

François-André Isambert

L'Éthique des grandes religions et l'*Esprit* de Max Weber

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

François-André Isambert, « L'Éthique des grandes religions et l'*Esprit* de Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 127 | juillet - septembre 2004, mis en ligne le 25 juin 2007. URL : <http://assr.revues.org/1050>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1050>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

L'ÉTHIQUE DES GRANDES RELIGIONS ET L'ESPRIT DE MAX WEBER

« Le devoir d'épargner devint les neuf dixièmes de la vertu et la croissance du gâteau, l'objet d'une vraie religion. Il se développa autour de la non-consommation du gâteau tous ces instincts du puritanisme qui, dans les autres époques, s'étaient d'eux-mêmes retirés du monde et avaient négligé les arts de la production aussi bien que ceux de la jouissance ». John Maynard KEYNES, *The Economic Consequences of the Peace*, Londres, Mac Millan, 1919.

La première rame des traductions de Max Weber en français avait, malgré des efforts d'élargissement, laissé derrière elle un relent de renfermé sur "capitalisme et protestantisme" (1). Marx avait proclamé la liaison des deux termes (2). Le débat post-wébérien n'avait pas été clos par l'excellente thèse du regretté Philippe Besnard (3). On n'oubliera pas non plus que Maurice Halbwachs introduisit Max Weber en France par ce thème, d'abord dans son compte-rendu de l'*Année sociologique* de 1906 et surtout par son important article de 1925 « Les origines puritaines du capitalisme moderne » (4). La question, largement discutée dans les cercles protestants en Allemagne et les pays anglo-saxons tendit à caractériser Weber aux yeux de l'opinion universitaire. Raymond Aron s'intéressa, chez le sociologue allemand, à la causalité en sciences sociales et particulièrement aux rapports entre sociologie et histoire (5). Voyant, comme beaucoup d'autres chez Weber une

(1) Jean Séguy avait déjà fait éclater l'étroitesse de ce cadre en marquant l'importance, pour Weber du *Judaïsme antique* (Jean SÉGUY, « Max Weber et la sociologie historique des religions », *Archives de Sociologie des Religions*, 33, 1972, pp. 71-104.)

(2) *Contribution à la critique de la philosophie du droit*, Paris, Éditions Molitor, pp. 96-99.

(3) *Protestantisme et capitalisme, la controverse post-wébérienne*, Paris, Collin, 1970.

(4) *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 5, 1925, pp. 132-154.

(5) Question qui l'opposa à Halbwachs dans plusieurs discussions, notamment lors de la soutenance de thèse d'Aron en 1938 (Annette BECKER, *Maurice Halbwachs : un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, Paris, Noésis, 2003, pp. 301-302).

alternative au marxisme (6), il retombe, comme malgré lui, sur la question des rapports entre protestantisme et capitalisme, qui l'intéresse peu sous son angle religieux.

Ces préoccupations furent au centre de l'entreprise de traductions qui nous fournit la collection qui joua pendant une dizaine d'années le rôle de *Vulgate* française de Weber, tant à cause de son rôle décisif dans sa diffusion francophone, que de son effet de maintien de ce qui a longtemps fait figure d'interprétation autorisée, celle-là même que J.-P. Grossein et moi-même avons tenté de relativiser (7) malgré sa valeur philosophique incontestable. Selon cette interprétation, la sociologie religieuse devenait le point d'application privilégié de la *Sociologie Compréhensive*, le règne du *type idéal*, comme fine pointe de la méthodologie (8). Ces efforts, joints aux travaux critiques d'Annette Disselkamp, Catherine Colliot-Thélène, J. Bruhns et quelques autres de la même génération mirent en évidence des incertitudes sur le sens de l'œuvre wébérienne. On avait fétichisé sa pensée et son expression. On vit se frayer en chemin l'idée selon laquelle Weber est bien un génie de la compréhension historique, mais *un génie tout nu*, à débarrasser de son armure épistémologique (9).

C'est alors que parurent en français *Confucianisme et Taoïsme*, *Économie et société dans l'Antiquité*, puis *Hindouisme et bouddhisme* qui firent basculer, au moins pour le public français, le centre de gravité de la sociologie religieuse wébérienne (10). Henri Desroche avait bien tenté de lancer, au *Congrès Mondial de Sociologie* (Washington DC, 1962) un groupe de travail "Religion et Développement" où les schémas wébériens étaient confrontés aux religions du monde entier et particulièrement à celles de l'Asie du Sud-Est. L'initiative n'eut guère de suite, en France tout au moins, mais des textes intercalaires à visée synthétique furent plus récemment révélés au public francophone, les *Antikritik* et la *Zwischenbetrachtung*. Enfin, viennent d'être publiées de nouvelles traductions de *Le Savant et le Politique* et de *l'Éthique protestante...* Weber a-t-il changé de problématique ? Après une lecture circulaire, on reste intrigué par la fonction récurrente accordée à la dualité schématique d'un *Occident moderne* et d'un *Extrême-Orient magique*, venant relayer celle du protestantisme et du capitalisme et de leurs *affinités électives* (11).

(6) Ce dont Weber lui-même s'était vivement défendu dans *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, Québec, Université Laval, 2001.

(7) Dans « Les Avatars du fait moral » (*Année sociologique*, 30, 1979-1980) je revis la théorie des "deux éthiques", systématisée par Raymond Aron. Mon « Max Weber désenchanté » (*Année sociologique*, 1993, pp. 357-397) se livrait à une critique systématique des biais de traductions. Jean-Pierre GROSSEIN (traducteur), *Essais de sociologie*, Die, 1992, entamait un travail monumental de traduction et de retraduction. La "Présentation" de sa *Sociologie des religions* (1996) ainsi que l'"Introduction" à *l'Éthique protestante* (2003) font d'excellentes critiques de langue et d'interprétation.

(8) La longue discussion sur le type idéal (*ETS*, pp. 172-210) est la défense laborieuse d'une notion pouvant équivaloir à un *genre* là où une généralisation est impossible. Cf. Jacques CENEN-HUTTER, « Le type idéal ; comme instrument de la recherche sociologique », *Revue française de sociologie*, 44-3, 2003, pp. 531-548.

(9) Sous une forme plus nuancée, Jean SÉGUY en appelle, à l'inverse d'Aron, au Weber "savant" au-delà du Weber "bourgeois" et "politique" (*Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf, 1999, p. 65 [coll. « Sciences humaines et religions »]).

(10) Toutes mes citations renvoient aux dernières traductions parues, sauf en ce qui concerne l'"Avant-propos", dont je cite la version Grossein par souci d'homogénéité.

(11) Je laisse à d'autres, déjà sur le chantier, le soin de décortiquer la notion. Sachant qu'elle est l'exacte traduction de *Wahlverwaltung*, roman bien connu de GOETHE, j'y vois surtout une figure littéraire et je la tiens pour une métaphore.

Quoi qu'on en ait dit, Weber ne cherchait pas seulement une preuve *a contrario* de l'effet économique du protestantisme. Bien qu'*unmusikalisch* à la foi religieuse, il était suffisamment attaché au travail sociologique du *Christianisme social* qui inspira et même encadra ses enquêtes sur la paysannerie au-delà de l'Oder pour motiver une vaste exploration sur les dimensions sociales des "religions du monde".

I. L'Éthique protestante

Le capitalisme repose sur un paradoxe. Adam Smith se demande quelle *main invisible* pousse les riches à *épargner* en ne jouissant pas de toutes leurs ressources et à en réserver une part pour constituer un *capital* qui va produire les biens nécessaires à la société et permettre *via* le salaire de redistribuer dans la population la richesse produite :

Une main invisible semble les [riches] forcer à la même distribution des choses nécessaires qui aurait eu lieu si la terre eût été donnée en égale portion à chacun de ses habitants. Et ainsi, sans en avoir l'intention, sans même le savoir le riche sert l'intérêt social et la multiplication de l'espèce humaine (12).

La main invisible

Sans doute Marx, qui connaissait bien l'œuvre d'Adam Smith, parle-t-il d'une transformation "magique" (13) de l'argent marchand en capital. Mais son problème est celui de la plus-value : comment l'argent fait-il "des petits" ? Pour Max Weber, là n'est pas le problème, car l'entrepreneur capte une partie du produit. Mais la question d'Adam Smith de la motivation des investisseurs reste ouverte et continue à se poser quotidiennement. Weber s'y réfère explicitement :

Nous n'attendons pas notre déjeuner du bon vouloir du boulanger, du boucher et du paysan, mais du fait qu'ils prennent en compte leur avantage propre (14).

Pour Weber, il faut remonter au protestantisme pour trouver l'inspiration fondamentale de cette conduite. De toute évidence, on trouve d'abord la limitation de la jouissance, érigée en vertu (mais l'ascétisme se trouvait aussi dans le catholicisme, quoique localisé essentiellement dans les monastères, donc comportant une sortie du Monde) ce qui va à l'encontre de l'*ascétisme séculier* (15) seul apte à transformer la vie économique. Pourquoi cet ascétisme ? Curieusement, la dévalorisation du Monde n'est pas d'emblée invoquée. On peut être un peu dérouté de voir choisir comme premier type idéal une profession de foi que rien ne signale comme protestante (et, de fait, Benjamin Franklin, bien que de milieu puritain, est avant tout un homme *éclairé*). La morale économique pour laquelle il prêche est purement

(12) Adam SMITH, *Traité des sentiments moraux*, Paris, Guillaumin, 1860, p. 212.

(13) Karl MARX, *Le Capital*, T.I, Sections V à VIII, Éditions Molitor, p. 211.

(14) *Éthique Protestante*, p. 74, citant Adam SMITH, *Richesse des Nations*, Paris, Flammarion, 1991, t. 1.

(15) Je traduis *innerweltlich* par "séculier" qui, dans le langage ecclésiastique, désigne exactement ce qui est "dans le siècle".

utilitaire, même si elle passe par un rigorisme de fait. On pourrait l'intituler : "De l'avantage de l'honnêteté".

