



Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes

Bruno Karsenti



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/traces/5743>

DOI : 10.4000/traces.5743

ISSN : 1963-1812

Éditeur

ENS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2013

Pagination : 167-188

ISBN : 978-2-84788-400-5

ISSN : 1763-0061

Référence électronique

Bruno Karsenti, « Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], #13 | 2013, mis en ligne le 01 janvier 2017, consulté le 30 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/traces/5743> ; DOI : 10.4000/traces.5743



Tracés est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes

BRUNO KARSENTI

Dans ce que Tocqueville appelait les « temps d'égalité », qualifiant ainsi les sociétés démocratiques modernes, l'autorité intellectuelle revêt une tournure spécifique, dont on aurait tort de croire qu'elle va de soi. Elle devient strictement *humaine*. Les hommes sont « difficilement conduits à placer l'autorité intellectuelle à laquelle ils se soumettent en dehors ou au-dessus de l'humanité. C'est en eux-mêmes ou dans leurs semblables qu'ils cherchent d'ordinaire les sources de la vérité » (Tocqueville, 1992, p. 520). Cette remarque de Tocqueville peut servir de point de départ à la lecture qu'on proposera ici de *La vocation de savant* de Weber (2003a). Elle a trait en effet à la question qui nous paraît centrale dans cette conférence de 1917, qui constitue encore pour la sociologie scientifique une sorte de *profession de foi*, en un sens sécularisé de l'expression. Mais, précisément, à quel point et en quel sens cette profession de foi doit-elle être considérée comme *sécularisée*? Et que recouvre exactement ce terme, lorsqu'il s'applique au discours de vérité du savant, et à son exposition publique dans des sociétés qui ont fait place à ce geste critique de connaissance scientifique d'elles-mêmes que les sciences sociales incarnent désormais?

La remarque de Tocqueville incline à prendre la question en un sens plus général encore : qu'est-ce qu'une autorité intellectuelle si elle se résout intégralement en une autorité humaine, une autorité dont la raison humaine épuise le fondement? L'expression d'autorité intellectuelle est ambiguë, et concentre une série d'interrogations qu'il faudrait pouvoir déplier. Est-ce qu'on veut dire que le fondement des normes doit être reconnu dans le seul pouvoir de la raison, comme raison des *détenteurs* de l'autorité, ou est-ce qu'on veut dire que ce fondement est reconstitué rationnellement par tout *sujet* de l'autorité? Est-ce qu'on suppose que la raison fonde les normes intérieurement, les structure rationnellement de

telle sorte que quiconque puisse les reconstituer pour son propre compte, ou est-ce qu'on reconnaît plutôt que la raison est le nouveau *vêtement* des normes, son appareil moderne, ce qu'on invoque pour y déférer, sans plus avoir à y réfléchir ou à les réfléchir – une *confiance* nouvelle en un homme « comme nous », qui se substitue à une *foi* ancienne en un dieu ou en un médiateur de Dieu ?

On voit d'emblée qu'en posant la question de la normativité des modernes de cette manière, c'est la place faite à la science dans le nouvel espace de justification des normes qui devient le fait décisif : son rapport à la politique, au droit, à la morale, où des normes d'action sont en jeu. Ou encore, c'est le rôle qu'on assigne au savant, dès lors qu'il n'est plus simplement le savant d'une matière, mais la source et le canal de diffusion d'un savoir qui traverse l'espace social pour se rendre disponible aux individus, dans leur tâche ininterrompue et diversifiée de compréhension de leur propre rapport aux normes.

Comme l'exégèse webérienne l'a montré de différentes manières dans la période récente, le concept de rationalisation appliqué de façon univoque pour rendre compte de la normativité des modernes recèle un risque heuristique majeur¹. Quand elle est comprise comme un grand courant historique qui ferait passer d'une action traditionnelle à une action rationnelle en valeur et enfin à une action rationnelle en finalité, la rationalisation n'est à tout prendre qu'une fiction de philosophe lisant Weber, et restant captivé par une fausse idée du *tragique* moderne. La fausse idée, c'est de penser que le tragique moderne tiendrait à ce que la rationalité en valeur, lorsqu'elle culmine dans l'assomption de la valeur d'autonomie des modernes, se renverse en rationalité instrumentale, au prix de cette même autonomie. La conquête de l'autonomie aboutit alors à sa négation. Et seule la *philosophie* viendrait nous sauver. La sociologie des sociétés modernes montrerait la situation tragique – culminant dans la figure symptomatique du « bureaucrate sans âme » – et la philosophie viendrait à la rescousse pour redonner de l'ampleur à la rationalité, l'élargir, transcender les limites sociales de la rationalité instrumentale. En bref, la sociologie serait un savoir des pathologies modernes, voire de la modernité comme pathologie, et la philosophie sociale, comme philosophie de la rationalité refondée, une thérapie salutaire – sinon un substitut aux anciennes religions de salut. À cela, il convient au contraire d'opposer une autre sociologie de la modernité, à travers une

1 On se reportera en particulier à Colliot-Thélène (2001) et Kalberg (2010). De ce dernier livre, Francesco Callegaro a proposé une lecture particulièrement éclairante dans un exposé au séminaire que nous avons animé ensemble, avec Jean-Louis Fabiani et Cyril Lemieux, en 2010 à l'EHESP, sur le thème « La rationalité pratique des modernes ». La lecture que je propose ici de *La vocation de savant* (2003a) a été présentée dans ce même séminaire.

relecture du *vrai* Weber, le Weber sociologue et non pas le Weber apprêté pour philosophes. Si la sociologie de la rationalité pratique des modernes aboutit bien à un diagnostic de tragique, ce n'est pas *du même tragique* qu'il s'agit, le tragique fictif et contradictoire selon lequel on serait passé de l'autonomie comme valeur rationnellement adoptée à l'autonomie dissoute dans la rationalité instrumentale omnipuissante.

La sociologie webérienne est, pour une part essentielle, une sociologie des religions – et l'on pourrait presque étendre le jugement, la sociologie *comme telle* est d'abord sociologie des religions : elle éclaire le processus critique *interne* aux différentes traditions religieuses, qui attaque et érode la norme d'action traditionnelle, en y introduisant un mouvement de rationalisation et de mise en cohérence sous l'égide de valeurs et de croyances hiérarchisées. S'il est une leçon qu'on doit tirer de Weber, c'est de faire primer la problématique sociologique sur la problématique philosophique : pour être plus précis, il convient de mettre en avant la dimension *comparative* pour traiter du problème de la rationalité en général, et d'inscrire ainsi la question de la modernité à un autre niveau que celui des philosophes (qui sont toujours, dans cette optique, des philosophes de l'histoire universelle culminant dans l'histoire de l'Occident moderne). Dans un tableau descriptif des différentes modalités de la rationalité religieuse, soumise au schéma pratique de la confrontation entre rationalisation éthique et tradition, ou encore entre processus critique et normes traditionnelles, on voit se détacher la modernité comme une configuration particulière : celle où une rationalité formelle se détache et entre en tension avec la rationalité en valeur. Les modernes connaissent ce destin à partir du protestantisme, une variante du christianisme où cette mise en tension est devenue possible. Laissons pour l'instant de côté – on va y revenir, car c'est au fond le point crucial du débat – l'explication de ce virage que nous aurions pris. Il faut seulement souligner que, dans ce cas de figure, le tragique moderne se tient là : il n'est pas un point d'aboutissement de l'histoire de la raison, de sa dialectique, mais il est un possible *sociologique*, avéré dans un certain type de société. La sociologie des sociétés modernes, pour autant qu'elle est instruite par un comparatisme des sociétés non modernes, mais aussi pour autant qu'elle sait distinguer à l'intérieur des sociétés modernes les différents modes d'actualisation de sa tension propre – en distinguant les cas de l'Allemagne, de la France, des États-Unis, de l'Angleterre, selon le critère décisif de la variation chrétienne et de ses modalités –, nous apprend philosophiquement quelque chose sur le fonctionnement de la rationalité pratique, quelque chose que la philosophie *ne pouvait pas* nous apprendre.

