Enquête

Archives de la revue Enquête

7 | 1992
Max Weber

Introduction

Max Weber

Traducteur : Jean-Pierre Grossein

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/128>

DOI : 10.4000/enquete.128

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 1992

Référence électronique

Max Weber, « Introduction », *Enquête* [En ligne], 7 | 1992, mis en ligne le 09 juillet 2013, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/128> ; DOI : 10.4000/enquete.128

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Introduction*

Max Weber

Traduction : Jean-Pierre Grossein

- 1 Par « religions universelles », nous entendons ici, sans aucun jugement de valeur, les cinq systèmes de règles de vie, religieux ou déterminés par la religion, qui ont su réunir autour d'eux des masses particulièrement importantes de fidèles : l'éthique religieuse confucéenne, hindoue, bouddhiste, chrétienne, islamique. Nous devons y ajouter une sixième religion, le judaïsme : parce qu'on y rencontre des présupposés historiques [décisifs]¹ pour la compréhension des deux dernières, et aussi à cause de son importance historique particulière pour l'épanouissement de l'éthique économique occidentale moderne, importance en partie réelle, en partie prétendue, qui a fait récemment l'objet de maintes discussions. [On n'évoquera d'autres religions que dans la mesure où cela sera indispensable pour le contexte historique.] Pour le christianisme, on se référera aux essais déjà parus et placés en tête de ce recueil² ; leur connaissance doit être présupposée.
- 2 La notion d'« éthique économique » d'une religion s'éclairera progressivement, nous l'espérons, dans le cours même de notre analyse. Ce que nous avons en vue, ce n'est pas la théorie éthique contenue dans les traités de théologie, qui ne sert qu'à notre information (tout en ne laissant pas d'être importante, assurément, à certains moments), mais les incitations pratiques à l'action enracinées dans les textures psychologiques et pragmatiques des religions. Pour présenter l'aspect d'une esquisse, l'analyse qui suit n'en fera pas moins comprendre la complexité d'un phénomène tel qu'une éthique économique concrète, et la variété des facteurs qui la conditionnent. Une fois encore, il s'avérera que des formes d'organisation économiques qui sont extérieurement identiques peuvent se concilier avec une éthique économique très différente et produisent alors des effets historiques très différents selon les particularités de cette éthique. Une éthique économique n'est pas une simple « fonction » de formes d'organisation économiques, pas plus qu'à l'inverse elle ne façonne celles-ci d'une manière univoque.
- 3 [Aucune éthique économique n'a jamais été déterminée par la seule religion. Par rapport à l'ensemble des prises de position de l'homme face au monde, qui sont conditionnées par des facteurs religieux ou par d'autres facteurs que nous appellerons « internes », cette

éthique possède évidemment un degré de pure autonomie (*Eigengesetzlichkeit*) venant de ce qu'elle est très fortement déterminée par des données de géographie économique et d'histoire. Quoi qu'il en soit,] la détermination religieuse du mode de vie (*Lebensführung*)³ constitue également un – nous disons bien : un – des facteurs déterminants de l'éthique économique. Mais, bien entendu, cette détermination religieuse est à son tour profondément influencée par des facteurs économiques et politiques à l'intérieur de limites géographiques, politiques, sociales, nationales données. On dériverait à l'infini si l'on voulait exposer ces relations de dépendance dans tous leurs détails. Nos analyses peuvent seulement tenter de faire ressortir à chaque fois les éléments directeurs du mode de vie des couches (*Schichten*) sociales qui ont exercé l'influence la plus déterminante sur l'éthique pratique de la religion concernée et lui ont donné ses traits caractéristiques, c'est-à-dire en l'occurrence ceux qui la différencient des autres et qui en même temps ont leur importance pour l'éthique économique. Mais il ne s'agit pas nécessairement d'une seule et même couche. Et les couches déterminantes – dans le sens indiqué précédemment – peuvent changer au cours de l'histoire. En outre jamais l'influence d'une seule couche n'est exclusive. Pourtant on peut, pour les différentes religions données, désigner la plupart du temps des couches dont le mode de vie a exercé une influence particulièrement importante. Pour prendre quelques exemples en manière d'anticipation : le confucianisme était l'éthique de corps (*Standesethik*)⁴ d'une couche de prébendiers lettrés, qui se distinguaient par un rationalisme profane. Celui qui n'appartenait pas à cette couche cultivée ne comptait pas. L'éthique de corps religieuse (ou si l'on veut, irrégulière) de cette couche a déterminé le mode de vie chinois, bien au-delà de cette couche elle-même. L'hindouisme ancien, en revanche, a été porté par une caste héréditaire de lettrés qui, en dehors de toute charge, exerçaient une sorte de cure ritualiste des âmes auprès des individus et des communautés et leur rôle de centre fixe autour duquel s'agençaient les différents corps (*Stände*), a façonné l'ordre social. Seuls les brahmanes ayant une formation védique constituaient, en tant que porteurs de la tradition, le corps religieux proprement dit. C'est seulement plus tard qu'un corps d'ascètes non brahmanes vint les concurrencer, et plus tard encore qu'apparut au sein de l'hindouisme, pendant le Moyen Âge indien, parmi les couches inférieures, la religiosité fervente et sacramentelle du Sauveur accompagnée de mystagogues plébéiens. Le bouddhisme a été propagé par des moines mendiants et gyrovagues⁵, strictement contemplatifs et rejetant le monde. Ils étaient seuls à être pleinement membres de la communauté, tous les autres restaient des laïcs inférieurs sur le plan religieux : objets, et non sujets de la religiosité. L'islam fut à ses débuts la religion de guerriers conquérants, d'un ordre chevaleresque de combattants de la foi disciplinés, sans toutefois l'ascèse sexuelle de leurs émules chrétiens du temps des croisades. Mais au cours du Moyen Âge islamique un rôle au moins aussi important fut dévolu au soufisme mystico-contemplatif et aux confréries de la petite bourgeoisie, issues de lui, à la manière des tertiaires chrétiens, mais avec un développement beaucoup plus universel ; ce rôle fut assuré sous la direction de techniciens plébéiens de pratiques orgiastiques. Le judaïsme fut, à partir de l'Exil, la religion d'un « peuple paria » bourgeois – nous verrons en son temps l'importance de cette expression – et, au cours du Moyen Âge, il passa sous la direction d'une couche d'intellectuels formés dans les lettres et les rites – phénomène très particulier au judaïsme –, une intelligentsia de petits-bourgeois rationalistes, de plus en plus prolétariques. Le christianisme, enfin, a commencé sa carrière comme doctrine de compagnons artisans itinérants. À toutes les époques de son essor extérieur et intérieur, dans l'Antiquité aussi bien qu'au Moyen Âge, comme à l'époque du puritanisme, il a été et

est resté une religion tout particulièrement urbaine et essentiellement bourgeoise. La ville de l'Occident, unique parmi toutes les autres villes, et la bourgeoisie, au sens où elle n'a vraiment existé que là, ont constitué le cadre principal du christianisme, qu'il s'agisse de la piété pneumatique des communautés antiques, des ordres mendiants du Moyen Âge ou des sectes de la Réforme, jusqu'au piétisme et au méthodisme.

- 4 Pourtant les études qui suivent ne défendent d'aucune manière la thèse que la particularité d'une religiosité serait une simple fonction de la situation sociale de la couche apparaissant comme son porteur (*Träger*) caractéristique, quelque chose qui se réduirait à son « idéologie » ou à un « reflet » de ses intérêts matériels ou idéels. Il serait difficile, au contraire, de mésinterpréter plus gravement le sens de nos analyses. Une éthique religieuse peut bien, dans tel ou tel cas, avoir subi profondément des influences sociales, d'ordre économique et politique, mais ce sont d'abord des sources religieuses, et en premier lieu, le contenu de leur révélation et de leur promesse, qui ont donné à cette éthique sa physionomie. Et même s'il ne fut pas rare de voir ces sources religieuses profondément réinterprétées dès la génération suivante pour s'adapter aux besoins de la communauté, il s'est toujours régulièrement agi d'abord des besoins religieux. Ce n'est qu'en second lieu que d'autres sphères d'intérêts ont pu exercer leur influence, souvent forte, incontestablement, [et parfois décisive]. Il nous faudra admettre que la modification des couches socialement déterminantes a, certes, joué habituellement un rôle particulièrement important pour toute religion, mais que d'autre part le type d'une religion, une fois façonné, a souvent exercé une influence passablement importante sur le mode de vie de couches très hétérogènes.
- 5 On a tenté de différentes façons d'interpréter les relations entre éthique religieuse et intérêts dans le sens où la première apparaissait seulement comme une « fonction » des seconds ; et ceci non seulement au sens de ce qu'on appelle le « matérialisme historique » – que nous ne discuterons pas ici – mais également sur un plan purement psychologique.
- 6 À partir de la théorie du « ressentiment », que l'on connaît depuis l'essai brillant de Nietzsche⁶, et qui a été reprise depuis avec talent par certains psychologues, on pourrait déduire une dépendance de classe, tout à fait générale, abstraite en quelque sorte, de l'éthique religieuse. Si la transfiguration éthique de la miséricorde et de la fraternité a été une révolte d'« esclaves » de la part de ceux qui n'ont pas été avantagés, soit par la nature elle-même, soit par les perspectives offertes par le destin, et si donc l'éthique du « devoir » a été le produit de sentiments de vengeance « refoulés », parce qu'impuissants, éprouvés par des êtres bornés, condamnés à travailler et à gagner leur pain, à rencontre du mode de vie des maîtres dégagés de tout devoir, nous aurions là, à l'évidence, une solution très simple pour les problèmes les plus importants posés à la typologie de l'éthique religieuse. Pourtant, quelque heureuse et féconde qu'ait été en soi la découverte de la signification psychologique du ressentiment, une grande prudence ne s'impose pas moins dans l'évaluation de sa portée socio-éthique.
- 7 Nous aurons maintes occasions, plus tard, de parler des mobiles qui ont déterminé les différentes modalités de la « rationalisation » éthique du mode de vie en tant que telle : il n'y a la plupart du temps aucun rapport avec le ressentiment.
- 8 En ce qui concerne toutefois la valeur accordée à la douleur dans l'éthique religieuse, on observe, indéniablement, une modification typique qui, correctement comprise, donne une certaine légitimité à la théorie élaborée initialement par Nietzsche. L'attitude originelle devant la souffrance s'est manifestée visiblement, à l'occasion des fêtes religieuses de la communauté, avant tout dans la manière de traiter les individus frappés

par la maladie ou d'autres malheurs tenaces. Celui que la souffrance, le deuil, la maladie ou d'autres malheurs accablaient durablement était, selon la nature de son mal, soit possédé d'un démon, soit frappé par la colère d'un dieu qu'il avait offensé. Il pouvait être dommageable pour la communauté cultuelle de tolérer une telle présence en son sein. En tout état de cause, cette personne n'était pas autorisée à participer aux repas cultuels et aux sacrifices, sa présence déplaçant aux dieux et pouvant déclencher leur colère. Les repas sacrificiels ne laissaient pas place à la tristesse, même dans la Jérusalem assiégée.

