

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

10/05/2006

L'a-moralisme de la religion chrétienne : Max Weber

Annette Disselkamp

- Ce texte présente les extraits d'un travail en cours d'élaboration -

Introduction

Un paradoxe est inhérent à *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ainsi qu'aux travaux consécutifs de Max Weber rassemblés sous le titre de *L'éthique économique des religions mondiales*, dont les célèbres « Introduction » et « Considérations intermédiaires ». Contrairement à ce qu'annoncent les intitulés, force est de constater que l'auteur se désintéresse singulièrement de l'éthique religieuse : celle-ci, déclare-t-il, ne constitue pas l'objet de ses analyses.

En résumé grossier, Weber raisonne ainsi : il s'agit, pour l'analyse sociologique, de déterminer quels enseignements théologiques ont eu le plus grand impact sur la conduite de la masse des croyants. Or comme la doctrine éthique du christianisme ne semble guère correspondre à ce critère, la recherche négligera, par principe, la plupart des instructions relatives à la pauvreté et la richesse, la propriété, la charité, la miséricorde, la non-violence, et s'efforcera de ramener les comportements effectifs à d'autres types de sources.

L'argument est bien connu ; cependant, il n'a guère fait l'objet de commentaires et de controverses. Dans l'exposé présent, je me propose d'observer, de façon détaillée, de quelle façon Weber l'applique dans ses textes centraux, et d'ouvrir des pistes d'interprétation, en essayant de faire apparaître que sa démarche s'inspire d'une série de présupposés qui ne sont pas seulement, en dépit des apparences, d'ordre méthodologique.

On procèdera en trois parties. En un premier temps, je rappellerai les grandes lignes de la thèse webérienne, en faisant ressortir la prémisse mentionnée en vertu de laquelle la recherche se désintéressera des préceptes pratiques *explicites*. On pourra ensuite se demander quelles sont les raisons qui ont pu amener Weber à mettre entre parenthèses l'éthique religieuse. Je suggère de les chercher dans le contexte théologique et philosophique de l'époque : le protestantisme libéral, d'une part, et la philosophie schopenhauerienne et nietzschéenne, d'autre part. De fait, l'un des concepts centraux de la sociologie religieuse, celui d'ascèse intramondaine, est issue de leur synthèse.

Finalement, il est clair que la démarche consistant à analyser le rapport de la religion au monde économique en la délestant de ses notions morales ne saurait être anodine. C'est pourquoi je voudrais formuler, dans la dernière partie, une série d'interrogations, qui concernent moins l'efficacité du procédé que ses implications relatives à la façon de comprendre le christianisme et l'existence des hommes à l'âge moderne.

Une précision terminologique est nécessaire, à propos du mot d'« éthique ». J'entendrai par ce terme, des règles, sous la forme de propositions impératives, qui prescrivent aux hommes des façons déterminées de se conduire envers autrui et envers eux-mêmes. C'est sans doute à ce type de définition que songe Weber lorsqu'il affirme qu'il ne se référera pas en premier lieu aux instructions formelles délivrées par la religion ; la méthode écarte la totalité des exigences contenues dans le discours théologique, du type « tu feras ... » ou « tu ne feras pas

... ». Par ailleurs, je ne ferai pas de distinction entre les mots « éthique » et « moral » ; Weber, lui, a plutôt tendance à éviter le second de ces termes¹.

Mon interprétation concernera principalement la question du protestantisme et de son rapport au capitalisme ; le problème se pose différemment concernant les autres religions.

I. La mise entre parenthèses de l'éthique religieuse

L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme s'ouvre sur l'observation d'une étrange coïncidence entre l'expansion du capitalisme et la propagation de la foi réformée : le déplacement géographique des pôles économiques depuis le Sud de l'Europe vers le Nord et l'Amérique qui a lieu aux 16^e/ 17^e siècles, concerne précisément les régions et l'époque où le calvinisme s'est imposé. Cette remarque conduit à la supposition que la foi protestante a dû favoriser, d'une façon ou d'une autre, l'émergence du système capitaliste. Le problème est dès lors de rendre intelligible la corrélation historique de fait qui vient d'être établie, et qui ne fera jamais quant à elle l'objet de la réflexion.

