Yod

Revue des études hébraïques et juives

18 | 2013

Le Proche-Orient ancien à la lumière des sciences sociales

Le « désenchantement du monde »

Prophétie et rationalisation dans Le Judaïsme antique de Max Weber

The “disenchantment of the world”. Prophecy and rationality in Max Weber, Ancient Judaism

"התפקחותו של העולם": נבואה ושכלתנות ב"יהדות העתיקה" של מקס

וובר

Isabelle Kalinowski

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/yod/1848>

DOI : 10.4000/yod.1848

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2013

ISBN : 978-2-85831-207-8

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Isabelle Kalinowski, « Le « désenchantement du monde » », *Yod* [En ligne], 18 | 2013, mis en ligne le 08 juillet 2013, consulté le 08 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/yod/1848> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/yod.1848>

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2021.

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

Le « désenchantement du monde »

Prophétie et rationalisation dans Le Judaïsme antique de Max Weber

The “disenchantment of the world”. Prophecy and rationality in Max Weber, Ancient Judaism

"התפקחותו של העולם": נבואה ושכלתנות ב"הדות העתיקה" של מקס

וובר

Isabelle Kalinowski

- 1 Dans *Le Judaïsme antique* (1917-1918¹), Max Weber ne présente ni une thèse historique sur les premiers temps du judaïsme, ni une interprétation théologique des fondements de cette religion. Le judaïsme antique n'y est pas non plus examiné pour lui-même ; l'angle d'approche choisi dans cette étude est étroitement corrélé avec le projet sociologique comparatif élaboré par Weber à partir de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Dans cet ouvrage fondateur de sa sociologie religieuse, Weber avait défendu l'idée qu'un courant particulier du protestantisme, le puritanisme, avait développé une forme d'articulation selon lui inédite entre sphère religieuse et sphère économique et que cette conjonction nouvelle avait joué un rôle décisif dans le déclenchement de la dynamique spécifique du capitalisme moderne. *Le Judaïsme antique* fait partie, avec *Hindouisme et bouddhisme* et *Confucianisme et taoïsme*, de la série d'études regroupées par Weber, à la suite de *L'Éthique protestante*, sous le titre « L'Éthique économique des grandes religions ». Chacune de ces monographies, parues à l'origine sous la forme de très longs articles dans la revue dirigée par Max Weber, Werner Sombart et Edgar Jaffé, l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, avait pour fin de soumettre la thèse première exposée dans *L'Éthique protestante* à une vérification. L'idée que le dispositif généré par le puritanisme possédait une spécificité réelle devait être mise à l'épreuve par la confrontation avec d'autres cultures religieuses.
- 2 Les critiques du comparatisme ont souvent mis en cause son biais ethnocentrique. Pour Weber, cependant, il ne s'agissait pas d'exalter la supériorité d'un modèle de civilisation par rapport à d'autres : le capitalisme moderne ne faisait l'objet d'aucune idéalisation et le choix des termes de la comparaison n'induisait pas que le premier fût privilégié. Les cultures religieuses sur lesquelles Weber concentra son attention

comparative ne remplissaient en aucun cas la fonction d'un faire-valoir. De plus, la structure de comparaison n'était pas construite à partir du présupposé d'une différence, mais du constat d'une similitude : un certain nombre de facteurs exerçaient leur influence dans les deux cas, sans que le résultat fût le même. La comparaison avait pour but de contribuer à préciser les facteurs véritablement discriminants par rapport à ceux qui ne présentaient pas de spécificité historique réelle. De façon générale, les trois cultures sélectionnées par Weber dans « L'Éthique économique des grandes religions » partageaient selon lui avec le puritanisme la propriété d'avoir promu des formes très abouties de « rationalité », mais aussi d'*autonomisation de la logique religieuse*. Le judaïsme ancien, dans cette série, occupait une place à part et se distinguait des religions asiatiques indiennes et chinoises étudiées par Weber dans la mesure où le puritanisme n'entretenait pas seulement avec lui un lien de ressemblance structurelle, mais un rapport génétique. Le puritanisme, dans l'analyse weberienne, était une modalité de l'héritage du judaïsme ancien ; la compréhension des spécificités du premier présupposait l'exploration des racines qui le rattachaient au second. Un tel préalable était indispensable à la délimitation des apports nouveaux de l'éthique puritaine. Ainsi se définissait, corrélativement, l'angle d'approche à partir duquel Weber abordait le judaïsme : celui-ci ne constituait pas son premier point focal, mais il ne représentait pas non plus seulement un point de comparaison parmi d'autres. Le judaïsme ancien était situé, pour Weber, dans l'horizon du puritanisme, comme un arrière-plan et un fondement.

- 3 L'apport fondamental du judaïsme au puritanisme, dans la logique spécifique de ce dernier, résidait dans ce que Weber désigna sous une formule demeurée fameuse : le « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*). Le terme apparut tardivement dans son œuvre, postérieurement à la rédaction du *Judaïsme antique* où il ne figure pas. Weber en fit usage dans un texte contemporain de la publication de ce dernier, en 1917 : la conférence *La science, profession et vocation* (*Wissenschaft als Beruf*) où il était convoqué dans des moments-clés de l'argumentation, non moins de cinq fois. Weber évoquait un « processus » de « désenchantement du monde » qui s'était « poursuivi dans la culture occidentale pendant des millénaires » et dont la situation des universités, examinée dans la conférence, était un héritage moderne. Tout en faisant référence au judaïsme dans ce texte, Weber ne mettait pas encore explicitement en relation le « désenchantement du monde » avec celui-ci. C'est en travaillant à la deuxième édition de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, juste avant sa mort (1920), que le sociologue révéla le lien qu'il établissait entre l'un et l'autre dans un ajout particulièrement éclairant :

Telle était la différence décisive [du puritanisme] par rapport au catholicisme : le rejet absolu du salut par l'Église et les *sacrements* (dont le luthéranisme ne tira pas encore toutes les conséquences). Dans l'histoire des religions, le grand processus de *désenchantement* du monde qui débuta avec les prophéties du judaïsme ancien et conduisit à rejeter – ainsi que le fit la pensée scientifique grecque – tous les moyens *magiques* de quête du salut comme autant de superstitions et de sacrilèges trouvait ici [= dans le puritanisme] son aboutissement. Le vrai puritain refusait tout semblant de cérémonie religieuse lors des enterrements et inhumait ses proches sans cantiques ni musique, pour se garder de toute « superstition » et de toute confiance dans les effets salutaires de la magie et des sacrements.

- 4 Dans une note du même passage, toujours datée de 1920, Weber donnait cette précision au sujet du judaïsme :

Sur ce processus, voir mes études sur « L'Éthique économique des grandes religions ». La place singulière qui revient à l'éthique du judaïsme ancien par rapport à celle des Égyptiens et des Babyloniens, dont le contenu était proche du sien, et l'évolution qu'elle connut à partir de l'époque des prophètes tiennent, comme je le montre dans ces textes, à cette caractéristique fondamentale : le rejet de la magie des sacrements comme voie de salut [EP, p. 166-167].

