

Marx et Weber critiques du capitalisme

lundi 30 octobre 2006, par [LÖWY Michael](#) (Date de rédaction antérieure : juin 2002).

Les notes sont tirées de la version anglaise de ce texte. Nous espérons les remplacer rapidement par les notes françaises.

Sommaire

- [I](#)
- [II](#)
- [III](#)

RESUME

Nom : Michael LÖWY

Titre de l'intervention : Marx et Weber critiques du capitalisme

Résumé :

Malgré leurs différences indéniables, Marx et Weber ont beaucoup en commun dans leur appréciation du capitalisme moderne : ils partagent une vision de ce système économique comme univers où « les individus sont dirigés par des abstractions » (Marx) , où des relations impersonnelles et « chosifiées » (*Versachlicht*) remplacent les relations personnelles de dépendance, et où l'accumulation du capital devient une fin en soi, largement irrationnelle.

I

Malgré leurs différences indéniables, Marx et Weber ont beaucoup en commun dans leur appréciation du capitalisme moderne : ils partagent une vision de ce système économique comme univers où « les individus sont dirigés par des abstractions » (Marx) , où des relations impersonnelles et « chosifiées » (*Versachlicht*) remplacent les relations personnelles de dépendance, et où l'accumulation du capital devient une fin en soi, largement irrationnelle.

Leur analyse du capitalisme est inséparable d'une posture critique, explicite chez Marx, plus ambivalente chez Weber. Mais le contenu et l'inspiration de la critique sont très différents. Et, tandis que Marx parie sur la possibilité d'un dépassement du capitalisme grâce à une révolution socialiste ouvrière, Weber est plutôt un observateur fataliste et résigné d'un mode de production et d'administration que lui semble inévitable.

La critique anti-capitaliste est une des principales lignes de force qui traversent l'œuvre de Marx d'un bout à l'autre, et lui donnent sa cohérence. Cela n'empêche qu'on puisse constater une certaine évolution : tandis que le *Manifeste Communiste* (1848) insiste beaucoup sur le rôle historiquement progressiste de la bourgeoisie, *le Capital* (1867) est plus porté à dénoncer les ignominies du système. Rien de plus faux que d'opposer, comme on l'a fait si souvent, un jeune Marx « éthique » à un Marx de la maturité « scientifique ».

L'anti-capitalisme de Marx est fondée sur certaines valeurs ou critères, le plus souvent implicites :

a) des valeurs éthiques universelles : liberté, égalité, justice, autonomie, auto-accomplissement. L'articulation entre ces différentes valeurs humaines constitue un ensemble cohérent, qu'on pourrait désigner comme *humanisme révolutionnaire*, et qui constitue le principal repère pour le rejet éthique du système capitaliste.

L'indignation morale contre les infamies du capitalisme éclate dans toutes les pages du *Capital* : elle est une dimension essentielle de ce qui fait la force impressionnante de l'ouvrage dans sa double dimension politique et scientifique. Comme l'écrivait Lucien Goldmann, Marx ne « mêle » pas des jugements de valeur et de fait, mais développe une analyse dialectique dans laquelle explication, compréhension et valorisation sont rigoureusement inséparables. [1]

b) le point de vue du prolétariat, victime du système et son fossoyeur potentiel. Cette perspective classiste inspire, comme le reconnaît clairement Marx dans la préface au *Capital*, sa critique de l'économie politique bourgeoise. C'est à partir de ce point de vue social que des valeurs comme « justice » sont réinterprétées : leur signification concrète n'est plus la même selon la situation et les intérêts des différentes classes.

c) la possibilité d'un avenir émancipé, d'une société post-capitaliste, d'une utopie communiste. C'est à la lumière de l'hypothèse - ou du pari - d'une libre association des producteurs que les traits négatifs du capitalisme apparaissent dans toute leur énormité.

d) l'existence, dans le passé, de formes sociales ou culturelles plus humaines, détruites par le « progrès » capitaliste. Cette référence, d'origine romantique, est présente notamment dans tous les textes où Marx et Engels analysent le communisme primitif, forme de vie communautaire sans marchandise, sans Etat, sans propriété privée et sans oppression patriarcale de la femme.