Afin d'y répondre, on doit selon Weber étudier les répercussions tangibles de la croyance religieuse sur la conduite de vie. Or, voici ce qui importe, il serait simplificateur et donc précipité de directement déduire ces effets de ce que prêchent les livres de morale : selon l'auteur, la doctrine éthique ne recèle pas d'informations relatives à la pratique réelle des fidèles. Au contraire, il émet d'entrée de jeu l'hypothèse que l'impact le plus considérable découle plutôt des croyances dogmatiques. Une série de citations énoncent cette prémisse centrale :

« Ce qui importe pour nous, ce n'est naturellement pas ce qui a été théoriquement et officiellement enseigné dans les *compendia* éthiques de l'époque [...], mais c'est tout à fait autre chose, à savoir la découverte des *motivations* psychologiques créées par la foi religieuse et la pratique de la vie religieuse, qui donnaient son orientation à la conduite de vie et maintenaient l'individu sur cette voie².

« [Ici] nous ne nous occupons pas du *contenu* mais de l'*incitation* à l'action morale »³.

Idem dans *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* : « Car, pour le dire encore une fois, ce n'est pas la *doctrine* éthique d'une religion qui est 'son *éthos*' spécifique, au sens *sociologique* du terme, mais bien le comportement éthique auquel s'attachent des *récompenses*, lesquelles dépendent de la nature et des modalités des biens de salut qui sont propres à cette religion »⁴. Et Weber n'omet pas de préciser que les objections qui lui ont été adressées peu après la première parution manquent son propos parce que, méconnaissant l'originalité de la démarche, elles lui opposent la doctrine éthique *explicite* du protestantisme : « Ce fut l'erreur fondamentale de mes critiques que de n'avoir pas pris garde justement à cela »⁵. Autrement dit, les détracteurs n'ont pas vu que Weber éliminait délibérément toute référence à la morale ; c'est la raison pour laquelle leurs attaques sont futiles, quand ils rappellent par exemple que le protestantisme ne recommande pas exactement l'accumulation de richesses.

Finalement, Weber réitère, dès les premières lignes de l'« Introduction » à *L'éthique économique des grandes religions*, l'intuition qui lui servait déjà d'hypothèse conductrice dans *L'éthique protestante* :

« La notion d'« éthique économique » d'une religion s'éclairera progressivement, nous l'espérons, dans le cours même de notre analyse. Ce que nous avons en vue, ce n'est pas la théorie éthique contenue dans les traités de théologie, qui peut servir seulement d'instrument de connaissance (sans doute important parfois), mais les *incitations pratiques à l'action* enracinées dans les articulations psychologiques et pragmatiques des religions »⁶.

Quelles sont les œuvres que la religion demande aux hommes d'accomplir, cette question-là ne doit donc pas préoccuper le sociologue désireux de comprendre le rapport qui existe entre

le christianisme et la réalité sociale. Encore une fois, l'« éthique économique » n'est pas comprise dans les formules de théologie *morale*.

Et c'est à cette énigme que l'interprétation doit réfléchir en tout premier lieu : quelles sont les raisons d'ordre conceptuel qui ont déterminé Weber à faire l'impasse de l'enseignement pratique ?

1. Le contexte

a) L'ascèse intramondaine : contenu et forme

Afin de pouvoir traiter de cette question, il est nécessaire de rappeler la définition d'un de ses concepts clef, celui d'*ascèse intramondaine*. Comme on le sait, les implications les plus radicales de cette formule n'ont été développées que dans le puritanisme. Cependant, ainsi qu'on le verra dans la suite, elle correspond à un dilemme qui traverse tout le christianisme.

La notion signifie la combinaison de deux attitudes apparemment contraires. D'un côté, la vie du chrétien se trouve placée au sein de l'ordre donné ; le croyant n'est pas appelé à se distinguer des gens du monde, en menant par exemple une existence de type monacal, mais il s'insérera parfaitement dans les structures économiques, sociales et culturelles existantes. Mais de l'autre, la formule invite les fidèles à rejeter le monde comme étant dépourvu de signification religieuse, c'est-à-dire, concrètement, à ne pas y participer sur le mode de l'attachement ou du plaisir.

