », « cruel »...: « *L'insurrection des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur des valeurs : le ressentiment d'êtres tels que la véritable réaction, celle de l'acte, leur est interdite, qui ne s'en sortent indemnes que par une*

7 La généalogie de la morale, I §2

vengeance imaginaire. Alors que toute la morale noble procède d'un dire-oui triomphant à soi-même, la morale de l'esclave dit non d'emblée à un « extérieur », à un « autrement », à un « non-soi » ; et c'est ce non-là qui est son acte créateur. (...) pour naître la morale de l'esclave a toujours besoin d'un monde extérieur, d'un contre-monde, elle a besoin, en termes physiologiques, de stimuli extérieurs pour agir. »⁸. Vengeance d'abord purement intellectuelle, imaginaire, la morale de l'esclave finit par se répandre et par polluer les esprits, jusqu'à pénétrer l'âme des forts eux-mêmes, se loger face à leur insouciance naturelle, pour éveiller chez eux la « mauvaise conscience », le sentiment de responsabilité à l'égard du prochain. À mesure qu'elle se répand, la morale de l'esclave nivelle les puissances, contraint les anciens dominants à ravalier leurs instincts primaires. C'est ainsi que selon Nietzsche naît la civilisation, comme une domestication de la force brute grâce à la morale, par laquelle les faibles accèdent à leur tour à la domination. Tandis que la valeur est l'expression de la fierté du puissant, la morale est celle du ressentiment du faible; elles sont chacune à leur manière des manifestations de la volonté de puissance. Elles finissent toujours par s'imposer dans un rapport de force, de même que c'est un choc des volontés de puissance qui leur a donné naissance.

Max Weber partage avec Nietzsche cette idée d'une constance de la lutte dans les affaires humaines, voire d'une nécessité de la lutte dans la création de l'ordre social et dans la production des valeurs qui le soutiennent: « *il n'est pas possible d'éliminer de la vie culturelle la notion de lutte. On peut modifier les moyens de la lutte, son objet ou même son orientation et les adversaires en présence; on ne saurait la supprimer elle-même.* » (1965; 442) (ce qui les relie finalement tous deux à Hegel et à Marx, qui déjà envisageaient chacun la conflictualité comme une dimension essentielle de la vie éthique et sociale, et comme la condition même de la production des phénomènes historiques). La politique, selon Weber, est toujours affaire de rapports de domination. La prise de décision, le consensus, c'est toujours la victoire d'une volonté sur les autres. La politique fait toujours violences aux volontés, voire aux corps eux-mêmes. L'État, cette entreprise politique qui « *revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime* » (1959; 113) en est la forme la plus aboutie, car l'État se donne les moyens nécessaires pour imposer durablement sa domination, bien que les conflits demeurent de manière latente. La politique elle-même est lutte. La paix est nécessairement toujours provisoire, elle « *n'est qu'un déplacement des formes, des adversaires ou de l'objet de la lutte ou enfin des chances de sélection : elle n'est rien d'autre* » (1965; 443). Si le savant doit s'efforcer de garder sa distance par rapport au « *polythéisme des valeurs* », c'est justement parce que celui-ci est source de conflits insurmontables et bien souvent violents (1965; 427). Dans le dialogue qu'il institue avec ses aînés, Max Weber se révèle toutefois bien plus nuancé que les grands idéologues du XIXe siècle. Il s'oppose nettement aux