- 9 En traitant ainsi la souffrance comme un symptôme de la haine divine et d'une culpabilité secrète, la religion répondait sur le plan psychologique à un besoin très général. L'homme heureux se contente rarement du fait d'être heureux ; il éprouve de surcroît le besoin d'y avoir droit. Il veut être également convaincu qu'il « mérite » son bonheur, et surtout qu'il le mérite par comparaison avec d'autres. Et il veut donc également pouvoir croire qu'en ne possédant pas le même bonheur, le moins fortuné n'a que ce qu'il mérite. Le bonheur veut être « légitime ». Si l'on entend par l'expression générale de « bonheur » tous les biens que constituent l'honneur, la puissance, la possession et la jouissance, nous avons là la formule la plus générale du service de légitimation que la religion devait rendre aux intérêts externes et internes de tous les dominants, les possédants, les vainqueurs, les bien-portants, bref, de tous les heureux : la théodicée du bonheur. Celle-ci est ancrée dans des besoins humains tout à fait substantiels (« pharisiens ») ; elle est donc facilement compréhensible, bien qu'on ne prête souvent pas assez attention à son action.
- 10 En revanche, plus sinueuses sont les voies qui ont conduit au renversement de ce point de vue, c'est-à-dire à la transfiguration religieuse de la souffrance. En premier lieu a joué la constatation que le charisme émanant d'états extatiques, visionnaires, hystériques – bref, de tous les états extraquotidiens considérés comme « sacrés » et dont la production, pour cette raison, était l'affaire de l'ascèse magique –, pouvait être éveillé, ou en tout cas favorisé par toutes sortes de mortifications et d'abstinences touchant aussi bien l'alimentation habituelle que le sommeil ou les rapports sexuels. Le prestige de ces mortifications découlait de l'idée que certains modes de souffrance et certains états anormaux provoqués par les mortifications conduisaient à l'acquisition de forces surhumaines, magiques. Les anciens tabous et les abstinences au profit de la pureté cultuelle qui découlaient de la croyance aux démons, agissaient dans le même sens. Mais il vint s'y ajouter ensuite, [comme élément indépendant et nouveau], le développement des cultes de « rédemption » qui adoptèrent une position fondamentalement nouvelle à l'égard de la souffrance individuelle. Le culte communautaire initial, surtout celui des groupements politiques, délaissait tous les intérêts individuels. Le dieu tribal, le dieu local, le dieu de la cité, le dieu de l'empire ne se souciait que des intérêts concernant la collectivité : la pluie et le soleil, le butin de chasse, la victoire sur l'ennemi. C'est à lui donc que la collectivité en tant que telle s'adressait dans le culte communautaire. L'individu, dès lors, pour écarter de lui ou éliminer les maux qui le touchaient – surtout la maladie – ne se tourna pas vers le culte communautaire, mais, à titre individuel, vers le sorcier, l'ancêtre des « pasteurs d'âmes » personnels. Le prestige de certains magiciens et des esprits ou des dieux, au nom desquels ils accomplissaient leurs prodiges, leur assura un succès sans considération de l'appartenance locale ou tribale, ce qui, dans des conditions favorables, a conduit à la formation de « communautés » indépendantes des groupements ethniques. Certains « mystères » – pas tous – empruntèrent cette voie ; ce qu'ils promettaient, c'était de sauver les individus en tant qu'individus de la maladie, de la pauvreté et de toutes les sortes de détresses et de périls. C'est ainsi que le magicien se

transforma en mystagogue : des dynasties héréditaires de ces mystagogues se développèrent, ou encore une organisation constituée d'un personnel formé, avec un chef désigné selon des règles quelconques, ce chef pouvant apparaître soit comme étant lui-même l'incarnation d'un être surhumain, soit simplement comme le messager et l'exécutant de son dieu, comme son prophète. C'est de cette manière qu'est née une institution religieuse communautaire consacrée à la « souffrance » individuelle comme telle et au « salut ». [La révélation et la promesse, dès lors, se tournèrent naturellement en direction des masses qui avaient *besoin* de salut. Ces masses et leurs intérêts devinrent le centre de l'exercice professionnel de la « cure d'âmes », qui en fait trouva là sa véritable origine. Détermination de la cause du mal – confession des « péchés », c'est-à-dire en premier lieu des manquements aux commandements rituels –, et recommandation des comportements susceptibles d'éliminer le mal, telle fut dorénavant l'activité typique des magiciens et des prêtres, dont les intérêts matériels et idéels purent ainsi effectivement se mettre de plus en plus au service de mobiles spécifiquement *plébéiens*.] Un pas supplémentaire fut franchi dans cette voie, lorsqu'à partir de là se développa une religiosité du « sauveur », sous la pression d'une détresse typique et sans cesse renouvelée. Cette religiosité présupposait un mythe du sauveur, c'est-à-dire une conception *rationnelle* (relativement, du moins), avec en son centre à nouveau la souffrance. La mythologie primitive de la nature en a très souvent fourni les éléments de départ. Les esprits qui régissaient les mouvements alternés de la végétation et la marche des astres décidant des saisons, devinrent les porteurs privilégiés des mythes du dieu souffrant, mourant et ressuscitant, lequel à son tour garantissait aux hommes en détresse le retour du bonheur ici-bas ou l'assurance du bonheur dans l'au-delà. Ou bien une figure, devenue populaire, issue de la légende héroïque – comme Krishna en Inde –, parée des mythes de naissance, d'amour et de combats, est devenue l'objet d'un culte fervent du sauveur. Chez un peuple politiquement opprimé, comme les Israélites, le nom du sauveur (*mochia'*) s'attacha d'abord aux héros qui selon la légende les avaient sauvés du péril politique (Gédéon, Jephthé) pour, à partir de là, désigner les promesses « messianiques ». Chez ce peuple, et avec cet aspect systématique chez lui seulement, c'est la souffrance de toute la *communauté*, et non de l'individu, qui fut au centre des espérances religieuses de salut – ceci sous l'action de conditions très particulières. [En règle générale, le sauveur était à la fois individuel et universel, il était prêt à garantir le salut pour l'*individu* et pour *chaque* individu s'adressant à lui.] La figure du sauveur pouvait revêtir des aspects divers. Dans la forme tardive de la religion zoroastrienne, avec ses multiples abstractions, une figure purement construite assumait le rôle de médiateur et de sauveur dans l'économie du salut. Ou bien à l'inverse, une personne historique, légitimée par des miracles et par une réapparition visionnaire, s'éleva au rang de sauveur. [La réalisation de ces possibilités très différentes a dépendu de facteurs purement historiques.]

- 11 Mais, presque toujours, les espérances de salut ont donné naissance à quelque forme de théodicée de la souffrance.
- 12 Les promesses des religions de salut restèrent, à vrai dire, d'abord attachées à des prémisses rituelles et non éthiques : ainsi les bénéfices que les mystes d'Éleusis obtenaient pour ce monde-ci comme pour l'au-delà dépendaient de la pureté rituelle de ceux-ci et de leur participation au cérémonial éleusinien. Mais le rôle croissant que jouèrent des dieux particuliers, gardiens de la bonne marche du droit, à mesure que l'importance de celui-ci s'accrut, leur conféra la tâche de protéger l'ordre traditionnel : châtier ce qui contredit le droit, récompenser ce qui s'y conforme. Et là où une prophétie

a exercé une influence décisive sur l'évolution religieuse, le « péché », non plus comme infraction magique mais essentiellement comme manque de foi envers le prophète et ses commandements, devint naturellement l'explication pour tous les malheurs possibles. Toutefois, le prophète lui-même n'était pas du tout en règle générale un produit ou un représentant de classes opprimées ; ce fut même le contraire, [presque] toujours. De même que le contenu de sa doctrine n'avait pas du tout son origine principale dans l'univers mental de ces classes. Pourtant, il est vrai qu'en général ce n'était pas les heureux, les possédants ou les puissants qui avaient *besoin* d'un sauveur et d'un prophète, mais les opprimés ou tout au moins ceux qu'une détresse menaçait. C'est pourquoi une religiosité du sauveur [annoncée par une *prophétie*] a trouvé la plupart du temps son lieu d'élection privilégié et durable parmi les couches sociales moins favorisées, en y remplaçant totalement la magie, ou bien en la complétant rationnellement. Et là où les promesses du prophète ou du sauveur lui-même ne répondaient pas suffisamment aux besoins des défavorisés sur le plan social, se développa régulièrement à partir d'elles, au sein des masses, une religiosité de salut secondaire, à l'ombre de la doctrine officielle. Mais c'est précisément pour cette raison qu'échut habituellement à la conception du monde rationnelle, formée à l'état embryonnaire dans le mythe du sauveur, la tâche de créer une théodicée rationnelle du malheur. [Et du même coup elle dota la souffrance comme telle d'un indice de valeur positif, qu'elle ne possédait nullement à l'origine.]

- 13 La souffrance produite volontairement, par automortification, avait déjà changé de sens avec le développement des divinités éthiques, qui punissent et récompensent. Si, à l'origine, la coercition magique exercée sur les esprits par la formule de prière fut accentuée par l'automortification – comme source d'états charismatiques –, elle se maintint dans les mortifications de la prière et dans les prescriptions culturelles d'abstinence, même une fois que la formule magique de coercition des esprits fut devenue demande d'exaucement adressée à un dieu. S'y ajouta alors la mortification par la pénitence comme moyen d'apaiser la colère des dieux par le repentir et de détourner les peines encourues par l'autopunition. De même, les nombreuses abstinences, qui étaient attachées au deuil mortuaire, primitivement (c'est particulièrement clair en Chine) pour détourner l'envie et la colère du défunt, furent dès lors transposées tout bonnement sur les relations avec les dieux concernés, et firent apparaître l'automortification et finalement aussi le simple fait de la privation involontaire comme plus agréables aux dieux que la jouissance ingénue des biens terrestres, qui rendait les jouisseurs plus fermés à l'influence du prophète ou du prêtre.
- 14 Or ces différents facteurs ont vu leur puissance considérablement accrue, [certaines circonstances aidant,] par le besoin croissant de conférer un « sens » éthique à la répartition des bienfaits parmi les hommes, besoin qui allait de pair avec la rationalité croissante de la conception du monde. Ce faisant, la théodicée, dans le processus de plus en plus poussé de rationalisation de la conception éthico-religieuse et d'élimination des représentations magiques primitives, se heurta à des difficultés croissantes. On rencontrait trop souvent une douleur « imméritée » par l'individu. Trop souvent ce n'étaient pas les meilleurs, mais les « mauvais » qui réussissaient le mieux, et ceci pas du tout uniquement à l'aune d'une « morale d'esclaves », mais même d'après les critères des maîtres eux-mêmes. On pouvait expliquer la douleur et l'injustice soit par le péché commis par l'individu dans une vie antérieure (transmigration des âmes), soit par la culpabilité des ancêtres, entraînant une vengeance jusqu'à la troisième ou quatrième génération, soit – et c'est l'explication la plus radicale dans le principe – par la corruption

de tout ce qui relève de la création en tant que telle ; en compensation, on disposait de promesses : espoir d'une vie future meilleure, soit en ce monde pour l'individu (transmigration des âmes) ou pour les descendants (règne messianique), soit dans l'au-delà (paradis). Parallèlement, la réflexion métaphysique sur Dieu et le Monde, suscitée par le besoin indéradicé de théodicée, n'a pu produire qu'un nombre limité (trois en tout, comme nous le verrons) de systèmes de pensée donnant des réponses rationnellement satisfaisantes à la question de l'origine de l'inadéquation du mérite et de la destinée : la doctrine hindoue du karma, le dualisme zoroastrien, et le décret de prédestination du *Deus absconditus*. Cependant, ces solutions rationnellement les plus conséquentes ne sont apparues que très exceptionnellement sous cette forme pure.