Dans cette mesure, on peut dire que la sociologie *reconstruit* le problème

philosophique des modernes. Ce problème n'est traitable que sociologiquement, parce qu'il dépend de la façon dont ces sociétés fonctionnent à leur propre niveau, de la façon dont elles articulent leurs systèmes de normes et les font jouer concrètement. Cette vision, dans ce qu'elle peut avoir d'éclairant, repose néanmoins comme on le voit sur un travail interne à l'élément *religieux – la critique*, comme levier de rationalisation éthique à l'intérieur des religions mondiales. Cette fonction sociologique générale – que l'on résumait plus haut en disant que toute sociologie comprend en son principe une sociologie des religions – met les sociétés modernes dans cette situation très particulière de tenir la rationalisation religieuse à titre d'arrière-plan, dont une autre forme de rationalisation est venue se détacher. Si l'on présente les choses de cette manière, ce n'est plus exactement alors sur la tension entre rationalité substantielle et rationalité formelle que l'on met l'accent. C'est sur le cadre plus large dans lequel s'inscrit cette tension, qui est celle d'une *critique de la critique*. En somme, les modernes seraient ceux qui, dans la justification des normes, ne se contentent pas d'avoir fait valoir la critique religieuse interne dans l'élément de la tradition, ils sont ceux qui ne s'en sont pas tenus à la rationalisation religieuse, et ont pris ou exploité une voie singulière de critique de cette critique même. À l'époque de Weber, Ernst Troeltsch s'était particulièrement concentré sur ce problème : celui du destin moderne des sociétés chrétiennes qui savent prolonger l'impulsion de la critique historique amorcée à l'âge classique, véritable révolution dans l'ordre du savoir où s'est déterminée la bifurcation décisive entre science pratique et théologie naturelle². La question décisive n'est pas alors la façon dont s'est détachée et hypostasiée la rationalité formelle-procédurale ; c'est plutôt la façon dont s'est autonomisé le savoir comme savoir *sur les normes d'action*, par décrochage des discours de vérité portés par des agents religieux, légitimés par la référence à une révélation, laquelle se voit exposée constitutivement à la critique historico-sociale.

Dès lors, le philosophe qui se plonge dans ce que la sociologie des religions est susceptible de faire apparaître est conduit à centrer son questionnement sur ce point : le rapport entre savoir et religion, dans l'identification d'une spécificité normative des modernes. Avec cette préoccupation, on peut alors aborder directement dans le texte de 1917 *La vocation de savant* (2003a).

L'adversaire principal de ce texte, comme on le sait, a un nom : il s'agit du « prophète de la chaire ». De quoi s'agit-il ? Qui est ce personnage des

2 Voir notamment la conférence de 1900, « La situation scientifique et les exigences qu'elle adresse à la théologie », dans Troeltsch (1996, p. 5-37).

institutions savantes que nous connaissons? Parce que les universités sont des lieux de science, et tout particulièrement de science sociale, on voudrait que s'y déploie une parole d'autorité susceptible d'orienter les conduites de vie dans les sociétés qui sont les nôtres. Par là, on commet une erreur radicale, dont les effets sont dommageables tant sur le plan théorique que pratique. Ce n'est pas seulement qu'on mêle indûment science et religion. C'est surtout qu'on fait appel à une religiosité que le développement de la pensée religieuse *comme* de la pensée scientifique, les deux prises ensemble, aurait dû rendre impossible.

La figure du prophète est une figure complexe, qui a varié considérablement dans l'histoire, et que la sociologie des religions de Weber a analysée sous différents angles, en la distinguant notamment du magicien et du prêtre (Weber, 2006, p. 153-157). Cette distinction passe notamment, du moins pour l'un des types de prophète distingués par Weber, par l'argument de la révélation : alors que le magicien agit en vertu d'un charisme personnel pour accomplir des opérations visant à agir sur les dieux, notamment à travers l'art divinatoire, le prophète, lui aussi personnalité charismatique, se fait le vecteur d'une parole révélée, qui le saisit malgré lui (Weber, 1970, p. 383). Il n'est pas, comme le prêtre, le fonctionnaire d'une entreprise *sociétisée* de salut, sa doctrine n'a pas la stabilité d'une tradition référée à une communauté religieuse et attestée dans des opérations sacramentelles, mais son charisme propre, son don personnel tiennent à l'expression qui lui incombe de ce qui lui a été révélé, et qu'il a la charge de diffuser dans l'espace public, partout où il peut, et sans qu'il obéisse par là à une demande sociale. Si l'on s'en tient à cette figure du « prophète éthique », ou « de mission » – et si l'on fait abstraction de l'autre pôle de la typologie du prophétisme que Weber met en place dans *Économie et société*, à savoir le « prophète exemplaire » dans la religiosité indienne, et particulièrement dans le bouddhisme (Weber, 2006, p. 167 et suiv.) –, il s'agit, dit Weber, du premier « démagogue » de l'histoire (Weber, 1970, p. 361) – démagogie et propagande ayant donc leur possibilité dans la *révélation*, en tant que distincte de la *divination* et de la *tradition*.

C'est dans le judaïsme antique qu'on voit se développer son type pur, et le legs principal du judaïsme à l'histoire universelle – à savoir, justement, la rationalisation éthique – se concentre sur lui. Il est l'instance de rappel à *un commandement*. Sa grande force poétique n'est pas dans la vision d'un futur dont il faudrait préparer le cours et organiser le déploiement, mais dans le rappel d'une révélation *passée* – référée à une alliance passée – et dans le malheur qu'il y a à s'en écarter (Weber, 1970, p. 387-388). Au futur, c'est le malheur qu'il voit, même lorsqu'il s'avance à formuler des propositions

positives concernant le salut. Son eschatologie passe par une dénonciation de ce qui l'empêche, par un portrait frappant des épreuves à traverser pour l'atteindre, par la qualification du « reste » qui sera sauvé au terme du déchaînement du courroux divin qui ne saurait tarder.

Dans le langage que Weber emploie dans la conférence de 1917, on dirait que le prophète est essentiellement *critique*³ : sa première figure est celle du prophète de malheur. C'est dans le malheur auquel le peuple s'expose que toute la poétique prophétique puise sa force et c'est cette référence au malheur qui garantit l'impact de son discours. Weber va très loin dans cette caractérisation, jusqu'à dire que la distinction entre vrai et faux prophète a ici son *criterium* : rappel de la Torah comme loi révélée, uni à l'évocation du prix à payer pour qui s'en écarte. On y discerne une relative indifférence à l'élément proprement rituel, ou culturel, dont s'occupent les prêtres, et une insistance sur l'éthique quotidienne conforme à ce que Dieu veut, doublée de l'annonce du malheur dans une situation où l'on y déroge.