On peut toutefois faire deux remarques. D'une part, ces conseils à un homme d'argent débouchent sur une société viable, fondée sur une confiance fondamentale. D'autre part – et peut-être surtout – le gain y est présenté non seulement comme un avantage, mais – et c'est ce qui est souligné – comme un *devoir*. "Le temps c'est de l'argent" ne devient un impératif que si le gain d'argent est lui-même une activité louable. Ce n'est pas l'"enrichissez-vous !" mais l'activité même par laquelle on gagne de l'argent qui est vertueuse, la *profession* ; y compris celle qui a une fin strictement économique. Bien connue : avec Luther, on voit surgir l'idée de *Beruf* (terme allemand intraduisible en français et glissant du sens de "profession" à celui de "vocation") qui inscrit le devoir professionnel (y compris le *profit* dans le cas d'une entreprise) (16) au premier rang des impératifs religieux. Mais le motif le plus sensible réside dans l'incertitude où on est sur le jugement de Dieu, que la *prédestination* calvinienne empêche d'infléchir. Source d'un sentiment de *solitude* absolue qui n'est levé que par l'"heure de vérité" (*Bewährung*) que constitue la prise de conscience de bien remplir son devoir professionnel. L'anxiété ainsi provoquée est souvent jugée insupportable si bien que la prédication est obligée, la plupart du temps, de se replier sur les positions plus humaines du "doux Baxter" (17) qui converge pratiquement, avec des arguments plus moraux, sur les vertus de l'exercice d'une profession. Mais cette dureté est, en un sens, beaucoup plus *moderne* (18) que certaines interprétations édulcorées du Luthéranisme ou que l'optimisme des *Lumières*. Cela suppose *labeur* et surtout *méthode*, mais le critère en est la *réussite* c'est-à-dire des *résultats* sous tous les aspects de la finalité de l'activité. Ainsi dépasse-t-on un utilitarisme étroit qui fait du *gain* le critère unique du succès. On retrouve aussi l'idée biblique de la bénédiction de Dieu sur les œuvres des justes, sans toutefois verser dans le principe abhorré du *salut par les œuvres*. Weber répond à la fois au paradoxe smithien de la *main invisible* et à son propre questionnement sur les ressorts éthiques du protestantisme.

La valorisation religieuse du travail professionnel dans le monde [...] ne pouvait que constituer le levier le plus puissant que l'on puisse imaginer de l'expansion de la conception de la vie que nous avons désignée ici comme l'"esprit" du capitalisme. Si, de surcroît, nous *associons* cette restriction de la consommation et cette libération de la recherche du gain, le résultat extérieur va de soi ; c'est la *formation de capital* par la *contrainte ascétique à l'épargne* (19).

C'est bien une réponse à l'apparente absurdité de la "main invisible" et une tentative d'explication génétique du capitalisme. C'est aussi un écho à la *valeur travail* de Marx, présente en filigrane dans la *Beruf* (20).

(16) Ce qui laisserait entendre que le but de la profession serait indifférent. D'où une note de la 2^e édition précisant qu'il y a des professions plus ou moins agréables à Dieu.

(17) *É.P.* p.108. Auteur de *The Saints' everlasting Rest*, 1649. Presbytérien à tendance méthodiste.

(18) *É.P.* pp. 220 ; 240 et *passim*.

(19) *É.P.* pp. 235-237.

(20) On pense aussi trouver des résonances marxistes à "spécialistes sans esprit, jouisseurs sans cœur"..

Éclaircissements

Or Weber revient dans ses *Antikritik* sur l'incompréhension dont il a été l'objet sur ce point, surtout de la part de Karl Fischer et Felix Rachfahl. Dans les méandres de la controverse, on peut mettre en relief quelques points :

1) Un éclaircissement concernant l'"esprit du capitalisme" dont Weber lui-même avait reconnu la formulation un peu ambitieuse (21). Il s'inquiétait sur la manière de saisir un phénomène aussi diversifié et opposait, à l'approche générique, la procédure par *types idéaux* à partir de cas historiques, ce qui laisse au génie de l'historien la responsabilité redoutable de faire émerger du foisonnement des faits ce qui est pertinent. Il reviendra plus tard sur la démarche, qui reste très intuitive, et qui permet de dégager ce qui est *significatif*. ("deutend") (22) tout en laissant la priorité, dans une "science de la réalité", aux

éléments singuliers et individuels [...] non seulement comme *moyens de connaissance*, mais tout simplement comme *objets* de connaissance.

2) On peut déjà distinguer le "système capitaliste" sous son aspect *objectif* et l'esprit *subjectif* de ce même capitalisme, pouvant remplir cette forme de manières diverses (23). C'est pourquoi il vaudrait mieux parler des *éthiques protestantes*. C'est le lieu de rappeler ce passage bien connu d'*Économie et société*, où Weber met en évidence le "sens subjectif" des activités sociales, objet de leur *interprétation* (24). On ne peut s'empêcher ici de rappeler la phrase de Marx où il écrit que la religion est "le soupir de la créature, l'âme d'un monde sans âme et l'*esprit* d'un monde sans esprit (25)". Le protestantisme remplit-il ce rôle ? Bien que la même forme puisse s'accommoder de contenus différents, on ne peut les dissocier et il y a une "adéquation" plus ou moins poussée de l'une aux autres, ce qui renvoie à l'expression si discutée de "rapports d'affinité élective".

3) Le flou de l'expression laisse la porte grande ouverte à la question du but de Weber lorsqu'il entreprend l'*Éthique protestante*. D'où la question de Hennis sur la "problématique" de Weber. On saisit bien que cette interrogation porte plus loin que la simple (!) raison d'être du capitalisme lui-même. À ce moment, on pourrait parler de problématique tournante, selon les objets auxquels il applique son attention. Or il y a une manière de poser les problèmes qui traverse au moins cette partie de l'œuvre webérienne où sont en cause économie et religion. S'agit-il de ce processus de *rationalisation* dont Schluchter avait montré la permanence dans l'ensemble de l'œuvre ? Mais cette rationalisation elle-même est multiforme. Ce que Weber s'évertue à faire comprendre à Rachfahl, c'est qu'il n'a jamais voulu faire sortir le capitalisme, comme système économique, du protestantisme doctrinal (et encore moins du seul calvinisme). Au-delà des actes méritoires, la Réforme a voulu *changer l'homme* en lui donnant une nouvelle "direction de vie" (*Lebensführung*) par un véritable dressage méthodique qui est une *rationalisation pratique*. Mais on ne peut sauter de là à une sorte de globalisme évolutionniste. (La

(21) *É.P.* p. 20.

(22) *Essais sur la théorie de la science*, pp. 248-262.

(23) *Ibid.* p. 378.

(24) *Économie et Société*, p. 4.

(25) Karl MARX, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », *Œuvres philosophiques* T. I., Paris, Éditions Molitor, p. 84. Passage souvent cité par Henri Desroche.

traductrice de Hennis rend par “évolution de l’humanité” l’objectif plus vaste que se serait fixé Weber). En fait, si le mot *Entwicklung* peut bien se traduire par “évolution” et *Menschentum* par “humanité”, n’oublions pas qu’*Entwicklung* veut d’abord dire “développement” et que l’humanité dont il s’agit est prise dans un sens qualitatif par opposition à *Menscheit* qui désigne le genre humain. Je retiendrai la version de Grossein : “le développement du *type d’humanité ordonnée à la profession*” (26).

4) On pouvait être surpris de voir Weber n’accorder aucune place au *libre examen* auquel Durkheim, en revanche, avait accordé le rôle principal dans les incidences du protestantisme sur *Le Suicide*, et par-delà à l’ensemble de l’intégration sociale. Le prêt d’argent à intérêt ne constituait pas une ligne de démarcation très significative entre catholicisme et protestantisme. En revanche, le climat de libéralisme intellectuel permettant à certains écrits d’être publiés en pays protestant pouvait sembler en affinité avec un libéralisme économique nécessaire au développement du capitalisme. Quelle hérésie ! S’il est un point sur lequel Weber est intransigeant, c’est celui de la rigueur des capitalistes *Yankees*, à l’extrême opposé du “laissez-aller” dont font preuve (il l’a observé) les planteurs des États du Sud (27). Tout en reconnaissant que le libéralisme de certains États comme les Pays-Bas ait pu favoriser leur développement en attirant des entrepreneurs sur leur sol, il voit un contresens complet dans l’assimilation des trois termes : capitalisme, protestantisme, tolérance. L’ascétisme séculier a un caractère *disciplinaire* dont a hérité l’économie actuelle devenue une *Stahlhartes Gehäuse* (qu’on traduit habituellement par “cage d’acier” (28) et qui signifie plus exactement “habitable dur comme l’acier”).

5) Si ces exigences conduisent à distinguer à diverses reprises le “capitalisme moderne” (29) du “capitalisme des aventuriers”, des “flibustiers” et des conquérants coloniaux, ce n’est pas mépriser les racines du capitalisme dans les sociétés antérieures, celles des *empires* et des *cités*. Dès 1897, Weber publiait une première version de ses *Arerarverhältnisse in Altermum* (30) (traduit en 1998 par C. Colliot-Thélème et F. Laroche sous le titre *Économie et sociologie dans l’Antiquité*) dans la foulée de son rapport d’enquête, très apprécié, sur l’agriculture germano-polonaise au-delà de l’Oder (31). Spécialiste des questions rurales, il les transposait dans l’Antiquité, avec une ambition naissante d’y trouver la racine du capitalisme actuel.

L’Antiquité connaît-elle l’économie *capitaliste* à un degré qui soit significatif pour l’histoire des civilisations ? (32)

La question de la vie économique dans l’Antiquité, de même que celle des origines du capitalisme était alors fortement débattue, notamment dans le *Verein für Sozialpolitik*, orienté principalement par le “socialisme de la chaire” et où Weber lança avec Sombart et Jaffé en 1904 les *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Weber y trouvait des formes de capitalisme naissant, où, de fait, il

(26) *É.P.*, p. 378.

(27) *É.P.*, pp. 357-358.

(28) *Ibid.*, pp. 251-252.

(29) *Sociologie des religions*, p. 497.

(30) Éditions successives de 1897 à 1908 dans le *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Iéna.

(31) Plusieurs rapports publiés par Weber seul ou en collaboration, 1892-1894.