8 Idem., I §10

explications monistes (1965; 151); si les différentes moralités résultent effectivement en partie des luttes de pouvoir et des structures de domination dans la société, chaque *éthos* possède cependant une autonomie relative par rapport aux autres phénomènes sociaux, il n'est pas entièrement déterminé, il serait réducteur et simpliste de faire uniquement procéder les différentes constructions morales de la volonté de puissance ou de la lutte des classes. Ainsi Weber dénonce-t-il par exemple une explication purement économique de la formation des doctrines religieuses: « *Pour ceux dont la bonne conscience causale ne peut se passer d'interprétation économique (ou « matérialiste » comme l'on continue malheureusement à dire), précisons que je tiens pour fort importante l'influence du développement économique sur le destin des idées religieuses; plus tard, j'essaierai d'exposer comment, dans le cas présent, se sont constitués les processus d'adaptation et les rapports mutuels. Mais les idées religieuses ne se laissent pas déduire tout simplement des conditions « économiques »; elles sont précisément - et nous n'y pouvons rien - les éléments les plus profondément formateurs de la mentalité nationale, elles portent en elles la loi de leur développement et possèdent une force contraignante qui leur est propre. Enfin, dans la mesure où interviennent des facteurs extérieurs à la religion, les différences les plus importantes - comme celles entre luthéranisme et calvinisme - sont surtout déterminées par les conditions politiques.* » (1964; 211). Par-delà ces nuances, ce que Nietzsche et Weber ont en commun, c'est la centralité du problèmes de la détermination de la valeur. Pointe alors la figure du Surhomme.

« *Quand vint Zarathoustra en la plus proche ville, qui se situe à la lisière des forêts, il y trouva nombreux peuple assemblé sur la place publique; car annonce était faite qu'on allait voir un funambule. Et voici le discours que tient au peuple Zarathoustra:*
Je vous enseigne le Surhomme. L'homme est quelque chose qui doit se surmonter. Pour le surmonter, que faites-vous?
Tous êtres jusqu'ici par-dessus eux, au-delà d'eux créèrent quelque chose; et de ce grand flux vous voulez être n'est-ce pas? Le reflux, et plutôt que de surmonter l'homme encore vous préférez revenir à la bête! »⁹

Dès les premières pages de sont poème philosophique *Ainsi parlait Zarathoustra*, publié entre 1883 et 1885, Nietzsche fait l'annonce de l'arrivée prochaine, ou du moins potentielle, du Surhomme. Potentielle, car loin de tout déterminisme historique, le Surhomme se conçoit moins comme un destin que comme une possibilité, une alternative à la condition actuelle de l'humanité, condition décadente selon Nietzsche, qui voit dans la modernité démocratique et égalitariste l'avènement du « *dernier homme* », l'individu satisfait et borné, n'ayant pour tout horizon que son

9 « Prologue de Zarathoustra » in *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.24

petit confort personnel¹⁰. Mais qui est donc le Surhomme? C'est l'existence propre au monde après la mort de Dieu, débarrassé du poids de la morale. Le Surhomme est celui qui cesse de se projeter hors de lui-même, de nier la vie en espérant un monde imaginaire. Le Surhomme saura abandonner « *l'esprit de vengeance* », celui de l'homme du ressentiment, pour mener un genre d'existence supérieur. Il ne craint pas le flux vital, le chaos historique dans lequel il est plongé. Tout comme Dionysos, il peut goûter à la vie en se laissant porter par ses instincts les plus bruts, les plus nobles selon Nietzsche (« *L'homme ne peut que devenir meilleur et plus méchant – voilà ce que j'enseigne, moi, au plus grand bien du surhomme le plus grand mal est nécessaire* »¹¹), déployer sa puissance avec allégresse. En effet, le Surhomme est l'incarnation même de la volonté de puissance, il vit en adéquation avec elle. Ainsi est-il non seulement celui qui manifeste sa force, mais il est également celui qui pose ses propres valeurs, balayant d'un geste les morales surannées, et édifier ses propres structures de sens.