Il faut avoir à l'esprit ce portrait – qui culmine chez Jérémie – lorsqu'on considère le « prophète de la chaire », et qu'on veut mesurer les distorsions, mais aussi les bénéfices de la métaphore – puisque l'expression ne peut être en l'occurrence qu'une métaphore :

Au prophète et au démagogue il est dit : « Sors, va dans les rues et parle en public » (Jérémie, 2, 2). C'est-à-dire : parle là où la critique est possible. Dans l'amphithéâtre, où l'on fait face à ses auditeurs, ceux-ci doivent se taire et c'est au professeur de parler, et je considère comme irresponsable d'exploiter cette situation dans laquelle les étudiants sont contraints, pour leur formation, de suivre le cours d'un professeur et où il n'y a personne qui s'oppose à lui par la critique, afin de marquer ses auditeurs de son opinion politique personnelle au lieu de se contenter, comme c'est la tâche d'un professeur, de les faire profiter de ses connaissances et de son expérience scientifique. (Weber, 2003a, p. 95)

L'argument de la neutralité axiologique, incessamment rebattu dans l'épistémologie sociologique, prend ici une tournure particulière. La critique n'est légitime que dans un espace critique, où elle s'expose elle-même à la contre-critique. Cet espace est celui, public, du débat sociopolitique. Or tel n'est pas l'espace universitaire, foncièrement asymétrique, où une parole s'énonce et doit s'énoncer dans le silence d'une écoute. L'asymétrie, en l'occurrence, est justifiée par une « tâche » : la transmission d'un contenu et d'une forme, d'une somme de connaissances particulières et d'une méthode pour produire des connaissances du même type. Ce qui veut dire que l'asymétrie est prise sur le temps long d'une formation, avec son cycle

3 « Parle là où la critique est possible », écrit Weber (2003a, p. 95).

principal, celui qui ménage une autre asymétrie où l'ancien élève deviendra maître à son tour – non pas, certes, maître de son maître, puisqu'il aura de nouveaux élèves, mais supérieur à son ancien maître en ce que sa connaissance aura dépassé la sienne, dans le progrès qu'implique la spécialisation du savoir.

Le discours tenu en ce lieu, l'université, n'est donc attaché à aucune « révélation ». De même, il exclut a priori toute explication des phénomènes qui recourrait au « miracle ». La parole de l'enseignant chercheur n'est pas inspirée par Dieu, et ne fait pas place aux interventions surnaturelles. Cela ne veut pas dire que les croyants – ces croyants des religions révélées, qui sont les premiers concernés par la rupture instauratrice délimitant cet espace savant – soient exclus de l'enceinte du cours. Cela veut dire qu'il leur est demandé de consentir à la légitimité d'un discours *non dogmatique*. Ce qui leur est demandé à titre de condition d'entrée, c'est de faire chacun pour soi-même le raisonnement hypothétique suivant : « Si le déroulement de certains faits devait être expliqué empiriquement et seulement empiriquement, sans interventions surnaturelles, alors il faudrait l'expliquer comme le savant le fait. » Nulle trahison de la foi n'est nécessaire pour cela : seulement sa suspension le temps de l'écoute du discours. Et, a fortiori, pour le professeur, durant la préparation et la tenue de son cours – bref, quand il remplit sa tâche de professeur.

Bien entendu, cela n'ôte rien au libre jeu de la critique savante auquel l'enseignement du chercheur est censé constamment se soumettre. Mais justement, dans ce cas, le mot *critique* a changé de sens. Il n'est pas du tout de l'ordre de la critique à laquelle les prophètes donnèrent leur première impulsion, et qui était critique sociale au nom d'une révélation, enracinée dans une éthique de la conduite de vie et commandée par une parole divine. Il est critique *au niveau théorique*. Il est critique contre le dogme ou les « présuppositions ». Ce genre de critique, soulignons-le, ne trouve donc pas son sens au niveau pratique, mais seulement au niveau théorique.

Résumons : c'est intellectuellement que la critique reprend sens dans un espace soustrait à l'affrontement des points de vue, acritique au sens de désocialisé, soustrait à la scène contradictoire de la société civile où des convictions – ou plus exactement des « présuppositions » – se font face, se mesurent, se contredisent. Mais ici, il faut être très attentif au glissement de sens : la critique est avant tout, dans son nouveau sens, *ce qui attaque le dogme*. Elle est par là en stricte opposition à la critique prophétique, celle dont le discours du « prophète de la chaire » – qui fait passer sa vision personnelle dans une asymétrie tout à son avantage – est un rejeton moderne.

Pourtant, le discours savant a bien, dans sa forme théorique même, un effet pratique. Lequel ? À regarder le texte de près, on voit qu'il en a deux, qu'on considérera tour à tour. Il est un discours *désagréable*, et il est un discours *clair*. D'emblée, la question soulevée, muette dans le texte, est donc : quel lien existe entre le désagrément et la clarté ?

Il est *désagréable*, au sens où il met à mal les opinions partisans. Il contraint les présuppositions, non seulement à une mise entre parenthèses, mais aussi à une révision en retour, du côté de l'auditeur. Aussi, s'il est vrai que l'auditeur ne trahit pas sa foi en se mettant dans la bonne disposition pour écouter un cours – son raisonnement est hypothétique, il ne se renie donc pas, tout ce qui lui est demandé étant de suspendre l'argument d'autorité de la parole révélée le temps de la leçon – on peut dire néanmoins qu'il la *risque*, c'est-à-dire la soumet au désagrément de la confrontation, dans son propre esprit.

Or c'est ici que la « vocation intérieure » (Weber, 2003a, p. 76) du savant commence à poindre, autrement que sous le visage du strict désintéressement et de la neutralité. Il y a un intérêt à la connaissance désintéressée, il y a un parti du neutre : c'est de *vouloir être désagréable* au dogme. Le savant est un personnage résolument *irritant*. Et là réside – dans cette résolution – une forme de *pathos*. Il y a un *pathos* savant qui correspond à la conscience d'accomplir une « œuvre morale » dans cette mise à mal, dans ce désagrément provoqué. Weber, ici, hésite quelque peu, recule devant le « pathétique » qu'il a lui-même attisé :

Bien plus qu'œuvre intellectuelle pure, il [le savant] fait quelque chose pour quoi j'irais jusqu'à employer l'expression d'« œuvre morale », même si cela sonne peut-être un peu trop pathétique pour une chose aussi simple et aussi naturelle. (Weber, 2003a, p. 96)

La chose est-elle vraiment « aussi simple et aussi naturelle » ? Elle l'est bien sûr au sens banal d'une volonté savante d'aiguiser le sens critique dans son public, de remettre en cause les opinions reçues et de combattre les préjugés. On retrouve ici un lieu commun de la sociologie, dans une version webérienne qui paraît rejoindre ce qu'on lisait dans le Durkheim des *Règles de la méthode sociologique* : la critique des prénotions. Mais l'argument devient moins évident si on se pose le problème de la *personnalité* savante, de la volonté de savoir comme *pathos* particulier, et du type d'autorité *non dogmatique* qu'elle revendique pour son propre compte, comme quelque chose à quoi le savant tient « de toute son âme » – comme le ressort de sa *passion*. Si on pose le problème en ces termes, on voit qu'il est nécessaire de mieux décrire la façon dont s'est formé l'espace discursif asymétrique de type savant, de telle façon que des sujets s'y engagent vraiment, y voient leur

vocation, et que cette vocation soit assez forte pour être reconnue par un certain public, et plus largement par la société même qui lui fait une place.