(32) *É.S.(A)* p. 98.

faut bien voir une étape transitoire entre les économies de type familial et le capitalisme tel que nous le connaissons. Ces formes, que l'Occident a connues, étaient préalables aux développements actuels. La notion d'*oikos*, dont Weber reconnaît la paternité à Rodbertus (33) constitue un moyen terme entre le *ménage* et l'entreprise (34). *La Ville* paraîtra dans le prolongement de cette ligne. Là se forgera le concept de *bourgeoisie*, avec ses caractéristiques culturelles, son mode de vie et sa stabilité économique. Ainsi s'amorçait une histoire sociologique du capitalisme dont nous avons une expression dans l'*Histoire économique* (35). Les formations précapitalistes, avec la mine, l'artisanat, la banque, la *commune* annoncent le capitalisme "moderne" avec des institutions régulatrices, un droit rationnel et un fonctionnariat d'État. Il est peu question de religion dans tout cela, si ce n'est dans les résonances sacrales de la *seigneurie* puis le groupement en *corporations* liées par un serment (*conjuratio*). Certes, le clergé apparaît comme partenaire économique – et à ce titre comme rival – mais, si étonnant que cela soit – aucune place n'est donnée aux *biens ecclésiastiques* qui allaient devenir aux XVII^e et XVIII^e un enjeu politique de premier plan et qui avaient joué au Moyen Âge un rôle capital dans la concentration de la propriété rurale et l'organisation d'une agriculture par fermage.

L'éthique fraternelle des sectes

Le chapitre de l'*Éthique* sur les sectes protestantes aux États-Unis a été très souvent considéré comme un simple appendice du reste de l'ouvrage. En fait, comme Annette Disselkamp (36) le montre bien, il s'agit d'une étude très différente, voire contradictoire, des précédentes. Elle insiste sur un point capital qui est que la *Bewährung* prend un sens différent dans les deux écrits. Dans « L'Éthique protestante », il s'agit de la prise de conscience par l'individu lui-même (prise de conscience censée identique au jugement de Dieu). Dans *Les Sectes*, le jugement est porté par la communauté sectaire. Le type de motivation que cela entraîne est, dans le premier cas, un fait de conscience, dans le second cas, une influence, voire une pression, sociales. Les deux types de cause forment deux courants hétérogènes, ne se mélangeant pas, "non miscibles", ainsi qu'on le dit de deux liquides comme l'eau et l'huile.

À vrai dire, il faut tenir compte de l'élaboration du concept de "secte" par Troeltsch qui en donna une version développée dans ses *Soziallehren der Christlichen Kirchen* de 1912. Or, à exploiter le catalogue raisonné de Troeltsch, le propre d'une secte est d'être un groupement d'adhésion libre ; « on choisit sa secte on naît dans son Église » (37). Bien entendu, une telle formule est idéal-typique et on passe sans transition de la secte à l'Église si un processus de pérennisation a

(33) Karl Johann Rodbertus, économiste allemand 1805-1875.

(34) *É.S.*, pp. 406-410.

(35) Trad. BOUCHINDHOMME, 1991. Voir aussi Hinerk BRUHNS, « Max Weber et les relations entre villes et campagnes », *Sociétés contemporaines*, n° 49-50, 2003.

(36) Annette DISSELKAMP, *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, PUF, 1994, p. 197 (coll. « Sociologies »).

(37) L'héritage de Troeltsch fructifia sur ce point dans l'œuvre de Joachim Wach à laquelle les *Archives de Sociologie des Religions* consacraient leur premier numéro en 1956. Sur la notion de "secte" chez Weber, voir « L'État et la hiérarchie », *Sociologie des Religions*, pp. 317 sq.

permis de surmonter la crise qui, généralement, caractérise le passage d'une période d'effervescence à une période stabilisée (et non "de routine", comme a tendu à le répandre la traduction française d'*Économie et Société*, en se fondant sur le "faux-ami" anglo-saxon *routine*). Une autre source d'hétérogénéité, et non la moindre, est que l'*Éthique protestante*, tout en déclarant traiter de capitalisme et de *protestantisme* "modernes", se réfère en réalité à une conjoncture que Weber lui-même déclare dépassée. Mais il ne s'agit pas de mettre en dehors de l'histoire économique des groupements religieux qui y ont participé si activement. Il y a tout un secteur, chez Weber, partagé avec Troeltsch, qui fait des sectes des centres d'initiative économique. Weber semble avoir ici été conquis par ce qu'on peut appeler un "type historique", si tant est qu'il s'en répand des clones à certaines époques. La matrice, comme l'avait montré Troeltsch (38) est celle d'un *mystagogue*, prédicateur ayant réuni une poignée de disciples (les "Douze" par exemple) et exerçant sur eux un pouvoir de conviction pouvant prendre des formes émotionnelles violentes (hallucinations, démonstrations corporelles, agressions, *Berseekers*). Le prédicateur-fondateur se veut généralement "prophète" à l'image de ceux de la Bible. Il en résulte un certain type de "domination" (*Herrschaft*), à côté de la domination par la violence et par la tradition. Mais tout groupement charismatique n'est pas domination et certains reposent sur un enthousiasme des disciples produisant un pouvoir "démocratique" (39).

Malgré les objections contre la tolérance, le libéralisme religieux semble avoir, dès le temps de Weber, rejoint le libéralisme économique, sous la forme de la multiconfessionnalité. À lire « Les sectes protestantes », on pourrait croire que la généralisation de la *Bewährung*, en même temps que la sécularisation qui en découle assure surtout une défense communautaire. L'euphorie sert alors de critères de choix entre les confessions, ce qui est une manière d'adopter une « religion-à-la-carte ». Ce bien-être suppose, entre les disciples une entente favorisée par les sentiments de fraternité que l'on trouve souvent dans les communautés réunies par un même choix et un même credo. Et Luther de rappeler la parole de Jésus : "soyez tous disposés les uns à l'égard des autres comme je l'ai été à votre égard" (40). Sans doute est-ce cette perspective qui dicta à Weber son plus grave faux-pas politique, sa confiance dans l'ardeur des *mouvements de jeunesse* et son espoir dans un "chef" (*Führer*) charismatique.

Ainsi apparaît une autre éthique sur laquelle l'*Éthique protestante* s'était montrée particulièrement discrète et que développe au contraire avec insistance la *Zwischenbetrachtung* : c'est ce que Weber appelle "l'éthique religieuse de la fraternité". Malgré son nom, cette éthique est distincte de la solidarité familiale et entre souvent en conflit avec elle dans la mesure où, dans la religiosité sectaire, on sacrifie volontiers celle-ci à celle-là. On doit la subordonner au principe de la réciprocité de la communauté de voisinage. Par là même, son champ d'application se

(38) Weber cite plusieurs fois son ami Troeltsch et ses *Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*.

(39) *É.S.*, pp. 275 sq. C'est à ce propos que Max Weber évoque la "démocratie plébiscitaire" des deux Napoléon et n'exclut pas un tel régime pour l'Allemagne.

(40) Jean-Pierre GROSSEIN reprend (*S.R.*, p. 120) une citation de Luther que j'avais déterrée dans le *Traité de la liberté chrétienne* : « *Ein jeglich sei gesinnet wie Jesus war* » (Soyez intentionnés mutuellement comme Jésus l'était).

limite aux participants de la secte, structure d'une double éthique (ce qui est incompatible avec le *fair play* exigé par Benjamin Franklin). C'est là que se trouve la limite de son rayonnement sur la vie économique, comme l'illustre le cas de l'islam. La religiosité de groupement communautaire a reporté son ancienne éthique économique de voisinage sur les relations avec le coreligionnaire. On attendait, de fait, une étude sur l'islam, au moins aussi développée que celle sur le bouddhisme. L'islam, religion prophétique s'il en est, en développant au début du second millénaire une civilisation bien en avance sur celle de l'Occident, au point de vue économique et culturel, pouvait non seulement inspirer *Les Mille et une Nuits* et diffuser l'Algèbre, mais encore animer un commerce qui reliait l'Orient à l'Occident et servit de point de départ à une Renaissance sans laquelle la Réforme n'aurait pas pu voir le jour. Or Weber ne parle de l'islam que dans quelques lignes d'*Économie et société* et du *Judaïsme antique*, se rangeant à peu près sur l'ignorance commune (41).

II. À l'assaut de l'esprit magique

Le *groupe primaire* (tentative pour traduire l'intraduisible *Gemeinde*) se reconnaît un chef, mais cherche un signe de son aptitude, ou *charisme*. Un trait moral ou physique extraordinaire et à plus forte raison des pouvoirs thaumaturgiques serviront de critères. Ce serait, avec la violence et le droit, une des sources typiques du pouvoir politique (42).

Le « leader » (führer) charismatique

Un trait *attribué* ou *possédé* ? En sociologue, Weber penche d'abord pour le premier sens, en sorte que le *leader* charismatique est d'abord présenté comme l'émanation d'un groupe. La tentation est alors grande – et tel est généralement le point de vue des disciples – d'y voir la source d'un *pouvoir* constitutif du groupe (43). On n'oublie pas pour autant l'étymologie qui fait dériver le "charisme" de la "grâce" (*charis*) et qui en fait une activité librement consentie, dans une éthique de *fraternité*. Pour Weber, toute qualité remarquable, comme l'autorité d'un chef ou l'habileté d'un virtuose peut être dite "charisme" dans la mesure où elle est reconnue et même exaltée comme trait surnaturel. Mais si, pour le "spectateur impartial", le *leader* charismatique semble *porté* par son public, il est évident, aux yeux des sectateurs que le charisme *émane* de celui qui en bénéficie, après avoir été éventuellement conféré par Dieu. Mais ce dernier point n'est pas indispensable et c'est une des caractéristiques de la notion de charisme, chez Weber, qu'il peut être considéré comme une des *sources* de ce que Durkheim

(41) Ce que n'arrive pas à démentir Olivier CARRÉ : « À propos de Weber et l'Islam », (*Archives de Sciences Sociales*, 61.1, 1986, pp.139-152). Pour un bilan du moyen-orientalisme occidental au XIX^e-XX^e siècle, voir E. W. SAID, *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 1978.

(42) *É.S.*, I, III, chap. 4.

(43) *É.S.*, p. 250.

appelle “le Sacré”. Comme le sacré, le charisme n’est pas nécessairement lié à la divinité mais la recherche de l’origine du charisme peut y conduire. (Toutefois, le caractère très général et classificatoire de la notion de *sacré* chez Durkheim donne au charisme un sens plus étroit qui ne peut être appliqué qu’à des personnes, avec toutes les questions que posent l’acquisition et la conservation de cette propriété).