- 5 Ces deux textes permettent de délimiter sans équivoque l'angle d'approche choisi par Weber pour aborder le judaïsme ancien : son analyse était centrée sur le « rejet de la magie » dans cette religion. Il mettait en relation la condamnation des sacrements dans certains courants puritains radicaux et l'impulsion de « dé-magification » (*Entzauberung*) qu'il voyait à l'œuvre dans le judaïsme de l'époque des prophètes. Il construisait ainsi une généalogie dans laquelle le puritanisme apparaissait comme l'héritier en ligne directe de ce dernier, alors que les Églises chrétiennes, elles, étaient exclues de cette longue tradition. Le « processus de désenchantement du monde » ne constituait aucunement, pour Weber, une tendance d'évolution linéaire et un facteur de continuité entre judaïsme et christianisme – ni même entre judaïsme et protestantisme. Catholicisme et luthéranisme demeuraient l'un comme l'autre à l'écart de l'entreprise d'éradication de la magie. Les partitions que le sociologue avait en tête ne se conformaient donc pas aux oppositions classiques du judaïsme et du christianisme, du catholicisme et du protestantisme ou encore des cultes « primitifs » et des religions monothéistes.
- 6 Dans les deux citations de *L'Éthique* qui figurent ci-dessus, Weber n'expliquait pas en quoi le judaïsme ancien avait combattu la magie. Il notait seulement que celle-ci avait d'abord constitué une sorte de fonds commun partagé avec d'autres cultures du Proche-Orient, celles de l'Égypte et de la Mésopotamie, notamment. La rupture de la religion avec la magie était allée de pair avec une différenciation du judaïsme par rapport aux cultes des pays avoisinants. Cette dissociation, pour Weber, était imputable à un moment particulier de l'histoire du judaïsme, « l'époque des prophètes ». Toute la construction du *Judaïsme antique* partait de ce postulat : le travail de « désenchantement » accompli au sein de cette religion n'était pas de prime abord l'œuvre des « prêtres », dans les catégories sociologiques de Weber, mais des « prophètes » contre lesquels les premiers eurent à s'affirmer. L'opposition des « prêtres » et des « prophètes », thème classique de la sociologie religieuse webérienne (développé notamment dans le chapitre « Sociologie de la religion » d'*Économie et société*²), était rappelée dans les dernières pages du *Judaïsme antique* (demeuré à l'état de fragment). Le livre s'achevait au moment où les prêtres étaient parvenus à vaincre la prophétie :

Dans l'évolution du judaïsme, de tels passages attestaient que « l'esprit » originel de la prophétie ancienne était en train de disparaître. Il ne disparut pas en raison d'une loi psychique « immanente », de nature mystérieuse. Il disparut parce que la police représentée, au sein de la communauté juive, par le pouvoir sacerdotal s'assura la maîtrise de la prophétie extatique, tout comme les évêques et les presbytres contrôlèrent la prophétie pneumatique dans la communauté des premiers chrétiens. [...] Au sein de la communauté postexilique, les prêtres parvinrent à ruiner entièrement le prestige de l'ancienne extase des *neviim*. Le résultat était là : le Deutéro-Zacharie affichait son mépris à l'égard des prophètes, les porteurs de l'esprit « d'impureté » (Za 13, 1 sq.). Au Jour de Yahvé, ils seraient chassés du pays, avec les idoles. Ceux qui se prétendaient prophètes seraient démasqués et poignardés par leurs parents, ils auraient honte de leurs visions en rêve, ils ne revêtiraient plus le manteau à poil (le manteau des prophètes), ils

passeraient aux aveux et révéleraient qu'ils étaient paysans et que leurs prétendus stigmates n'étaient que les marques laissées sur leur peau par les ongles des prostituées [JA, p. 602-603].

- 7 L'antagonisme caractéristique de la prophétie et du pouvoir sacerdotal, désigné ici comme une « police », se présentait dans ce passage comme la lutte entre deux types d'acteurs religieux : d'un côté, les prophètes, porteurs individuels de révélations personnelles, figures singulières de « charismatiques » inspirés ; de l'autre, les prêtres, représentants d'un pouvoir collectif, officiel et légitimé par un corps de doctrine traditionnel. Du point de vue des prêtres, les prophètes étaient l'incarnation par excellence d'une forme d'« irrationalité » et d'excentricité sociale et théologique. Mais cette thématique, dans le *Judaïsme antique*, n'était développée qu'à la fin³. Tout au long du livre, le charisme prophétique (dont la description occupait plus d'un cinquième de l'ouvrage) apparaissait au contraire comme le porteur d'une forme spécifique de « rationalité » identifiée à la lutte contre la magie. Weber décrivait le long processus de différenciation entre les prophètes charismatiques et les « magiciens » et « voyants » de tous ordres (guerriers charismatiques, nazirs, *neviim*, *roe...*). L'analyse webérienne de cette émergence d'une « rationalité » non-magique, mais cependant « irrationnelle » d'un autre point de vue va constituer l'objet du présent article. Nous chercherons à retracer en détail le processus de différenciation qui aboutit à l'affirmation de la figure du « prophète de malheur » et à caractériser la nature de la « rationalité » dont il est le porteur.

Typologie des prophètes du judaïsme ancien

- 8 C'est peut-être dans les importantes sections du *Judaïsme antique* consacrées à l'examen de la différenciation des prophètes que se manifeste de la façon la plus éclatante la polysémie de la notion de « rationalisation » chez Weber. Le processus désigné par ce nom ne se déploie pas selon une avancée linéaire mais progresse comme en zigzag, par une série de renversements successifs qui affectent des sphères distinctes : l'organisation de la prophétie, ses modes d'apprentissage, ses techniques de révélation, son rapport avec l'autorité politique, sa fonction sociale, ses relations avec un « public »... Les changements qui interviennent dans ces différents domaines ne se réalisent pas simultanément et la « rationalisation » est principalement définie à partir de polarités intermédiaires qui vont deux à deux. Elle ne possède pas, chez Weber, de signification absolue ; elle ne désigne pas autre chose qu'un rapport, toujours relatif. Ainsi, le statut individuel et solitaire des prophètes se retrouve au début et à la fin du tableau de la différenciation des prophètes ; au tout début, dans la comparaison entre *Berserker* et nazirs, c'est un facteur de moindre rationalisation, car l'organisation collective des nazirs tranche avec l'anomie du *Berserker*, mais cette valeur se renverse en son contraire au terme du processus, dans l'opposition entre prophètes royaux et prophètes de malheur, le caractère solitaire de ces derniers apparaissant cette fois comme le garant d'une plus grande autonomie de pensée.
- 9 Je reprendrai ici, en le commentant, le tableau synthétique des prophètes du judaïsme ancien que j'ai présenté dans la préface de ma traduction du *Judaïsme antique*. Weber développe sa typologie des prophètes en deux grands moments séparés par une césure : le premier, celui des prophètes « guerriers », s'achève pour laisser place à celui des prophètes « démilitarisés » lorsque le système de la conscription populaire est

abandonné. Le tableau wébérien de la prophétie juive ancienne est ainsi articulé autour d'un événement historique, l'instauration de la royauté en Israël à laquelle Weber attribue la valeur d'un moment charnière dans l'histoire du judaïsme. Tandis que les prophètes guerriers, de recrutement souvent populaire, exercent principalement leurs pratiques dans le cadre de la « levée de soldats paysans » et d'une armée de combattants à pied, la constitution, sous la royauté, d'une « armée permanente » composée de « gardes du corps royaux et de troupes de mercenaires » maîtrisant la technique du combat de chars, entraîne le déclin de la prophétie guerrière et la reconversion des prophètes dans des secteurs nouveaux, en particulier les services de divination et de magie destinés aux personnes privées et, d'autre part, la prophétie politique. La conjonction, très wébérienne, d'un mode de raisonnement sociologique et de la prise en compte de facteurs historiques signifie que, tout en refusant de limiter son propos à la description d'une série chronologique, Weber affirme le caractère historiquement situé du processus qu'il étudie. Des événements ont lieu dans le monde temporel et ils affectent le devenir des religions même lorsque celles-ci se développent selon une logique autonome puissante. Dans *Le Judaïsme antique*, Weber insiste sur un fait paradoxal : la relation entre ces deux dimensions, le conditionnement historique et la définition d'une logique proprement religieuse, n'est pas de proportion inverse mais égale. Les « prophètes de malheur » du judaïsme ancien, qui représentent dans la gradation wébérienne le plus haut degré d'autonomie religieuse, apparaissent au moment même où la pression de l'actualité politique est la plus forte. Un parallèle peut ici être tracé avec *Hindouisme et bouddhisme* : là aussi, Weber souligne le rôle décisif d'un événement historique, le début de la royauté d'Asoka et la conversion de ce dernier au bouddhisme ; et, là encore, ce moment charnière de l'histoire correspond à une période de grande intensification de la vie religieuse et des concurrences interconfessionnelles.