Ainsi, l'existence quotidienne sera organisée en fonction de points de vue relevant des seuls impératifs séculiers, et plus exactement ceux qui se rapportent au métier : l'attitude intramondaine se traduit en une éthique de la profession. Dans le même temps, comme la formule interdit au chrétien d'accorder à la sphère terrestre une quelconque valeur intrinsèque, le devoir de s'impliquer dans le monde se conjugue au *dédain* des affaires terrestres : voilà pourquoi l'éthique prend l'allure de l'ascétisme. La conduite sera basée, à la fois, sur la participation effrénée à la « logique » séculière et sur la renonciation à l'agréable. L'on comprend dès lors que le puritain, exerçant le plus ardemment possible les activités professionnelles, va contribuer à la production de richesses, et pourquoi il est néanmoins réfractaire à la consommation ; il accumule et réinvestit mais il ne profite pas des fruits de son travail. L'admonition de B. Franklin, « Le temps, c'est de l'argent », résume cet esprit.

L'interprétation que je voudrais développer est la suivante : parmi les deux éléments constitutifs de la formule en question, l'ascétisme peut être considéré comme constituant la *forme*, tandis que l'affinité intramondaine en représente le *contenu*. Or s'agissant du premier aspect, Weber est tributaire des courants philosophiques les plus influents du 19^e siècle, la pensée schopenhauerienne et nietzschéenne. En revanche, le second renvoie au protestantisme libéral et la notion, développée par lui, d'indifférence religieuse. En établissant l'apport respectif de l'un et l'autre, le statut particulier de l'« éthique » s'éclairera.

b) La philosophie et l'ascèse : Schopenhauer

Aux yeux de Schopenhauer (*Le monde comme volonté et comme représentation*), le monde, produit d'une volonté aveugle, est mauvais dans le fond et n'aurait jamais dû exister ; on ne saurait imaginer pire que cette « vallée de larmes » où se passe notre existence faite de souffrances. Tout bonheur est illusion parce qu'il est suivi d'un dégoût d'autant plus grand ; la recherche du plaisir ne fait qu'exprimer notre éternelle insatisfaction, et elle contribue à faire continuer la misère présente. En tout état de cause, il est indéniable que des choses affreuses *pourraient* nous arriver ; et il suffit de se les représenter pour s'apercevoir qu'il serait préférable que nous ne soyons jamais nés. Devant cet horizon sinistre, le recours à l'ascétisme ou à la « négation du monde » (*Weltverneinung*) sert d'expédient permettant d'annuler le « vouloir-vivre ». Nietzsche, lui, reprendra la notion, mais en la critiquant ; au troisième

chapitre de *La généalogie de la morale*, il décrit les effets psychologiques néfastes et dévastateurs de l'idéal ascétique proclamé par la religion chrétienne.

Plus loin, Schopenhauer remarque que le christianisme, l'hindouisme et le bouddhisme ont seuls compris quelle était la véritable essence du monde et en ont tiré les conséquences adéquates, en recommandant l'abstention. Il souligne que l'attitude de « négation du monde » est constitutive de ces croyances : « Les religions se distinguent fondamentalement selon qu'elles sont fondées sur l'optimisme ou sur le pessimisme, et non point d'après leurs doctrines monothéistes ou polythéistes », écrit-il dans les *Parerga et Paralipomena*⁷, en réservant finalement le titre de religion à celles qui partagent la vision pessimiste : « Toute religion [sc. la vraie, celle qui mérite véritablement ce nom] se trouve dans un rapport d'antagonisme avec la culture »⁸. Finalement, la libération de la souffrance, à laquelle ces croyances aspirent, s'appelle « délivrance » (*Erlösung*).

N'en déplaise à une tradition bien établie de la réception, il est difficile de ne pas reconnaître, dans les écrits de Weber, l'influence de ce philosophe⁹. Le sociologue adopte l'idée que les religions chrétienne, hindouiste et bouddhiste cultivent un rapport « négatif » au monde – les « Considérations intermédiaires » sont bien sous-titrées : « Théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde » – et qu'elles recherchent la libération. Le rapport qu'entretiennent ces systèmes avec la culture est pour cela nécessairement caractérisé par la *tension* (*Spannung*), avec l'idée que le terrestre et les biens religieux sont incommensurables, et que leur exclusivité réciproque interdit aux hommes de participer simultanément à l'une et à l'autre dimensions. C'est la raison pour laquelle il est recommandé aux croyants d'adopter une conduite ascétique, et de renoncer aux plaisirs terrestres ; car toute concession envers le monde ne fait que nous éloigner de l'état de béatitude tant désiré.