L'existence de ces valeurs ne signifie pas que Marx se situe dans une perspective de type kantien, opposant un devoir-être transcendant à la réalité existante : sa critique se veut *immanente*, dans la mesure où elle se fait au nom d'une force sociale réelle qui s'oppose au capitalisme - la classe ouvrière - et au nom de la contradiction entre les potentialités créées par l'essor des forces productives et les limitations imposées par les rapports de production bourgeois.

La critique anti-capitaliste de Marx s'organise autour de cinq thèmes fondamentaux : l'injustice de l'exploitation, la perte de liberté par l'aliénation, la quantification vénale, l'irrationalité, la barbarie moderne. Examinons brièvement ces axes, en insistant sur les aspects moins connus.

1) *L'injustice de l'exploitation*. Le système capitaliste est fondé, indépendamment de telle ou telle politique économique, sur le surtravail non payé des ouvriers, source, en tant que « plus-value », de toutes les formes de rente et de profit. Les manifestations extrêmes de cette injustice sociale sont l'exploitation des enfants, les salaires misérables, les heures de travail inhumaines, les conditions de vie sordides des prolétaires. Mais quelle que soit la condition ouvrière à tel ou tel moment historique, le système lui-même est intrinsèquement injuste, parce que parasite et exploiteur de la force de travail des producteurs directs. Cette thématique occupe une place décisive dans le *Capital* et a été essentielle dans la constitution du mouvement ouvrier marxiste.

2) *La perte de liberté par l'aliénation, la réification, le fétichisme de la marchandise*. Dans le mode capitaliste de production, les individus - et en particulier les travailleurs - sont soumis à la domination de leurs propres produits, qui prennent la forme de fétiches autonomes et qui échappent à leur contrôle. Il s'agit d'une problématique longuement développée dans les écrits de jeunesse,

mais aussi dans le célèbre chapitre sur le fétichisme de la marchandise du *Capital*. [2]

Au cœur de l'analyse de l'aliénation chez Marx se trouve l'idée que le capitalisme est une sorte de « religion » désenchantée, où les marchandises remplacent la divinité : « *Plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même..* »

[3] Le concept de fétichisme lui-même renvoie à l'histoire des religions, aux formes primitives d'idolâtrie, qui contiennent déjà le principe même de tout phénomène religieux.

Ce n'est pas un hasard si les théologiens de la libération - Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel - puisent largement dans les écrits de Marx contre l'aliénation capitaliste et le fétichisme de la marchandise dans leur dénonciation de « l'idolâtrie du marché ». [4]

3) *La quantification vénale* de la vie sociale. Le capitalisme, régulé par la valeur d'échange, le calcul des profits et l'accumulation du capital, tend à dissoudre et détruire toute valeur qualitative : valeurs d'usage, valeurs éthiques, relations humaines, sentiments. *L'avoir* remplace *l'être*, et seuls subsistent le paiement comptant - le *cash nexus*, selon la célèbre expression de Carlyle que Marx reprend à son compte - et les « eaux glacées du calcul égoïste ».

Or, le combat contre la quantification et le *Mammonisme* (encore un terme de Carlyle) est un des principaux *leitmotiven* du romantisme. [5] Comme les critiques romantiques de la civilisation bourgeoise moderne, Marx pense que le capitalisme introduit, à cet égard, une profonde dégradation des rapports sociaux, et une régression morale par rapport aux sociétés précapitalistes : « *Vint enfin un temps où tout ce que les hommes avaient regardé comme inaliénable devint objet d'échange, de trafic et pouvait s'aliéner. C'est le temps où les choses mêmes qui jusqu'alors étaient communiquées, mais jamais échangées ; données, mais jamais vendues ; acquises, mais jamais achetées - vertu, amour, opinion, science, conscience, etc — où tout enfin passa dans le commerce. C'est le temps de la corruption générale, de la vénalité universelle, ou, pour parler en termes d'économie politique, le temps où toute chose, morale ou physique, étant devenue valeur vénale, est portée au marché pour être appréciée à sa juste valeur* ». [6]