- 15 Le besoin rationnel d'une théodicée de la souffrance – et de la mort – a exercé une action extraordinairement puissante. C'est lui qui a façonné plus d'un trait essentiel de religions comme l'hindouisme, le zoroastrisme, le judaïsme, et dans une certaine mesure, également le christianisme paulinien et tardif. En 1906 encore, à la question posée à un nombre important de prolétaires sur les raisons de leur incroyance, une minorité seulement répondait avec des arguments tirés des sciences modernes de la nature, tandis que la majorité faisait référence à l'injustice de l'ordre en ce monde, pour la raison profonde, à n'en pas douter, qu'elle croyait à une compensation révolutionnaire ici-bas.
- 16 La théodicée de la souffrance pouvait être teintée de ressentiment, mais celui-ci ne marqua qu'exceptionnellement d'une empreinte décisive le besoin de compenser l'insuffisance du sort ici-bas. Certes, le besoin de vengeance est loin d'être absent dans la croyance que si la vie sourit à l'injuste c'est que l'enfer lui est réservé, alors que les personnes pieuses sont destinées à une félicité éternelle et que donc les péchés occasionnels, commis inévitablement par celles-ci, devraient être expiés dans ce monde-ci. Mais on peut facilement se convaincre que même cette façon de penser, que l'on rencontre parfois, n'était pas toujours déterminée par le ressentiment et surtout qu'elle n'était pas le produit de couches socialement opprimées. Il n'y a eu que peu d'exemples, dont un seul pleinement caractéristique, d'une religiosité *fondamentalement* codéterminée par le ressentiment. Il est seulement exact que le ressentiment a *pu* acquérir et a souvent acquis partout de l'importance en intervenant comme un élément (parmi d'autres) dans le rationalisme déterminé religieusement des couches sociales défavorisées. Mais même ceci s'est produit de manière très diverse, souvent éphémère, selon la nature des promesses propres à chaque religion. Quoi qu'il en soit, il serait tout à fait erroné de vouloir d'une manière générale déduire l'« ascèse » de telles sources. La méfiance envers la richesse et la puissance, très fréquente dans les religions de salut proprement dites, avait sa raison d'être naturelle avant tout dans l'expérience que faisaient les sauveurs, les prophètes et les prêtres : à savoir que les couches « repues » et favorisées en ce monde n'éprouvaient en général que bien modérément le besoin d'un salut – quel qu'il fût – et donc étaient moins « pieuses » au sens de ces religions. Et, de même, le développement d'une *éthique* religieuse rationnelle précisément au sein des couches socialement dévalorisées s'enracinait d'abord positivement dans la situation interne de ces couches. Les couches solidement installées dans l'honneur social et la puissance aiment à construire la légende de leur état social en invoquant une qualité qui leur serait immanente, le plus souvent celle de leur sang : le sentiment de leur dignité se nourrit de leur *être* (réel ou prétendu). En revanche, les couches socialement opprimées, [ou au statut négativement (ou en tout cas, non positivement) privilégié,] nourrissent d'abord le sentiment de leur dignité de la croyance en une « mission » particulière qui leur aurait

été confiée : leur *devoir-être* [ou leur *activité effective* (fonctionnelle) garantit] ou constitue à leurs yeux leur valeur propre, qui ainsi se déplace dans un au-delà d'eux-mêmes, dans une « tâche » assignée par Dieu. À lui seul cet état de choses suffisait déjà pour asseoir la puissance idéale des prophéties éthiques [d'abord] auprès des personnes socialement défavorisées, sans qu'il fût besoin du ressentiment comme levier. L'intérêt rationnel pour une compensation matérielle et idéale fut parfaitement suffisant par lui-même. Qu'en outre les prophètes et les prêtres se soient également servis pour leur propagande du ressentiment des masses, cela est indéniable, sans être universellement vrai. Surtout, cette puissance essentiellement négative n'a été nulle part – pour autant que nous le sachions – la source des conceptions proprement métaphysiques qui ont conféré sa particularité à chacune des religions de salut. [Et surtout, la nature d'une promesse religieuse, d'une manière générale, n'a consisté ni nécessairement, ni même d'une façon prépondérante, à être le simple porte-parole d'un intérêt de classe, qu'il fût externe ou interne.] Par elles-mêmes, les masses sont toujours restées enfermées dans la primitivité substantielle de la magie, là où une *prophétie* ne les a pas, à l'aide de certaines promesses, entraînées dans un mouvement religieux de caractère éthique. Au demeurant, la particularité des grands systèmes éthico-religieux a été déterminée par des conditions sociales beaucoup plus individualisées que la simple opposition entre couches dominantes et couches dominées.

- 17 Pour éviter de multiples répétitions, faisons encore quelques remarques préliminaires sur ces questions. Les divers biens sacrés⁷ promis et proposés par les religions ne doivent nullement être considérés par le chercheur empirique comme se rapportant seulement ou même prioritairement à l'« au-delà ». Sans compter le fait qu'un au-delà comme siège de certaines promesses n'est pas propre à toutes les religions, y compris les religions universelles. À l'exception, pour partie seulement, du christianisme et d'un nombre réduit d'autres confessions spécifiquement ascétiques, les biens sacrés proposés par toutes les religions, primitives ou civilisées⁸, prophétiques ou non, se rapportent d'abord fondamentalement à ce monde-ci : santé, longue vie, richesse, telles étaient les promesses des religions chinoise, védique, zoroastrienne, judaïque ancienne, islamique, tout comme des religions phénicienne, égyptienne, babylonienne et germanique ancienne, tout comme les promesses s'adressant aux laïcs pieux de l'hindouisme et du bouddhisme. Seul le virtuose religieux – ascète, moine, soufi, derviche – visait un bien sacré « extramondain », comparé aux biens pesamment terrestres évoqués plus haut. Pourtant, même ce bien sacré extramondain ne se situait pas tout entier dans l'*au-delà* seulement – même quand il se concevait comme tel. Sur le plan psychologique, celui qui recherchait le salut était bien plutôt concerné par un habitus au présent, *dans ce monde-ci*. La seule chose saisissable psychologiquement dans les biens de salut proposés par la religiosité ascétique du puritanisme, c'était la *certitudo salutis*, l'état de grâce indéfectible éprouvé dans le sentiment de la « confirmation » (*Bewährung*). Le sentiment d'amour acosmique du moine, certain de pénétrer dans le nirvana, la Bhakti (amour ardent de l'union divine) ou l'extase apathique des dévots hindous, l'extase orgiaque des Khlysty⁹ dans la danse radjenie et celle du derviche tourneur, la transe divine et la possession de Dieu, l'adoration de Marie et du Sauveur, le culte jésuite du Sacré-Cœur, la méditation quétiste, la tendresse piétiste pour l'enfant Jésus et son sang versé, les orgies sexuelles et semi-sexuelles dans le culte de Krishna, les repas cultuels raffinés des Vallabbacharis¹⁰, les pratiques onanistes dans le culte gnostique, les différentes formes d'union mystique et d'immersion contemplative dans le Un-Tout : tous ces états, à n'en pas douter, furent d'abord recherchés pour la valeur affective *immédiate* qu'ils possédaient *en tant que tels*

aux yeux des croyants. De ce point de vue, ils s'apparentaient totalement à l'ivresse alcoolique religieuse produite dans les cultes dionysiaques ou ceux du soma, aux orgies alimentaires totémiques, aux festins cannibales, à l'ancienne consommation, consacrée religieusement, de haschich, d'opium et de nicotine, finalement à toutes les variétés d'ivresse magique. Ces états étaient considérés comme consacrés et divins à cause de leur qualité psychique exceptionnelle et, par là, de leur valeur *particulière en tant que tels*. Et s'il est vrai qu'il fallut attendre les religions rationalisées pour introduire dans ces actes spécifiquement religieux une signification métaphysique, à côté de l'appropriation immédiate du bien sacré, et pour sublimer ainsi l'orgie en « sacrement », toute interprétation significative (*Sinndeutung*) n'était pas absente même de l'orgie la plus primitive. Simplement elle était de nature purement magico-animiste et n'impliquait pas, ou d'une manière très atténuée, ce qui est propre à tout rationalisme religieux : l'intégration dans une pragmatique de salut universel, cosmique. Toutefois, même cette étape franchie, il n'en restait pas moins que le bien de salut revêtait pour la personne pieuse d'abord et surtout une *actualité* psychologique ; c'est-à-dire qu'il se définissait avant tout par l'état, par l'habitus affectif dans son vécu intrinsèque, tel qu'il était provoqué directement par l'acte spécifiquement religieux (ou magique), par l'ascèse méthodique ou par la contemplation.

- 18 Cet état pouvait correspondre à un habitus extraordinaire de caractère seulement passager, et ceci tant sur le plan de sa signification que dans ses formes extérieures. Ainsi en fut-il très naturellement à l'origine. [Les états « religieux » et les états « profanes » ne se distinguent par rien d'autre que par le caractère *extraquotidien* des premiers.] Mais un état exceptionnel, obtenu par des moyens religieux, pouvait également être recherché comme un « état de salut », permanent dans ses effets, embrassant l'homme entier et son destin. La transition était fluide. Des deux conceptions les plus élevées de la doctrine religieuse sublimée du salut, « renaissance » et « rédemption », la renaissance représentait un bien magique des temps ancestraux. Elle signifiait l'acquisition d'une âme nouvelle par un acte orgiaque ou par une ascèse méthodique. On l'obtenait temporairement dans l'extase, mais elle pouvait également être recherchée comme un habitus durable, et atteinte par les moyens de l'ascèse magique. Le jeune homme devait posséder une âme nouvelle s'il voulait pénétrer en héros dans la communauté des guerriers, ou prendre part comme membre de la communauté cultuelle aux danses ou aux orgies magiques, ou encore communier avec les dieux lors du repas cultuel. C'est pourquoi tout cela est très ancien : l'ascèse des héros et des magiciens, l'initiation des jeunes gens et les rites de renaissance aux périodes importantes de la vie privée et communautaire. Pourtant, en dehors des moyens utilisés, ces activités différaient, surtout par leur finalité, c'est-à-dire par la réponse à la question : « à quoi » fallait-il renaître.
- 19 Les différents états à valeur religieuse (ou magique), qui ont conféré à une religion son profil psychologique, peuvent être systématisés de points de vue très différents. Il n'est pas question de tenter ici ce type de démarche. Nous voulons simplement indiquer d'une manière très générale, en relation avec ce qui a été dit plus haut, que la nature de l'état de félicité ou de renaissance (en ce monde) recherché comme bien suprême dans une religion devait évidemment varier nécessairement selon les caractéristiques de la couche qui constituait le porteur principal de la religion concernée. Chevaliers, paysans, gens de métier, intellectuels lettrés manifestaient naturellement des tendances différentes, qui certes, à elles seules, furent bien loin de déterminer d'une façon univoque le caractère psychologique de la religion, mais exercèrent cependant sur celui-ci une influence très