Quel sens y a-t-il à parler de la critique antidogmatique, celle de la science « sans présuppositions », comme d'une *passion*? Si la question se pose, c'est que Weber n'a nullement voulu opposer à la passion artificielle jouée sur l'estrade par les « prophètes de la chaire » le portrait dépassionné du savant spécialisé. Le texte s'était ouvert sur cette exhortation :

Que se tienne donc éloigné de la science celui qui ignore la capacité de se mettre une fois pour toutes en quelque sorte des œillères, et de se laisser emporter par l'idée que le destin de son âme dépend de savoir si la conjecture qu'il fait à tel endroit de tel manuscrit est exacte. Jamais il n'éprouvera en lui ce que l'on peut nommer l'« expérience vécue » (*Erlebnis*) de la science. Quiconque ignore cette ivresse étrange, qui fait sourire tout observateur extérieur, cette passion, cette conviction que « des millénaires devaient s'écouler, avant que tu ne viennes à la vie, et d'autres millénaires attendent en silence » de savoir si tu parviendras à faire cette conjecture, n'a pas la vocation de savant ; qu'il fasse quelque chose d'autre. Car pour l'homme en tant qu'homme, rien de ce qu'il pourrait faire sans passion n'a de valeur. (Weber, 2003a, p. 76-77)

Cet éloge d'un esprit volontairement borné est un éloge de la *passion*, telle qu'elle est vécue par le sujet passionné, par l'homme en tant qu'homme, indépendamment de toute évaluation externe. Il s'agit de savoir comment se détermine une vie qui vaut la peine d'être vécue du point de vue de celui qui la vit, et sans considération de ce que cette vie apporte à la société où elle se produit, sans considération de sa contribution à un développement social et historique général. Il est d'usage, lorsqu'on lit ce texte, d'insister sur l'ironie du recours à l'expérience vécue. La conférence fut en effet prononcée à l'invitation de l'Association des étudiants libres (dont l'un des représentants marquants dans les années 1910 fut notamment Walter Benjamin), qui faisait, en écho à d'autres courants de l'époque, une large place à cette notion d'*Erlebnis*, en polémique contre la professionnalisation du savant, la spécialisation et l'assèchement du travail intellectuel. Un article d'Alexander Schwab, en particulier, paru en mai 1917, intentait un procès en règle contre la notion de *Beruf*, au nom d'idéaux hérités de la Grèce ancienne. Tout au long de son texte, Weber a en ligne de mire cette position outrée mais on aurait tort de penser qu'elle est sa seule cible⁴. Du reste, dans cette occurrence précise de l'*Erlebnis*, ne domine pas tant l'ironie

4 Il a aussi d'autres cibles, dont Isabelle Kalinowski a parfaitement restitué l'enchaînement dans son texte « Leçons webériennes sur la science et la propagande » (Weber, 2005). Outre le cercle de Stefan George, il faut compter aussi les universitaires propagandistes dont le type est Heinrich von Treitschke.

que l'effort sincère de lui faire droit dans une théorie de la passion propre à la connaissance spéciale, en tant que spéciale. Pour que le savant joue le « destin de son âme » dans le détail infime d'un travail en cours, aussi limité soit-il, c'est cela qu'il faut admettre si l'on veut lui donner la dimension de sujet doté d'une véritable personnalité. La vocation n'est donc pas exclusive de l'expérience vécue, mais impose de la redéfinir. Elle comporte sa propre ivresse, sa propre inspiration, au sens de la *mania* dont parle Platon dans le *Phèdre*. Mais cette ivresse est étrange, et le signe de son étrangeté est que, du dehors, elle reste difficilement compréhensible et semble presque prêter à sourire. Ce qui veut dire qu'on ne lui accorde pas a priori le sens qu'elle a effectivement pour le sujet qui en est affecté. Or c'est à le lui dénier qu'on en vient à réclamer une restauration de l'expérience vécue, dans un sens plein et intégral, c'est-à-dire pleinement et intégralement reconnaissable quel que soit le point de vue où l'on se place.

Cela, pour Weber, doit être interprété comme le symptôme d'une faiblesse des modernes, de leur incapacité à affronter le genre de destin qui leur est propre, et dont la spécialisation est précisément un aspect. L'idée de *destin* a ici un rôle décisif : c'est elle qui autorise chez Weber ce changement de regard sur l'expérience vécue et lui permet de faire la critique de son usage le plus répandu. Que le savant joue le « destin de son âme » dans son travail spécialisé ne se comprend que si notre destin collectif est pris en compte dans ce qu'il a de propre. À partir de là, on est en mesure de comprendre qu'il y a un type d'expérience vécue ignoré dans cette attitude. Expérience que recouvre l'appel indéterminé à la restauration de l'expérience vécue en opposition à la science telle qu'elle se pratique. Bref, il y a une ivresse qu'on ne reconnaît pas lorsqu'on cherche à s'enivrer autrement, à l'aide notamment d'un prétendu retour aux Grecs. Paradis artificiel, stupéfiant fabriqué, l'*Erlebnis* est un leurre.

D'où vient cette « ivresse » ? Si la question semble difficile, c'est que la critique antidogmatique paraît toute négative : elle est désagréable *essentiellement*, et pas accidentellement, parce que ce qu'elle met à mal, ce n'est pas seulement telle opinion dans sa prétention à fonder une position pratique, telle ou telle conduite de vie, c'est *la possibilité même de fonder « scientifiquement », avec les armes de la théorie, des positions pratiques*. La révélation étant exclue, le prophète n'étant *réellement* plus à l'ordre du jour (Weber, 2003a, p. 105), il n'y a pas de fondation éthique véritable. De la connaissance scientifique on ne peut attendre qu'une proposition du type : telle valeur étant donnée, telle fin étant admise pour l'action, tel présupposé étant admis, il est rationnel que tels ou tels moyens soient privilégiés et ordonnés de telle ou telle manière. La science est sans présupposition, alors qu'il n'y a d'action, de pratique qu'à

partir de certaines présuppositions. Or ces présuppositions sont de différents ordres. En parlant du bout des lèvres d'« œuvre morale » de la science, Weber a bien admis une valeur de la science, une fin propre du savant, et il a consenti à lui donner un caractère moteur. Il faut même qu'il en soit ainsi, si la conjuration du « prophète de la chaire » veut réussir. N'y a-t-il donc vraiment aucune présupposition à une science « sans présuppositions » ?

La rupture avec la révélation indique précisément ceci : désormais, les valeurs sont multiples, et toutes légitimes dans leur ordre. Or ce qu'on appelle la science s'est définie à l'intérieur de cette pluralisation des ordres. Elle y a pris forme, non comme un point de vue de surplomb mais comme une « intellectualisation » impliquant la critique des dogmes. Deux moments sont marqués fortement dans le texte pour définir cette intellectualisation. Tout d'abord, l'étau logique du *concept* : le dialogue platonicien serait en ce cas à sa manière une révélation, puisqu'on y découvre comment « coincer quelqu'un » dans une discussion logique, comment le soumettre à une autorité dont il n'avait auparavant nulle idée, celle du « penser » comme tel, ou du concept. Il faut prendre conscience de ce qu'un discours de ce type a pu représenter d'inouï, pour tous ceux qui, pour la première fois, dans le contexte de la démocratie athénienne en déclin, y ont été exposés. Le second moment est l'expérience rationnelle, que découvrent les « arts naturels » de la Renaissance, qui fait passer en droit toute connaissance au crible du contrôle empirique, et induit une dynamique de spécialisation du savoir qui épouse la séparation des ordres de vie⁵.

Il est clair que notre problème ne prend véritablement son sens que dans un cadre judéo-chrétien⁶. Partons donc de la révélation, et notons qu'elle avait cet effet remarquable de fonder les valeurs dans l'univocité d'une parole. Les ordres de vie pouvaient se distinguer, une conduite de vie les reliait effectivement à partir d'une source d'autorité fondatrice. C'était là, justement, une « présupposition » que la science a écartée. Or elle n'a pu le faire qu'en restant une vocation, et donc en réactivant une passion, une ivresse au sens platonici-

5 On se souvient ici du texte de Troeltsch de 1900 déjà cité, où celui-ci décrit ce même procès, mais en partant du compromis entre le savoir hellénistique et le christianisme (1996, p. 18-19).