Le pouvoir de *l'argent* est une des manifestations les plus brutales de la quantification capitaliste : il dénature, dans ce mode de production, toutes les « *qualités humaines et naturelles* » en les soumettant à la mesure monétaire. « *La quantité d'argent devient de plus en plus l'unique et puissant propriété de celui-ci [l'homme] ; de même qu'il réduit tout être à son abstraction, il se réduit lui-même dans son propre mouvement à un être quantitatif.* »

4) *L'irrationalité*. Les crises périodiques de surproduction qui secouent le système capitaliste dévoilent son irrationalité — « absurdité » est le terme employé par le *Manifeste* : l'existence de « *trop de moyens de subsistance* », tandis que la majorité de la population manque du nécessaire. Cette irrationalité globale n'est pas contradictoire, bien entendu, avec une rationalité partielle et locale, au niveau de la gestion de la production dans chaque usine.

5) *La barbarie moderne*. A certains égards, le capitalisme est porteur de progrès historique, notamment par le développement exponentiel des forces productives, créant ainsi les conditions matérielles pour une société nouvelle, libre et solidaire. Mais, en même temps, il est aussi une force de régression sociale, dans la mesure où il « *fait de chaque progrès économiques une calamité publique* ».

Considérant certaines des manifestations les plus sinistres du capitalisme comme les lois des pauvres ou les *workhouses* - ces « *bastilles des ouvriers* » - Marx écrit en 1847 ce passage étonnant

et prophétique, qui semble annoncer l'Ecole de Francfort : « *La barbarie réapparaît, mais cette fois elle est engendrée au sein même de la civilisation et en fait partie intégrante. C'est la barbarie lépreuse, la barbarie comme lèpre de la civilisation* ».

Toutes ces critiques sont intimement liées : elles se renvoient mutuellement, elles se préssuposent réciproquement, elles sont articulées dans une vision anti-capitaliste d'ensemble, qui est un des traits distinctifs de la réflexion de Marx comme penseur communiste.

Sur deux autres questions - qui sont aujourd'hui de la plus grande actualité - la critique anti-capitaliste de Marx est plus ambiguë ou insuffisante :

6) L'expansion coloniale et/ou impérialiste du capitalisme, la domination violente et cruelle des peuples colonisés, leur soumission par la force aux impératifs de la production capitaliste et de l'accumulation du capital. On observe à ce sujet une certaine évolution chez Marx : si dans le *Manifeste* il semble célébrer comme un progrès la soumission des « *nations paysannes* » ou « *barbares* » (*sic*) à la civilisation bourgeoise, dans ses écrits sur la colonisation britannique en Inde l'aspect sombre de la domination occidentale est évoqué, mais comme un mal nécessaire.

C'est seulement dans le *Capital*, notamment dans le chapitre sur l'accumulation primitive du capital, qu'on trouve une critique vraiment radicale des horreurs de l'expansion coloniale : l'asservissement ou l'extermination des indigènes, les guerres de conquête, la traite des noirs. Ces « barbaries et atrocités exécrables » — qui selon Marx (citant approuvativement M. W. Howitt) « *n'ont pas de parallèle dans aucune autre ère de l'histoire universelle, chez aucune race si sauvage, si grossière, si impitoyable, si éhontée qu'elle fut* » — ne sont pas simplement passés aux profits et pertes du progrès historique, mais proprement dénoncées comme une « infamie ». [9]

7) *Le Manifeste* se réjouit de la domination sur la nature rendue possible par l'expansion de la civilisation capitaliste. Ce n'est que plus tard, notamment dans le *Capital*, que se trouve évoquée l'agression du mode de production bourgeois contre l'environnement naturel. Dans un passage célèbre, Marx suggère un parallèle entre l'épuisement de la force de travail et celui du sol par la logique destructrice du capital : « *Chaque progrès de l'agriculture capitaliste est un progrès non seulement dans l'art d'exploiter le travailleur, mais encore dans l'art de dépouiller le sol ; chaque progrès dans l'art d'accroître sa fertilité pour un temps, un progrès dans la ruine de ses sources durables de fertilité. (...) La production capitaliste ne développe donc la technique et la combinaison du procès de production sociale qu'en épuisant en même temps les deux sources d'où jaillit toute richesse ; la terre et le travailleur* ». [10] On voit s'esquisser ici une vision éminemment dialectique du progrès — la façon ironique dont le terme est employé en est l'expression — qui fait signe vers la problématique écologique, mais qui ne sera malheureusement pas développée par Marx.