durable. Et, en l'occurrence, l'opposition des deux premières couches par rapport aux deux dernières joua un rôle très important. Car ces dernières furent des agents porteurs de rationalisme, les intellectuels d'une manière constante, les gens de métier (marchands, artisans) au moins potentiellement ; un rationalisme plus théorique chez les premiers, plus pratique chez les seconds, mais qui, tout en étant susceptible de revêtir les formes les plus diverses, exerça constamment une influence majeure sur l'attitude religieuse. Sur ce point, c'est avant tout la particularité des couches intellectuelles qui joua un rôle essentiel. S'il n'importe nullement au développement religieux actuel que nos intellectuels modernes éprouvent éventuellement le besoin d'ajouter à toutes sortes d'autres sensations fortes, celle, de surcroît, de « vivre une expérience religieuse », comme pour doter leur espace intérieur d'un ameublement de style à l'aide d'objets anciens garantis authentiques – on n'a encore jamais vu un renouveau religieux naître de ce type de source –, dans le passé, en revanche, la nature des couches intellectuelles a été de la plus grande importance pour les religions. On leur doit principalement d'avoir sublimé la possession du bien religieux en la croyance au « salut ». La conception de l'idée de salut remonte très loin, si l'on entend par là la délivrance de la misère, de la faim, de la sécheresse, de la maladie et, enfin, de la souffrance et de la mort. Mais le salut acquit une signification spécifique seulement à partir du moment où il devint l'expression d'une « image du monde » systématiquement rationalisée et de la prise de position par rapport à celle-ci. En effet, ce qu'il voulait et pouvait signifier, sur le plan du sens et de la qualité psychologique, dépendait précisément de cette image du monde et de cette prise de position. [Ce sont les intérêts (matériels et idéels) et non les idées qui commandent directement l'action des hommes. Toutefois, les « images du monde », qui ont été créées par le moyen d'« idées », ont très souvent, tels des aiguilleurs, déterminé les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a constitué un moteur de l'action.] C'est en fonction de l'image du monde, en effet, qu'était déterminé « de quoi » et « pour quoi » l'on voulait [et – ne l'oublions pas – l'on pouvait] être « sauvé » : d'une servitude politique et sociale, pour un règne messianique à venir en ce monde ; d'une souillure provoquée par une impureté rituelle ou de l'impureté découlant de la prison du corps, pour la pureté d'une existence où le corps et l'âme rayonnent, ou pour la pureté d'une existence toute spirituelle ; ou du jeu absurde et sans fin des passions et des désirs humains, pour le calme paisible de la pure contemplation du divin ; d'un mal radical ou de la servitude du péché, pour la bonté libre et éternelle dans le sein d'un dieu paternel ; ou de l'asservissement au déterminisme des constellations célestes, tel qu'il a été pensé par l'astrologie, pour la dignité de la liberté et la participation à l'essence de la divinité cachée ; ou des limites de la finitude, telles qu'elles se manifestent dans les souffrances, la misère et la mort, et de la menace des peines infernales, pour une félicité éternelle dans une existence future, terrestre ou paradisiaque. Ou du cycle des renaissances, avec leur rétribution implacable des actes commis dans des époques révolues, pour le repos éternel ; ou de l'absurdité des pensées mélancoliques et du devenir des choses, pour un sommeil paisible ; [– la liste des possibilités est loin d'être close.] Toutes ces attitudes étaient toujours sous-tendues par une prise de position face à quelque chose qui était ressenti comme une « absurdité » particulière du monde réel, et donc par l'exigence que l'univers dans sa totalité fût [– ou plutôt, pût ou dût devenir –] d'une quelconque manière un « cosmos » doté de sens. Or cette revendication, produit central du *rationalisme religieux* proprement dit, a été mise en avant essentiellement par des couches d'intellectuels. Ce faisant, les développements et les résultats de ce besoin métaphysique, de même que l'importance de ses effets,

varièrent beaucoup selon les cas. Néanmoins, il est possible de formuler quelques généralités.

- 20 La forme moderne de la rationalisation [intellectuelle et téléologique], à la fois théorique et pratique, de l'image du monde et du mode de vie a eu pour conséquence générale que la religion, avec le développement croissant de cette [sorte particulière de] rationalisation, se trouva elle-même [– du point de vue d'une mise en forme intellectuelle de l'image du monde –] d'autant plus repoussée vers l'irrationnel. Ceci pour plusieurs raisons. D'une part, le rationalisme conséquent ne réglait pas les problèmes définitivement. De même qu'en musique le comma pythagoricien a résisté à la rationalisation totale orientée vers la physique des tons, et de même qu'en conséquence chacun des grands systèmes de musique de tous les peuples et de tous les temps se distinguait d'abord par la manière de recouvrir ou de contourner cette irrationalité inéluctable, ou à l'inverse de s'en servir pour enrichir les tonalités, de même en a-t-il été apparemment de l'image du monde théorique et surtout, et davantage encore, de la rationalisation pratique de la vie. Ici aussi, chacun des grands types de modes de vie rationnellement méthodiques se caractérisa d'abord par les présupposés qu'il avait intégrés au départ, présupposés irrationnels acceptés simplement comme tels. Or ceux-ci furent déterminés, dans une très large mesure – pour ne pas dire plus – par des facteurs purement historiques et sociaux : par la nature particulière, en l'occurrence par les intérêts externes (conditionnés socialement) et internes (conditionnés psychologiquement) des couches qui ont été les agents porteurs de la méthode de vie en question à l'époque décisive de sa mise en forme.
- 21 Les éléments irrationnels introduits dans la rationalisation du réel constituèrent en outre les lieux où le besoin difficilement répressible de l'intellectualisme en quête de valeurs surnaturelles fut contraint de se réfugier, à mesure que le monde lui paraissait en être dépouillé. L'unité de l'image primitive du monde, où tout était magie concrète, tendit alors à se diviser d'une part en une connaissance et une domination rationnelles de la nature, et d'autre part en expériences « mystiques » dont les contenus ineffables demeuraient, en dehors du monde devenu un mécanisme sans dieu, le seul au-delà encore possible, domaine à vrai dire dérobé, insaisissable, où l'on possède le salut, individuellement, dans l'intimité divine. Là où cette conséquence a été tirée jusqu'au bout, l'individu ne peut rechercher son salut qu'à titre individuel. Ce phénomène, qui accompagne sous une forme ou sous une autre les progrès d'un rationalisme [intellectualiste], se manifesta sous différentes formes partout où des hommes entreprirent de rationaliser l'image du monde pour en faire celle d'un cosmos dominé par des règles impersonnelles. Mais il se manifesta, avec le plus d'intensité, naturellement, dans des religions et des éthiques religieuses qui ont été fortement marquées par des couches d'intellectuels distingués, se consacrant à saisir le monde et son « sens » uniquement par la *pensée* : ainsi dans les religions universelles de l'Asie, et surtout les religions de l'Inde. Pour toutes ces religions, le bien religieux suprême et ultime, accessible à l'homme, consistait dans la contemplation : l'immersion dans la quiétude et l'immobilité profondes et bienheureuses que procure le Un-Tout, toutes les autres formes d'états religieux n'étant que des succédanés de valeur très relative. Ceci eut des conséquences d'une grande portée pour les rapports de la religion avec la vie, y compris avec l'économie ; conséquences découlant du caractère général des expériences « mystiques », en ce sens contemplatif, et des conditions psychologiques à l'origine de la recherche de ces expériences.

- 22 Il en alla tout autrement là où les couches qui jouèrent un rôle déterminant pour le développement d'une religion étaient engagées dans la vie pratique : héros de la chevalerie militaire, fonctionnaires politiques, classes engagées dans l'activité et le gain économiques, ou, enfin, là où la religion était dominée par une organisation hiéocratique.
- 23 Le rationalisme de la *hiéocratie*, [qui découlait de la prise en charge professionnelle du culte et du mythe, ou, et à un degré supérieur, de la cure d'âmes – c'est-à-dire de la confession et de la direction des pécheurs –], chercha partout à monopoliser l'octroi des biens de salut religieux et donc à leur donner la forme, en les tempérant par là même, de « grâce sacramentelle » ou de « grâce institutionnelle » (*Anstaltsnade*) qui ne pouvait être dispensée que par elle et selon des rites, et se trouvait par là inaccessible à l'individu. Ses intérêts de puissance poussaient naturellement la hiéocratie à soupçonner au plus haut point la recherche individuelle du salut, menée par des individus isolés ou par des communautés libres, à l'aide de différents moyens : contemplation, ascèse, pratiques orgiaques ; et pour elle cette recherche devait être soumise à une réglementation rituelle et surtout à son propre contrôle. Le fonctionnariat *politique*, de son côté, se méfiait de toute forme de recherche individuelle de salut ou de toute formation de communautés libres, y voyant l'occasion pour les individus de se soustraire à la domestication exercée par l'institution étatique ; il se méfiait tout autant de la concurrence que représentait l'institution de grâce sacerdotale, mais surtout il n'avait que profond mépris pour l'aspiration à des biens qui n'étaient pas concrets, qui échappaient aux fins utilitaires de ce monde. Pour tout corps de fonctionnaires, les devoirs religieux n'étaient finalement que de simples obligations officielles ou sociales découlant de l'appartenance à l'état ou à un corps social : le rituel correspondait au règlement, et par conséquent, là où celui-ci était décidé par une bureaucratie, toute religiosité revêtait un caractère ritualiste. La *chevalerie militaire*, elle aussi, avait habituellement ses intérêts fondamentalement orientés vers ce monde, et toute « mystique » lui était étrangère. Mais il lui manquait systématiquement, comme généralement à toute race de héros, tant le besoin que la capacité de maîtriser rationnellement la réalité : l'irrationalité du « destin », éventuellement l'idée d'une « fatalité », vaguement conçue comme un déterminisme (la « *moira* » d'Homère) se tenaient derrière ou au-dessus des dieux et des démons, que l'on concevait comme des héros passionnés et puissants, dispensant aux héros humains assistance et hostilité, gloire et butin, ou bien la mort. Pour les *paysans*, dont toute l'existence économique était spécifiquement liée à la nature et soumise aux forces élémentaires, la magie s'imposait d'évidence : sort jeté, pour les contraindre, contre les esprits régnant au-dessus et au sein des forces naturelles, ou simple acquisition vénale de la bienveillance divine ; à tel point que seuls de puissants bouleversements dans l'orientation de la vie, émanant d'autres couches sociales ou de prophètes légitimés comme sorciers par la force du miracle, pouvaient les arracher à cette forme partout primitive de religiosité. Les états orgiaques et extatiques de « possession », provoqués par des stupéfiants ou par la danse – inconnus de la chevalerie qui les considérait comme indignes, contraires au sentiment de son rang – prenaient chez les paysans la place de la « mystique » chez les intellectuels. Enfin, les couches « *bourgeoises* », au sens ouest-européen, et ce qui leur correspondait ailleurs : artisans, commerçants, entrepreneurs d'industries domestiques et leurs dérivés que l'on ne trouve que dans l'Occident moderne, constituaient [– ceci est particulièrement important pour nous –] la couche apparemment susceptible d'adopter les prises de position religieuses les plus diverses. La grâce

sacramentelle institutionnelle de l'Église romaine dans les villes médiévales, piliers de la papauté, la grâce mystagogique sacramentelle dans les villes de l'Antiquité et de l'Inde, la religiosité orgiastique et contemplative des soufis et des derviches de l'Orient d'Asie Mineure, la magie taoïste, la contemplation bouddhiste, l'appropriation ritualiste de la grâce sous la direction spirituelle des mystagogues en Asie, toutes les formes que l'on peut rencontrer d'amour du Sauveur et de croyance en un rédempteur, du culte de Krishna à celui du Christ, le ritualisme légaliste rationnel, et la prédication dépouillée de toute magie chez les Juifs, les sectes pneumatiques de l'Antiquité et les sectes ascétiques du Moyen Âge, la grâce de la prédestination et la renaissance éthique des puritains et des méthodistes, ainsi que tous les modes de recherche individuelle du salut : toutes ces formes de religiosité trouvèrent un ancrage particulièrement fort, plus fort que partout ailleurs, précisément auprès de ces couches « bourgeoises ». Sans doute, la religiosité de toutes les autres couches était, elle aussi, bien loin de se réduire au caractère que l'on a présenté plus haut comme étant en particulière affinité avec elles. Mais, à cet égard, la « couche bourgeoise » semble à première vue se prêter au total à des déterminations encore plus variées. Et pourtant, on trouve en son sein, précisément, des affinités avec des types déterminés de religiosité, qui ont en commun la tendance au rationalisme *pratique* du mode de vie, tendance conditionnée par la nature du mode de vie de cette couche, qui est davantage détaché des contraintes économiques naturelles. [Toute son existence reposait sur le calcul technique et économique et sur la domination de la nature et des hommes – quelque primitifs que fussent ses moyens. La technique de vie héritée du passé pouvait en son sein aussi se figer en traditionalisme, comme cela n'a cessé de se répéter partout. Pourtant c'est dans la bourgeoisie précisément qu'existait la *possibilité* permanente, à partir de la tendance au rationalisme technique et économique, de faire émerger une réglementation de la vie *éthiquement* rationnelle.] Celle-ci n'a pas été partout capable de s'affirmer contre la tradition stéréotypée (la plupart du temps) par la magie. Mais là où une prophétie lui a fourni une assise religieuse, celle-ci pouvait ressortir à l'un des deux grands types de prophétie, sur lesquels nous aurons encore à revenir : la prophétie « exemplaire » – une prophétie se posant en *modèle* d'une vie conduisant au salut, une vie en règle générale consacrée à la contemplation et à l'extase apathique –, ou la prophétie de « mission » qui au nom d'un dieu adressait au monde des *exigences* relevant naturellement de l'éthique, et souvent de l'ascèse active. Cette seconde prophétie qui exhortait à l'activisme dans le monde trouva dans les couches bourgeoises un terrain d'autant plus favorable que le poids social de celles-ci s'accroissait, qu'elles se libéraient toujours plus des tabous et qu'elles s'éloignaient de leurs divisions en familles et en castes. C'est ainsi que la préférence est allée ici à l'ascèse active, c'est-à-dire non pas à la possession de Dieu ou à l'abandon contemplatif dans l'intimité divine – bien suprême pour les religions influencées par des couches d'intellectuels distingués – mais à l'*action* voulue par Dieu, avec le sentiment d'être l'« instrument de Dieu » ; et cet habitus religieux est toujours resté prépondérant en Occident, au détriment de la mystique contemplative, pourtant familière là aussi, et de l'extase orgiastique ou apathique. Non pas que cet habitus se serait cantonné à ces couches : pas plus qu'ailleurs il n'est question, ici, d'une détermination sociale univoque. La prophétie zoroastrienne, tournée vers les nobles et les paysans, la prophétie islamique adressée aux guerriers, la prophétie et la prédication d'Israël et du christianisme primitif ont revêtu ce caractère actif, à l'opposé de la propagande bouddhiste, taoïste, néo-pythagoricienne, gnostique et soufie. Pourtant c'est sur le terrain « bourgeois » précisément que certaines conséquences spécifiques de la prophétie de mission ont été tirées.