On a beaucoup discuté sur le terme *Entzauberung* et j’ai été un des premiers à mettre en garde contre une traduction qui exporte frauduleusement les connotations du français (44). Il est entendu que le mot allemand se traduit exactement comme “destruction de la magie” (“démagification” si on accepte ce néologisme ; “désensorcellement” serait plus heureux, mais ouvrirait la porte à une distinction, elle-même discutée, entre “magie” et “sorcellerie” ; mêmes réserves pour “désenvoûtement”). À y regarder de plus près, on voit qu’en allemand, les débordements sémantiques du terme *Entzauberung* vers des résonances poétiques vont assez peu dans le sens de la perte d’un charme esthétique, en même temps qu’ils ouvrent la porte à un monde de sortilèges et d’êtres démoniaques, dont le folklore rhénan est friand et dont le professeur de Heidelberg, dans son anti-romantisme, pouvait être heureux de se débarrasser. À ce titre, le mot “exorcisation” conviendrait assez bien. De toute manière, il est hors de question d’accepter des expressions aussi générales que “l’épuisement du règne de l’invisible” (45) pour désigner un mouvement de rationalisation auquel les religions comme le protestantisme, mais aussi le judaïsme et l’islam eurent une part capitale.

Ainsi la critique religieuse des grandes religions *rationnelles* a exorcisé, dans leur ensemble, les *charismes*, comme dons surnaturels fondant les sectes. Faut-il, pour autant bannir de l’horizon wébérien, toute *dépoétisation* dans le terme “désenchantement” ? En tous cas, Weber note bien que le puritanisme a complètement dépoétisé le culte. Pour ce qui concerne le monde, il laisse à l’art le soin de le célébrer. On n’oublie pas pour autant l’étymologie qui fait dériver le “charisme” de la *grâce* et qui en fait la source d’une activité librement consentie, C’est ici que passe la frontière entre les conceptions durkheimienne et wébérienne de la religion primitive et de ses rapports avec la magie. Weber pouvait prêter le flanc à une assimilation que Mauss allait jusqu’à qualifier d’emprunt,

Ce sont surtout [...] ces pouvoirs extraordinaires qui ont été désignés par des noms particuliers tels que *mana*, *orenda* et l’iranien *maga* (d’où : magie). Nous donnerons désormais le nom de “charisme” à ces pouvoirs extraordinaires (46).

Pour Durkheim, ces “pouvoirs” sont réels, mais émanent du groupe, seule source possible du *sacré*. Chez Weber, le “charisme” est le fruit d’un jeu subtil entre un pouvoir exceptionnel perçu par le groupe et une appropriation de ce pouvoir par le bénéficiaire. En un sens, cette conception a bien des points communs avec celle de Mauss et de sa *Théorie de la magie*. Mais il n’y a, chez Weber,

(44) « Le « Désenchantement » du monde : non sens ou renouveau du sens », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61.1, 1986, pp. 83-104.

(45) Sens que Marcel GAUCHET s’octroie le droit de donner à ce terme, tout en se réclamant de l’héritage wébérien, dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. II (Bibliothèque des sciences humaines).

(46) *É.S.*, p. 430. Pour le jugement de Mauss, voir Raymond ARON, *Mémoires*, Paris, Robert Laffont, 2003, (préface de Tzvedan Todorov) p. 71 et *Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 545, (coll. « Tel »).

aucune frontière entre magie et religion et une compénétration partout où une voix indiscutablement religieuse n'a pas fait la chasse à la magie dans la religion elle-même. Car ce qui importe aux yeux de Weber, ce n'est pas certaines croyances et pratiques irrationnelles qu'il qualifie de *superstitions* et qui subsistent dans certaines populations protestantes (47), mais une certaine perméabilité des choses et des hommes à l'action de *puissances* sur lesquelles on peut agir. Il paraît bien évident que le charisme du fondateur-prédicateur d'un groupe sectaire est magique en tant que pouvoir surnaturel, capté par un individu (ce qui n'exclut pas le contenu religieux du message). La prétendue "routinisation" du charisme est un processus de stabilisation qui fait partie du *désensorcellement* et substitue au *pneuma* des premiers temps une reprise en mains par les laïcs, une organisation et une élaboration théorique de la doctrine. À aucun moment, Weber ne semble affecter cette transformation d'un coefficient négatif. Surtout, il ne confond aucunement cette "routinisation" avec la perte d'emprise de l'éthique protestante devenue *caput mortuum* au sein du capitalisme contemporain (48).

L'éthique du judaïsme

Avec *Le Judaïsme antique*, Weber ne franchissait pas seulement les limites d'une sociologie du christianisme, il faisait intervenir un certain nombre de concepts qui allaient apporter un éclairage nouveau à cette sociologie des religions universelles qui avait l'ambition de devenir une sociologie universelle des religions. Et tout d'abord, nous sommes prévenus : ne cherchez pas ici une sociologie du judaïsme, au sens courant, qui devrait tenir compte des avatars du peuple juif au Moyen-Âge et dans les temps modernes. Ce qui compte dans l'histoire de l'humanité, c'est l'*Ancien Testament* sur lequel se fonde tout le développement du christianisme. Le problème qui se pose à l'historien est celui du passage de Bédouins (c'est-à-dire "du désert"), ancêtres des juifs actuels, d'une multiplicité plus ou moins inconsistante, à cette réalité sociale, au reste très difficile à définir, qui a pris le nom de *peuple juif*. Doublement fondatrice, l'Alliance (*berith*) permet à cette population *paria* de s'imposer face à celle, organisée et équipée des villes. Mais, en outre, comme l'avait bien vu Jean Ségué (49), la clé de la religiosité judaïque se trouve dans la *berith*, alliance de Yahvé et du "peuple hôte" rural contre les peuples voisins urbains, organisés, armés et leurs dieux. L'Alliance comprend le monopole du culte pour Yahvé, mais aussi toutes les pratiques et les interdits qui différencient les juifs des autres, et qui constituent un ordre hiératique unifié. Cet ordre s'épanouit dans le *Deutéronome* où les prescriptions débordent le ritualisme par une rationalité éthico-juridique. Toute infraction est *trahison* par rapport à l'Alliance. C'est le fondement du *péché*. Dans cet ordre prend place une éthique de la justice, à validité stricte, mais qui est déjà une "éthique de disposition d'esprit" (50), (plutôt qu'éthique de "conviction"). Les Commandements ne

(47) *Confucianisme et taoïsme*, p. 311. Si j'ai écrit « Les grandes religions ont chacune à leur manière désensorcelé le monde » in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, op. cit., p. 100, c'est bien *cum grano salis*...

(48) Cf. *Histoire économique*, 1991, p. 386.

(49) Jean SÉGUÉ, « Max Weber et la sociologie historique des religions », *Archives de Sociologie des Religions*, 33, 1972, pp. 80-83.

(50) Je renvoie, pour l'impropriété du mot "conviction" à GROSSEIN, S.R. pp. 120-121.

condamnent pas seulement l'adultère mais aussi le fait de "convoiter" la femme de son voisin. Cette éthique s'appuie sur une rationalité axiologique. L'évolution, si évolution il y a, fait aller dans le même sens la maturation de la conscience et la percée de la *Gesinnung* dans le monde moral, ce qui rapproche Weber de Kant (51) sans pour autant confondre la *rationalité axiologique* avec la Raison Pratique. Ainsi, l'opposition radicale des "deux éthiques", considérée par beaucoup comme un des points forts du wébérisme, est-elle remise à sa juste place. L'éthique de "responsabilité" apporte un complément tardif (52). La dualité essentielle est celle qui oppose les intentions volatiles au dressage en un type moral permanent, celui du *Juste*.

C'est ici que prend place le "désenchantement". Loin d'être un premier pas vers l'incrédulité, il est, avant tout, le fait d'une démarche monothéiste évacuant toutes les *puissances* d'un monde créé. Certes, dans le *Judaïsme antique*, il n'est pas question d'*Entzauberung* (53), mais Weber montre les prophètes s'élevant contre ces formes trop sensuelles de religion que sont les idolâtries, à la fois cultes de choses sensibles et manières de rendre perceptibles les dieux, et en premier lieu Yahvé lui-même. Par la suite, c'est l'"orgie" (*orgiastik* que nos traducteurs ont cru rendre plus croustillante en faisant appel à l'*apax* "orgiasme") qui est poursuivie comme la principale impiété, parce que la recherche d'une *extase* sensible, tant dans les ripailles que dans l'entraînement musical de la danse, et surtout dans le transport sexuel, est une manière de diviniser la sensation. La morale écarte toute exaltation des forces de la nature et en premier lieu, naturellement, de la pulsion sexuelle. Ce sont les prophéties qui, par la menace de la colère de Dieu, ramènent l'ordre. Le prophète, chez les juifs, est certes un personnage inspiré et c'est à lui que s'applique proprement la notion de *charisme*. Un tel contact avec la divinité ne va pas sans une expérience extatique, mais celle-ci n'est pas recherchée par le prophète qui ne s'y prépare par aucune pratique rituelle ou ascétique.

À l'opposé des premiers prophètes chrétiens, ils ne cherchaient jamais à faire descendre l'esprit sur l'assemblée. C'est en effet un libre présent que leur a consenti la grâce divine et qui n'a nécessité aucune qualification personnelle.

Cette absence de caractère spectaculaire du charisme prophétique juif va presque jusqu'à contredire la notion même de charisme, telle qu'elle apparaît d'abord dans la vie tribale (54). Ce qui passionne ici Max Weber, c'est l'élaboration d'une religion anti-magique, et le rôle que jouent dans cette élaboration des prophètes qui ne sacrifient pas – ou si peu – aux facilités du charisme. Rien de commun entre l'exaltation de la *Pythie* et l'inspiration des « grandes prophéties rationnelles ». On peut même opposer le type des devins extatiques babyloniens à celui, plus dépouillé, de la plupart des prophètes juifs, bien que certains d'entre eux aient été des prophètes extatiques (p.ex. Élysée). L'œuvre de démagification

(51) Comme l'a bien vu Paul LADRIÈRE, « La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61, 1986, pp. 105-125.