6 On notera à cet égard qu'il y a pour Weber un lien entre pensée scientifique grecque et judaïsme, sous l'espèce de la démagification (c'est-à-dire du désenchantement), qui culmine dans le protestantisme : « L'abolition absolue d'un salut ecclésio-sacramental (que le luthérianisme n'a pas du tout accomplie dans toutes ses conséquences), tel a été l'élément décisif par rapport au catholicisme. Le grand processus au plan de l'histoire des religions, de *désenchantement* du monde, qui a débuté avec la prophétie du judaïsme antique et, en association avec la pensée scientifique grecque, a rejeté tous les moyens de recherche du salut comme relevant de la superstition et du sacrilège, a trouvé ici sa conclusion » (Weber, 2003a, p. 106-107).

rien de la *mania*. Quelle voix entend le savant, si la révélation lui est coupée, s'il y est résolument, en tant que savant, devenu sourd ?

Cette voix, c'est celle de la profession-vocation, dont on sait que la forme première est due au protestantisme, c'est-à-dire à une modification du christianisme, et donc à une altération du sens de la révélation. La justification par la foi, dans les variantes que lui donne le protestantisme, a produit une systématisation éthique du quotidien, le capitalisme y prenant sa source, à la condition que ce fondement spirituel soit porté au point culminant d'une ascèse intramondaine où toute marge d'interprétation se trouve effacée. C'est avec le protestantisme que le quotidien s'est configuré comme un ensemble de tâches différentes, où l'individu a vu se jouer son propre salut, individuellement. Le *Beruf* luthérien, relayé par la confirmation calviniste – le croyant ayant à cœur de confirmer son état de grâce en agissant pour des fins divines, *impersonnellement* –, et surtout altéré dans l'interprétation puritaine au XVII^e siècle, ce grand mouvement a requalifié la vie sociale du travail divisé en lieu privilégié du salut de chacun, où s'exprime « le devoir de conquérir dans un combat quotidien la certitude subjective de sa propre élection et de sa propre justification » (Weber, 2003b, p. 121). La voix de la vocation vient du monde, structuré en tâches à accomplir, et donc en *ordres du monde*. Mais avec le capitalisme, la profession spécialisée se vide de cet appel ; la résolution intérieure du croyant s'y résorbe, et plus aucune place n'est faite à *l'interprétation par l'individu de cette revendication du monde à son égard*.

C'est là le point décisif : la fin, ou la consommation, de l'interprétation de ce qui requiert. Le problème ne vient pas de ce qu'on n'est pas requis, ou de ce qu'on est requis par une force irréprouvable, mais de ce que l'on ne trouve pas ou plus l'espace où glisser la lame de l'interprétation. C'est donc le capitalisme, avec la mécanisation des tâches – le puritain n'étant pas, pour sa part, un agent mécanique – qui est sujet à la critique légitime des ennemis de la « spécialisation » et des appels à la restauration de l'expérience vécue. Il reste qu'on ne comprend toujours pas quel rôle peut et doit jouer la science dans cette nouvelle critique. Si elle est coupée de la révélation, il est exclu qu'elle rejoigne la *vocatio* sous la forme qu'on vient de voir, sur la ligne du puritanisme. Bien plus, la situation particulière de la science tient à ce qu'elle prend acte de l'impossibilité de fonder les valeurs, et donc de constituer un facteur éthique. La thèse de la neutralité axiologique ne veut au fond dire que ceci : la science ne peut en aucun cas prétendre à la « conduite de vie ». Or les vies doivent être conduites, ce qui veut dire précisément : « l'homme en tant qu'homme » doit pouvoir agir selon des valeurs, il doit pouvoir *interpréter son action*, il doit pouvoir former « des jugements

de valeurs pratiques d'un phénomène influençable par son action, considéré comme condamnable ou admissible»⁷.

Le dilemme du savant, cependant, ne semble pouvoir prendre corps que si on présente le problème autrement. Il exige qu'on considère le cas particulier d'un certain type de savant : le sociologue, ou l'historien, ou l'économiste – c'est-à-dire le spécialiste de science sociale. Car au fond, l'expression *spécialiste de science sociale* ne va pas du tout de soi. En lui, la question de la vocation est réactivée autrement. La science, considérée en elle-même et dans sa généralité, procède d'une décision quant à la valeur du savoir : elle est un ordre parmi les autres ; mais elle est aussi, sous son aspect de science *sociale*, ce qui nous dit qu'il y a des ordres, et nous montre *comment* ils fonctionnent, dès lors que chacun a été référé à ses valeurs propres, non susceptibles de fondation absolue. C'est là un nouvel aspect de son désagrément congénital. La science, ordre parmi les ordres et ordre montrant qu'il y a des ordres irréductibles, fait même un pas de plus : révélant leur irréductibilité, elle montre aussi leur conflit nécessaire, les tensions qui traversent leurs relations, les contradictions pratiques qui ne peuvent manquer d'en résulter. Tel est du moins l'effet heuristique, éminemment réflexif, d'une figure particulière de la science caractéristique de la modernité : la science sociale, la science du monde social, comme un monde structuré en ordres de vie distincts, et éventuellement opposés les uns aux autres, parmi lesquels la science elle-même prend place.

Il reste que cette évolution n'efface pas, mais enjoint plutôt de poser autrement la question de la transformation proprement religieuse qu'elle emporte avec elle. On est amené alors à s'interroger ainsi : par-delà les religions de la révélation, revient-on au polythéisme, entendu comme polythéisme des valeurs ? Resurgit ici le thème du « retour aux Grecs », si prégnant dans l'Allemagne du début du siècle. En contrepoint, on comprend les résonances antiquisantes de l'appel à l'*Erlebnis* et à la plénitude de l'homme grec comme modèle de personnalité restaurée. C'est ainsi que Weber aborde la question en 1917. Disons-le autrement : si les prophètes de la chaire ne sont pas des prophètes de mission tels que les religions de la révélation ont pu les produire, peuvent-ils alors puiser leur justification dans un retour à un polythéisme *vivant*, dans une situation qui est une guerre des valeurs, et qu'on peut, en contrôlant l'usage de la métaphore et ses excès, décrire comme une « guerre des dieux » ? Autrement dit, les Grecs,

7 On retrouve ici la définition et l'interprétation que donne Wilhelm Hennis de la neutralité axiologique (1996, p. 123).

et le paganisme en général, nous donnent-ils plus d'instruments pour retrouver une éthique véritable dans un monde où les valeurs s'affrontent *comme des dieux*? Citons le fameux passage du texte où polythéisme, christianisme et modernité sont enchaînés et remis à leur place logique en une autre séquence que celle dictée par la chronologie :

Le rationalisme grandiose de la conduite de vie éthique méthodique que secrète toute prophétie religieuse a détrôné ces dieux multiples au profit de « l'Unique qui nous est nécessaire » (Luc, 10, 42). (Weber, 2003a, p. 98)

On remonte donc au prophétisme comme amorce de la rationalisation éthique en Occident, avec en ligne de mire le protestantisme, et on insiste non pas tant sur l'opposition entre polythéisme et monothéisme que sur l'opposition entre polythéisme et concentration sur une valeur, limitant et justifiant dans sa délimitation stricte une activité et une seule. Le passage cité de Luc, en effet, est celui où le Christ parle à une jeune fille, Marie, et l'absorbe complètement dans sa parole, tandis que sa sœur Marthe est occupée à des tâches ménagères et se plaint d'être ainsi privée d'une aide qui lui serait précieuse pour faire ce qu'elle a à faire. Mais qu'a-t-elle à *faire*, justement? Et la réponse est : il n'y a qu'une tâche nécessaire, écouter la parole de Dieu, comme le fait Marie.

Et, face aux réalités de la vie extérieure et intérieure, il [le rationalisme] a été contraint à ces compromis et à ces réserves que nous connaissons tous dans l'histoire du christianisme. (*ibid.*)

Les réalités requièrent une action différenciée en ordres, qui impose à la thèse de l'Unique nécessaire de composer et de s'adapter. Marthe ne disparaît pas sous le prestige de Marie.