Ce qu'il reste cependant à expliquer, c'est pourquoi l'attitude ascétique s'exprime, dans le christianisme, de façon intramondaine, à travers l'activité au sein de l'ordre terrestre, et non par la contemplation et la fuite du monde. Jusque-là, nous avons rendu compte de la forme, mais non du contenu de l'éthique du capitalisme. C'est à cet endroit que Weber fait selon moi intervenir, implicitement, les convictions de la théologie libérale ; c'est ici également que nous rejoindrons immédiatement notre interrogation initiale : quelles sont les raisons qui poussent l'auteur à mettre entre parenthèses l'enseignement éthique explicite ?

c) L'incompatibilité de l'éthique chrétienne et du capitalisme

Avant de pouvoir présenter la position du protestantisme libéral, on doit d'abord évoquer le problème théologique fondamental autour duquel ce mouvement se construit. Les choses deviennent ici fort complexes ; on s'engagera dans une voie qui ne s'accorde pas intuitivement à ce qui vient d'être développé.

Il n'est pas besoin d'être spécialiste de l'histoire religieuse pour s'apercevoir que l'interrogation relative au rapport entre le christianisme et le capitalisme rencontre d'emblée une difficulté considérable, qui est de nature à susciter des réserves sérieuses à propos du projet même.

En effet, ainsi que tout le monde le sait, le Nouveau Testament ne se lasse de recommander la charité et la pauvreté : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel », dit Jésus au jeune homme désireux de le suivre, et : « Il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est qu'un riche entre dans le royaume des cieux »¹⁰. Il y a également l'histoire du bon Samaritain ou celle de la veuve qui met deux petites pièces dans le tronc alors qu'elle ne possède presque rien pour elle-même : « Vraiment, je vous le déclare, cette veuve pauvre a mis plus que tous les autres. Car tous ceux-là ont pris sur leur superflu pour mettre dans les offrandes ; mais elle, elle a pris sur sa misère pour mettre tout ce qu'elle avait pour vivre »¹¹. Rappelons encore cette célèbre mise en garde contre le Mammon : « Aucun domestique ne peut servir deux

maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent »¹².

Or comment comprendre qu'une foi qui prêche avec tant d'insistance la pauvreté ait pu encourager un système basé sur la poursuite du gain ? La recherche d'un lien relève incontestablement du défi ; aucun chemin ne conduit directement des Evangiles jusqu'à l'esprit capitaliste. La question serait plutôt : pourquoi le christianisme n'a-t-il *pas* influencé le comportement économique, de façon à freiner l'essor du capitalisme ?

Le problème pour Weber a donc été de découvrir une voie permettant de rendre intelligible la genèse d'une « éthique » économique dont le *contenu* se trouve en décalage flagrant avec les exigences bibliques et qui soit néanmoins issue du christianisme.

Face à cette difficulté, on peut montrer que la construction de *L'éthique protestante* et de *L'éthique économique des grandes religions* s'inspire d'une série de notions qui ont été développées par le protestantisme libéral, notamment celle d'indifférence de la religion vis-à-vis du terrestre ; cette dernière va épouser, d'une façon qu'il restera à décrire, les idées fournies par la philosophie schopenhauerienne et nietzschéenne. Les deux s'articulent à la question du rapport au monde.

d) Le protestantisme libéral

Le 19^e siècle avait été, en Allemagne, celui de la critique de la religion¹³. Dans ce contexte, l'orientation libérale, prenant à tâche de redéfinir les fondements de la croyance, repose sur l'effort de créer une médiation entre la conception de l'homme protestante et la pensée moderne¹⁴. L'une des figures de pensée auxquelles elle a fréquemment recours consiste dans le rapprochement de l'idée de « liberté de l'homme chrétien » (Luther) et du concept, emprunté à la philosophie émancipatrice des 18^e/19^e siècles, d'autonomie individuelle.