En outre, la perspective du Surhomme et d'un possible dépassement de l'homme constitue en soi la remise en cause de l'idée même d'humanité, de l'unité singulière du genre humain, au-delà des différences culturelles. « L'humanité » n'est peut-être finalement qu'un agrégat d'individualités absolues, une construction intellectuelle dépourvue de réalité matérielle. Le dépassement de cette idée d'Homme crée bel et bien l'impossibilité d'un étalon universel des phénomènes moraux ou psychologiques, des faits sociaux et historiques. Les hommes deviennent incommensurables entre eux. De cette déconstruction de l'homme jaillit le relativisme. Une siècle plus tard, Michel Foucault acheva ce travail de démolition de l'idée d'homme, pariant que « *l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.* »¹²

Comme Julien Freund le souligne dans ses notes sur les *Essais sur la théorie de la science* (1965; 483), Weber portait une grande attention sur la détermination subjective de la valeur. En ce sens, il se distinguait des autres chercheurs de son temps, qui portaient leur intérêt sur la compréhension des valeurs des communautés, des structures de sens spécifiques à chaque culture, en cherchant plutôt à expliquer le sens que chaque acteur individuel donne à ses actes. De même que le Surhomme nietzschéen, créateur de valeurs, l'être social qu'étudie Weber évalue

10 « *Malheur! Arrive le temps où de l'homme ne naîtra plus aucune étoile. Malheur! Arrive le temps du plus méprisable des hommes, qui lui-même ne peut plus se mépriser. Voyez! Je vous montre le dernier homme. « Qu'est-ce qu'amour? Qu'est-ce que création? Qu'est-ce que nostalgie? Qu'est-ce qu'une étoile?» – ainsi demande le dernier homme, et il cligne de l'œil. La Terre est alors devenue trop petite, et sur elle clopine le dernier homme, qui rapetisse tout. Inépuisable est son engeance, comme le puceron; le dernier homme vit le plus vieux. (...) Ils ont abandonné les régions où dur était de vivre: car la chaleur on a besoin. On aime encore le voisin et l'on se frotte à lui: car la chaleur on a besoin. (...) Ça et là de poison à petite dose: cela fait agréablement rêver. Et, à la fin, force poison, pour agréablement mourir. Encore l'on travaille, car le travail distrait. Mais on prend soin que distraction ne soit fatigue. On ne devient plus pauvre et riche; les deux sont trop pénibles. Que veut encore commander? Qui encore obéir? Les deux sont trop pénibles. Pas de pasteur, un seul troupeau! Chacun veut la même chose, tous égaux! Que sent d'autre manière, à l'asile des fous il entre de plein gré! » « Prologue de Zarathoustra » in *Ainsi parlait Zarathoustra*, pp.29-30*

11 « De l'homme supérieur » in *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.371

12 *Les mots et les choses*, 1966, Gallimard, p. 398

subjectivement les phénomènes, afin de « *prendre position* », non pas à partir d'un « *concept* », mais bien à partir d' « un «*sentir*» et un «*vouloir* » entièrement concrets, de nature et de composition totalement individuelles ou encore, le cas échéant, la conscience d'un « *devoir* » absolument concret lui aussi » (1965; 270) et de définir ses propres orientations, de déterminer sa conduite. Weber distingue bien ce type de jugement de valeur de l'évaluation que le savant lui-même porte à l'égard de son objet, qui tend à la compréhension et à l'explication et non au jugement. Il affirme l'impossibilité pour le savant de reconnaître en toute honnêteté qu'il existe une hiérarchie des valeurs démontrable objectivement (il doit se garder de tous les jugements d'ordre éthique ou esthétiques, qui n'ont pas leur place au sein d'une salle de classe, à moins que le professeur ne se mue en « *prophète* » (1965; 414)). Comme le dit Raymond Aron, « *La logique ne permet pas de trancher entre les opinions, mais de réfléchir sur elles, et ainsi de déterminer les conditions dans lesquelles, en fait et en droit, l'individu choisit, adhère, agit.* » (1981; 405): le savant ne peut dire quelle est la juste voie, mais il peut renseigner sur les significations des différentes possibilités qui s'offrent au décideur politique, ainsi que sur les conséquences éventuelles du choix. Il y a une nécessité, une urgence du choix, de la détermination de la valeur, de la prise de décision et de son application. Le sociologue paraît très sceptique face à l'attitude de l'homme incapable de choisir entre son « *Dieu* » et son « *démon* » (1965; 428). Leo Strauss (1986; 53) considère avec horreur ce décisionnisme aveugle de Weber, qui semble bel et bien se désintéresser du contenu même de ces finalités. Peu importe la nature de l'objectif, tant qu'un choix est fait. L'être social doit affirmer son existence, la réaliser pleinement dans l'action, en exerçant sa volonté sur le monde. Max Weber semble reprendre sa compte cet adage de Nietzsche, lui même inspiré par Pindare: « *Tu dois devenir celui que tu es* »¹³. Il serait cependant exagéré de dépeindre Weber en relativiste absolu comme le fait Strauss. Le sociologue allemand ne se contente pas de décrire de manière totalement neutre une « *rationalité en finalité* » aveugle. Entre « *l'éthique de la conviction* » et « *l'éthique de la responsabilité* »¹⁴, Weber semble donner sa préférence à la seconde, ou du moins il considère la nécessité de tempérer la première. Si la vocation est indispensable à l'homme public, la foi risque de le faire sombrer dans la violence aveugle. Le véritable homme de foi ne prend pas part à l'action, car son royaume n'est pas de ce monde (1959; 196). Weber ne semble en outre pas plus enchanté que Strauss de la tournure d'esprit des modernes, lorsqu'il vitupère les « *spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur – ce néant s' imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque là* » (1964; 225). Le « *désenchantement du monde* », ce retrait de la religion hors de la perspective quotidienne des hommes, pendant de la mort de Dieu annoncée par Nietzsche, a produit un nouveau type d'homme,