Mais aujourd'hui, ce polythéisme est notre « quotidien » religieux. La multitude des anciens dieux sortent de leur tombes, désenchantés et par conséquent sous la figure de puissances impersonnelles, ils cherchent à exercer un pouvoir sur nos vies et ils recommencent entre eux leur lutte éternelle. Ce qui est si difficile pour l'homme moderne précisément, et plus encore pour la jeune génération, c'est d'être à la hauteur d'un tel *quotidien*. Toute la quête de l'« expérience vécue » provient de cette faiblesse. Car c'est faiblesse que de ne pouvoir regarder en face le destin de son temps. C'est le destin de notre culture de prendre à nouveau conscience de ce fait, d'une manière plus claire, après que, durant un millénaire, l'orientation prétendument ou apparemment exclusive sur le pathos grandiose de l'éthique chrétienne nous y a rendus aveugles. (*ibid.*, p. 98-99)

Nous avons donc un quotidien *religieux* : toute la question est de reconnaître la religiosité spécifique que ce quotidien véhicule. Est-il donc polythéiste? Ce passage – peut-être le plus connu de toute l'œuvre de Weber – ne porte évidemment pas sur le polythéisme à proprement parler, mais sur

le présent, le quotidien du présent, le présent ordonné à *son* quotidien. Le polythéisme est une image empruntée à Stuart Mill pour définir une situation où l'on demeure au ras de l'expérience, avec ses lignes et ses subdivisions. Weber trouve l'image assez juste, et décuple sa force d'évocation en la combinant avec celle du réveil des dieux. Sortis de leurs tombes, ils ne sont rien d'autre que les valeurs de l'homme moderne, qui structurent son quotidien et y introduisent conflits et tensions multiples. L'image rencontre pourtant vite sa limite dans *l'impersonnalité* de ces puissances nouvelles : les dieux, en vérité, ne sont pas des dieux. Le polythéisme du quotidien est en fait mal nommé, parce que les dieux multiples ne sont plus que des puissances multiples, qui s'imposent en toute impersonnalité – c'est-à-dire qui ne s'imposent que *comme des puissances*. En résumé, les dieux ne sont plus que des *forces* : le quotidien moderne traite les forces qui le traversent comme s'il s'agissait de dieux. Il n'y a pas d'autres valeurs que des forces. De là, Carl Schmitt n'aura plus qu'un pas à franchir pour considérer que parler de valeur *révèle* l'incapacité moderne à parler de dieux, et correspond au langage moderne pour parler en réalité de forces. Telle aurait été « l'honnêteté intellectuelle de Weber » (Schmitt, 2008, p. 54) : reconnaître que la guerre des valeurs est consubstantielle au *concept même de valeur*. Et que tel est notre monde.

Mais il faut rappeler le diagnostic *complet* de Weber. Nous ne sommes pas à *la hauteur* d'un tel monde : on ne sait pas regarder en face ce à quoi un tel monde nous engage – c'est-à-dire ce qu'il requiert véritablement de nous, en tant qu'hommes, et pas seulement en tant que marionnettes ou rouages soumis à des forces qui les emportent. Pour le dire exactement dans les termes de Weber : « [...] au-dessus de ces dieux et de leur combat, c'est le destin qui règne, mais certainement aucune science » (Weber, 2003a, p. 98). La guerre des dieux n'est donc pas tout : au-dessus, *un destin règne – qui n'est pas la science*. Que la science, ramenée à la guerre des dieux, au champ de bataille qu'elle décrit, rende ce destin perceptible, ne veut pas dire qu'elle prenne la charge de *définir* ce destin. Le destin est perceptible à partir de ce qu'elle révèle, mais elle n'est pas ce destin.

Quel rôle peut remplir ici le savant ? Quel rôle même *doit-il* remplir, s'il est vrai que son « œuvre morale » de critique des positions dogmatiques recèle autre chose qu'un truisme (se départir et aider les autres à se départir des présupposés) ? Ce rôle, le passage cité parvient à le cerner d'un trait. Le destin de notre culture est de prendre conscience de la guerre des valeurs, et de leur impossible fondation scientifique : on l'a vu, c'est le propre du savant moderne que d'arriver à cette thèse, qui n'est autre que celle de la neutralité axiologique bien comprise. Mais surtout, la science y parvient

« après que, durant un millénaire, l'orientation prétendument ou apparemment exclusive sur le pathos grandiose de l'éthique chrétienne nous y a rendus aveugles ». Pendant la période d'à peu près mille ans qui marque la domination du christianisme sur le continent européen, le pathos de l'éthique chrétienne a occulté la guerre des dieux, c'est-à-dire la quotidienneté moderne en gestation ; la segmentation des ordres de vie, dans leur irréductibilité et leur conflit, dans leur non-fondation, est restée inaperçue, obscurcie, jusqu'à la déchristianisation des esprits. Ce qui voudrait dire que cette guerre était en fait le *fond de l'histoire réelle* qui a progressivement fait surface, le christianisme comme pathos de « l'Unique nécessaire » ayant à son égard fonctionné comme un écran de fumée. Soulignons bien que Weber ne parle que du dernier millénaire, c'est-à-dire de cette période d'expansion civilisationnelle qui a correspondu à une dynamique historique de spécialisation des activités et de segmentation des ordres de vie (le Moyen Âge), fondement sur lequel l'éthique protestante s'est ensuite érigée. La modernité a donc deux scansions : le Moyen Âge, et l'effondrement du pathos écran ; du XVII^e au XIX^e siècle, avec l'affirmation de la critique historique. Au bout, il y a la science, comme vision claire de la réalité du monde segmenté des ordres de vie.

Cette science, axiologiquement neutre, se veut exempte de tout jugement de valeur. Ce faisant, elle n'est évidemment pas indifférente ou étrangère au « rapport aux valeurs ». C'est même tout le contraire si, dans le domaine des sciences historiques et sociales, son questionnement prend toujours la forme : Une ou plusieurs fins étant données, quels sont les moyens rationnellement ordonnés à leur poursuite et à leur accomplissement ? Leo Strauss, grand critique de Weber, a fortement insisté sur le nihilisme qui guette forcément une telle prémisse épistémologique, en tant qu'elle implique une équivalence des valeurs données dans tel ou tel ordre de réalité. Pour nous, sans retraverser ce débat (auquel Raymond Aron a pris part)⁸, il suffira d'insister sur un point qui est au cœur du raisonnement final de Weber : si la science doit se départir de tout jugement de valeur, c'est qu'elle sait elle-même *être une valeur de certaines sociétés, et pas d'autres*. C'est donc que cette volonté de savoir qui a pris le visage de la science axiologiquement neutre est commandée par une affirmation, qui elle n'est pas neutre, quant à la valeur de la science – *ici et maintenant, dans cette société-ci*. Pour Weber, cette valeur comme telle échappe à la science : il n'y a pas de science des valeurs elles-mêmes – c'est l'autre aspect de la neutralité axiologique, bien exprimé par Strauss – mais seulement du *rapport* à certaines valeurs.