(52) J'ai fait remarquer que dans "Le sens de la neutralité axiologique" (1917) Weber rencontre, sous le nom d'*Erfolgswert*, une tendance à l'éthique du résultat contre laquelle il dresse l'invulnérabilité de la *Gesinnungsethik*.

(53) Introduit dans les notes de la deuxième édition de *l'Éthique protestante*.

(54) *Ibid.* p. 30.

s'amplifiait sur le plan du langage et des représentations en une démythologisation iconoclaste. Toute tentative pour récupérer à son profit les forces naturelles (maquillées en surnature) est violation de la *berith*. Et la clé du *salut* du peuple juif est une observance sans faille à l'égard des Commandements du Dieu-Juge. À plus forte raison, les forces physiques qui se manifestent dans l'homme lui-même doivent-elles être maniées avec la plus grande précaution. À ce titre la sexualité et ses plaisirs est naturelle et il n'est pas question, dans l'Ancien Testament, de jeter le discrédit sur cette pulsion qui assure la continuité et même l'expansion du peuple de Dieu. Weber souligne l'érotisme qui s'exprime dans le *Cantique des cantiques* ou dans l'aventure de David et de Bethsabée, (érotisme des amours *normales*, par opposition à l'homosexualité de Sodome et à l'auto-érotisme d'Onan). Et lui-même, dans la *Zwischenbetrachtung* fait miroiter l'authenticité de l'expérience de l'amour humain.

Il peut y avoir quelque chose d'unique et de sublime dans les transformations que connaît le sentiment amoureux quand il traverse toutes les nuances du déroulement organique de la vie "jusqu'au pianissimo du grand âge" (55).

Ce qui amène à dompter la sexualité, c'est la parenté qu'elle possède avec les conduites orgiaques, résidus des cultes de *Ba'al*, mais que l'on voit resurgir en particulier en milieu rural. Plus largement, ce qui est en cause, ce sont les *extases* et tout particulièrement les extases collectives. Celles-ci, aux yeux du judaïsme restent toujours suspectes. Depuis Freud, nous ne sommes plus étonnés par les résonances sexuelles que recèle souvent la mystique, qui est pour nous, dans bien des cas, une sublimation de l'*eros*. Pour certains disciples de Luther, l'*unio mystica* est à la fois le *summum* de la piété et la jouissance suprême. Mais, bien entendu, il y a des mystiques sobres, objets d'une ascèse qui les débarrasse de leur aspect sensible au cœur. Une fois procustées par un Ignace de Loyola, elles conduisent au plus haut niveau de la spiritualité (56). Weber affirme hautement que la promesse du salut dans l'au-delà ne peut être, de manière courante, le moteur d'une vie ascétique et que les protestants, comme les autres comptent sur les *primes* (57) qu'offre la religiosité d'ici-bas. Celles-ci, comme l'a bien montré Jean Séguy (58), prennent bien souvent la forme, généralement préférée par les Églises, d'une *euphorie* paisible.

III. La religiosité asiatique

À voir l'ordre de l'exposition, on comprend que l'affinité élective entre une religion et une structure sociale va être interprétée cette fois-ci en privilégiant le caractère causal de la structure sociale. Ce qui est particulièrement remarquable,

(55) *S.R.*, p. 447. Cette dernière expression, nous dit le traducteur, est reprise dans une dédicace à sa femme et signée sept jours avant sa mort.

(56) *É.P.*, p. 352.

(57) *É.P.*, pp. LXII et 421-422.

(58) « Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique », *La Maison-Dieu*, n° 129, 1977.

c'est une strate sociale des *lettrés*. Elle joue un rôle de classe dirigeante (bien que Weber ne lui attribue pas le nom de "classe", mais celui de *Stand*, "état", au sens où on dit "menuisier de son état"). Ils sont à la fois une couche culturelle, nourrie de la littérature confucéenne, une catégorie de prestige et un encadrement religieux. On a envie de dire *un clergé*.

La sagesse du lettré et celle de l'entrepreneur

En Chine (ancienne) ils constituent les cadres administratifs du pays. Ils sont chargés de conserver l'Ordre, c'est-à-dire une multitude de relations prescrites, immuables. Ils sont relativement indépendants des autorités supérieures, gouverneurs, rois (lorsque la Chine était constituée de plusieurs royaumes) et empereur. Ils sont chargés, ce qui n'est pas la moindre de leurs tâches, de récolter l'impôt, dont ils ont la ferme. Dans cet édifice, il y a peu de place pour les dieux. Effectivement, toute référence à des êtres surnaturels est qualifiée (par l'opinion chinoise la plus répandue ou par Weber ?) de "populaire". Il est bien question de *cultes*, mais pour autant qu'on en soit informé, le culte officiel célébrerait symboliquement des puissances tangibles (forces de la nature, autorité politique) et laisserait libre cours à une multitude de *dévotions* à des esprits plus ou moins divinisés. En revanche, Weber accorde une place importante, ici, à la notion de *charisme*. Car la frontière entre le surnaturel et la nature est, sur ce point, très flottante et toute aptitude se traduit en charisme : elle est un *don* dont il faut se montrer moralement digne et qui s'entretient rituellement. Mais en banalisant les charismes, Weber est assez loin des "paroisses" charismatiques, sièges d'une ferveur renouvelée.

De manière générale, la religion chinoise se transforme, dans le sens d'une *dépersonnalisation* des êtres divins (eux-mêmes apparaissant comme une *personnalisation* de forces impersonnelles, mais sans qu'on puisse donner une antériorité dans le temps à l'une ou à l'autre). Confucius fut un des artisans principaux de cette dépersonnalisation. Mais le degré de cette mutation suivait le niveau social et culturel : les lettrés (comme ce fut le cas en Grèce avec la mythologie) regardaient avec quelque dédain la très riche iconographie produite par l'imagination populaire. C'est le lieu d'exprimer un certain étonnement devant le simplisme avec lequel Weber parle des "besoins religieux" des masses, mais c'est un domaine dans lequel règnent – et régnaient sans doute plus encore que maintenant – des *évidences* dont n'étaient pas préservés les milieux savants. Le confucianisme prêche une auto-discipline que l'on peut qualifier d'ascèse séculière. Et l'intérêt que Weber porte à son objet nous fait vite percevoir qu'il y a plus que la mobilisation d'un contre-exemple. Il a, pour le confucianisme un attachement particulier : c'est une religion toute rationnelle à sa manière, comme le puritanisme, mais un puritanisme où n'existerait pas le péché et où la divinité ne serait pas là pour *juger* les hommes. La religion trouve son débouché dans un art de vivre, dans un Monde qui est comme un "jardin enchanté" (59) (*Zaubergarten*), ce qu'il faut entendre dans le sens précis d'un monde *magique*, peuplé de sortilèges, mais aussi où les rituels font partie des techniques courantes.

Le rationalisme confucéen signifiait une adaptation rationnelle au monde ; le rationalisme puritain, une *maîtrise* rationnelle du monde (60).

(59) C.T., p. 311.

(60) C.T., p. 337.

Cette adaptation au monde rend sans objet la notion de *salut*. Certes, Weber n'était pas assez naïf pour voir le Monde, même à travers les yeux d'un Chinois, comme un Paradis. Certes, contrairement au Monde puritain, l'univers est *plein de sens*. Siège de principes comme le *yin* et le *yang* qui se complètent et s'équilibrent et de *puissances* les unes bénéfiques, les autres maléfiques, il est viable par la prédominance des premières sur les secondes. Mais l'ascèse est, dans bien des cas, une *résignation* aux conditions de vie engendrées par une production avare et une inégalité extrême. La privation peut alors atteindre un degré incroyable (61). D'où la nécessité de se plier aux exigences de la réalité et non de plier celle-ci à nos besoins. C'est ce qui explique en particulier le "manque de franchise" qui, "comme on ne cesse de l'affirmer, n'a pas son pareil dans le monde entier" (62). C'est là où se marque le plus la divergence avec la morale de Franklin et par conséquent la dissonance avec l'esprit du capitalisme appuyé sur une *confiance* minimale. Or l'éthique économique confucéenne comprenait une solidarité de parentèle faisant jusqu'à un certain point équilibre à la forme patrimoniale de l'État. Mais l'absence d'un droit commercial écrit rendait difficile toute *prévision*, ce qui fut l'obstacle majeur au développement d'entreprises industrielles et à la formation d'une bourgeoisie comme *corps*.

En revanche, l'éthique confucéenne est particulièrement attachée aux règles de *civilité*, ce qui favorise le commerce (dans tous les sens du mot). L'idéal social est dans une relation harmonieuse entre les hommes, la réalisation d'un certain *bonheur* par la jouissance en commun des choses de la vie, dans le cadre familial et pérfamilial. Même le *culte des ancêtres* est marqué par une convivialité fondée sur des sentiments forts. Si on ajoute que la frontière est incertaine entre l'animé et l'inanimé, entre les esprits et les propriétés des choses, la morale devient une vaste *étiquette*. Il y a des fautes, mais elles sont plus des incongruités que des péchés. La répercussion économique est une adaptation extraordinaire aux relations commerciales, de même, la formation d'associations coopératives, prenant la forme de clubs (*houei*). D'où, à défaut d'un secteur industriel développé, une vie commerciale intense. Il faut bien expliquer que, malgré son méthodisme, la Chine ait dirigé son activité dans un sens opposé à ce que nous appellerions "l'esprit d'entreprise" ou encore l'éthique de profession (*Berufsethik*). À chaque pas se glisse un *bonheur*, comme celui de la convivialité.

Weber passe facilement du confucianisme au taoïsme, attribuant à ce dernier l'expression "jardin enchanté" pour en faire immédiatement après une conception typique du confucianisme. Selon Weber, les relations entre taoïsme et confucianisme sont extrêmement ambivalentes. Au centre de leur inspiration commune se trouve le *Tao*, "concept confucéen orthodoxe : il s'agit de l'Ordre éternel du cosmos ainsi que de son déploiement" (63). Ce principe doit être celui de l'empereur et plus généralement des *sages*.

Mais alors que pour Confucius et la doctrine "orthodoxe", il faut se conformer activement (et méthodiquement) à cet ordre, pour Lao-Tseu, le *summum* de la piété réside dans le *wou-wei* (inactivité absolue) (64) qui permet une *unio mystica*.

(61) C.T., p. 290.

(62) C.T., pp. 317 ; 333.

(63) C.T., p. 252.

(64) C.T., p. 262.