Figure 1. Polarité des prophètes guerriers

<i>Berserker</i>	nazirs, « les mis-à-l'écart »	extase de masse
héros charismatiques individuels	guerriers	danse guerrière
	ascétiques	danse autour de l'arche
	entraînement à l'extase	orgie de viande
soif de sang enragée	cheveux longs	cri de guerre
état de semi-conscience	mortification	
ex. Samson	cf. derviches et naga indiens	

Figure 2. Polarité des prophètes démilitarisés
(« prophétie oraculaire extatique » à l'usage des particuliers et prophétie politique)

Divination à l'usage des particuliers	Prophétie politique
---------------------------------------	---------------------

<i>navi</i> (<i>neviim</i>), « hommes des extases magiques »	roé « voyant »	Prophète de salut royal	Prophète de malheur « homme de Dieu »
Magie de métier	Commerce privé	Fonctionnaire	Non professionnel
Extatiques professionnels formés dans des écoles ; vœux	Interprétation des rêves	Oracles promesses de bonheur	Pas d'école
Ni ascèse, ni célibat	Visions extralucides en état de veille	« Prophètes mensonge »	Pas de profit matériel
			Solitude, conflit avec les « communautés » ; la prophétie n'est pas inspirée par une communauté
Recrutement plébéen	Extase apathique	« <i>vaticinatio</i> <i>ex</i> <i>eventu</i> » (« divination à partir de l'événement »)	Démagogues politiques
			Oracles politiques adressés au pouvoir constitutionnel / au public
Danse, musique, rondes	Non recours aux méthodes de l'ivresse orgiaque	Oracle Vision	Oracle Audition
Automutilation	État d'« enlèvement » (<i>Entrückung</i>)	Rêveur	Prophète auditif
Hommes médecine		Visionnaire	Épiphanies
Faiseurs de pluie		Prophète oral	Prophète scripturaire
Tatouages sur le front comme les moines mendiants indiens		Porteurs de la résistance contre la royauté Élie : premier prophète de malheur et dernier grand magicien Menace de malheur politique / <i>omen</i> mauvais Indépendance extérieure et intérieure des prophéties par rapport au pouvoir politique « Les titans de la malédiction sacrée » Valorisation de l'enseignement de la parole de Dieu par rapport au culte et au rituel. Jérémie oppose à la circoncision externe la « circoncision du cœur » (Jr. 9, 24). Dévalorisation des sacrifices	
Manteau			
États cataleptiques			
Objectif : acquisition de forces magiques			
Miracles			

Les prophètes et leurs « états-limite »

- 10 Dans *Le Judaïsme antique*, la figure prophétique affectée du plus fort coefficient (relatif) d'irrationalité est celle à laquelle Weber donne le nom de « *Berserker* », issu de la mythologie nordique : le guerrier furieux, ivre de sang, en proie à une folie meurtrière et destructrice. Dans l'Ancien Testament, c'est Samson que Weber identifie comme le *Berserker* typique : « Lorsque l'Esprit de Yahvé venait sur lui, il déchirait des lions, incendiait des champs, détruisait des maisons, abattait des quantités d'hommes avec les outils qui lui tombaient sous la main, entre autres actes de sauvagerie et de rage guerrière » [JA, p. 212]. Dans bon nombre de ses écrits de sociologie religieuse, Weber a recours à la figure du *Berserker* pour démontrer l'impossibilité de réduire une quelconque manifestation humaine à un phénomène strictement « physiologique ». Récusant les modèles explicatifs qui rapportent la furie guerrière du *Berserker* à la simple prise d'un poison, Weber fait valoir que celle-ci représente un passage à la limite et donne à voir, *a contrario*, l'incidence des enjeux symboliques de tous les actes humains, à chaque fois porteurs d'un « sens ». Selon Weber, à une certaine époque du judaïsme ancien, le *Berserker* n'était pas regardé comme un homme agissant sous l'emprise d'une drogue, mais comme un être saisi par « l'Esprit de Yahvé ». Le sociologue des religions prenait à témoin cette représentation afin de démontrer une thèse qui lui tenait à cœur : celle qui affirmait l'imbrication sans faille du « naturel » et du « symbolique » dans les sociétés humaines. En l'occurrence, « à l'époque pré-prophétique », le caractère « démonique » de la rage du *Berserker*, loin d'être perçu comme un phénomène pathologique, était tenu pour la caution d'une « inspiration » divine. Il était censé constituer une première forme de « rationalisation » du don charismatique, dans la mesure où il fournissait une « preuve » tangible de l'appartenance à la catégorie de ceux qui reçoivent les révélations de Yahvé :

À l'époque préprophétique, l'« esprit » de Yahvé (*ruah*) n'était ni une potentialité morale ni un habitus religieux durable, mais une force vive, démonique et surhumaine, qui présentait très souvent et avant tout un caractère effrayant. Les héros guerriers charismatiques sauvages des tribus israélites, les *Berserker* comme Samson, les nazirs et les *neviim* extatiques sentaient qu'ils étaient saisis par cette force : elle leur donnait la certitude d'appartenir à la suite de Yahvé [JA, p. 259-260].

- 11 La force démonique que Yahvé partage avec les dieux d'autres religions, tel Indra, le dieu hindou de l'orage, n'est pas son unique caractéristique ; sa particularité est de conjuguer les traits d'un Dieu de la guerre, des fléaux naturels et des épidémies et ceux d'un Dieu du « droit social », ayant conclu une alliance avec un « groupement social » [JA, p. 263]. C'est cette double fonction qui fait sa singularité et qui, selon l'analyse de Weber, impulse durablement la dynamique du monothéisme. Le déchaînement des forces naturelles et la positivité du droit peuvent être réunis en lui sans cesser d'être antagonistes et c'est cette réunion qui confère à la figure de Yahvé une supériorité sur les représentations concurrentes de la divinité. Ces propriétés contradictoires ne correspondent pas à des images de Yahvé qui se succèderaient dans le temps ; elles sont simultanément agissantes. De la même façon, la dimension « extatique » ne constitue pas l'apanage exclusif des formes (relativement) moins « rationnelles » : elle se retrouve dans tous les cas, non seulement chez le *Berserker*, les nazirs et les *neviim*, mais aussi chez les prophètes royaux et les prophètes « de malheur ». La « rationalisation » ne va pas de pair avec l'éviction des affects-limites qui demeurent une composante

indispensable du dispositif de légitimation prophétique. En revanche, une censure croissante tend à peser sur ces états « extatiques », disqualifiés à la fois comme pathologiques et comme « plébéiens » ; l'extase n'est pas abandonnée par les prophètes, mais c'est la prophétie dans son ensemble qui est dévalorisée et finalement vaincue. Du point de vue de Weber, la « rationalisation » et le refoulement des dimensions extatiques ne se conditionnent pas mutuellement de façon absolue ; ce dernier est avant tout l'œuvre des « couches lettrées » et des changements politiques associés à la nouvelle structure de la royauté à partir de Salomon. Les figures de Saül et de David, quant à elles, sont encore, pour Weber, des figures de « charismatiques et d'extatiques » :

Non seulement les chefs de guerre charismatiques de l'époque dite des Juges présentaient pour une part considérable d'entre eux le caractère de guerriers extatiques, mais on rapportait expressément ce même fait à propos du premier roi d'Israël. [...] Selon une tradition dans laquelle ce phénomène était devenu incompréhensible, Saül entraînait soi-disant « par hasard » dans une société de *neviim*. Il venait de recevoir l'onction qui lui avait transmis « l'esprit de Yahvé », juste avant son apparition publique comme roi. Il était alors lui-même saisi par l'extase des *neviim*. Plus tard encore, lors de son combat contre David, il était à nouveau en proie à l'extase lors d'une visite rendue là encore prétendument « par hasard » aux écoles de *neviim* de Samuel : il se promenait nu, prononçait des paroles insensées et perdait connaissance toute une journée. Dans un accès de rage sacrée envoyé par Yahvé, à la nouvelle des pourparlers de capitulation de Yabech, il taillait en pièces un bœuf et appelait tout Israël au combat de libération, en prononçant une malédiction religieuse contre les déserteurs. Ses accès de colère contre David étaient interprétés par la tradition davidienne comme la marque d'un esprit méchant mais pareillement inspiré par Yahvé. À l'évidence, Saül était donc un guerrier extatique, comme Mahomet. Tout comme Saül, David séjournait à son tour dans les maisons de *neviim* de Samuel. Il dansait devant l'arche de l'Alliance lorsqu'on l'apportait pour célébrer le triomphe. Les récits ne permettent plus de savoir la forme que revêtait, dans le détail, cette relation avec les *neviim*, mais elle exista.