13 *Le Gai savoir*, III §270

14 « *il y a une opposition abyssale entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de conviction - dans un langage religieux nous dirions: « Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet à Dieu » -, et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de responsabilité qui dit : « Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes.»* » (1959; 187)

qu'il n'hésite pas à qualifier de « *derniers hommes* », dont les attentes se sont abaissées, satisfaits des mécanismes rationnels de la société capitaliste, incapables de discerner les valeurs ou de s'en forger, relativistes également, considérant toutes choses comme égales. Au fond, Strauss semble partager avec Nietzsche son diagnostic du triomphe du nihilisme dans la modernité; ce qui les sépare, ce sont les solutions qu'ils préconisent: un retour au droit naturel ou bien la fuite en avant, faire table rase du passé pour bâtir de nouvelles valeurs. Weber, dans son scepticisme, n'apporte pas de réponse définitive, mais semble continuer à penser, en dépit de son pessimisme, que la politique peut jouer dans la « *nuit polaire, glaciale, sombre et rude* » (1959; 200) de la modernité, afin que la volonté permette de surmonter le naufrage vers lequel s'avance les sociétés européennes.

Le statut de la volonté est peut-être ainsi ce qui distingue le plus nettement Max Weber de Friedrich Nietzsche. Tous deux pensent en effet la volonté au cœur de la formation des valeurs et de l'action face à la tempête de l'Histoire. Cependant, leurs définitions de la volonté divergent sensiblement. Pour le second, la volonté de puissance est une force incontrôlable, un instinct vital irrésistible auquel sont soumis fatalement les individus. Cette conception fait en quelque sorte sombrer Nietzsche du côté des philosophes de l'Histoire, qu'ils soient romantiques, marxistes ou libéraux, qui condamnent la politique au nom de forces profondes face auxquelles les hommes demeureraient impuissants. Weber admet avec Nietzsche (et derrière lui Spinoza¹⁵) que le libre-arbitre absolu n'existe pas et que la volonté est en partie déterminée par des causes inconscientes: « *Libre volonté* » veut dire dans ce cas que l'on attribue une signification causale à la « *décision* » en tant que, en fait, elle est engendrée par des causes que peut-être on ne saurait jamais découvrir en totalité, mais qui sont néanmoins « *suffisantes* » (1965; 227). Toutefois, il ne se résout pas à l'idée d'une détermination complète du sujet. Max Weber considère que « *nous sommes des êtres civilisés, doués de la faculté et de la volonté de prendre consciemment position face au monde et de lui attribuer un sens.* » (1965; 167). Il préserve ainsi l'autonomie minimale de la volonté indispensable à l'existence du politique, c'est-à-dire l'activité par laquelle les hommes décident eux-mêmes de leur propre destin.