_II

Tout autre est la problématique de Max Weber. Sa posture envers le capitalisme est beaucoup plus ambivalente et contradictoire. On pourrait dire qu'il est déchiré entre sa condition de *bourgeois* qui s'identifie avec les destins du capitalisme allemand et sa puissance impériale, et son identité d'*intellectuel*, sensible aux arguments de la *Zivilisationskritik* romantique anti-capitaliste si influente chez les mandarins universitaires allemands du tournant du siècle. De ce point de vue il est comparable à un autre bourgeois/intellectuel déchiré - sinon schyzophrénique - allemand de cette époque : Walter Rathenau, prussien et juif, entrepreneur capitaliste et critique de la civilisation mécanique.

Rejetant toute idée socialiste Weber n'hésite pas à utiliser parfois des arguments apologétiques

favorables au capital privé. Le plus souvent il semble s'incliner vers une acceptation résignée de la civilisation bourgeoise comme inévitable. Cependant, dans certains textes clés, qui ont eu une très grande portée dans l'histoire de la pensée au XX^e siècle, il donne libre cours à une critique lucide, pessimiste et profondément radicale des paradoxes de la rationalité capitaliste. Selon le sociologue Derek Sayer, « *à certains égards sa critique du capitalisme, comme force négatrice de la vie, est plus incisive que celle de Marx* ». [11] Ce jugement est quelque peu excessif, mais il est vrai que l'argumentation wébérienne touche aux fondements même de la civilisation industrielle/capitaliste moderne.

Il va de soi que les thèmes de cette critique sont bien distincts de ceux de Marx. Weber ignore l'exploitation, ne s'intéresse pas aux crises, a peu de sympathie pour les lutes du prolétariat et ne met pas en question l'expansion coloniale. Cependant, proche du *Kulturpessimismus* romantique ou nietzschéen, il perçoit une contradiction profonde entre les exigences de la rationalité formelle moderne - dont la bureaucratie et l'entreprise privée sont l'incarnation typique - et celles de l'autonomie du sujet agissant. Prenant ses distances par rapport à la tradition rationaliste des Lumières, il est sensible aux contradictions et limites de la rationalité moderne, telle qu'elle se manifeste dans l'économie capitaliste et dans l'administration bureaucratique : son caractère formel et instrumental, et sa tendance à produire des effets qui conduisent au renversement des aspirations émancipatoires de la modernité. La recherche de la calculabilité et de l'efficacité à tout prix mène à la bureaucratisation et à la réification des activités humaines. Il s'agit d'un diagnostic sur la crise de la modernité qui sera largement repris à son compte par l'École de Frankfort première manière (Adorno, Horkheimer, Marcuse). [12]

Ce qui frappe dans le diagnostic pessimiste/résigné de Weber sur la modernité c'est le refus des illusions du progrès si puissantes dans la conscience européenne du début du XX^e siècle. Voici ce qu'il écrivait dans une de ses dernières interventions publiques, en 1919 : « *Ce n'est pas la floraison de l'été qui nous attend, mais tout d'abord une nuit polaire, glaciale, sombre et rude* ». [13] Ce pessimisme est inséparable d'une vision critique de la nature même du capitalisme et de sa dynamique de rationalisation/modernisation.