Or l'aporie la plus aiguë à laquelle la théologie libérale cherche à répondre n'est pas accessoire, mais elle est immanente au christianisme. Elle concerne la morale plutôt que la doctrine. Comme on vient de le rappeler, l'éthique biblique se distingue primordialement par la radicalité de ses exigences. Et il est patent que les demandes de l'Evangile ne sont guère propres à orienter les rapports ordinaires. Peut-on vraiment conseiller à tout le monde d'abandonner la totalité de leurs possessions ? (le même doute concerne évidemment d'autres exigences, comme celle de « tendre l'autre joue » à l'ennemi, ou de s'abstenir de juger autrui, ou encore de ne pas prêter serment).

Concernant la difficulté de réconcilier la religion et l'existence dans le monde, et d'adapter le christianisme au cours des choses temporelles, celles de la vie quotidienne, le protestantisme libéral (A. von Harnack, E. Troeltsch ; je ferai ici abstraction des différences qui existent à l'intérieur de ce courant) se réfugie dans la position suivante, que l'on peut résumer sommairement :

Le message du Royaume de Dieu concerne la vie éternelle et ne saurait s'appliquer au monde d'ici-bas. C'est la raison pour laquelle l'Evangile est par nature réfractaire à être traduit en recettes d'organisation des rapports temporels ; il ne prétend pas améliorer les conditions de vie réelles, condamnées à périr. L'opposition mondain/ supramondain¹⁵ (*weltlich/ überweltlich*), que l'on trouve par exemple chez Troeltsch, résume ces prémisses (le dilemme chrétien me semble d'ailleurs être capital s'agissant de concevoir la « vie quotidienne », en un sens philosophique).

Pour le dire encore autrement, suivant la théologie libérale, la religion ne s'intéresse essentiellement qu'au spirituel ; elle est « indifférente » au monde. Ses demandes n'ont pas pour fonction de régler immédiatement la vie terrestre.

Cette position s'explique parce que l'enjeu est d'éliminer les traits les plus austères, en s'efforçant d'amortir voir de neutraliser les recommandations paraissant contraires à la logique séculière – condamnation de la richesse, interdiction de se défendre, interdiction de

juger autrui, de prêter serment. Paradoxalement, la spiritualisation de l'éthique permet de sauver le christianisme.

Inutile d'ajouter qu'en fin d'analyse, la théologie libérale ne fait que développer les dernières implications de l'idée luthérienne de l'intériorité de la foi chrétienne (bien qu'elle nie cette conséquence), et que l'opposition entre le règne céleste et le règne terrestre signifie l'anéantissement de l'éthique ; mais ici n'est pas l'endroit d'exposer plus loin les termes de ce débat.

Le problème de la théologie se concentre autour de la question du rapport au monde ; et c'est ici que le protestantisme croise la philosophie, sans aboutir aux mêmes résultats. Le premier s'emploie à nier la rigueur déterminée de l'Évangile ; selon ses représentants, le Nouveau Testament est foncièrement neutre s'agissant du terrestre et ne livre pas, prêts à l'emploi, de préceptes concernant l'organisation de la vie d'ici-bas, et sa sévérité n'est pas à prendre au pied de la lettre, en un sens matériel ; bref, la morale chrétienne n'est *pas* de nature ascétique.

Devant cet horizon, la sociologie religieuse de Weber prend de nouveaux contours. Notre question est bien la suivante : quelles sont les raisons qui ont amené l'auteur à mettre à l'écart l'éthique religieuse ? La réponse s'impose : s'inspirant des présupposés libéraux, *L'éthique protestante* et *L'éthique économique des grandes religions* dotent le christianisme d'une espèce de vision du monde qui le vide d'entrée de jeu de toute pertinence pratique.

On peut en effet reconstruire l'argument ainsi : 1. c'est un fait que les commandements néo-testamentaires n'ont pas, compte tenu de leur teneur substantielle, sensiblement contribué à informer le monde où nous vivons ; la loi de l'amour du prochain est restée inefficace. 2. Le constat est assorti d'une explication : si l'éthique chrétienne n'a pas eu d'impact, c'est qu'elle n'a pas *pu* en avoir, et ce pour la simple raison qu'il n'était pas dans sa nature d'agir sur les structures finies, comme elle est « supra-mondaine » pour reprendre la formule de Troeltsch.