- 24 Or la prophétie de mission, au sein de laquelle les dévots se sentaient non pas réceptacles du divin, mais instruments de Dieu, avait une affinité profonde avec une conception de Dieu déterminée : le Dieu de la création, transcendant, personnel, fulminant, pardonnant, aimant, exigeant, châtiant, à l'opposé de l'être suprême de la prophétie exemplaire, qui est un être impersonnel, parce qu'accessible seulement par la contemplation, comme un état – cette opposition n'est pas systématique, mais elle est très générale. La première conception a dominé la religiosité de l'Iran, de l'Asie Mineure et celle de l'Occident, qui dérive de cette dernière, tandis que la seconde a dominé la religiosité de l'Inde et de la Chine.
- 25 Ces différences n'étaient nullement données au départ. On peut voir, au contraire, qu'elles n'ont émergé qu'au terme d'une profonde sublimation de représentations primitives partout très ressemblantes : représentations d'esprits animistes ou de dieux-héros. Cette sublimation s'est certainement opérée sous l'action puissante du lien, évoqué plus haut, avec les états religieux qui étaient estimés et désirés comme biens de salut. L'interprétation de ceux-ci a conduit à des conceptions divines différentes, selon que les états de salut les plus estimés étaient l'expérience mystique contemplative, l'extase apathique, la possession orgiastique de Dieu ou des inspirations et « missions » visionnaires. Si l'on adoptait le point de vue [actuellement répandu, et en grande partie justifié, bien sûr,] selon lequel les contenus affectifs constitueraient le seul élément primordial, les idées n'en étant que des émanations secondaires, on pourrait être tenté de considérer le primat des connexions « psychologiques » sur les connexions « rationnelles » comme le seul rapport causal déterminant, en considérant donc les secondes comme une *simple* interprétation des premières. Pourtant, ce serait aller beaucoup trop loin au regard des faits. L'évolution, lourde de conséquences, vers une conception soit transcendante, soit immanente de Dieu a été également déterminée par toute une série de facteurs purement historiques, et de son côté, elle a puissamment influé sur la manière dont les expériences de salut se sont modelées. Cela est vrai tout particulièrement du dieu transcendant, comme nous ne cesserons de le voir. Si maître Eckhart lui-même plaçait parfois « Marthe » expressément au-dessus de « Marie », c'était, en dernier ressort, parce qu'il était impossible à ses yeux de réaliser l'expérience panthéiste de Dieu, telle que la vit le mystique, sans abandonner complètement tous les éléments décisifs de la croyance occidentale en Dieu et en la création. Les éléments rationnels d'une religion, sa « doctrine » – ainsi la doctrine indienne du karma, la croyance calviniste en la prédestination, la justification luthérienne par la foi, la doctrine catholique des sacrements – ont précisément leurs lois internes propres (*Eigengesetzlichkeit*) ; c'est ainsi que la pragmatique religieuse-rationnelle du salut, [découlant de la nature particulière des représentations divines et de l'« image du monde »,] a eu, dans certaines circonstances, des conséquences d'une grande portée sur la manière dont le mode de vie pratique s'est modelé.
- 26 Si, comme nous l'avons laissé entendre plus haut, la nature des biens de salut recherchés a été [fortement] influencée par la nature des intérêts [externes] des couches dominantes et par le mode de vie conforme à ces intérêts, et donc par la structuration sociale elle-même, à l'inverse, le mode de vie, partout où il a été rationalisé [méthodiquement], a aussi vu le sens de son évolution très profondément déterminé par les valeurs ultimes qui servaient d'orientation à cette rationalisation. Il s'agissait d'évaluations et de prises de position qui, certes, n'étaient pas toujours, et encore moins d'une manière exclusive, conditionnées par la *religion* ; mais assurément, pour autant qu'une rationalisation *éthique*

intervenant et que son influence se faisait sentir, elles étaient toujours conditionnées [aussi] par la *religion*, [et souvent d'une manière tout à fait décisive.]

- 27 Mais la nature de ces rapports réciproques entre intérêts externes et internes ne peut se comprendre sans un élément très important : les biens de salut « suprêmes » proposés par les promesses religieuses, et dont nous avons parlé jusqu'à présent, ne furent pas par ailleurs les plus universels. L'entrée dans le nirvana, l'union contemplative avec le divin, la possession divine acquise par l'orgie ou par l'ascèse n'étaient pas du tout à la portée de tous. Et même quand l'abandon au rêve ou à l'ivresse religieuse prenait une forme atténuée et pouvait ainsi devenir l'objet d'un culte populaire universel, ces états, pour le moins, ne faisaient pas partie intégrante de la vie quotidienne. Nous considérons qu'au départ de toute histoire religieuse il y a un fait d'expérience important : la *qualification* religieuse *inégal*e des hommes, qui trouve une forme dogmatique d'un rationalisme particulièrement abrupt avec le « particularisme de la grâce » propre à la doctrine calviniste de la prédestination. Les biens sacrés ayant la plus grande valeur – les capacités extatiques et visionnaires des chamans, des sorciers, des ascètes et des pneumatiques de toutes sortes – n'étaient pas à la portée de chacun ; leur possession était un charisme qui pouvait être éveillé chez certains, mais non chez tous. Il en résulta la tendance de toute religiosité intensive à se structurer en différents *corps* correspondant aux différences de qualification charismatique. Une religiosité de « virtuoses »¹¹ ou de « héros » s'opposait à une religiosité de « masses », étant entendu que par « masse » nous ne désignons nullement bien sur ceux qui sont en position sociale inférieure dans l'échelle sociale profane, [mais ceux qui n'ont pas l'« oreille musicale » pour la *religion*.] Les associations de sorciers et de danseurs sacrés, l'ordre religieux des sramanas indiens, les premiers « ascètes » chrétiens, formellement reconnus dans la communauté comme un « ordre » particulier, les « pneumatiques » pauliniens et surtout gnostiques, l'« *ecclesiola* » piétiste, toutes les « sectes » proprement dites, c'est-à-dire, sociologiquement parlant, les groupements qui n'accueillaient que les personnes *qualifiées* religieusement, enfin toutes les communautés monastiques de la terre entière : nous avons là des agents (*Träger*) permanents d'une religiosité de virtuoses. Or celle-ci est par principe combattue dans son développement propre par tout pouvoir hiérocratique d'une « église », c'est-à-dire d'une communauté dispensatrice de grâce et organisée comme une institution de fonctionnaires. Celle-ci en effet, en tant qu'agent de la grâce institutionnelle, s'efforce d'organiser la religiosité de masse et de remplacer l'autoqualification des divers corps de virtuoses religieux par ses propres biens de salut, qu'elle monopolise et distribue sur un mode fonctionnarisé. Par sa nature, c'est-à-dire conformément aux intérêts de ses fonctionnaires, elle doit être « démocratique », [dans le sens d'une accessibilité générale des biens de salut,] c'est-à-dire qu'elle doit affirmer l'universalité de la grâce et ne pas exiger une qualité éthique excessive de tous ceux qui se rangent sous son pouvoir institutionnel. Sociologiquement, ce processus est en parfait parallélisme avec la lutte, sur le plan politique, de la bureaucratie contre les droits politiques particuliers des corps aristocratiques. De la même manière que la hiérocratie, toute bureaucratie politique pleinement développée est tout aussi nécessairement, et dans un sens tout à fait analogue, « démocratique », dans le sens d'un nivellement des privilèges de corps, qu'elle combat pour la concurrence qu'ils font à son propre pouvoir. Les compromis les plus divers ont résulté de cette lutte qui, sans être toujours officielle, a toujours existé à l'état latent : la religiosité des oulémas contre celle des derviches, des premiers évêques chrétiens contre les pneumatiques et les sectaires héroïques [et contre le pouvoir des clés du charisme ascétique], des prédicants luthériens et de l'Église anglicane contre l'ascèse

en général, de l'Église officielle russe contre les sectes, de l'organisation institutionnelle du culte confucéen contre toutes les formes de recherche de salut menée par les bouddhistes, les taoïstes et les sectes. [La nature de l'influence religieuse sur la vie quotidienne fut conditionnée d'une manière décisive d'abord par une chose : la nature des concessions que les virtuoses furent contraints d'imposer à leurs exigences pour tenir compte des possibilités de la religiosité des masses, afin de gagner et de conserver, sur le plan des idées comme sur le plan matériel, une clientèle de masses. Si la religiosité de virtuoses laissait les masses enfermées dans la tradition magique – comme dans presque toutes les religions orientales –, son influence était infiniment moindre que lorsqu'elle entreprenait une rationalisation éthique de la vie quotidienne, même si c'était au prix d'une ample révision de ses exigences idéales, rationalisation qu'elle menait sur un plan général, donc également pour les masses ou justement pour elles seulement.] Mais en dehors de ce rapport entre religiosité de virtuoses et religiosité de masses, qui s'est instauré comme résultat final de cette lutte, la nature particulière de la religiosité concrète de virtuoses fut pour cette raison d'une importance décisive pour le développement de la conduite de la vie des « masses » également, et par là aussi pour l'éthique économique des religions concernées. En effet, elle [n']était [pas seulement] la religion pratique proprement « exemplaire », [mais suivant la conduite de vie qu'elle prescrivait aux virtuoses, les possibilités mêmes de créer une éthique rationnelle de la vie quotidienne variaient sensiblement].