Face à l'aplanissement des structures de sens et à la perte de l'espérance, l'individu est en quête d'une voie de réalisation de soi qui ne passe pas par l'accomplissement d'une morale universelle et transcendante, mais par l'affirmation de ses propres valeurs et la mise en œuvre de projets librement façonnés. Ainsi Nietzsche voyait-il dans la création artistique une véritable

15 « *Les hommes se trompent en ce point, qu'ils pensent être libres. Or, en quoi consiste une telle opinion ? en cela seulement qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent. L'idée que les hommes se font de leur liberté vient donc de ce qu'ils ne connaissent point la cause de leurs actions, car dire qu'elles dépendent de la volonté, ce sont là des mots auxquels on n'attache aucune idée. Quelle est en effet la nature de la volonté, et comment meut-elle le corps, c'est ce que tout le monde ignore, et ceux qui élèvent d'autres prétentions et parlent des sièges de l'âme et de ses demeures prêtent à rire ou font pitié.* » *L'Éthique* (1677), Partie II, Proposition XXXV, Scholie

justification de l'existence, capable de sublimer la volonté de puissance¹⁶. C'est plutôt dans la politique, c'est-à-dire la prise de décision et la mise en œuvre d'un projet qui engage notre destinée, dans la capacité de trancher dans le vif des conflits de valeurs, que Weber concevait cette justification de la vie, ainsi que l'exprime Raymond Aron: « *L'homme qui a conscience de sa finitude, qui sait son existence unique et limitée, doit, s'il renonce à vivre, se vouer à des fins dont il consacre la valeur en leur subordonnant son être. Faute de quoi, toutes les choses se perdraient dans l'indifférence, les hommes se dégraderaient en nature, puisqu'ils seraient ce qu'ils sont par l'accident de leur naissance ou de leur milieu.* » (1981; 420). La finalité de l'existence n'est pas donnée *a priori*, elle n'est pas à rechercher dans un ordre surplombant, elle est déterminée par la volonté du sujet lui-même, qui prend en main son destin, face au chaos historique dans lequel il est propulsé.

Nietzsche et Weber, deux brillants penseurs, ont chacun à leur manière analysé la formation de la société moderne. Le premier a insufflé par sa radicalité de nouvelles perspectives sur la société dans les sciences humaines. La sociologie, grâce à son approche empirique des phénomènes, a su cependant se départir des exagérations du philosophe, bien que les idées de ce dernier fassent indubitablement écho notamment dans les écrits de Max Weber.

Bibliographie:

- Aron Raymond, « Les limites du relativisme historique » ; « L'homme et l'histoire » in *Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1981, Gallimard (pp. 367-422)
- Nietzsche Friedrich, *Le Gai savoir*, 2000, Flammarion
- Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1971, Gallimard
- Nietzsche Friedrich, *La généalogie de la morale*, 1996, Flammarion
- Strauss Leo, *Droit naturel et histoire*, 1986, Flammarion
- Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1964, Plon
- Weber Max, *Essais sur la théorie de la science*, 1965, Plon
- Weber Max, *Le savant et le politique*, 1959, Plon

16 « *Comment ce peuple aux émotions si délicates, aux désirs si impétueux, ce peuple si exceptionnellement idoine à la douleur, aurait-il pu supporter l'existence, s'il n'en avait contemplé dans ses dieux l'image plus pure et radieuse. Ce même instinct, qui réclame l'art dans la vie, comme l'ornement, le couronnement de l'existence, comme le charme qui nous entraîne à continuer de vivre, engendra aussi le monde olympien, qui fut pour la « Volonté » hellénique le miroir où sa propre image se reflétait transfigurée. Ainsi les dieux, en la vivant eux-mêmes, justifient la vie humaine, — unique théodicée satisfaisante !* » *La naissance de la tragédie*, §3 (traduction Jean Marnold et Jacques Morland)