L'idéal taoïste se trouve dans l'*extase apathique* qui accompagne un "amour acosmique", une "euphorie sans objet" (65). Son succès dans certaines classes semble lié à la désaffection de ces classes à l'égard d'un enseignement très restrictif au sujet des dieux figurés, de l'au-delà et, d'une façon générale, d'une religion émotionnelle. On le trouve répandu, en particulier chez les marchands, particulièrement anti-intellectualistes. Mais, plus largement cet esprit marque, dans toutes les classes, les cultes parentaux. Il est significatif que Weber, dans son chapitre sur le taoïsme, retombe par une nécessité de son discours, sur l'orthodoxie confucéenne dont il est comme une excroissance. En somme, ce qu'on appelle "confucianisme" se présente comme la superposition de croyances spirites, sans doute autochtones et d'un système philosophico-littéraire géré par le corps des lettrés et attribuant à l'Univers une harmonie qu'on peut dire "spirituelle" mais non divine. Elle a pour clé de voûte le *respect de l'ordre* (qui n'est pas "établi" mais "essentiel"). En un sens aussi le "jardin enchanté" est *merveilleux* et appelle cet autre culte qui est la célébration par l'art. On voit bien les conflits qui naissent jusque chez nous entre les efforts pour soumettre la nature à un *ordre rationnel* et ceux qui voient dans la Nature un ensemble ordonné et équilibré qu'il ne faut pas troubler. Des *superstitions* viennent en Chine renforcer cette orientation conservatrice. On parle d'un certain barrage qui dut être lancé à un autre emplacement que prévu parce qu'il aurait gêné des esprits qui étaient nichés à cet endroit (66).

On perçoit combien ce tableau *date*. Certes, on comprend mieux les campagnes anti-confucéennes du maoïsme qui voyait dans l'immobilisme confucéen un obstacle de taille à la révolution économique chinoise. L'incompatibilité avec une économie moderne de type communiste était non moindre que celle que Weber dénonce à l'égard d'un développement capitaliste. Mais à suivre Weber et son idée d'une conversion des institutions qui peuvent fonctionner en changeant d'esprit, on peut se demander si la discipline de la vieille religion ne peut avoir préparé l'*humanité* chinoise à la formation d'une puissance économique telle qu'on n'en a jamais connue et dont la vertu cardinale serait la *patience*.

Castes et karma

Plus encore que la Chine confucianiste, l'Inde offre à Weber un champ d'étude d'une grande richesse sur les structures sociales conditionnant la religion. Celle-ci, en effet, dépend très largement du système des *castes*, mais la pensée religieuse, y compris sous la forme d'une théologie approfondie qui a séduit bien des indianistes, déborde très largement ce qu'on pourrait appeler "une religion de castes". L'intrication des castes et de la religion se trouve d'une part dans le caractère sacré des castes et les multiples interdits auxquels il donne lieu, d'autre part, dans la multiplicité tolérée des cultes et des croyances qui font s'entrecroiser castes, sous-castes et sectes (67) dans un particularisme systématique, enfin dans la monopolisation de la théologie par la caste cultivée des *brahmanes*. Ceux-ci jouent un rôle assez différent de celui des lettrés chinois dans la mesure où ils sont beaucoup plus

(65) La notion d'*amour acosmique* est développée dans la *Zwischenbetrachtung* comme bonté à l'état pur, indifférente à son objet. (p. 447.) On trouve ailleurs une présentation de Jésus comme "prophète de l'amour acosmique" (*É.S.*, p. 518). Mais, après tout, à part le classement du *Discours sur la montagne* parmi les œuvres majeures de l'humanité, la sympathie de Weber pour Jésus est assez limitée.

(66) *C.T.*, p. 282.

(67) Non-héréditaires par définition et supports d'un polythéisme assez tolérant.

minoritaires et ne remplissent pas de fonctions administratives particulières. En revanche, la théologie brahmanique est beaucoup plus élaborée que son homologue confucéenne. Elle pousse jusqu'à un degré de rationalisation élevé les croyances, dont les textes sacrés (*Upanishads*, *Veda*, *Ramayana*, *Bhagavadgita*, *Mahabharata*) (68) fournissent une base ésotérique. Avant l'ère bouddhiste, on compte peu de monastères, mais surtout des ermites ("moines" au sens étymologique, du grec *monachos*) jouant un rôle de *gurus* auprès d'un cercle d'élèves cultivés. Ajoutons que, pour le profane, la pensée religieuse hindoue est compliquée par une très large liberté de croyances, sans abandon de la notion d'orthodoxie qui affecte certains principes essentiels, sans que, néanmoins, les frontières de l'hétérodoxie fassent l'objet d'un *consensus*. La démarche historique pluralisante de Max Weber était particulièrement adaptée à cette situation complexe. Mais Weber lui-même semble *unmusikalisch* à ce genre de spiritualité. C'est le lieu de parler de cette forme de "compréhension", dénuée d'empathie, mais qui reconstitue intellectuellement les relations qui ont un sens (69).

La caste offre la double particularité d'être caractérisée par un métier particulier et d'être héréditaire, ce qui bloque ce que nous appelons l'*ascension sociale*. Tout homme naît dans un lieu déterminé de la *division du travail* et y demeure jusqu'à sa mort. Ici, Max Weber retrouve Marx et le rôle que celui-ci fait jouer à l'*artisanat* (70). Celui-ci serait au fondement de la grande stabilité sociale du pays et serait à la base d'une économie de villages. Le paradoxe est que si l'artisanat dessine le contour des castes, son fonctionnement les remet pratiquement en question. En effet, la division du travail entre métiers ne va pas sans relations commerciales, pour lesquelles des contacts physiques sont nécessaires. Les tabous de l'intouchabilité souffrent alors de notables exceptions, ce qui relativise les obstacles dressés par le système des castes à toute forme de concentration (71). Finalement, on voit à l'œuvre la lutte entre deux dynamismes, celui du commerce, source d'ébauches d'une forme embryonnaire de capitalisme et celui de l'artisanat dont le conservatisme rituel garde une emprise prédominante.

La migration des âmes (*samsâra*) seule permet, de naissance en renaissance, de s'élever socialement. Une telle ascension se mérite par l'observance des règles propres à sa caste et constituant le *dharma*. Il y a évidemment une analogie formelle avec la *Beruf* luthérienne, mais cette localisation n'a rien d'une vocation et entre dans la fatalité universelle. C'est même dans cette perspective que s'implante le *salut*. Jamais la double appellation prônée par Grossein du *salut-délivrance* n'a reçu un point d'application aussi pertinent. Ce dont il s'agit, c'est moins d'être libéré des tourments d'ici-bas que de l'inéluctable contrainte d'un déterminisme qui peut bien être dit "privé de sens" parce que ne conduisant nulle part.

Le monde est une "roue éternelle et absurde de renaissances et de re-morts, qui tournera invariablement pour l'éternité des temps." Et il n'existe en lui que deux entités qui ne soient pas passagères : l'ordre éternel lui-même, et les êtres qui, à travers la fuite des renaissances doivent être conçus comme les porteurs de la renaissance, les âmes (72).

(68) Traductions françaises par Olivier Lacombe, Anne-Marie Esnoul et Madeleine Biarreau.

(69) « La sociologie compréhensive », *E.T.S.*, p. 328.

(70) *H.B.*, p. 217.

(71) *H.B.*, p. 218.

(72) *H.B.*, p. 293.

Ce salut peut être relatif s'il s'agit de la réincarnation dans une autre espèce ou une autre caste. Mais le salut dans sa plénitude est celui que nous pouvons ici-bas conquérir à l'égard de nous-mêmes en annihilant tout attachement au monde et à nous-même. De manière analogue à celle du *Tao*, le vide créé en nous par des exercices très sophistiqués permet d'atteindre le *nirvâna*, à la fois Néant et Félicité suprême (73). Les cheminements sont variés et donnent lieu à d'innombrables écoles. Nulle part, on n'a disséqué l'âme avec un tel talent. La voie royale est celle de la Connaissance de l'Ordre et de la prise de conscience de son propre Néant. Le *Yoga* est une ascèse principalement corporelle visant l'*extase apathique* mais aussi et surtout un mode de connaissance du corps. Dans le sillage de cette voie de la connaissance s'est développée une *science* proprement dite (c'est-à-dire une combinaison de théorie et d'expérience). L'arithmétique est développée et plus encore l'algèbre. Une philosophie du *cosmos* s'est déployée avec sa propre rationalité. Mais les sciences de la nature sont comparables à celles de l'Occident au XIV^e siècle. Weber note sévèrement la copie scientifique des Indiens à l'aune de nos habitudes intellectuelles.

Le sens du fait empirique pur et dur, du fait en tant que tel, fut contrarié par l'habitude, essentiellement rhétorique, de chercher le significatif dans un au-delà du factuel, dans le fantastique (74).

Ces analyses se préoccupent de l'extension des diverses tendances, essentiellement par la force de la couche sociale qui en est porteuse, mais elles se gardent bien de déduire les contenus religieux des structures qu'ils habitent. Les seuls points qui peuvent être qualifiés de dogmes, traçant les limites de l'orthodoxie, sont le *samsara* et le *karman*. Ils sont les piliers d'une *théodicée* justifiant un ordre social figé dans ses moindres détails. Mais on trouve des variations très profondes dans la représentation des êtres qui incarnent cet ordre. C'est ainsi que le principe idéal du *brahman* et l'idée d'un Dieu personnel suprême ne sont pas l'objet d'un bornage précis et peuvent être diversement interprétés tant par les individus que par les sectes. Visiblement, Weber a été peu intéressé par le panthéon indien, à l'exception du rôle de *sauveur* joué par Krishna. Ce qui compte, aux yeux de Weber, c'est non pas le rapport aux dieux, mais "l'éthique séculière" de la *Bhagavadgita*, se diversifiant selon les conditions sociales, et adossée au Divin.

Réalité et magie, action, raisonnement et atmosphère, gnose rêvée et forte conscience des sensations se côtoient et se mêlent, parce que tout reste, en fin de compte également irréel et inessentiel face à l'être divin, seul essentiel (75).