8 Voir Strauss (1954, chap. II) et Raymond Aron, « Préface à Max Weber » (Weber, 1963).

Or il y a néanmoins un point par lequel la science, réfléchissant sur elle-même, extrait une opération qui ne se réduit pas à l'examen de ce rapport : c'est l'exigence de *clarté* qu'elle emporte, ou plutôt qu'elle satisfait, en délivrant sa connaissance. C'est son second effet pratique : désagrément, puis clarté (Weber, 2003a, p. 102). Avec la présentation de cette connaissance, accompagnant sa mise en œuvre et son exposition, résonne une sorte de message qui n'est plus exactement scientifique, analytique et descriptif : « Soyez clairs. » Soyez clairs avec vous-mêmes, sachez quelles valeurs vous posez et ce qu'il en coûte de les poser, en termes d'action effective, c'est-à-dire d'action rationnelle articulant les moyens aux fins. Soyez clairs, c'est-à-dire sachez que, lorsque telles valeurs sont posées, tels moyens sont impliqués, et que ces moyens sont *aussi* choisis. Le « soyez clairs » n'est donc pas une exigence de clarté quant aux fins, mais *quant à toute la séquence d'actions qui sont choisies*, dans toute son extension. Par là l'exigence de clarté s'étend à la conduite de vie. Là se place un problème éthique, qui n'est pas tant le problème du savant que le problème qu'il soulève en parlant, du seul fait qu'il parle en tant que savant, développe des connaissances spéciales sur le mode comparatif de la science sociale, c'est-à-dire en confrontant et en éclairant les uns par les autres des systèmes de valeurs différents, ou plutôt différents types de rapports aux valeurs.

On revient donc à cette scène inaugurale, dont on est parti : le savant en chaire, qui risque de se faire prophète. Dans ce milieu de clarification qu'est l'université, il se passe en réalité quelque chose de très particulier, que ce personnage ne comprend pas : opter pour la science, c'est opter pour la clarté, et la clarté emporte une éthique. Le savant-enseignant n'est pas un prophète de mission, ce n'est pas non plus un prophète exemplaire, mais c'est un agent de clarification qui rejoint *comme tel*, sans édicter de conduite de vie, la conduite de vie de ceux auxquels il s'adresse. Il touche la conduite de vie sans édicter ce qu'elle doit être. Insistons alors, et demandons en quoi consiste ce contact : pourquoi la clarté serait une valeur qu'il faudrait défendre – bref, pourquoi *ne serait-elle pas prise dans le tourbillon des valeurs en général*?

L'argument de la clarté se dit encore autrement : il y a du sens à ne pas se résoudre au « sacrifice de l'intellect » comme le fait le croyant, quand bien même il se fait théologien. Les sociétés des modernes sont celles où le sacrifice de l'intellect n'est plus possible en un certain point d'elles-mêmes, et où, par conséquent, le *credo non quod, sed quia absurdum* qui est au principe de toute dogmatique théologique, se trouve radicalement exclu (Weber, 2003a, p. 107). En un point toutefois, et pas en *tout point*. Car il y a quelque chose que Weber ne dit jamais dans cette conférence de 1917 : c'est que les

sociétés des modernes devraient être sans religion, que toute attitude de disciple ou du fidèle s'en trouve partout expulsée. Il dit seulement que la religion ne touche pas à la science, et que c'est dans cette immunisation que réside sa propre éthique – qu'il y a donc une éthique scientifique, qui rejaillit sur toute éthique. De là, il tire toutefois une conclusion très nette quant au contexte social général dans lequel cette éthique est appelée à se réaliser : c'est que nul prophète, en réalité, n'y est plus *sérieusement* audible. Autrement dit, du fait que la science en est arrivée au stade du comparatisme et de la neutralité, il s'ensuit que les formes de religiosité modernes, si elles existent – et tel est le cas – seront, non seulement sorties des amphithéâtres, mais aussi forcément non prophétiques. Rendre justice au sentiment religieux qui persiste chez les modernes, c'est donc l'assigner au deuil du prophétisme – pas seulement au refus des prophètes de la chaire, mais au refus de tout prophète. C'est là l'effet *religieux* de l'existence de la science, avec l'exigence de clarté qui lui est attachée. Et du même coup, c'est là la clef du destin des modernes, auquel ne savent pas se hisser et que trahissent constamment, non seulement les prophètes de la chaire, mais les chercheurs de prophètes en général, où que ce soit.

Mais alors il faut aller jusqu'au bout. Qu'est-ce donc que ce destin des modernes, et pourquoi ne pas se résoudre à la fin de la religion comme telle, et non simplement du prophétisme ? Serait-ce qu'il n'y a pas de destin sans religiosité ?

Par leur laconisme, les toutes dernières pages de la conférence se prêtent à plusieurs interprétations. Il y a cependant un point indéniable. C'est que Weber juge expressément authentique, légitime, et peut-être même nécessaire une expression religieuse en particulier :

En revanche, ce n'est pas de l'escroquerie, mais au contraire quelque chose de très sérieux et de très vrai, quoiqu'on se méprenne peut-être sur le sens de ce phénomène, quand nombre de ces communautés de jeunes qui ont grandi dans la discrétion ces dernières années, donnent aux relations humaines propres à leur communauté le sens d'une relation religieuse, cosmique ou mystique. Il est vrai que tout acte de fraternité authentique peut être associé à la conscience d'ajouter par là à un royaume supra-personnel quelque chose d'impérissable, mais c'est en revanche une démarche suspecte, à mon avis, que de faire comme si la dignité de relations purement personnelles était accrue par ces interprétations religieuses. Toutefois ce thème déborde mon sujet.⁹ (Weber, 2003a, p. 108)

9 L'ennemi ici reprend forme. Il s'agit du cercle de Stefan George. Symétriquement, les communautés pleinement légitimes auxquelles pense Weber sont celles qui se formaient à l'époque dans l'esprit antiautoritaire et anarchisant de Tolstoï. Weber avait fréquenté certaines d'entre elles à Ancona dans les années 1913-1914. Sur ce point, voir Isabelle Kalinowski, « Leçons wébériennes sur la science et la propagande », dans Weber (2005, p. 75-79).

Il reste que l'on se demande quelle est la signification de cette remarque en forme d'incartade – « je débordé mon sujet » – et en quoi elle révèle quelque chose de ce destin que nous traquons depuis le début. Repartons d'un peu plus haut : la clarté imposée par la science est une clarté qui renvoie chacun à lui-même, à ses prises de position, à ses actions propres, à son éthique de vie. De la science n'émane aucun lien des individus entre eux. Or la religion est un lien. Expurgée du prophétisme, elle reste l'expression d'un commun, mais d'un commun qui débordé et transcende celui des rapports *personnels* des individus entre eux. Elle n'est pas un adjuvant ou un moyen d'absolutiser arbitrairement les rapports interpersonnels qui se tissent dans la société, mais elle est la position d'un autre type de rapport, transposé sur un autre plan que celui des personnes comme telles. De ce point de vue, son vrai sens est bel et bien « cosmique ou mystique » – ce qui veut dire ici *non social*. Le commun que traduit l'attitude religieuse authentique n'est pas de l'ordre d'une communauté telle qu'un groupement empirique d'individus, reliés les uns aux autres comme individus, pourrait l'incarner. Cela étant, il est légitime et sérieux que se forment dans la société des communautés qui expriment cette élévation au-delà du commun social, au-delà du groupe qui s'est formé avec eux. Ce n'est pas alors qu'ils absolutisent leur groupe. Tout au contraire, c'est qu'ils se rapportent, par un acte de fraternité qui n'est pas entre des personnes, à un *au-delà du groupe*, et donc qu'ils le relativisent, au regard d'un royaume supra-personnel.