- 28 Le rapport de la religiosité de virtuoses avec la *vie quotidienne*, lieu de l'économie, variait beaucoup [en particulier] selon la nature du *bien de salut* recherché.
- 29 Là où les biens et les moyens de salut de la religiosité de virtuoses avaient un caractère contemplatif ou orgiastico-extatique, il n'y avait pas de pont entre cette religiosité et l'action quotidienne dans le monde. Non seulement l'économie, comme toute action dans le monde, était alors quelque chose de dévalorisé sur le plan religieux, mais il était impossible de tirer, même indirectement, de l'habitus estimé comme le bien suprême des motivations psychologiques pour l'action économique. Plus encore, la religiosité contemplative et la religiosité extatique étaient, au plus profond d'elles-mêmes, particulièrement hostiles à l'économie. Car l'expérience mystique, orgiastique, extatique représente vraiment ce qui est proprement extra-quotidien, ce qui éloigne du quotidien et de toute action rationnelle orientée vers une fin, et qui *pour cette raison* précisément est tenu pour « sacré ». Il s'ensuivit que, dans les religions orientées de la sorte, une faille profonde sépara la conduite de vie des « laïcs » de celle de la communauté des virtuoses. La domination du corps des virtuoses religieux au sein de la communauté religieuse mena alors facilement vers une anthropolâtrie magique : le virtuose fut directement adoré comme un saint, ou du moins, sa bénédiction et ses forces magiques furent achetées par les laïcs comme moyens de s'attirer un salut mondain ou religieux. Comme le paysan pour le propriétaire foncier, le laïc était en somme pour le bhikshu bouddhiste ou jainiste une simple source de tribut, qui permettait à ce dernier de consacrer toute sa vie à son salut, sans avoir lui-même à travailler dans le monde, ce qui était toujours un danger pour son salut. Ce faisant, néanmoins, la conduite de vie du laïc pouvait elle-même connaître une certaine réglementation éthique, [car le virtuose était le pasteur du laïc, son confesseur et son « directeur de l'âme »¹², d'où une influence souvent puissante. Mais son influence sur celui qui n'avait pas d'« oreille musicale » pour la religion n'allait pas du tout dans le sens de son propre mode de vie religieux (de virtuose), ou alors seulement dans des détails qui touchaient aux cérémonies, aux rites et aux conventions]. Car finalement l'action dans le

monde restait toujours dans le principe sans signification religieuse, à l'exact opposé de l'aspiration vers des fins religieuses. Le charisme du « mystique » pur ne servait absolument qu'à lui-même, et non à autrui comme celui du sorcier authentique. Les choses étaient toutes différentes quand la virtuosité des personnes qualifiées religieusement débouchait dans une *secte* ascétique cherchant à modeler la vie en ce monde selon la volonté d'un dieu. Pour que ceci pût se réaliser pleinement, deux choses étaient nécessaires. D'une part le bien sacré suprême ne devait pas être de nature contemplative, c'est-à-dire ne pas consister en une union avec un être dont la transcendance et l'éternité l'opposaient au monde, ou en une « *unio mystica* » accessible par les voies de l'orgie ou de l'apathie et de l'extase. Car cette union est toujours à l'écart de l'activité quotidienne et au-delà du monde réel, dont elle éloigne. Et d'autre part, la religiosité devait s'être dépouillée autant que possible du caractère purement magique ou sacramentel des *moyens* de grâce. Car ces moyens dévaluent aussi constamment l'action dans le monde, en réduisant considérablement sa signification religieuse, et ils lient la décision portant sur le salut à la réussite de procédés qui échappent à la rationalité du quotidien. Ces deux conditions : désenchantement du monde et déplacement de la voie de salut représentée par la « fuite hors du monde » vers la « transformation du monde », de la contemplation vers l'ascèse active, ne se réalisèrent pleinement – si l'on excepte quelques petites sectes rationalistes, telles qu'il s'en est toujours trouvé de par le monde – que dans les grandes formations ecclésiales et sectaires du protestantisme ascétique en Occident. Cette évolution est due à l'histoire très particulière de la religiosité occidentale. A joué pour une part l'influence de son environnement social, et d'abord de la couche qui a été décisive pour son développement. Pour une autre part aussi, tout aussi forte, son caractère original : le Dieu transcendant et la particularité des moyens et des voies de salut, [telle qu'elle fut établie historiquement pour la première fois par la prophétie israélite et la doctrine de la Thora]. Ceci a été pour une part analysé dans les essais précédents et doit être encore approfondi dans la suite¹³. Là où le virtuose religieux était introduit dans le monde comme « instrument » d'un dieu et dépouillé ainsi de tous moyens de salut magiques, avec la nécessité de « confirmer » devant Dieu – c'est-à-dire, en fait, devant lui-même – sa vocation au salut *uniquement* par la qualité éthique de son action dans les différents domaines terrestres, le « monde » comme tel pouvait bien être profondément dévalué et rejeté sur le plan religieux en tant que chose créée et réceptacle du péché : il n'en était pas moins positivement reconnu sur le plan psychologique comme le théâtre de l'action voulue par Dieu dans le cadre d'une « vocation » (*Beruf*) mondaine. En effet cet ascétisme intramondain signifiait certes un rejet du monde, en ce sens qu'il méprisait et proscrivait dignité et beauté, ivresse et rêve, puissance et orgueil héroïque purement terrestres, voyant dans ces biens une concurrence au royaume de Dieu. Mais cet ascétisme ne fuyait pas le monde comme le faisait la contemplation ; au contraire il voulait, en se conformant au commandement de Dieu, rationaliser éthiquement le monde, si bien que son insertion dans le monde fut plus effective que la naïve et solide « affirmation du monde » (*Weltbejahung*) des hommes de l'Antiquité ou des catholiques laïcs. La grâce et l'élection de l'homme religieusement qualifié se confirmaient précisément dans la vie quotidienne. Non pas, bien sûr, dans le quotidien, tel qu'il était, mais dans l'activité méthodiquement *rationalisée* au service de Dieu. Rationnellement élevée à la hauteur d'une vocation (*Beruf*), l'activité quotidienne devint confirmation du salut. En Occident, les sectes des virtuoses religieux constituèrent les ferments de la rationalisation méthodique de la conduite de vie, y compris de l'activité économique, à la différence des communautés d'extatiques contemplatifs, orgiastiques ou apathiques

d'Asie, qui constituèrent des soupapes pour le désir nostalgique d'échapper au non-sens de l'action en ce monde.

- 30 Mais entre ces deux pôles extrêmes se déployèrent les transitions et les combinaisons les plus diverses. Car les religions, pas plus que les hommes, n'ont été des livres construits par la pensée. Ce furent des formations historiques, et non des constructions logiques ou exemptes de contradictions psychologiques. Elles renfermaient très souvent en elles des séries de mobiles dont chacune, prise dans sa logique propre, aurait dû entraver les autres et souvent s'y opposer directement. La « conséquence logique » n'était pas ici la règle, mais l'exception. Les voies et les biens de salut eux-mêmes n'étaient, souvent, pas exempts d'ambiguïté psychologique. La recherche de Dieu chez les premiers moines chrétiens, mais également chez les quakers, comportait aussi un élément contemplatif très prononcé : mais le contenu général de leur religiosité, avant tout le dieu créateur transcendant [et la manière de s'assurer la certitude de la grâce], les replaçait toujours sur la voie de l'action. D'un autre côté, le moine bouddhiste lui aussi était actif ; simplement, son action était soustraite à toute rationalisation méthodique *dans ce monde*, du fait de l'orientation ultime de sa recherche de salut, qui visait à échapper à la « roue » des réincarnations. Les sectes et autres confréries du Moyen Âge occidental, agents de la pénétration de la vie quotidienne par la religion, ont trouvé leur pendant dans les confréries islamiques, dont le développement a été encore plus universel ; dans les deux cas, la couche sociale typique pour ce phénomène était identique : petits-bourgeois et particulièrement artisans, mais l'esprit de la religiosité était très différent de part et d'autre. Extérieurement, de nombreuses communautés religieuses hindoues apparaissent comme des « sectes » au même titre que celles de l'Occident, mais le bien de salut et son mode de distribution allaient dans des directions radicalement opposées. N'accumulons pas ici d'autres exemples encore, puisque nous allons examiner les plus importantes des grandes religions dans leur individualité. Aucun point de vue ne permet d'insérer ces grandes religions simplement dans une chaîne de types dont chacun signifierait un nouveau « degré » par rapport à l'autre. Elles sont toutes des individus historiques (*historische Individuen*) de la plus haute complexité et, prises ensemble, elles n'épuisent qu'une fraction des combinaisons possibles que l'on pourrait imaginer à partir des très nombreux facteurs qui entrent en ligne de compte dans leur formation.
- 31 Il ne s'agit donc nullement, dans les analyses qui suivent, d'une « typologie » *systématique* des religions. Ni non plus, d'un autre côté, d'un travail [purement] historique. Mais l'analyse qui suit est « typologique » au sens où elle examine, en négligeant le reste, ce qui dans les réalités historiques [des éthiques religieuses] est d'une importance typique pour les relations de celles-ci avec les grandes oppositions de l'esprit *économique*. Elle ne prétend donc à aucun moment proposer une image complètement élaborée des religions exposées. Elle se doit d'accuser très fortement les traits qui, appartenant en propre à une religion en particulier, *opposent* celle-ci à d'autres et qui *en même temps* sont importants pour les connexions qui nous occupent. Une présentation qui ne tiendrait pas compte de ces différences d'accents serait souvent conduite à atténuer ces traits par rapport à l'image que nous en dessinons ; mais du coup, il lui faudrait presque toujours en ajouter d'autres et, éventuellement, faire apparaître, plus nettement qu'il n'est possible ici, que toutes les oppositions qualitatives rencontrées dans la réalité peuvent – naturellement – être finalement conçues comme des différences purement quantitatives dans les relations de mélange entre facteurs individuels. Mais il serait totalement stérile de vouloir insister sans cesse sur ce type d'évidence.

- 32 Et même les traits des religions qui sont importants pour l'éthique économique doivent nous intéresser ici essentiellement sous un angle bien déterminé : celui de la nature de leur relation avec le *rationalisme* économique, et plus précisément – car ceci non plus n'est pas univoque – avec le type de rationalisme économique qui a commencé depuis les *xvi^e* et *xvii^e* siècles à dominer l'Occident et qui constitue un des aspects du mode de rationalisation bourgeoise de la vie, qui a trouvé là son terrain d'élection. Car il faut rappeler ici, une fois de plus, que le « rationalisme » peut avoir des significations très diverses. La diversité s'introduit déjà selon que l'on pense au type de rationalisation opérée sur l'image du monde par exemple par le penseur systématique – maîtrise théorique croissante de la réalité à l'aide de concepts abstraits toujours plus précis – ou plutôt à la rationalisation au sens de la recherche méthodique d'un but pratique déterminé par un calcul toujours plus précis des moyens adéquats. Il s'agit là de deux choses très différentes, malgré la parenté qui les unit en dernier ressort. Même à l'intérieur de la saisie intellectuelle du réel, on peut distinguer des types similaires : on a essayé d'y ramener les différences entre la physique anglaise et celle du continent. Mais la rationalisation de la conduite de la vie, qui nous occupe ici, peut revêtir aussi des formes d'une diversité extrême. Le confucianisme est rationaliste, au sens où il manque de toute métaphysique et de presque tout reste d'ancrage religieux – à un tel point qu'il se situe à l'extrême limite de ce qu'on peut encore appeler une « éthique religieuse » – ; il est en même temps prosaïque, au sens où il ne connaît pas, et rejette tout critère non utilitaire – rationalisme et prosaïsme qu'aucun système éthique n'égale, en dehors peut-être de celui de Jeremy Bentham. Pourtant, malgré des analogies réelles et apparentes constantes, le confucianisme diffère d'une manière tout à fait extraordinaire de ce dernier et de tous les types occidentaux de rationalisme pratique. L'idéal esthétique suprême de la Renaissance était « rationnel » au sens où il exprimait la croyance dans la valeur d'un « canon » ; sa conception de la vie était également rationaliste au sens d'un rejet des liens traditionnels et de la croyance en la puissance de la *ratio naturalis*, malgré des éléments de mystique platonisante. « Rationnelle » dans un sens à nouveau tout différent – au sens de « systématisme » – était aussi la méthode de mortification ou d'ascèse magique ou de contemplation, dans ses formes les plus poussées, comme par exemple dans le yoga ou dans les manipulations des moulins à prières du bouddhisme tardif. En général, toutes les formes d'éthique pratique, qui étaient orientées d'une manière systématique et univoque en fonction de finalités religieuses précises, étaient « rationnelles », en partie au sens d'une méthodologie formelle, et en partie au sens où une distinction était opérée entre ce qui avait « valeur » normative et ce qui était donné empiriquement. C'est ce dernier type de processus de rationalisation qui va nous intéresser. Mais il n'y aurait pas de sens à vouloir anticiper ici l'analyse de ces processus dans leur casuistique, puisque les textes qui suivent voudraient précisément y contribuer.
- 33 Pour y parvenir, notre analyse doit s'accorder une liberté : être « non historique », c'est-à-dire faire apparaître l'éthique des différentes religions comme systématiquement beaucoup plus homogène qu'elle ne l'a jamais été dans le cours des choses. Il nous faut négliger ici une foule de contrastes qui ont parcouru chaque religion, d'amorces de développements et de ramifications, et donc présenter souvent les traits qui nous paraissent *importants* dans une cohérence logique et une absence d'évolution qu'ils n'ont pas connues à ce point dans la réalité. Cette simplification aboutirait alors à quelque chose d'historiquement « faux », si elle était conduite d'une façon arbitraire. Mais tel n'est pas le cas, dans l'intention du moins. Nous avons constamment, bien plutôt,

souligné, dans le tableau d'ensemble d'une religion, les traits décisifs pour le façonnement de la conduite *pratique* de la vie dans leurs *différences* avec d'autres religions¹⁴.