Comme les extases de Saül, cet acte extatique de David était présenté par la tradition ultérieure en des termes presque défensifs ; elle cherchait à l'excuser. Ce comportement était perçu comme indigne d'un roi. Mikhal, l'épouse de David, disait explicitement qu'un roi ne pouvait se comporter « comme un plébéien » [...]. D'un côté, nous le verrons, l'évolution de l'attitude des couches lettrées à l'égard des extatiques anciens, à l'époque royale tardive, contribue à expliquer ce phénomène. D'un autre côté, la position de ces derviches fut affectée par les changements intervenus entre-temps dans la structure de la royauté, à partir de l'installation de David dans sa résidence royale, puis, définitivement, à partir de Salomon. Avant son établissement comme roi citadin, David était un prince charismatique au sens ancien, légitimé par ses seuls succès de porteur de l'onction divine [JA, p. 217-218].

- 12 Dans la différenciation des prophètes guerriers, le critère de « rationalisation » ne correspondait donc pas à un refoulement progressif des états extatiques ; c'est plutôt l'introduction d'un nouveau mode de gestion temporelle et collective de ces états qui induisait un changement. Les nazirs suivaient un « entraînement à l'extase » de nature « ascétique » ; le port de « cheveux longs » était le signe de leur appartenance à un groupe organisé en vue de cet entraînement. Weber relevait qu'ils étaient désignés comme « les mis-à-l'écart » ; ils entraient dans une catégorie qui éveillait particulièrement l'intérêt du sociologue, partout où son existence était attestée : celle des jeunes gens momentanément placés à l'écart de leur famille et de leur communauté pour subir une « initiation », tels les jeunes gens conduits, en Océanie, jusqu'à la

« maison des hommes », dont il était question dans la *Sociologie de la religion* [SR2, pp. 246-247], ou encore les jeunes brahmanes menés jusqu'à la cérémonie de l'*upanayana* qui étaient évoqués dans *Hindouisme et bouddhisme* [H&B, p. 153]. Weber avait recours, avec des guillemets, au terme d'« initiation » au sujet des nazirs (il parlait d'une « 'initiation' volontaire des combattants de la foi », JA p. 144) et il comparait celle-ci avec l'apprentissage suivi par les brahmanes ; mais la différence entre les premiers et les seconds tenait, notamment, au fait que la sélection des nazirs ne s'effectuait pas en fonction de la naissance, contrairement à celle des initiés brahmanes. Le nazirat, notait Weber, constituait « une organisation strictement non gentilice des groupes de jeunes gens, sur le modèle de la 'maison des hommes' » [JA, p. 143]. L'opposition entre la qualification par la naissance et la qualification par la compétence « extatique » acquise par le biais d'un « entraînement ascétique » était ici fondamentale. La seconde représentait une forme de légitimation relativement plus « rationalisée » ; la notion d'apprentissage collectif et régulé induisait, dans l'analyse de Weber, l'idée d'un apport de rationalisation, en vertu de son caractère méthodique et davantage maîtrisé dans le temps, par contraste avec les accès imprévisibles des *Berserker*.

- 13 Cependant, l'antithèse entre la légitimation par la naissance ou encore par les qualités « naturelles » (du *Berserker*, par exemple) d'une part et, de l'autre, la légitimation par la compétence ne se présentait pas comme un antagonisme irréductible. Le fait que les brahmanes eux-mêmes soient soumis à une initiation, du moins pour une partie d'entre eux, attestait que la naissance ne suffisait pas à faire du brahmane un brahmane. Weber développait cette idée dans *Le Judaïsme antique* en évoquant également le cas des lévites : « Chez les brahmanes indiens, comme chez les lévites, un conflit oppose la qualification charismatique personnelle, associée à l'appartenance à un *Stand* professionnel, et la qualification charismatique héréditaire, conférée par l'appartenance à un *Stand* de naissance » (JA, p. 321). La notion de « charisme » était ici située à l'intersection de deux modes de légitimation en réalité indissociables, même s'ils étaient représentés, selon les cas, dans des proportions variables : le mode « naturel » (naissance, don...) et le mode plus « rationnel » associé à un savoir-faire attesté. La prérogative charismatique devait être actualisée dans une compétence qui confirmait la qualité « naturelle » autant qu'elle en émanait.

Rembrandt, *David jouant de la harpe devant Saül* (1656)

- ¹⁴ La relation de Saül et de David sur laquelle Weber revint à maintes reprises dans ses textes de sociologie religieuse, et pas seulement dans le *Judaïsme antique*, retenait particulièrement son attention parce qu'il l'associait à cette même problématique. La succession de Saül faisait entrer en conflit le charisme héréditaire de ses fils et le charisme personnel de David qui l'emportait nettement sur le précédent et se trouvait invariablement confirmé par les exploits guerriers de ce dernier. Dans *L'Éthique protestante*, Weber évoquait le tableau de Rembrandt *David jouant de la harpe devant Saül* (1656), conservé au Mauritshuis de La Haye, et cette mention revêtait une importance particulière car c'était là l'unique tableau évoqué dans le corpus de ses œuvres de sociologie religieuse. L'œuvre de Rembrandt était très valorisée dans la tradition religieuse calviniste, pour le reste réticente à l'égard des images, à laquelle Weber se rattachait par sa lignée maternelle ; le statut d'exception qu'il accordait à ce peintre était en parfaite conformité avec son éducation religieuse. Le sociologue décrivait le tableau comme fortement marqué par « la sensibilité puritaine » [EP, p. 277]. Cependant, fait significatif, son choix ne s'était pas porté, pour illustrer celle-ci, sur un des nombreux portraits du Christ (le grand absent de ses textes sur le christianisme) peints par Rembrandt, mais sur une scène inspirée de l'Ancien Testament. Le tableau de Rembrandt était appréhendé comme le témoignage d'un rapport nodal entre puritanisme et judaïsme ancien. Plus précisément, la confrontation entre Saül et David apparaissait, dans l'analyse wébérienne, comme un moment de rupture interne au judaïsme mais préfigurant certaines orientations dont le puritanisme fut plus tard l'héritier. Saül était saisi dans un moment d'émotion où il ne brandissait pas sa lance contre David mais regardait celui-ci avec mélancolie. Il essuyait une larme dans son œil gauche ; l'acceptation des décrets insaisissables de Yahvé était éprouvée dans la douleur comme chez Job, une des figures de prédilection de Weber. Dans les larmes de Saül se mêlaient l'acceptation de la transcendance divine, soustraite à l'entendement,

et la reconnaissance de la légitimité de David dont les victoires perpétuelles apportaient une sorte de preuve « rationnelle ». Cette dualité, pour Weber, était la marque spécifique de la religion d'Israël, comme du puritanisme : la « rationalisation » (ou le « désenchantement du monde », difficilement toléré par Saül puisqu'il avait recours à la magie) et la reconnaissance d'une transcendance absolue, soustraite à la rationalité humaine, étaient indissociables.