Ce recours à l'essentiel, malgré (et sans doute aussi à cause de) la volatilité de nos objets d'expérience nous conduit à ce que ceux des indianistes qui ne sont pas obnubilés par la question des castes mettent au centre de la pensée hindoue, l'Absolu (Être pur, Conscience pure, Béatitude, *Brahman* (76) en face duquel se dresse la contingence du Monde) est l'objet d'une *théologie* où la divinité oscille entre la dépersonnalisation (et à la limite l'athéisme) et un polythéisme cultuel assez flexible. La multitude des formes de piété qu'engendre cette conception

(73) H.B., pp. 308-309.

(74) H.B., p. 285.

(75) H.B., pp. 327-328.

(76) Cf. Madeleine BIARDEAU, *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris, Seghers, 1972, pp. 24-36.

converge néanmoins sur la résignation, la non-violence, le respect de l'autre, d'où une tension avec les tendances orgiaques des célébrations primitives. Si la sexualité reste dominée plus que réprimée, les interdits les plus sévères portent sur le sang et la viande. De manière générale, les castes les plus élevées sont les plus observantes. Ce n'est pas au nom d'un conservatisme instinctif, mais d'une croyance très rationalisée en un Ordre supérieur.

L'émergence du bouddhisme

L'hindouisme, nous l'avons vu, cherche à *comprendre* l'univers, à évaluer son néant et non à l'améliorer. Il donne pour cela le premier rôle aux *brahmanes*, la caste savante et sacerdotale. Toute dissidence est donc en même temps une manière de secouer le joug des brahmanes et de l'ordre qu'ils soutiennent. C'est sous cet aspect que se présente massivement le bouddhisme. Weber prend bien soin de montrer celui-ci comme se développant au milieu d'un ensemble de sectes visant d'abord le salut individuel et dont la plus importante fut le *Jainisme* et sa vie monastique. On y trouve une éthique économique quasi-franklinienne. Aussi a-t-on là un ascétisme séculier poussé à un degré beaucoup plus élevé que dans le confucianisme, avec les conséquences économiques qu'on pouvait attendre : une accumulation de richesse. Celle-ci était tempérée par un impératif de bienfaisance tant à l'égard des animaux qu'à l'égard des hommes. Mais le jainisme trouvait en lui-même son principe d'auto-limitation en se déclarant "spécifiquement ascétique" (77), ce qui écartait les laïcs.

La fondation du bouddhisme fut le *renoncement* du Bouddha, abandon du foyer familial et de tous les liens sociaux, y compris les castes. L'opposition au jainisme reposait sur l'abandon de l'ascétisme lui-même comme moyen de salut. Ce pas est une rupture sur le chemin d'une subjectivisation complète de la religion vécue. Le bouddhisme n'a plus à opter entre se situer dans le Monde et hors du Monde : celui-ci n'importe plus et la scène se joue toute entière dans l'individu, dans son rapport avec ses désirs et ses affects. Deux étapes se succédèrent, tout en coexistant partiellement. Le bouddhisme ancien avait évacué toute divinité personnelle. Cette forme religieuse se heurta à l'insatisfaction des couches autres que les brahmanes, couches moyennes plus que populaires et dont les "besoins religieux" peuvent être décrits : hostilité au ritualisme et à l'élitisme intellectualiste, ouverture à un émotionnalisme et aux récompenses spirituelles. Ces tendances trouvèrent leur porte-parole chez Sakyamuni, dit Gautama, ou encore le *Bouddha*, l'"illuminé", cultivé et de lignée noble. Mais la forme de spiritualité du premier bouddhisme, encore pénétré par l'esprit brahmanique, était sobre et approximativement athée. Réservé à une élite, il prit le nom de *Hinayâna* (qu'on traduit généralement par "Petit Véhicule").

En face, une forme de bouddhisme *populaire* (*Mahâyanâ*, "Grand Véhicule") (78) se signala principalement par le rôle de Sauveur joué par le Bouddha. L'analogie avec le christianisme peut être poussée encore plus loin par la multitude des intercesseurs, analogues aux saints (*Bodhisattvas*). Ceux-ci peuvent être morts et l'objet

(77) H.B., p. 346.

(78) E. Kalinowsky traduit "Grand Navire", ce qui est arbitraire. On pourrait tenter "Grande charrette".

d'un culte en tant qu'esprits, ou être des moines vivants ou des personnages charismatiques de grande vertu et à l'enseignement sanctifiant. Mais, contrairement au Christ, ils ne souffrent pas et ne se sacrifient pas. Le bouddhiste est appelé à la bienfaisance, mais pas à l'amour d'autrui (pas plus que de lui-même) incompatible avec l'*ataraxie*. Le bienfait est motivé par une pure *compassion* qui reste insensible (79). La "religiosité asiatique" apparaît alors dans toute son originalité, avec sa dualité entre un clergé cultivé et porteur de sagesse et une religion populaire, très personnelle, à tendance orgiaque ou au moins extatique, faite de cultes multiples et dont les pratiques rituelles restent très proches de la magie (80).

Une caractéristique du bouddhisme, aujourd'hui est la puissance d'expansion qu'il partage avec certaines autres religions comme l'islam. Comme lui – et comme le fut le christianisme – il est *missionnaire*. Weber étudie sa diffusion à Ceylan, en Indochine, en Chine même, où il implanta des monastères et reprit la tradition de la culture de l'*écrit* ; au Japon où son esprit se heurta à des tendances féodales qui lui donnèrent une physionomie bien particulière ; en Asie intérieure (Tibet, Cachemire, Turkestan) où il prit la forme du *lamaïsme*, avec une accentuation de la distinction entre moines et laïcs et aussi en Inde, où il recula devant un retour en force de l'orthodoxie et de la triade Brahma-Siva-Vishnu qui prit souvent une forme extatique et orgiaque. On est frappé de voir chez Weber, le bouddhisme traité en sous-produit de l'hindouisme, alors qu'aujourd'hui il fait preuve, avec ses multiples sectes, d'un dynamisme autonome. Certaines de ces sectes comme la *Sokka Gakkai* (81) ont favorisé la participation des classes moyennes à l'investissement capitaliste, voire se sont constituées en entreprises capitalistes. En somme, avec le bouddhisme, on achève le circuit qui, contre un catholicisme obéré par une hiérarchie misonéiste, a rejeté celle-ci ainsi que certaines croyances iconolâtres et reporté l'effort individuel sur la fructification d'entreprises, retrouvant le sens des grandes prophéties et de la transformation du monde. Puis, par un déplacement de l'attention, s'est attaché à la forme la plus méthodique et la plus dépouillée de *primes* sensibles d'une "religion" devenue art de vivre pour lettrés. Enfin, se frayant la voie à travers un maquis d'entraves sociales et de divinités plus ou moins abstraites, en arrive à une subjectivisation complète de la vie religieuse qui a laissé dépérir Dieu, pour se concentrer sur une spiritualité personnelle abnégative. On peut se demander si cette forme religieuse d'adaptation à la condition humaine, qui exige une connaissance, un détachement et une maîtrise de soi extraordinaires n'arrive pas à une forme de "modernité" encore inégalée.

Conclusion

C'est maintenant que nous pouvons valablement lire le texte de 1920 que la traduction Chavy faisait apparaître comme un "Avant-propos" à *L'Éthique protestante* (82).

(79) Le "Bon Samaritain" pourrait être une parabole bouddhiste.

(80) *H.B.*, p. 530.

(81) Aujourd'hui très florissant et dont on peut consulter la revue *Oriental studies*.

(82) Que GROSSEIN a mis en chapitre X de sa *Sociologie des religions* et qu'Isabelle Kalinowski republie en tête de son *Éthique* et indique seulement dans une brève note, p. 343.

C'est en effet un bilan de toutes les études parues dans les *Gesammelte Aufsätze*. On y trouve affirmée la spécificité de la "civilisation moderne de l'Europe" et "une signification et une validité universelles" (avec un clin d'œil dubitatif) de certains phénomènes culturels. Le prototype en est la *science* (83), devenue une profession avec la combinaison des mathématiques et de la méthode expérimentale, exigeant instruments et laboratoires. On trouve alors un tableau de ce qui peut être appelé la *modernité occidentale*. Droit, musique, architecture semblent être passés sous la toise de la rationalité (84). Même la théologie, qualifiée ailleurs comme "rationalisation de la foi" (85) s'est développée dans le cadre du christianisme avec une ampleur incomparable. Quant aux secteurs où des éléments de capitalisme avaient germé, notamment dans le commerce, seul l'Occident moderne les a vu prendre une place prépondérante et s'assurer par des méthodes comptables appropriées une maîtrise de l'avenir par *prévision*. Le mode capitaliste a seul pu assagir le "désir du gain", la "recherche du profit". Il semblait ressortir de *L'Éthique*, que, dans le cas d'une sociologie compréhensive, on pouvait saisir une "affinité", entre l'éthique protestante et la pratique des parties prenantes du capitalisme. Motiver la conduite capitaliste n'est pas établir sa cause. Celle-ci, dans un *panel* expérimental, ne pouvait être démontrée que par comparaison avec des cas où d'autres facteurs explicatifs possibles feraient défaut. Mais pour que la confrontation fût convaincante, il aurait fallu que les termes en présence soient de même nature. Or c'est Weber lui-même qui souligne que la relation causale varie entre les cas (86). Tantôt prévalent des relations à caractère motivationnel, où les facteurs culturels peuvent être invoqués comme causes, tantôt le rapport est inverse (87). Que reste-t-il de ce chantier ? Des types idéaux de civilisations, possédant chacune une unité systématique et où économie et religion se présentent comme traits significatifs.

Ce texte introductif à *L'Éthique économique* est celui dans lequel on voit se détacher le plus nettement l'*Occident moderne* comme cadre exclusif du capitalisme dans sa plénitude. La première traduction abuse des termes "moderne" et "modernité" pour rendre compte d'expressions allemandes différentes. En fait, Weber désigne deux temporalités bien distinctes. D'une part, suivant la tradition des historiens, les "temps modernes", c'est-à-dire la période postérieure à la Renaissance, d'autre part, les "temps contemporains", proches d'aujourd'hui. Bien que *modern* désigne généralement les "temps modernes" des historiens et que ce qui est du présent ou du passé récent soit plutôt désigné par *heutig* ("contemporain") l'impression demeure selon laquelle Weber aurait développé une véritable *théorie de la modernité* (88). Mais ce *type générique* de la modernité ne recouvre pas le *temps présent*, c'est-à-dire l'état actuel de la société qui peut mêler à des aspects typiquement contemporains, des archaïsmes ou des futurismes.