- 34 Et voici, pour finir, avant d'en venir au cœur du sujet, encore quelques remarques préliminaires destinées à éclairer des points de terminologie qui reviennent souvent dans notre analyse¹⁵.
- 35 [Les socialisations (*Vergesellschaftungen*) et les communautés (*Gemeinschaften*) religieuses, quand elles sont pleinement développées, ressortissent au type des groupements de domination (*Herrschaftsverbände*) : ils représentent des groupements « hiéocratiques », c'est-à-dire des groupements dans lesquels le pouvoir de domination est appuyé sur le monopole de la dispensation ou du refus des biens de salut. Tous les pouvoirs de domination, profanes ou religieux, politiques ou non politiques, peuvent être considérés comme des formes modifiées ou approchées de quelques types purs, que l'on peut constituer en posant la question du fondement de la *légitimité* revendiqué par la domination.
- 36 Nos groupements actuels, surtout les groupements politiques, correspondent au type de la domination « légale » ; ce qui veut dire que la légitimité de commander repose pour le détenteur du pouvoir de commandement sur une règle fixée rationnellement, établie par contrat ou octroyée, et la légitimation à fixer ces règles repose à son tour sur une « constitution » fixée rationnellement ou interprétée. Le commandement est exercé non pas au nom d'une autorité personnelle, mais au nom de la norme impersonnelle, et l'injonction d'un commandement signifie elle-même aussi l'obéissance à l'égard d'une norme, et non pas un libre-arbitre, une grâce ou un privilège. Le « fonctionnaire » est le porteur du pouvoir de commandement : il ne l'exerce jamais pour son propre compte, mais au contraire il le détient toujours par délégation¹⁶ de l'« institution impersonnelle », c'est-à-dire de la coexistence de personnes déterminées ou indéterminées, mais désignables selon des critères réglés – coexistence dont la nature particulière est déterminée par des règles fixées, qui constituent des normes. Le pouvoir légitime du fonctionnaire a son domaine délimité par la « compétence », c'est-à-dire un domaine, délimité concrètement, d'objets pouvant être soumis à son commandement. Le « citoyen » ou le « membre » du groupement fait face à une hiérarchie de « supérieurs » auxquels il peut adresser ses plaintes « selon la voie hiérarchique ». Il en va de même aujourd'hui dans l'Église, comme groupement hiéocratique. La compétence du pasteur ou du prêtre est bien délimitée, établie par des règles. Et ceci vaut également pour le sommet de l'Église : l'« infailibilité » actuelle est un concept de compétence, différent dans sa signification de celui qui l'a précédé (jusqu'à l'époque d'Innocent III). La séparation entre « sphère officielle » (pour ce qui est de l'infailibilité, cela concerne les définitions *ex cathedra*) et « sphère privée » fonctionne tout à fait de la même manière que pour le fonctionnaire (politique ou autre). La « séparation » juridique des fonctionnaires d'avec les moyens d'administration (que ceux-ci existent sous forme physique ou sous forme monétaire) se passe dans la sphère des groupements politiques et hiéocratiques exactement de la même manière que la « séparation » du travailleur d'avec les moyens de production dans l'économie capitaliste : la première est le parallèle parfait de la seconde.
- 37 Mais tout cela n'est poussé à son terme qu'à l'époque moderne, même si l'on en trouve des prodromes dans un passé très lointain. La domination légitime a connu dans le passé d'autres fondements qui, du reste, se maintiennent dans leurs rudiments jusque dans le présent.] Présentons-les rapidement, au moins dans leur terminologie.

- 38 1. L'expression de « charisme » doit être comprise dans les analyses qui suivent comme une qualité *extra-quotidienne* attachée à un homme (peu importe que cette qualité soit réelle, supposée ou prétendue). « Autorité charismatique » signifie donc : une domination (qu'elle soit plutôt externe ou plutôt interne) exercée sur des hommes, à laquelle les dominés se plient en vertu de la croyance en cette qualité attachée à cette *personne* en particulier. Le magicien, le prophète, le chef d'expéditions de chasse ou de rapine, le chef de guerre, le maître « à la César », éventuellement le chef de parti, représentent un tel type de dominant par rapport à ses disciples, à sa suite, à la troupe levée par lui, au parti, etc. La légitimité de leur domination repose sur la croyance et l'abandon à l'extraordinaire, à ce qui dépasse les qualités humaines normales et qui pour cela même se trouve valorisé (comme surnaturel, à l'origine). Donc sur la croyance en la magie, en une révélation ou en un héros, croyance qui a sa source dans la « confirmation » de la qualité charismatique par des miracles, des victoires et d'autres succès, en un mot par des bienfaits apportés aux dominés ; c'est pourquoi cette croyance s'évanouit ou risque de s'évanouir en même temps que l'autorité revendiquée, dès que la confirmation fait défaut et que la personne dotée de la qualité charismatique paraît abandonnée par sa force magique ou par son dieu. La domination n'est pas exercée selon des normes générales, traditionnelles ou rationnelles, mais – en principe – en fonction de révélation et d'inspirations concrètes : en ce sens, elle est « irrationnelle » ; elle est « révolutionnaire » au sens où elle se présente comme sans lien avec tout ce qui existe : « il est écrit... – mais moi je vous dis... ».
- 39 2. On doit dans la suite entendre par « *traditionalisme* » la propension à accepter le quotidien *habituel* et à croire qu'il constitue une norme inviolable pour l'action, et donc on parlera d'« autorité *traditionaliste* » pour un rapport de domination qui repose sur cette base, c'est-à-dire sur le respect à l'égard de ce qui a toujours été (effectivement ou prétendument). Le mode de domination de loin le plus important qui repose sur une autorité traditionaliste, qui appuie sa légitimité sur la tradition, c'est le patriarcalisme : domination du père de famille, du mari, du plus ancien dans la maison ou dans la tribu sur les membres de la famille et de la tribu ; du maître et du patron sur les esclaves, les dépendants et les affranchis ; du maître sur sa domesticité ; du prince sur les employés de sa maison et de sa cour, sur les ministres, les clients, les vassaux ; du maître patrimonial et du prince sur les « sujets ». Le propre de la domination patriarcale (et de la domination patrimoniale, qui constitue une variété de la première) c'est l'existence d'une part d'un système de normes inviolables, parce qu'elles sont considérées comme totalement sacrées, leur violation entraînant des maux magiques ou religieux, et d'autre part d'un domaine où la volonté et la grâce du maître s'exercent en toute liberté, en fonction de relations non pas « objectives », mais par principe uniquement « personnelles » ; de ce point de vue, la domination est « irrationnelle ».
- 40 3. Dans un passé reculé, les modes les plus importants des relations de domination se sont tous partagés entre la domination charismatique, qui repose sur la croyance dans le caractère sacré ou la valeur de ce qui sort du quotidien, et la domination traditionaliste (patriarcale) qui s'appuie sur le caractère sacré du quotidien. [Un droit « nouveau » ne pouvait être introduit dans le cercle de ce que la tradition consacrait que par des porteurs de charisme : par des oracles de prophètes ou des décisions de princes de guerre charismatiques. La Révélation et l'épée, les deux puissances sortant du quotidien, furent également les deux puissances de novation typiques. Mais toutes deux, une fois leur œuvre accomplie, succombèrent, d'une manière typique, à la routinisation

(*Veralltäglichung*). La mort du prophète ou du prince guerrier engendrait la question de la succession. Celle-ci pouvait être réglée par une élection (qui au départ n'était pas un « vote », mais une sélection en fonction du charisme) ou par l'objectivation sacramentelle du charisme (désignation du successeur par une consécration : « succession » hiéocratique ou apostolique) ou par la croyance dans la qualification charismatique du lignage (charisme héréditaire : royauté et hiéocratie héréditaires) ; d'une manière ou d'une autre, ce fut toujours le départ de la domination de *règles*. Le prince ou le hiéocrate ne dominait plus en vertu de qualités purement personnelles, mais en vertu de qualités acquises ou héritées, ou en vertu de la légitimation que procurait un acte d'élection. Le processus de routinisation, et donc de traditionalisation, avait commencé. Et, ce qui était peut-être encore plus important, avec la mise en place d'une organisation durable de la domination, le groupe d'hommes sur lequel le chef charismatique s'appuyait, se routinisait⁴¹ : les disciples, apôtres, fidèles devenant des prêtres, des vassaux, mais surtout des fonctionnaires. Au départ, on avait une communauté charismatique, spécifiquement éloignée de l'économie, c'est-à-dire vivant sur le mode communiste de dons, d'aumônes, de butin guerrier ; cette communauté se transforma en une couche d'auxiliaires du maître, entretenue par l'exploitation de terres, par des droits casuels, des paiements en nature, des traitements, des *prébendes* donc, et ces auxiliaires tirèrent dorénavant leur pouvoir légitime d'investitures, de collations, de nominations – selon les degrés d'appropriation du pouvoir. Cela signifiait régulièrement une *patrimonialisation* (*Patrimonialisierung*) des pouvoirs de souveraineté, qui pouvait aussi se développer à partir du patriarcalisme pur, par suite de la décomposition du pouvoir inflexible du maître. Le prébendier ou le feudataire, à qui une charge officielle a été dévolue en fief, dispose régulièrement du fait de cette dévolution d'un *droit* propre sur cette charge. Il est en possession des moyens d'administration, tout comme l'artisan est en possession des moyens de production économique. Il doit *lui-même* prendre en charge les frais de l'administration au moyen de ses droits casuels ou de ses autres revenus, ou bien il ne reverse au maître qu'une partie des prestations recouvrées auprès de ses sujets et conserve le reste pour lui. Il peut – à la limite – transmettre sa charge en héritage ou l'aliéner comme n'importe quelle autre possession. Nous parlerons de patrimonialisme d'*ordres* (*ständisch*) là où l'appropriation des pouvoirs de souveraineté a atteint ce stade, que l'évolution se soit faite à partir d'un stade initial charismatique ou patriarcal.