On peut distinguer deux aspects — étroitement liés entre eux — dans la critique de Weber à la substance du système capitaliste :

1) *L'inversion entre moyens et fins*. Pour l'esprit du capitalisme - dont Benjamin Franklin est un exemple idéal -typique, presque chimiquement pur - gagner de l'argent, toujours plus d'argent (accumuler du capital dirait Marx) est le bien suprême et l'objectif ultime dans la vie : « *L'argent est à ce point considéré comme une fin en soi qu'il apparaît entièrement transcendant et absolument irrationnel sous le rapport du 'bonheur' de l'individu ou de « l'avantage » que celui-ci peut éprouver à en posséder. Le gain est devenu la fin que l'homme se propose ; il ne lui est plus subordonné comme moyen de satisfaire ses besoins matériel. Ce renversement de ce que nous appellerions l'état de choses naturel, si absurde d'un point de vue naïf, est manifestement l'un des leitmotivs caractéristiques du capitalisme et il reste entièrement étranger à tous les peuples qui n'ont pas respiré de son souffle* ». [14]

Expression suprême de la rationalité moderne en vue d'une fin — la *Zweckrationalität* ou, selon l'École de Frankfort, la rationalité instrumentale --- l'économie capitaliste se révèle, du point de vue des besoins matériels des individus humains, ou tout simplement de leur bonheur, comme « *absolument irrationnelle* ». Weber revient à plusieurs reprises sur ce thème dans *L'éthique protestante*, toujours pour insister sur l'irrationalité (c'est lui que souligne) de la logique d'accumulation capitaliste : « *considérée du point de vue du bonheur personnel, elle exprime combien irrationnelle est cette conduite où l'homme existe en fonction de son entreprise et non l'inverse* ». [15]

Même s'il traite de « naïf » le point de vue qui ne perçoit que l'absurdité du système — sans rendre compte de sa formidable rationalité économique — ses remarques ne sont pas moins une mise en question profonde de l'esprit du capitalisme. De toute évidence deux rationalités sont en conflit ici : celle (*Zweckrationalität*) purement formelle et instrumentale, qui a pour seul objectif la production pour la production, l'accumulation pour l'accumulation, l'argent pour l'argent, et celle, plus substantielle, qui correspond à « *l'état naturel des choses* », et qui se rapporte à une valeur (*Wertrationalität*) : le bonheur des personnes, la satisfaction de leurs besoins matériels.

Cette définition de l'irrationalité du capitalisme n'est pas sans avoir une certaine parenté avec les idées de Marx. La subordination de la finalité — l'être humain — au moyen — l'entreprise, l'argent, la marchandise — est un thème qui se rapproche infiniment de la problématique marxiste de l'aliénation. Weber en était conscient, qui observe, dans sa conférence de 1918 sur le socialisme : « *Tout cela [le fonctionnement impersonnel du capital ML] c'est donc, ce que le socialisme définit comme* » *domination des choses sur les êtres humains* », *ce qui veut dire : des moyens sur l'objectif (la satisfaction des besoins)* ». [16] Ce n'est pas un hasard si la théorie de la réification de Lukacs dans *Histoire et conscience de classe* s'appuie autant sur Weber que sur Marx.

2) *La soumission à un mécanisme tout puissant, l'emprisonnement par un système que l'on a soi-même créé*. Ce thème est intimement lié au précédent, mais il met l'accent sur la perte de liberté, le déclin de l'autonomie de l'individu. Le *locus classicus* de cette critique sont les derniers paragraphes de *L'Éthique protestante*, sans doute le passage le plus célèbre et le plus influent de l'œuvre de Max Weber — et un des rares moments où il s'est permis ce qu'il appelle « *des jugements de valeur et de foi* ».

Tout d'abord Weber constate, avec une nostalgie résignée, que le triomphe de l'esprit capitaliste moderne nous oblige à faire le deuil de « *l'universalité faustienne de l'homme* ». La prise de conscience de l'avènement de l'ère bourgeoise a, chez Goethe, « *le sens d'un adieu, d'un renoncement à un âge d'opulente et belle humanité* ».

D'autre part, la rationalité capitaliste crée un contexte de plus en plus contraignant : « *Le puritain voulait être un homme besogneux - et nous sommes forcés de l'être.* » L'ordre économique moderne, lié aux conditions techniques de la production mécanique « *détermine, avec une force irrésistible, le style de vie de l'ensemble des individus nés dans ce mécanisme — et pas seulement de ceux que concerne directement l'acquisition économique* ». Cette contrainte Weber la compare à une sorte de prison, où le système de production rationnelle des marchandises enferme les individus : « *Selon les vues de Baxter, le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de ses saints qu'à la façon d'un 'léger manteau qu'à chaque instant l'on peut rejeter'. Mais la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier* ».