- 15 Dans *Le Judaïsme antique*, l'opposition de Saül et de David se voyait également attribuer un caractère paradigmatique car « Saül, le paysan benjaminite qui abandonne la charrue pour devenir roi [...] et David, le berger de Juda, armé de sa seule fronde, [...] [étaient] les représentants typiques des deux catégories d'Israélites » [JA, p. 160]. Plus précisément, Saül et David incarnaient cette antithèse mais la rendaient caduque, dans la mesure où la royauté, surtout celle de David, finissait par consacrer la prédominance d'un « patriciat urbain armé » [JA, p. 146] et par assurer « la suprématie des sédentaires sur les tribus du désert » progressivement démilitarisées [JA, p. 158]. Si le règne de David, l'ancien berger, sonnait ainsi le glas de « l'idéal nomade » (et même du modèle charismatique personnel, puisque la monarchie était dès lors héréditaire), celui-ci demeurait vivace dans les orientations religieuses privilégiées par le roi. En effet, Weber attribuait à David un rôle décisif dans le « tournant » qui avait conduit à la « prédominance du culte aniconique de Yahvé » et à l'instauration d'un monothéisme plus rigoureux que celui de Saül : ce dernier, notait-il, « était certes partisan du yahvisme, mais sous la forme en usage dans l'Israël du Nord, le culte combiné de Yahvé et de Ba'al. » [JA, p. 306]. Le sociologue relevait que l'opposition sociale des paysans et des bergers recoupait en partie l'antagonisme opposant « l'orgie, l'idolâtrie et la magie » à une forme de religion davantage en rupture avec la « magie » ou, selon ses termes, une « piété puritaine » [JA, p. 394]. Cette antithèse revêtait également en Israël une dimension géographique, comme polarité du nord et du sud⁴. Le premier des grands « prophètes de malheur » évoqués par Weber, Amos, était à l'origine un berger du sud. Weber soulignait toute l'ambiguïté d'un tel processus en évoquant notamment, nous l'avons vu, les pratiques extatiques de David refoulées par la tradition ultérieure. De même, la construction du Temple sous Salomon « représentait une régression par rapport à ce culte puritain » [JA, p. 306]. Mais une dynamique de « rationalisation » religieuse, selon Weber, se mettait spécifiquement en place à partir du règne de David.
- 16 La harpe, dans la lecture webérienne du tableau de Rembrandt, ne se réduisait pas à un simple accessoire décoratif ; elle contribuait à la révélation des sentiments contradictoires de Saül, mais était par ailleurs associée à une forme de gestion des affects plus sublimée que la violence guerrière ou physique. L'utilisation de la musique à des fins d'extase prophétique représentait une méthode plus urbaine et plus « tempérée » que les pratiques de l'orgie guerrière : « Dans les récits relatifs aux *neviim* d'Élisée, les phénomènes d'extase étaient nettement plus tempérés que dans la tradition de Saül et de Samuel : leurs porteurs n'étaient plus des bandes en proie au délire dionysiaque et à la divagation, mais des écoles sédentaires qui éveillaient l'extase par la musique. » [JA, p. 222]. Cependant, la tendance à la « sublimation » ainsi circonscrite ne devait pas être confondue, aux dires de Weber, avec une « loi d'évolution » (comparable à celles que mettait au jour Julius Wellhausen⁵) car elle ne suivait pas un cours linéaire et n'aboutissait pas, bien au contraire, à une éviction des comportements extatiques. Weber observait ainsi au sujet d'Amos : « La passion ardente du prophète explosait, et tous les abîmes du cœur humain s'ouvraient en lui sans être bridés par aucune convention, ni celle des prêtres, ni celle d'un *Stand* ; ils

n'étaient pas davantage tempérés par quelque discipline personnelle que ce fût, ni ascétique, ni contemplative. » [JA, p. 459]. L'affirmation de cette permanence des « états-limites », que Weber décrivait avec un luxe de détails au sujet des « prophètes de malheur », marque ainsi une distance entre sa théorie de la différenciation des prophètes et les modèles évolutionnistes. Une logique de rationalisation était bien à l'œuvre, selon le sociologue, dans les différentes formes de prophétie du judaïsme ancien, mais elle se conjugait avec une perpétuation, voire avec un renforcement de phénomènes irrationnels. Ce paradoxe atteignait son point culminant avec les prophètes de malheur.

- 17 La conjonction du « rationnel » et de « l'irrationnel », du point de vue de Weber, représentait moins l'exception que la règle. Dans ses écrits épistémologiques, il soulignait volontiers que les apports de connaissance les plus innovants avaient davantage de chances d'émaner de personnalités situées en marge de la « normalité » sociale ; il employait l'image du « point d'Archimède » pour illustrer l'impact novateur qui pouvait être associé à la plus grande distance à l'égard des dogmes établis [voir ETS, p. 375-376]. La tension la plus vive avec les « orthodoxies » pouvait conférer la force « d'épuiser intellectuellement les conséquences les plus extrêmes de la pensée » [GASS, p. 487]. La différenciation entre les instances prophétiques et le pouvoir royal, qui se confondaient encore en la personne de David et fusionnaient étroitement dans la figure des « prophètes royaux », était consommée avec les prophètes dits « de malheur » parce qu'ils avaient acquis – au prix d'un renoncement à tout avantage économique – l'autonomie leur permettant d'énoncer un message critique à l'égard du pouvoir comme à l'égard du public. Mais la distance par rapport à la norme, ici, ne se réduisait pas à la possibilité de faire entendre une voix critique. Elle se manifestait aussi et surtout dans le profil psychologique de ces prophètes. Les commentateurs du *Judaïsme antique*, à commencer par Marianne Weber, n'ont pas manqué de relever la dimension autobiographique des descriptions « psychopathologiques » des « prophètes de malheur » dans la deuxième partie du livre (section II.2. « Spécificités psychologiques et sociologiques des prophètes de l'écrit »). Karl Jaspers a relaté que Weber avait composé son « autoportrait pathographique » dans un document par la suite perdu, que le philosophe psychiatre avait conseillé à la veuve du sociologue de détruire en 1933, à l'arrivée au pouvoir des nazis⁶. Weber avait pu éprouver personnellement certains des « états-limites » décrits dans les textes prophétiques et connu lui aussi les allers-retours entre ces moments de suspension de la rationalité et l'exercice énergique de la pensée une fois le calme retrouvé. Sous sa plume, l'évocation des « extases » et des accès irrationnels n'était pas affectée d'une connotation péjorative comme elle pouvait l'être dans la sémantique scientifique de cette époque ; elle n'était pas non plus aussi explicitement valorisée que dans l'anthologie de textes composée par Martin Buber quelques années auparavant, les *Confessions extatiques* (1909). Weber décrivait ces phénomènes sur un mode plutôt clinique, en insistant délibérément sur les aspects volontiers « refoulés » par les traditions postérieures ou par les commentateurs. À l'époque de la rédaction du *Judaïsme antique*, ses échanges avec Karl Jaspers, psychiatre d'une clinique de Heidelberg qu'il avait fréquentée, puis disciple, collègue et ami, avaient également nourri sa connaissance de ces états psychologiques spécifiques ; l'un et l'autre portaient la plus grande attention, comme le note Dieter Henrich, « à la possibilité d'un renversement de la maladie en productivité et à la force d'intellection extraordinaire qui pouvait être libérée chez ceux qui étaient menacés de maladie psychique »⁷. De ce point de vue, le *Judaïsme antique* peut être rapproché du *Strindberg et*

Van Gogh que Karl Jaspers publia quelques années plus tard (1922) et dans lequel il défendait l'idée que, dans le cas des artistes « fous », le « génie artistique » ne pouvait être assimilé à un simple avatar de la « folie » sur laquelle il représentait au contraire une victoire décisive.