- 41 Mais l'évolution en est rarement restée là. Nous assistons partout à la *lutte* (*Kampf*) du maître (politique ou hiéocratique) avec les détenteurs ou les usurpateurs des droits de souveraineté, appropriés dans le cadre de corps (*Stände*). Chacun tente de son côté d'exproprier l'autre. Plus le maître parvient à détenir en propre une équipe de fonctionnaires qui ne dépendent que de lui et qui sont liés à ses intérêts, et à tenir fermement en main – ce qui va ensemble – des moyens d'administration (finances propres pour les maîtres politiques et – de plus en plus en Occident depuis Innocent III jusqu'à Jean XXII – pour les maîtres hiéocratiques, magasins et arsenaux propres aux mains du maître laïc pour l'approvisionnement de son armée et de ses fonctionnaires), plus la lutte évolue en sa faveur et au détriment des corps (*Stände*), progressivement expropriés des privilèges qu'ils détenaient. Historiquement, la couche de fonctionnaires, à laquelle le maître eut recours dans sa lutte pour exproprier les corps de leurs pouvoirs de souveraineté, a revêtu des caractéristiques très variées : des clercs (typiques en Asie et dans le haut Moyen Âge occidental), des esclaves et des clients (typiques pour l'Asie Mineure), des affranchis (typiques, dans une mesure restreinte, pour le principat romain), des lettrés humanistes (pour la Chine), enfin des juristes (pour l'Occident à l'époque

moderne, aussi bien dans l'Église que dans les groupements politiques). La victoire de la puissance princière et l'expropriation des droits de souveraineté particularistes a toujours signifié pour le moins la possibilité, et souvent l'apparition effective d'une rationalisation de l'administration. Mais ceci a eu lieu dans un sens et à des degrés très variés. Il faut distinguer avant tout deux rationalisations : la rationalisation *matérielle* de l'administration et de la justice par un prince patrimonial qui comble ses sujets sur le plan utilitaire et sur le plan de leur éthique de corps, comme un grand seigneur domestique avec les membres de sa maison, et la rationalisation *formelle* par le biais de la domination de normes juridiques s'imposant à tous les « citoyens de l'État », domination mise en œuvre par des juristes professionnels. Pour fluide que fût la distinction (comme par exemple à Babylone, à Byzance, dans la Sicile des Hohenstaufen, dans l'Angleterre des Stuart, dans la France des Bourbons), elle n'en a pas moins existé. Et la naissance de l'« État » occidental moderne, comme des « Églises » occidentales, a été pour une part tout à fait essentielle l'œuvre de *juristes*. Il n'est pas question de se demander ici d'où ces juristes ont tiré la force et les idées pour accomplir ce travail, ainsi que les moyens techniques adéquats.]

- 42 Avec la victoire du rationalisme juridique *formaliste* on a vu apparaître en Occident, à côté des types déjà existants de domination, le type *légal* de domination, dont la variété la plus pure, sinon la seule, a été et est encore la domination *bureaucratique*. La relation, à notre époque, des fonctionnaires d'État et des fonctionnaires communaux, des prêtres et des chapelains catholiques, des employés des banques modernes et des grandes entreprises capitalistes, représente, comme nous l'avons déjà mentionné, le type le plus important de cette structure de domination. Du point de vue de notre terminologie, le critère décisif a déjà été évoqué : la soumission résulte de l'attachement impersonnel au « devoir de fonction » (*Amtspflicht*) dans sa définition générale et objective, et non pas de la croyance et de l'abandon à des *personnes* – prophètes et héros – dotées de charisme ; cette soumission ne résulte pas non plus d'une tradition sacrée ou du respect pour un maître *personnel* désigné par un ordre traditionnel. Ce « devoir de fonction », ainsi que le droit de domination qui lui correspond – la « compétence » – sont définis par des normes *rationnellement établies* (lois, décrets, règlements) de telle manière que la légitimité de la domination devient la légalité de la *règle*, qui est générale, élaborée en fonction d'une fin, établie et promulguée selon des critères de correction formelle.
- 43 Les différences entre les types que nous venons d'esquisser se retrouvent dans tous les détails de leur structure sociale [et de leur signification économique].
- 44 Seule une analyse systématique pourrait confirmer jusqu'à quel point le mode de différenciation et de terminologie choisi ici est pertinent. Disons seulement ceci : ce mode ne prétend nullement être le seul possible, et il n'est nullement question que toutes les constellations empiriques de domination doivent correspondre d'une manière « juste » à un de ces types. Tout au contraire, la majorité écrasante de ces constellations représente une combinaison ou un état de transition entre plusieurs de ces types. C'est ainsi que nous serons constamment contraints, à l'aide par exemple de mots composés comme « bureaucratie patrimoniale », de faire apparaître que le phénomène en question relève, pour une partie de ses caractéristiques, de la forme de domination rationnelle et, pour une autre partie, de la forme traditionaliste [– en l'occurrence fondée sur des « corps » (*Stände*)]. Mais nous rencontrons aussi des formes extrêmement importantes qui, comme la structure de domination féodale, sont universellement répandues dans l'histoire, mais se laissent difficilement ranger, à cause de certains de leurs traits importants, dans l'une

des trois formes distinguées plus haut, et ne deviennent intelligibles qu'en opérant une combinaison avec d'autres concepts – en l'occurrence, celui de « corps » et d'« honneur de corps » (*Standesehre*). Nous trouvons également des formes, comme les fonctionnaires de la démocratie *pure* (charge honorifique tournante et d'autres formes semblables [d'un côté, domination plébiscitaire de l'autre]), ou certains modes de domination de notables (forme particulière de la domination traditionaliste), que l'on peut comprendre partiellement à partir de principes autres que ceux de la « domination », partiellement à partir de modifications particulières du concept de charisme, [mais qui de leur côté ont constitué des ferments de toute première importance historique pour l'éclosion du rationalisme politique]. C'est pourquoi la terminologie proposée ici n'a pas l'intention de faire entrer de force dans des schémas l'infinie variété de l'histoire, elle vise seulement à forger des éléments conceptuels d'orientation, utilisables à des fins précises.

- 45 [Il en va de même pour une dernière distinction terminologique. Nous entendons par situation de *corps* (*ständische Lage*) la chance de bénéficier d'une considération (*Ehre*)¹⁸ sociale positive ou négative, telle qu'elle est conditionnée d'abord par des différences dans le mode de vie (*Lebensführung*) de certains groupes humains (et donc le plus souvent, par des différences dans leur éducation). En second lieu – et là nous retrouvons la terminologie précédente des formes de domination – cette chance est très souvent et de manière typique liée à un monopole qui est garanti juridiquement à la couche sociale concernée, et qui porte soit sur des droits de domination, soit sur des chances de revenus et de profits. Un « corps » est donc – pour autant que toutes ces caractéristiques sont réunies, ce qui n'est pas toujours le cas – un groupe humain défini par le mode de vie, les notions de considération dans leur acception conventionnelle spécifique et les chances économiques monopolisées juridiquement ; ce groupe humain n'est pas toujours organisé en groupement (*Verband*), mais il est toujours socialisé (*vergesellschaftet*) d'une manière ou d'une autre. *Commercium* (au sens de commerce « social ») et *connubium* entre groupes sont les signes typiques d'une équivalence reconnue entre corps ; leur absence signifie des différences entre corps. Par « situation de classe » (*Klassenlage*) doivent être désignées, à l'opposé, d'une part les chances d'acquisitions et de gains conditionnées en premier lieu par des situations économiques typiques, c'est-à-dire : des possessions d'un certain type, ou la capacité (acquise) d'effectuer certaines prestations désirées, et d'autre part les conditions de vie générales et typiques qui découlent de ces situations économiques (par exemple, la nécessité de se soumettre à la discipline d'un atelier appartenant à un propriétaire de capital). Une « situation de corps » peut être aussi bien la cause que la conséquence d'une « situation de classe », mais elle peut être autre chose encore. Les situations de classe, de leur côté, peuvent être d'abord *conditionnées par le marché* (marché du travail et marché des biens), et elles le sont de nos jours dans les cas typiques qui sont spécifiques de notre époque. Mais rien n'exige qu'il en soit toujours ainsi. Le seigneur et le petit paysan, dans le cas d'une insertion restreinte dans le marché, ne sont presque pas du tout conditionnés par celui-ci ; les différentes catégories de « rentiers » le sont d'une manière et dans une mesure très variées (la rente pouvant être gagée sur de la terre, sur des hommes, sur l'État ou sur des valeurs boursières). C'est pourquoi il faut distinguer les « classes fondées sur la possession » (*Besitzklassen*) et les « classes fondées sur le revenu » (*Erwerbsklassen*) (conditionnées en premier lieu par le marché). La société actuelle est structurée d'une manière prépondérante en classes, et de manière particulièrement forte, en classes fondées sur le revenu. Cependant, le prestige des couches « cultivées », qui est un prestige proprement de *corps*, constitue à l'intérieur de cette société un élément très tangible de structuration en terme de corps (tel qu'on le voit le plus clairement incarné

par les monopoles économiques et les chances de privilèges sociaux pour les détenteurs de diplômes). Dans le passé, la structuration en corps avait une importance beaucoup plus décisive, y compris et surtout pour la structure *économique* des sociétés. Car elle exerce une action extraordinairement vigoureuse sur celle-ci, d'une part en limitant ou en réglementant la consommation et à cause de l'importance des monopoles propres aux corps – monopoles qui sont irrationnels du point de vue de la rationalité *économique* – ; d'autre part son action s'exerce à travers la portée des conventions de corps qui sont propres aux couches dominantes concernées et qui se proposent comme modèles. Ces conventions ont pu de leur côté revêtir le caractère d'une stéréotypisation *rituelle* – ce qui fut nettement le cas des structurations en corps de l'Asie, dont nous allons nous occuper maintenant pour commencer.]

NOTES

*. C'est le titre exact donné par Max Weber, bien que l'on trouve ce texte souvent cité sous le titre « Introduction à l'éthique économique des religions universelles » : cf. *supra* « Présentation ».

1. Les passages entre crochets sont des ajouts de la 2^e édition (1920). Les notes sont numérotées en suivi ; celles qui ne sont pas de Weber sont suivies de la mention : (NdT).

2. Il s'agit de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* et de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* (NdT).

3. Nous traduisons *Lebensführung* indifféremment par « mode de vie », « conduite de vie » (NdT).

4. Nous traduisons *Stand* le plus souvent par « corps » (cf. en français : le « corps des officiers », le « corps sacerdotal », l'« esprit de corps », etc.) ; néanmoins, suivant l'extension du concept, on traduira également par « ordre » ou par « état » (NdT).

5. Nous avons recours à ce terme « technique » pour désigner les moines errants (NdT).

6. Il s'agit de *Généalogie de la morale* (NdT).

7. *Heilsgut* est traduit selon le contexte par « bien sacré » ou par « bien de salut » (NdT).

8. Cette qualification renvoie, indubitablement, à l'opposition *Natur/Kultur* (NdT).

9. Secte russe (NdT).

10. Secte hindoue (NdT).

11. [Dans ce contexte, le concept de « virtuosité » ne doit avoir aucune connotation de valeur, telle qu'on la trouve aujourd'hui. À cause de cet inconvénient j'aurais préféré l'expression de religiosité « héroïque » si elle n'avait pas été si éloignée de certains phénomènes étudiés ici.]

12. En français dans le texte (NdT).

13. Il s'agit des essais sur *L'éthique protestante* et sur *Les sectes*, d'autre part l'étude sur *Le judaïsme antique*, mais également les études non réalisées sur le christianisme (NdT).

14. L'ordre d'exposition – c'est à signaler également – qui va d'est en ouest n'est géographique que par hasard. En fait ce qui a été déterminant, c'est un ensemble de raisons de logique interne à la présentation (*Darstellung*) et non cette répartition géographique purement extérieure, comme on le verra peut-être en entrant dans l'analyse.

[L'auteur fait allusion aux monographies qui suivent cette « Introduction », et qui vont de l'hindouisme au judaïsme (NdT).]

15. Pour d'autres développements, cf. la section « Économie et société » du *Précis d'économie sociale*.

[Weber fait référence au chap. M de la 1^{re} partie de *Économie et société*: « Les types de domination ». À partir de ce paragraphe et jusqu'à l'avant-dernier, le texte était imprimé dans la première édition (1915) en petits caractères (NdT).]

16. Le texte dit littéralement : « le tient en fief » (NdT).

17. Il s'agit toujours du verbe *sich veralltäglichen* (NdT).

18. La traduction de *Ehre* systématiquement par « honneur » serait incongrue (NdT).