L'image a fait fortune. Elle frappe par sa tragique résignation, mais aussi par sa dimension critique. Il existent diverses interprétations ou traductions de l'expression *stahlhartes Gehäuse* : pour certains, il s'agirait d'une « cellule », pour d'autres d'une carapace comme celle que porte l'escargot sur son dos. Il est cependant plus probable que l'image soit emprunté par Weber à la « cage de fer du désespoir » du poète puritain anglais Bunyan. [17] En tout cas, elle semble, dans *L'Éthique protestante*, désigner les structures réifiées de l'économie capitaliste comme une coquille/geôle, un fardeau/cachot, une carapace/bagne — dure, froide et implacable comme de l'acier.

Le pessimisme de Weber lui fait craindre la fin de toute vision et de tout idéal et l'avènement, sous l'égide du capitalisme moderne, d'une « *pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive* ». Il s'agit d'un processus de réification qui s'étend, à partir de la sphère économique, à l'ensemble des domaines de l'activité sociale : l'Etat, le droit, la culture.

Bien avant l'École de Francfort, Karl Löwith avait saisi, dans son brillant essai de 1932 sur Weber et Marx, la « dialectique de la raison » mise en évidence par la critique wébérienne du capitalisme et son affinité avec la problématique marxienne :

« L'irrationalité spécifique qui se forme à l'intérieur du processus de rationalisation... apparaît à Weber en termes de la relation entre moyens et fins (..) Transformés en fins en soi, les moyens deviennent indépendants et perdent ainsi leur 'signification' ou objectif originnaire, c'est-à-dire, perdent leur rationalité originnaire orientée vers les êtres humains et leurs besoins. Ce renversement caractérise toute la civilisation moderne, dont les structures, institutions et activités sont ainsi 'rationalisées' ... qu'elles enferment et déterminent l'humanité comme une 'cage d'acier'. Le comportement humain, à partir duquel ces institutions sont initialement surgies, doit maintenant, à son tour, s'adapter à sa propre création qui a échappé au contrôle de son créateur. » Weber lui-même a dit qu'ici se trouvait le vrai problème de la culture - rationalisation vers l'irrationnel - et que Marx et lui étaient d'accord sur la définition de ce problème, tout en ayant une évaluation divergente. (...) Cette inversion paradoxale (...) se manifeste précisément dans le type d'activité dont l'intention la plus intime c'est d'être spécifiquement rationnelle, à savoir, l'activité économique rationnelle. C'est précisément ici qu'il devient pleinement visible qu'un comportement qui est purement rationnel en vue d'une fin dans son intention, se transforme inexorablement dans son contraire dans le processus de sa rationalisation" [20]

III

En conclusion : Ce que Weber, contrairement à Marx, n'a pas saisi, c'est la domination, sur les activités humaines, de la valeur d'échange. Les mécanismes de la valorisation et les automatismes inscrits dans les échanges marchands conduisent à une monétarisation des relations sociales et à une « dépoétisation » du monde — c'est-à-dire à la fois le devenir prosaïque marchand de la vie et le dépérissement de l'expérience et de la « *poïesis* ». [21] Le sociologue de Heidelberg ne conçoit pas la possibilité de remplacer la logique autarcique de la valeur qui s'auto-valorise par un contrôle démocratique de la production. [22]

Aussi bien Marx que Weber partagent l'idée d'une *irrationalité* substantielle du capitalisme — qui n'est pas contradictoire avec sa rationalité formelle ou partielle. Tous les deux se réfèrent à la religion pour essayer de rendre compte de cette irrationalité.

Pour Weber, c'est l'origine de cet *irrationalisme*, de ce « *renversement de ce que nous appellerions l'état de choses naturel* » qu'il s'agit d'expliquer, et il propose de le faire en se référant à « *une série de sentiments intimement liés à certaines représentations religieuses* » : l'éthique protestante.