Les prophètes de malheur et le régime de l'interprétation

- 18 Weber, nous venons de le voir, livrait une interprétation positive et nuancée des « extases » prophétiques et reconnaissait en elles une composante productive, quoique paradoxale, de l'élaboration rationnelle. En même temps, la continuité entre cette forme de rationalité prophétique et la rationalité économique du puritanisme posait problème, puisque, d'après ses analyses, toute dimension « extatique » était absente de la rationalité puritaine. Faut-il déceler là un jugement de valeur, peut-être sous-jacent ? « L'extase » n'était-elle jamais que celle des autres religions ? Comme en miroir, le recueil des *Confessions extatiques* composé par Martin Buber était presque exclusivement composé de textes chrétiens ; de la tradition juive, il ne retenait que des textes hassidiques du XVIII^e siècle, quatre pages sur les 240 que comptait l'ouvrage, placées en annexe⁸. La notion d'extase, en toute rigueur, n'était pas entièrement absente de *L'Éthique protestante* où elle figurait deux fois. Elle n'était évoquée qu'à propos d'un courant religieux luthérien et non puritain, le piétisme. Celui-ci était dépeint comme un courant « mystique » orienté dans une direction exactement contraire à l'« ascèse calviniste » :

L'accent mis sur le sentiment [dans le piétisme], fondamentalement étranger à la piété calviniste et intimement lié, en revanche, à certaines expressions de la religiosité médiévale, orientait la pratique religieuse sur la voie d'une jouissance temporelle de la vie éternelle, au lieu de l'engager dans une lutte ascétique destinée à assurer l'avenir dans l'au-delà. Le sentiment *pouvait* atteindre une telle intensité que la religiosité revêtait parfois un caractère proprement hystérique et produisait [...] une alternance de type névropathique entre des états semi-conscients d'extase religieuse et des périodes de léthargie nerveuse ressenties comme un « retrait du divin », dont les effets étaient exactement contraires à ceux de la discipline pragmatique et stricte que la vie sainte et systématisée du puritain imposait à l'homme : un affaiblissement des « inhibitions » qui confortaient chez le calviniste le primat de la personnalité rationnelle sur les « affects » [EP, p. 214].

- 19 Dans ce passage, le développement de ce que Weber appelait la « personnalité rationnelle » était corrélé à une « inhibition » des « affects » ; les notions de « rationalité » et d'« extase » apparaissaient comme directement antagonistes. La deuxième occurrence du terme d'extase concernait cette fois un courant calviniste, le méthodisme de John Wesley que Weber qualifiait, là encore, de « religiosité émotionnelle ». Il attribuait aux méthodistes, comme aux piétistes, une tendance à rechercher dès le moment présent la certitude de l'élection, dont les puritains demeuraient frustrés tout au long de leur vie : « La certitude absolue de l'élue était en principe purement *ressentie*, elle était attestée par une expérience spirituelle immédiate – qui pouvait, du moins en temps normal, être datée au jour et à l'heure près – et était considérée comme le seul fondement assuré de la *certitudo salutis*. » [EP, p. 230]. Dans une note du même passage, Weber qualifiait de « rétrograde » cette place accordée au sentiment et aux affects dans la religiosité ; il entendait par là que cette recherche d'une « certitude de l'élection » représentait une régression par rapport à la position

calviniste qui, prenant acte du dogme de la prédestination, imposait au fidèle d'assumer une incertitude radicale quant à son destin dans l'au-delà.

- 20 Comment comprendre, dès lors, l'articulation entre judaïsme antique et puritanisme et le lien de continuité que Weber établissait entre l'un et l'autre comme acteurs du processus de « désenchantement du monde » ? La figure juive du « prophète de malheur » était-elle une incarnation de ces « religions du sentiment » que le sociologue présentait comme peu propices au développement d'une « personnalité rationnelle » ? Le puritanisme correspondait-il à un « stade » supérieur de « rationalité » ? La place du *Judaïsme antique* par rapport à *L'Éthique protestante* revêt ainsi une importance cruciale pour définir ce que recouvrait en fin de compte, chez Weber, la notion de « rationalité ».
- 21 L'une de ces questions peut recevoir une réponse sans équivoque : le judaïsme ancien ne pouvait aucunement être rangé, dans les typologies wébériennes, parmi les « religions émotionnelles », malgré la fonction décisive de l'extase dans la prophétie. Comme on l'a déjà rappelé dans l'introduction, la lignée religieuse qui rattachait le puritanisme au judaïsme ne revêtait pas la forme d'une descendance directe ; elle prenait corps dans une temporalité discontinue, par-delà un fossé de plusieurs siècles dans lequel Weber regroupait – comme c'était le cas dans le passage de *L'Éthique* cité ci-dessus – le christianisme médiéval, le catholicisme et le luthéranisme (y compris le piétisme). Nous avons vu que le sociologue imputait cette longue mise en suspens du processus de « désenchantement du monde » à la reviviscence de la « magie » selon lui impliquée par le recours aux sacrements. Weber traçait également une frontière très nette entre le judaïsme prophétique ancien et la « mystique » ; l'extase prophétique se distinguait aussi bien de « l'extase apathique » propre à la mystique indienne que de la « fusion bienheureuse avec le divin » caractéristique des mystiques chrétiennes :
- On ne rencontrait nulle part chez eux [les prophètes] l'expérience mystique consistant à faire le vide, à s'abstraire de tout le sensible et de toute forme, comme dans l'extase apathique de l'Inde, et nulle part non plus la tranquille et bienheureuse euphorie de la possession du Dieu ; il était rarement question d'états de dévotion fervente et jamais du sentiment typiquement mystique de fraternité, de miséricorde et de compassion envers toutes les créatures. [...] De toutes les façons, la proximité de Yahvé n'était jamais vécue comme une fusion bienheureuse dans le divin [JA, p. 511-512].
- 22 Lorsque Weber évoquait « l'extase » des prophètes, il ne l'entendait pas au sens défini par Martin Buber dans les *Confessions extatiques*, qui était celui de l'extase mystique. Dans une conférence donnée à Munich le 24 janvier 1917, avant la publication de son étude sur le judaïsme antique, et intitulée « Les fondements sociologiques de l'évolution du judaïsme », il avait fait valoir que, « à la différence des mystiques », les prophètes « ne pouvaient se sentir unis à Dieu mais se soumettaient à la volonté du Très-Haut » [AJ, p. 854]. Cette idée fut ensuite développée dans *Le Judaïsme antique* : Weber associait l'expérience mystique de fusion avec le divin avec une pratique intellectuelle de « spéculation » sur « le sens du monde » et, corrélativement, observait que le prophétisme juif renonçait délibérément à une telle investigation métaphysique pour se concentrer sur des contenus plus terrestres et plus directement accessibles à l'entendement, à savoir les commandements éthiques de Yahvé. L'antithèse entre prophétie et mystique était ainsi retraduite dans une opposition entre une « éthique » appliquée à l'ici-bas et une « gnose » tournée vers le monde supraterrestre. La

prophétie, selon Weber, était ainsi explicitement ancrée dans le monde de *l'histoire* plutôt que dans celui de l'éternité :

Yahvé demeura un Dieu de l'histoire, plus particulièrement de l'histoire politico-militaire. [...] Pour la piété authentiquement yahviste, notamment pour la piété prophétique, il demeura le Dieu des destins politiques. Ce n'était pas un Dieu avec lequel on pouvait rechercher l'union mystique par la contemplation. C'était un seigneur suprahumain et pourtant personnel, accessible à l'entendement, un Dieu auquel il fallait obéir. Il avait livré ses commandements positifs ; il s'agissait de les respecter. Comme avec un grand roi, on pouvait chercher à comprendre ses intentions de salut, les raisons de son courroux et les conditions de sa grâce. Mais on ne pouvait aller plus loin. À partir de tels présupposés, le développement d'une spéculation sur le « sens » du monde, à la manière indienne, était entièrement exclu [JA, p. 395].