(83) "Du moins aimons-nous à le penser", *S.R.* p. 489.

(84) De façon approximative, et la *Sociologie de la musique* (1998) nous offre, avec le *Clavecin bien tempéré*, un exemple de tension entre harmonie théorique et exigences techniques. Weber insiste sur la "singularité" des conditions "qui ne se reproduiront jamais" qui ont produit l'"homme moderne" (cité par GROSSEIN, *É.P.*, p. LVII).

(85) Cf. la « *Zwischentrachtung* » in *R.S.*, chap. VII.

(86) *S.R.*, p. 504.

(87) Voir à ce sujet les analyses minutieuses de Kalberg.

(88) Précisons que Weber n'emploie jamais *Modernität* qui est récent, ni même *die Moderne* dont ses commentateurs ont fait un usage abondant.

L'Allemagne d'immédiatement après la guerre de 1914 offrait un cas privilégié. C'est pourquoi un groupe de chercheurs a domicilié en quelque sorte la question de la modernité dans la République de Weimar où Max Weber trouva une nouvelle sollicitation politique (89). Or on assiste, après la Grande Guerre, à un réveil révolutionnaire et contre-révolutionnaire qui fait des valeurs autant de dieux qui se combattent à mort. C'est le moment d'une crise du rationalisme occidental que Spengler allait épingle dans *Le Déclin de l'Occident* (90) et que Weber formule à sa manière dans "La Vocation de savant". Tout se passe comme si le dernier Weber redoutait la mise en question de ce qu'on peut appeler l'*ordre réformé* et l'anomie qui résultait de l'essoufflement du calvinisme. Il perçoit avec crainte les poussées d'un néo-romantisme nourri par la mythologie germanique. Il donne quelques coups de frein significatifs : refus de rôle de guide pour les savants, même en sciences sociales, conseil de ne pas s'enrôler dans les nouvelles religions, usage modéré de l'"éthique de conviction". Certes, il fait bonne figure à un charisme politique de type plébiscitaire, mais il a fait suffisamment de réserves à l'égard de la *magie* du charisme pour qu'on ne voit pas là une adhésion sans réserve. L'opposition entre un Occident rationnel et un Orient magique s'inscrit dans la crise intellectuelle qui caractérisa l'entre-deux-guerres. Contre la poussée d'irrationnalisme, elle suscite une *Défense et illustration de la rationalité occidentale*, limitée par l'absence de raison pratique, ou plutôt par la pluralité des rationalités pratiques. Plus que d'une "théorie de la modernité", il faudrait parler d'une "critique" (au sens Kantien) de la modernité. Une fois établie la plurivocité du terme, Weber découvre trois paradoxes :

- 1) Si "modernité" se caractérise par "rationalité", la multiformité de celle-ci (91) laisse passer beaucoup d'incertitudes sur ce qui est moderne et ce qui ne l'est pas. La *prévision*, comme attribut de la rationalité est constamment mise en défaut (92) ;
- 2) La "liberté par rapport aux valeurs" (*Wertfreiheit*) qui permet à la science d'imposer ses règles de vérité laisse l'homme moderne en plein *polythéisme*, ce qui ne veut pas dire indifférence par rapport aux effets de l'action ni aux exigences de la conscience. Ce polythéisme rend sans objet un "postmodernisme" qui voudrait faire éclater la gangue de la rationalité ;
- 3) Si on charge le mot "moderne" de la puissance de renouvellement de certaines prises de position doctrinales, on trouve dans le passé certains dogmes plus "modernes" malgré leur irrationalité que les produits d'une raison pratique trop accommodante. Qu'est-ce qui permettrait alors de taxer d'archaïsme les sagesses

(89) Cf. les colloques franco-allemands sous la direction de Gérard Rault et le "Groupe de recherche sur la Culture de Weimar" : *Weimar l'explosion de la modernité*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1984, *Verabschiedung der (Post) Moderne*, Tübingen, Gunter Narr, 1987 et *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1997 ; parmi ces chercheurs, des collaborateurs des *Archives de Sciences Sociales des Religions* qui ont consacré à la modernité chez Weber le n° 61.1, *op. cit.*

(90) Oswald SPENGLER, *Le Déclin d'Occident*, 1920, qui inspira la vague d'irrationnalisme. Marianne Weber raconte les débats entre les deux hommes.

(91) *É.P.*, p. 62.

(92) Comme le montre lumineusement Mohamed CHERKAOUI dans son article « Le réel et le rationnel, rationalité et conséquences inattendues chez Max Weber », *Revue européenne des sciences sociales*, février 2004.

extrême-orientales, rétives au développement d'un capitalisme autochtone (93), mais armées d'un arsenal de techniques psychiques ?

La contribution de Max Weber est en tous cas d'un intérêt limité pour apprécier les virtualités capitalistes des "pays émergents". On en arrive alors à se demander si deux questions nettement distinctes n'étaient pas posées. D'une part quelles possibilités de développement économique étaient offertes à des civilisations diversement orientées par leur religion ? Le tableau actuel de l'économie mondiale fragilise toutes les prophéties en ce domaine. D'autre part quelles affinités peut-on établir entre les diverses composantes d'une culture et son socle économique, juridique et politique ? Ces affinités donnent à chaque civilisation sa physionomie et sa consistance. Mais elles avaient un sens assez net dans un monde cloisonné par les frontières nationales ou régionales. Tout semble changé avec la *mondialisation* et l'envahissement par un capitalisme supranational et agressif, où les religions n'ont plus de vertu régulatrice, mais confirment la *bonne conscience* des nouveaux flibustiers. N'oublions pas que Weber tient toujours à distance les interprétations normatives ou prophétiques qu'on pourrait tirer de ses œuvres.

François-André ISAMBERT
École des Hautes Études en Sciences Sociales

BIBLIOGRAPHIE

Traductions en français des œuvres de Weber depuis 1990

Histoire économique, (traduit par Christian Bouchindhomme, préface de Philippe Raynaud), Paris, Gallimard, 1991 (coll. « Bibliothèque de Sciences Humaines »).

Essais de sociologie des religions, (traduit par Jean-Pierre Grossein), Die, A. Die, 1992.

Sociologie des religions, (traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein, introduction par Jean-Claude Passeron), Paris, Gallimard, 1996 (comprend notamment les *Antikritik*, la *Zwischenbetrachtung* et l'*Introduction de 1815*) (SR).

Sociologie de la musique, (traduit par Jean Molino et Emmanuel Pedler), Paris, Métailié, 1998.

La Bourse, Paris, Transition, 1998.

Confucianisme et taoïsme, (traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2000 (CT).

Rudolf Stammler et le matérialisme historique, (traduit par Michel Coutu et Dominique Leydet, introduction de Guy Rocher *et al.*), Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 2001 (coll. « Pensée allemande et européenne »).

L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, (traduit par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000 (coll. « Champs »).

(93) Max Weber compare le rôle culturel de l'Inde à celui de la Grèce dans l'Antiquité. Quant à la magie, il admet qu'elle obéit parfois à une rationalité téléologique, alors qu'au même moment la religion dominante plonge dans l'irrationalité (*E.S.*, p. 336).

- Économie et société dans l'Antiquité*, (traduit par Catherine Colliot-Thélène et François Laroche, introduit par Hinerk Bruhns, Paris, La Découverte, 2001 (coll. « Sciences humaines et sociales ») (ESA)
- Hindouisme et bouddhisme* (traduit et introduit par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois), Paris, Flammarion, 2003 (coll. « Champs ») (HB)
- Le Savant et le Politique*, (traduit et introduit par Catherine Colliot-Thélène), Paris, La Découverte, 2003 (SP).
- L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (édité, traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein), Paris, Gallimard, 2003, (coll. « Tel ») (comprend notamment la fin des *Antikritik*).

Résumé

Une série de traductions nouvelles vient d'élargir la perspective du public francophone sur l'œuvre de Weber. La sociologie religieuse de Weber déborde maintenant très largement pour nous la question des rapports entre protestantisme et capitalisme, dans l'ombre du marxisme, et devient une vaste fresque des religions mondiales et des civilisations qu'elles caractérisent, depuis l'Antiquité jusqu'aux religions contemporaines de l'Extrême-Orient. Le rapport causal entre religion et économie a éclaté en une multitude de relations entre croyances religieuses, structures ecclésiastiques, dominations politiques, couches sociales et vie économique. Dans cette complexité émergent le rapport au Monde et la propension à le transformer, par opposition au conservatisme des affinités magiques entre l'homme et le sens qu'elles confèrent à l'Univers. Toute religion apparaît de ce fait comme un véhicule de la magie mais aussi comme une tentative pour la surmonter par une rationalisation multiforme.

Abstract

Recently a lot of Weber's works were translated into French. It was not only a good help for french-speaking scholars, but a widening of their view on sociology of religion. Weber's sight was no more restricted to the marxist problem of capitalism-protestantism relationship, We discover he had drawn a large picture of the world religions and their culture, from the ancient age to the contemporary societies of the Far-East. The narrow link between religion and economics was divided into a web of multiple connections between religious belief, denominational structure, political power, social stratification and economical life. In that mixture stand out the human attitude toward the World, either to transform it, either to preserve it according to the meaning issued of magic Therefore all religions seem to produce a specific kind of magic, but tries to overcome it with rational thinking.

Resumen

Una serie de traducciones nuevas han ampliado la perspectiva del público francófono sobre la obra de Weber. La sociología religiosa de Weber, ahora para nosotros, va mucho más allá de la cuestión de las relaciones entre protestantismo y capitalismo, a la sombra del marxismo, y se vuelve un vasto fresco de las religiones mundiales y de las civilizaciones contemporáneas del extremo oriente. La relación causal entre religión y economía ha estallado en una multitud de relaciones entre creencias religiosas, estructuras eclesiásticas, dominaciones políticas, sectores sociales y vida económica. En esta complejidad emergen la relación con el mundo y la propensión a transformarlo, en oposición al conservadurismo de las afinidades mágicas entre el hombre y el sentido que ellas otorgan al universo. Toda religión aparece entonces como un vehículo de la magia, pero también como un intento de superarla a través de una racionalización uniforme.