Pour Marx, l'origine du capitalisme ne renvoie pas à une éthique religieuse génératrice d'épargne, mais plutôt au processus brutal de pillage et expropriation qu'il désigne par le terme d'*accumulation primitive du capital*. La référence à la religion joue néanmoins un rôle important pour comprendre la logique du capitalisme comme « *renversement* ». Mais, comme on l'a vu plus haut, pour lui il s'agit moins d'un *déterminant causal* comme chez Weber que d'une *affinité structurelle* : l'irrationalité est une caractéristique intrinsèque, immanente et essentielle du mode de production capitaliste comme processus *aliéné* semblable dans sa structure à l'aliénation religieuse : dans les deux cas les êtres humains sont dominés par leurs propres produits — respectivement l'Argent et Dieu.

C'est en explorant les *affinités électives* entre les critiques wébérienne et marxiste du capitalisme, et en les fusionnant dans une démarche originelle que Lukacs a produit la théorie de la réification et Adorno/Horkheimer la critique de la raison instrumentale - deux parmi les innovations théoriques les plus importantes et les plus radicales de la pensée marxiste au XX^e siècle.

Notes

- 1 L. Goldmann, "Le marxisme est-il une sociologie ?" in *Recherches Dialectiques*, Paris : Gallimard, 1955.
- 2 It is true that one may observe, as has been remarked by Ernest Mandel, an evolution between the *1844 Manuscripts* and the economic writings of his maturity : the passage of an anthropological conception to a historical conception of alienation. Cf. E. Mandel, *The Formation of Karl Marx's Economic Thought*, 1967.
- 3 K, Marx, *1844 Manuscripts*.
- 4 H. Assmann, F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado : Ensaio sobre Economia e teologia*, S. Paulo, Ed. Vozes, 1989. Also see on this subject the fascinating text of the young Walter Benjamin—largely inspired by Weber—"Kapitalismus als Religion," *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1991, volume VI, pp. 100-103.
- 5 Cf. M. Löwy and R. Sayre, *Révolution et Mélancolie. Le romantisme a contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- 6 *Poverty of Philosophy*, p. 33.
- 7 K. Marx, *Capital*, vol. 1 pg. 350 New York : Vintage.
- 8 K. Marx, "Arbeitslohn," 1847, *Kleine Ökonomische Schriften*, Berlin, Dietz Verlag, 1955, pg. 245.
- 9 K. Marx, *Capital*, vol. 1, pp. 557-558, 563.
- 10 *Ibid.* pg. 363.
- 11 D. Sayer, *Capitalism and Modernity : An Excurses on Marx and Weber*, p. 4, London : Routledge, 1991.
- 12 See the important book on this subject by Philippe Raynaud, *Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987 also the article "Figures du marxisme wébérien," *Actuel Marx*, 1992.
- 13 M. Weber, *Le savant et le politique (1919)*, Paris, C. Bourgeois, 1990, p. 184.
- 14 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, ????
- 15 *Ibid*, p. 73. Cf. also p. 80.
- 16 M. Weber, "Der Sozialismus," in *Schriften zur Sozialgeschichte und Politik*, Stuttgart, Reclam, 1997, pg.246.
- 17 Derek Sayer, *Capitalism and Modernity*, p. 144 speaks of a "shell," whereas the Bunyan hypothesis has been argued by E. Tiryakian, "The Sociological Import of a Metaphor : Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage'," in P. Hamilton (ed.), *Max Weber : Critical Assessments*, London, Routledge, 1991, vol. I, 2, pp. 109-120.
- 18 All above citations *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, pp. 222-225.
- 19 Cf. Pierre Bouretz, *Les promesses du monde*, p. 367.

20 K. Lowith, *Max Weber and Karl Marx*, p. 48.

21 The term, *poiesis*, in Greek means “to make” as well as “to do” and has cultural and aesthetic overtones. (Translator’s note)

22 I refer here in my use of terms such as “depoeticization of the world” to those advanced by Jean-Marie Vincent in his recent work, *Max Weber ou la démocratie inachèvement*, Paris : Editions du Félin, 1998, pp. 141, 160-161.

23 *Protestant Ethic*, pg. 50. Cf. also pp. 73, 80.

24 M. Löwy, “Figures du marxisme weberien,” *Actuel Marx*, no. 11, 1992.