- 23 Comme l'observait déjà en 1970 Freddy Raphaël, le premier traducteur français du *Judaïsme antique*, l'analyse webérienne de la prophétie trouva en France un prolongement dans les études d'André Neher sur le même sujet : sa thèse sur Amos publiée en 1950⁹ puis son ouvrage de 1955 *L'essence du prophétisme*. À l'instar de Weber, Neher définissait la prophétie par la rupture qui la séparait, d'un côté, de la magie et, de l'autre, de la mystique. Il s'accordait également avec le sociologue allemand pour constater que cette différence induisait l'émergence d'un régime spécifique de temporalité, celui de l'histoire humaine opposée aussi bien au temps cyclique des pensées mythiques qu'au temps de la mystique, caractérisé par une fusion de l'instant et de l'éternité. Le temps prophétique inaugurerait une implication divine dans l'histoire proprement humaine et une focalisation de la pensée religieuse sur l'éthique dont le rappel inlassable constituait l'essentiel du message des prophètes. « Toute spéculation sur le sens de la vie doit être proscrite et toutes les forces doivent être concentrées sur l'ici-bas. » [AJ, p. 855] : c'est ce grand principe de la religiosité prophétique qui permettait, du point de vue de Weber, d'établir un lien de continuité entre judaïsme ancien et puritanisme. Ainsi défini, le « désenchantement du monde », la rupture avec la magie corrélée avec une éviction de la mystique, correspondait à la délimitation d'une sphère *intramondaine*, celle d'une histoire sur laquelle le divin conservait une prise mais sans que l'inverse fût vrai. Dans la prophétie, note Neher, « Dieu est là, subitement, avant que l'homme ne l'attende, ne l'espère, ne le provoque. Il n'y a pas de relation *magique* entre Dieu et le prophète. Dieu n'est pas l'obligé du *nabi*. Les techniques de la magie matérielle ne l'atteignent pas. [...] Rien, aucune prière, aucune sollicitation, ne peuvent obliger Dieu à se révéler. »¹⁰ De même, remarque-t-il encore, le prophète ne connaît pas, à la différence du mystique, « la longue et minutieuse préparation spirituelle, le *chemin*, le *pèlerinage*, [...] la *nuite obscure* avant d'accéder à l'union dans la rencontre »¹¹ ; Dieu vient « comme un voleur dans la nuit » (1Thess 5.2, cité dans SR2, p. 484), il apostrophe le prophète quand bon lui semble. La prophétie du judaïsme ancien présupposait ainsi une double « déprise » : l'homme renonçait à percer le « sens » du monde et les desseins de Dieu pour se concentrer sur ses commandements et il était également dépossédé de toute force capable de contraindre le divin ou même de préparer la rencontre de ce dernier. Le puritanisme tel que Weber le dépeignait ne faisait que consommer d'une autre manière ce renoncement de l'homme à « obliger » Dieu.
- 24 C'est à partir de telles prémisses que doit être examinée, en toute rigueur, la définition webérienne de la « rationalité », si souvent confondue avec la plate adaptation à un monde mécanisé. La rationalité n'advenait justement pas, dans une telle perspective, à

partir du moment où tout était devenu calculable mais bien plutôt lorsque l'essentiel, « le 'sens' du monde et de la vie », avait radicalement cessé de l'être. C'est plutôt le monde magique qui, du point de vue de Weber, offrait une corrélation régulière et prévisible entre des actes et des significations, entre un cosmos humain et le cosmos des dieux. La rationalité, elle, se déployait avant tout dans l'espace d'une perte irrémédiable d'intelligibilité. Dans la tradition kantienne, le deuil de la raison est compensé par une consolidation de l'entendement et de l'éthique pratique. L'apport spécifique de Weber à ce grand modèle est de mettre l'accent sur le contraste tragique entre le déploiement de la « rationalité » et la dépossession qui en est le corrélat. L'insistance du sociologue sur le motif de « l'extase » prophétique, dans *Le Judaïsme antique*, trouve certainement là son fondement. Weber consacre un grand nombre de pages à exposer la distance qui se creuse entre le moment de l'extase proprement dite, qui n'est pas le plus décisif dans la prophétie, et celui de l'interprétation qui vient ensuite. Les prophètes, répète-t-il à de nombreuses reprises, « ne parlent pas pendant l'extase, mais proclament le sens de l'extase après coup » [A], p. 854]. Ils ne reçoivent pas la révélation d'une vérité ; ils proposent une herméneutique de la volonté divine.

- 25 Dans le judaïsme ancien, l'affirmation de cette herméneutique rationnelle est inséparable de celle d'une relation discursive entre Dieu et le prophète. Weber observait que le prophète de malheur se définissait plutôt comme un prophète « auditif » que par ses « visions » : « Celui qui recevait l'épiphanie entendait la voix de Yahvé en chair et en os ou celle de son messager ; il ne se contentait pas de recevoir une simple vision en rêve. » [JA, p. 229]. Les prophètes auditifs proclamaient leur « supériorité sur les 'rêveurs de rêves' dont les visions étaient, selon eux, incertaines et incontrôlables » [JA, p. 230]. Les prophètes ne prenaient pas directement la parole pendant l'extase, ni immédiatement après ; ils « se mettaient à prier et méditaient sur son sens » jusqu'au moment où ils avaient « trouvé une interprétation » [JA, p. 480]. Un déplacement était ainsi effectué par rapport aux rituels magiques ou encore à la mystique dans lesquels le moment décisif n'était pas un temps de parole, mais de silence ou de non-discours¹² ; dans la prophétie, le sens se révélait dans le temps post-extatique de l'interprétation. Weber revenait souvent, dans *Le Judaïsme antique*, sur ce thème du primat « rationnel » du message auditif, fortement valorisé dans la tradition protestante paulinienne (qui se référait à l'Épître aux Romains 10.17). Le motif de la voix de Yahvé n'était pas seulement associé à l'idée d'un énoncé faisant autorité, car les prophètes ne se contentaient pas de proclamer « Yahvé m'a dit » ; ils ne se présentaient pas seulement comme des « pythies », mais aussi et surtout comme des « interprètes » [JA, p. 484], car la « révélation était souvent obscure et ambiguë » [JA, p. 482]. La prophétie, par suite, « n'était pas le produit du pathos de ces états psychopathiques en tant que tels, mais naissait, chez le prophète, de la certitude foudroyante d'avoir réussi à saisir le sens de ce qu'il avait vécu. Disons-le plus clairement : le prophète, justement, n'avait pas eu des visions, fait des rêves ou entendu des voix mystérieuses comme n'importe quel extatique pathologique, mais il avait acquis la certitude, confirmée par la voix de Dieu en personne, de comprendre la signification que Yahvé attribuait à ces rêves éveillés, à ces visions ou à cette excitation extatique et qu'il lui ordonnait d'exprimer dans un langage intelligible. » [JA, p. 483]. La rationalité herméneutique de la prophétie s'élaborait ainsi dans un mouvement de « ressaisissement » réflexif consécutif à un « saisissement » initial.

- 26 Au terme de ce parcours, comment comprendre la filiation « rationnelle » établie par Weber entre le judaïsme ancien et le puritanisme ? Elle recouvre, dans son optique, une

pluralité de domaines et une grande variété de dynamiques sociales et religieuses : différenciation des fonctions sociales (notamment politiques, religieuses et « critiques »), organisation des apprentissages, inscription religieuse dans le monde de l'ici-bas et naissance d'une pensée de l'histoire, abandon de la magie au profit d'une éthique appelée à régir et à unifier les « conduites de vie » de façon toujours plus exhaustive, définition « contractuelle » de l'Alliance... Dans ce qui précède, nous avons choisi de mettre l'accent sur un aspect de ce processus multiforme de rationalisation : l'émergence d'une herméneutique de la volonté divine, distincte de toutes les mantiques en usage dans les systèmes de représentation magiques. Le régime de l'interprétation inauguré par le judaïsme rompt, d'après Weber, avec les registres magiques d'interrogation des divinités parce qu'il repose sur le renoncement, décisif, à la définition d'une vérité « infalsifiable » du message divin. Si les commandements de Yahvé sont bien connus, le « sens » du monde échappe désormais aux hommes et le « désenchantement » prend acte d'une faille dans l'intelligibilité de Dieu par les hommes, qui renvoie ceux-ci à leur monde immanent. La « rationalité » se construit sur cette béance, dans un renversement paradoxal : la dynamique rationnelle de l'intellectualisme juif et la dynamique économique de la rationalité puritaine ne se déploient pas dans les mêmes sphères mais à partir d'une genèse commune, le constat de l'existence d'une transcendance et de l'impossibilité d'énoncer une « vérité » du sens du monde. Dans le puritanisme, l'inintelligibilité radicale de la prédestination porte cette tension à son comble.

BIBLIOGRAPHIE

Bernd BRAUER, *Das Bild der Unheilsprophetie Israels in der frühen soziologisch orientierten Forschung*, Münster, LIT Verlag, 1999.

Martin BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, Iéna, Eugen Diederichs, 1909 ; trad. fr. Jean Malaplate, *Confessions extatiques*, Paris, Grasset, 1995.

Hermann COHEN, »Der jüdische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung«, *Allgemeine Zeitung des Judentums* 32, 1917, p. 373 ss.