N'est-ce pas là, précisément, l'assomption d'un destin tel que seuls les modernes sont amenés à le connaître? Recomposer un lien dont ils savent que nul lien des individus entre eux ne parvient à le représenter est l'acte par lequel ce destin se configure. Ou encore : représenter un au-delà de la société que forment les individus, comme le vrai commun dont ils sont capables, au-delà d'eux-mêmes, une fois qu'ils ont été astreints à la clarification par la science, c'est-à-dire aussi à la pluralisation assumée des ordres de vie, et à la solitude produite par la seule voix qu'ils entendent : « Deviens qui tu es, accomplit ton *Beruf*, atèle-toi à ta tâche. »

La guerre des dieux, si elle est bien un destin à affronter, produirait donc une nouvelle religiosité, radicalement *aprophétique*, mais profondément *fraternisée*. Cette fraternisation a un sens très curieux. Insistons encore : elle se produit sur un autre plan que celui des rapports interpersonnels, et, de ce point de vue, sur un autre plan que *social*. Ou plutôt, la société, éclairée par la science, devrait savoir engendrer une religiosité résolument mystique, elle devrait être en mesure de construire de la fraternité en un lieu *qui transcende les personnes*. Alors, il s'agit bien d'un destin, individuel et collectif à la fois, puisque chacun, étant renvoyé à son rapport à lui-même, ne le prend

spirituellement en charge qu'en communiant *ailleurs*, au-delà du monde de la guerre des dieux, au-delà de ce que Strauss a bien nommé le *pandemonium* wébérien. Car, justement, le *pandemonium* mondain n'est pas tout, pour un sujet qui agit encore dans le monde en y percevant la communauté des hommes au-delà de ce que le monde *est*. Bref, au-dessus de la guerre des dieux, le destin règne encore (Weber, 2003a, p. 98).

Il est fréquent que les commentateurs soulignent l'importance de la référence de Weber à Nietzsche. Wilhelm Hennis, qui a suivi avec méticulosité les traces de Nietzsche dans Weber, a cependant montré que les différences demeurent très profondes, de sorte que faire de Weber un nietzschéen est au moins aussi absurde que d'en faire un marxiste. Répondre « aux exigences du jour au plan humain aussi bien qu'au plan professionnel » (Weber, 2003a, p. 110) est une attitude que la critique nietzschéenne n'épargnerait certainement pas. Mais, précisément, si l'on s'attache à comprendre ce que le « aussi bien » veut dire ici, ce en quoi profession et humanité conjointement endossées disent au fond l'une de l'autre, alors on se trouve certainement en présence d'un passage à la mystique *opéré depuis le protestantisme*. Car c'est le protestantisme, ne l'oublions pas, que le capitalisme a trahi, faisant taire dangereusement la *vocatio*, l'appel inclus dans la tâche elle-même. Qu'il y ait eu là une *douleur protestante* de Weber, c'est à coup sûr le point de biographie intellectuelle le plus aigu qu'on puisse rejoindre. C'est que Weber n'a pas cessé, quant à lui, d'entendre une autre voix. Ou plutôt il a cherché à la discerner dans le mutisme apparent du monde, en écartant résolument le bruit et le tapage des faux prophètes.

On connaît l'échange avec Marianne Weber, rapporté par Eduard Baumgarten, et souvent repris – notamment par Hennis (1996, p. 203), mais aussi par Eric Voegelin, dans le beau portrait de Weber qui conclut *Hitler et les Allemands* (2003, p. 299-300). Weber questionne : « Peux-tu t'imaginer une mystique ? » À quoi Marianne répond : « Ce serait à coup sûr la dernière chose à laquelle je penserais. Et toi peux-tu t'imaginer tel ? » Et Weber de rétorquer :

Il pourrait même se faire que j'en sois un. Comme dans ma vie j'ai plus rêvé qu'on ne devrait se le permettre, je ne suis pas non plus vraiment à l'aise et chez moi nulle part. C'est comme si je pouvais (et voulais) me retirer entièrement de tout.

On a pu voir que cette fuite n'en est pas une. Elle relève plutôt, si notre lecture est exacte, d'un sérieux quant au destin, dans une situation où, « au-dessus de la guerre des dieux », aucune science ne règne, mais règne *encore*

un destin. Weber n'employait certes pas le mot mystique à la légère. Dans l'*Éthique protestante*, il souligne ainsi que l'*unio mystica* qu'on trouvait chez Luther n'a été rendue incompatible avec l'ascétisme puritain que par une déliaison opérée dans un certain développement de la religiosité réformée (Weber, 2003b, p. 124-126). En se présentant comme mystique, que voulait-il dire alors ? Le mystique moderne – on en discerne le portrait possible à partir de ce qu'on a pu voir – est celui qui, sans céder au sacrifice de l'intellect, mais depuis la science elle-même, dans le *métier* qu'elle constitue, décèle une voix venant de cet autre règne. Voix qui résonne encore comme un appel au commun qui ne serait pas du monde, et qui, dans ce monde, témoignerait *de nouveau*, en un langage qui ne peut plus être celui du Sermon sur la montagne, pas plus que d'aucun discours prophétique, d'une fraternité *qui n'est pas du monde*.

Weber se situerait alors encore dans le sillage du christianisme¹⁰, en ce sens et seulement en ce sens : au sens d'un christianisme qui ne serait plus l'écran qui nous empêche de voir la guerre des dieux – le pathos-écran. D'un christianisme qui, au contraire, saurait nous porter *au-delà de cette guerre*, mais seulement une fois qu'on l'a vue et comprise, une fois que la science nous a permis de déployer et de connaître les positions qui se font face ou s'affrontent sur le champ de bataille. La question de la modernité, on l'a dit en commençant, n'est pas une question qui se pose chez Weber sur un autre plan que sociologique. Elle ne se détache pas sur l'arrière-plan d'une philosophie de la modernité, mais sur une analyse sociologique des ordres qui structurent l'existence moderne, pris dans leur pluralité et leurs conflits axiologiques. Par là cependant, elle doit s'affronter à l'engagement propre au savant et à la position singulière qu'il occupe dans un monde ainsi redéployé. Elle vient ainsi toucher un point éminemment sensible de notre situation éthique, qui n'est pas tant celui de la sécularisation qui s'exprimerait et s'accomplirait à travers l'affirmation de la science, que la nécessité de qualifier, avec toute la probité intellectuelle dont on est capable, ce qui peut et doit *in fine* se dire comme une *religiosité de savant*. La conclusion à laquelle on est parvenu est alors la suivante : débarrassée du pathos chrétien, libérée de l'Unique nécessaire, cette religiosité se voit ramenée, par-delà la prophétie, à une figure nouvelle de la fraternité. Elle se laisse lire comme un idéal de communauté, ou plutôt, elle est ramenée à la communauté *comme idéal* qui n'a pas de réalisation possible, à la communauté *impossible* en somme – visée que le catholicisme a trahie – mais

10 Voegelin (2003, p. 300) voit dans le passage qu'on a cité une « magnifique formulation du *homo paulinien*, du “comme si vous n'en étiez pas” ».

dont l'impossible même guide et inspire les individus voués à leur tâche, et conscients par là d'embrasser un certain destin.

Bibliographie

- COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, 2001, « Rationalisation et désenchantement du monde », *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF, p. 29-56.
- HENNIS Wilhelm, 1996, *La problématique de Max Weber*, Paris, PUF.
- KALBERG Stephen, 2010, *Les valeurs, les idées, les intérêts. Introduction à la sociologie des religions de Max Weber*, Paris, La Découverte.
- SCHMITT Carl, 2008 [1967], *La tirannia dei valori*, trad. G. Curisatti, Milan, Aldelphi.
- STRAUSS Leo, 1954 [1953], *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon.
- TOCQUEVILLE Alexis de, 1992 [1840], « De la démocratie en Amérique », *Œuvres II*, Paris, Gallimard.
- TROELTSCH Ernst, 1996, *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III*, Paris, Cerf.
- VOEGELIN Eric, 2003, *Hitler et les Allemands*, Paris, Le Seuil.
- WEBER Max, 1963, *Le savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris, UGE.
- 1970 [1919], *Le judaïsme antique*, trad. F. Raphaël, Paris, Plon.
- 2003a, *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte.
- 2003b [1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard.
- 2005, *La science, profession & vocation. Suivi de Leçons wébériennes sur la science & la propagande*, I. Kalinowski éd., Marseille, Agone.
- 2006, *Sociologie de la religion*, trad. I. Kalinowski, Paris, Flammarion.