Karl JASPERS, *Max Weber*, avec une préface de Dieter Henrich, Munich, Piper, 1988.

Karl JASPERS, *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und van Gogh*, Leipzig, E. Bircher, 1922 ; *Strindberg et Van Gogh. Swedenborg – Hölderlin*, trad. Hélène Naef, Paris, Minuit, 1953.

Bernhard LANG, »Max Weber und Israels Propheten«, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1984, vol. 36/2, p. 156-165.

André NEHER, Amos. *Contribution à l'histoire du prophétisme*, Paris, PUF, 1950.

André NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris, PUF, 1955 (nouvelle édition : *Prophètes et prophéties*, Paris, Payot, 1983).

Eckart OTTO, *Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*, Tübingen, Mohr, 2002.

Eckart OTTO, «Einleitung» dans *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Max Weber Gesamtausgabe I/21*, t. 1, Tübingen, Mohr, 2005.

Eckart OTTO, «Die hebräische Prophetie bei Max Weber, Ernst Troeltsch und Hermann Cohen. Ein Diskurs im Weltkrieg zur christlich-jüdischen Kultursynthese» dans Wolfgang Schluchter, Friedrich Wilhelm Graf (éds.), *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*, Tübingen, Mohr, 2005, p. 201-256.

Freddy RAPHAËL, « Max Weber et le judaïsme antique », *Archives européennes de sociologie* XI/2, 1970, p. 297-336.

Wolfgang SCHLUCHTER, «Vergleich und Entwicklungsgeschichte : Exemplarisches in der Studie über das antike Judentum», dans *Religions im kulturellen Diskurs*, éd. par B. Luchesi et K. von Stuckrad, Berlin-New York, De Gruyter, 2004, p. 71-101.

Ulrich SIEG, «Der Streit um das 'Ethos der hebräischen Propheten'», *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 15, 2002, p. 1-20.

Michael SPÖTTEL, *Max Weber und die jüdische Ethik. Die Beziehung zwischen politischer Philosophie und Interpretation der jüdischen Kultur*, Francfort sur Main, Peter Lang, 1997.

Ernst TROELTSCH, «Das Ethos der hebräischen Prophetie», *Logos* 6, 1916/1917, p. 1-28.

Ernst TROELTSCH, «Glaube und Ethos der hebräischen Propheten» dans *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften IV*, Tübingen, Mohr, 1925.

Max WEBER, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Max Weber Gesamtausgabe I/21*, t. 1, Tübingen, Mohr, 2005 [AJ] ; *Le Judaïsme antique*, trad. de Freddy Raphaël, Paris, Plon, 1971 ; *Le Judaïsme antique*, trad. I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2010 [JA].

Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2001 [EP].

Max WEBER, *Hindouisme et bouddhisme*, trad. I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2003 [H&B].

Max WEBER, *Sociologie de la religion*, trad. I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2006.

Max WEBER, «Die soziologischen Grundlagen der Entwicklung des Judentums. Bericht des Wochenblattes *Das Jüdische Echo*, 26. Januar 1917» dans *Max Weber Gesamtausgabe I/21*, t. 2, Tübingen, Mohr, 2005 [AJ], p. 853-856.

NOTES

1. Une édition critique du texte allemand est parue dans le cadre de la *Max Weber Gesamtausgabe* (vol. I/21/2, sous la direction d'Eckart Otto, Tübingen, Mohr, 2005). Deux traductions françaises existent à ce jour sous le titre *Le Judaïsme antique* (trad. de Freddy Raphaël, Paris, Plon, 1970, rééd. Presses Pocket ; trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2010).
2. Voir Max Weber, *Sociologie de la religion*, traduit et présenté par I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2006, p. 152-157 ; voir aussi p. 51-52.
3. Weber prévoyait d'intituler une des premières conférences données en public avant la publication du *Judaïsme antique* « Prophètes et rabbins et l'évolution du judaïsme antique » [AJ, p. 851].

4. « Chaque fois, ces luttes contre l'orgie étaient principalement le fait d'hommes originaires du Sud ou issus de groupements d'éleveurs. Élie, le prophète individuel typique, l'adversaire le plus acharné des cultes extatiques de Ba'al, était originaire de Galaad ; c'était une figure typique de nomade. Élisée, l'extatique de masse, était un paysan, à en croire la tradition. Le premier prophète qui s'éleva à nouveau, beaucoup plus tard, contre les pratiques cultuelles du Nord, Amos, était un berger de Teqo'a. Qu'en conclure ? Les *neviim*, les extatiques de masse et les formes irrationnelles et émotionnelles de la magie étaient venus du Nord et avaient subi l'influence des cultes orgiaques et extatiques cananéens ; le Sud, qui ne connaissait pas les cultes orgiaques de cultivateurs, fournit de son côté la Thora lévitique rationnelle et la prophétie missionnaire éthique rationnelle. » [JA, p. 352].
5. Sur la critique wébérienne de l'évolutionnisme de Wellhausen, voir F. Raphaël, 1970, p. 307-308.
6. Voir Dieter Henrich, »Denken im Blick auf Max Weber« dans Karl Jaspers, *Max Weber*, Munich, Piper, 1988, p. 23.
7. *Ibidem*.
8. Un dialogue s'instaura entre Martin Buber et Max Weber dès avant la publication du *Judaïsme antique* : le 28 novembre 1913, Weber assista à Heidelberg à une conférence donnée par Buber et intervint longuement à cette occasion (voir Eckart Otto, »Die hebräische Prophetie bei Max Weber, Ernst Troeltsch und Hermann Cohen. Ein Diskurs im Weltkrieg zur christlich-jüdischen Kultursynthese« dans Wolfgang Schluchter et Friedrich Wilhelm Graf (éds.), *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*, Tübingen, Mohr, 2005, p. 201-256 et p. 70). Ils se rencontrèrent ensuite à plusieurs reprises et Buber reçut très favorablement le *Judaïsme antique* auquel il fait référence, comme l'a noté Freddy Raphaël, dans son livre de 1932 *La Royauté de Dieu (Königtum Gottes)*.
9. André Neher, *Amos. Contribution à l'histoire du prophétisme*, Paris, PUF, 1950.
10. André Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, PUF, 1955 ; nouvelle édition : *Prophètes et prophéties*, Paris, Payot, 1983, p. 96-97.
11. *Ibidem*.
12. Voir Buber, 1909, p. XVI ; Neher, 1983, p. 107.

RÉSUMÉS

Dans *Le Judaïsme antique* (1917-1918), l'angle d'approche choisi par Max Weber est étroitement corrélé avec le projet sociologique comparatif élaboré à partir de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Dans cet ouvrage Weber avait défendu l'idée qu'un courant particulier du protestantisme, le puritanisme, avait développé une forme d'articulation selon lui inédite entre sphère religieuse et sphère économique et que cette conjonction nouvelle avait joué un rôle décisif dans le déclenchement de la dynamique spécifique du capitalisme moderne. L'apport fondamental du judaïsme au puritanisme, dans la logique spécifique de ce dernier, résidait dans ce que Weber désigna sous une formule demeurée fameuse : le « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*). C'est à l'analyse de ce concept chez Weber qu'est consacré le présent article.

In his *Ancient Judaism* (1917-1918), Max Weber purpose is strictly related to his comparative religious sociology exposed in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. In this work Weber

considered that a specific protestant trend, the puritanism, articulated in an original manner religious domain and economic domain, which played a major role in the birth of modern capitalism. According to Weber, the major contribution of Judaism to puritanism was the phenomenon of “disenchantment of the world”. The present article is devoted to analyze this weberian concept.

INDEX

מילות מפתח

המזרח התיכון, יהדות ופוריטניות, הים התיכון, מקס וובר, סוציולוגיה השוואתית של:

דתות

Index géographique : Méditerranée, Proche-Orient

Keywords : Judaism and puritanism, Weber Max (1864-1920), comparative religious sociology, Mediterranean, Middle East

Mots-clés : judaïsme et puritanisme, Weber Max (1864-1920), sociologie comparative des religions

AUTEUR

ISABELLE KALINOWSKI

CNRS