Mon interprétation suggère ainsi que Weber s'imprègne, plus ou moins tacitement, de l'idée que la morale biblique relève d'un genre de discours a-séculier, que sa vraie destination est ailleurs, et qu'elle n'est pas appelée à transformer les conditions données. C'est cette prémisse qui légitime sa démarche : car elle fait comprendre pourquoi l'influence exercée par le christianisme ne saurait découler immédiatement des préceptes néo-testamentaires formels. Ce qui ne peut être ne doit être.

En somme, les prémisses de la théologie libérale sont à l'œuvre au cœur de la sociologie religieuse wébérienne. Elles alimentent l'hypothèse qui en préside tout le développement, et expliquent pourquoi la question, « De quelle façon l'éthique chrétienne a-t-elle agi dans le monde ? », se trouve bannie d'office.

L'on comprend dès lors mieux pourquoi, à suivre l'analyse de Weber, l'influence exercée par la religion est essentiellement de caractère *négatif*, au sens où la croyance calviniste n'a pas directement – on pourrait dire, sur un mode constructeur – généré tel type d'attitude économique, mais qu'elle a libéré la vie séculière de toute obligation découlant de la foi, de façon à créer une sorte de *table rase* prête à accueillir une morale d'un genre inouï. L'esprit du capitalisme ne procède pas tel quel d'un élément spécifique de la vision du monde chrétienne ; il s'est simplement développé dans un espace vidé d'impératifs : un monde désenchanté. Ce n'est pas pour rien que la fraternité chrétienne se défigure en fraternité « acosmique et sans objet »¹⁶ [*sic*], c'est-à-dire en une espèce d'attitude qui est an-éthique en son principe.

2. L'ascèse intramondaine : la synthèse de l'indifférence et de la négation du monde

Après avoir brièvement exposé pourquoi la sociologie religieuse de Weber est proche des problématiques du protestantisme libéral d'une part et de la philosophie schopenhauerienne d'autre part, nous devons nous demander s'il n'y a pas incompatibilité entre eux relative à la

question de la négation et de l'affirmation du monde : en effet, le premier est fondé sur la réduction du caractère ascétique du christianisme tandis que la seconde y insiste au contraire. Cette question est l'occasion de faire ressortir toute l'ingéniosité de la sociologie religieuse weberienne. Il apparaîtra que la formule centrale d'*ascèse intramondaine* pourrait précisément être née d'une synthèse des notions théologique et philosophique : Weber a besoin de l'indifférence *et* de la négation.

On examinera tour à tour les deux côtés de l'argument. Tout d'abord, en suivant l'intuition des philosophes, Weber admet que le christianisme est issu d'une attitude de refus du monde. Cette hypothèse explique pourquoi la condamnation du plaisir et de la distraction lui est inhérente. Elle est pourtant insuffisante ; car « nier le monde » signifie, changer radicalement de façon de vivre – pratiquer la pauvreté, entre autres – et non s'insérer dans l'ordre donné comme le font les puritains selon Weber.

C'est pour combler l'écart existant entre l'ascétisme et l'esprit du capitalisme que Weber fait intervenir la notion d'indifférence¹⁷ : le christianisme se distingue désormais par ce qu'il s'abstient de se mêler, de façon substantielle, du type d'occupations que poursuivent les gens du monde, ou, pour le dire autrement, parce qu'il refuse d'ordonner, d'un point de vue matériel, la vie de tous les jours. Ce raisonnement repose sur l'idée que tout précepte, aussi sévère qu'il soit – abandonner la richesse par exemple – exprime encore une sorte d'intérêt pour les affaires séculières et leur accorde par là une certaine valeur, leur reconnaissant au minimum la capacité de faire l'objet d'un investissement religieux : or c'est précisément cette qualité-là que Weber leur dénie, à l'instar du protestantisme libéral. Du coup, poursuivre le gain n'a plus rien de condamnable ; car, pour le dire de façon exagérée, toutes les conduites seront bonnes du moment où l'on haït ce que l'on fait.

Prenons l'argument à l'envers, en commençant par l'indifférence. Weber accepte, suivant la théologie de son temps, que l'éthique biblique n'est fondamentalement pas orientée vers les structures temporelles et donc naturellement inapte à pénétrer les façons d'agir¹⁸. Cette hypothèse est essentielle à la sociologie religieuse parce que c'est elle, et elle seule, qui justifie la mise entre parenthèses catégorique de l'enseignement moral. Mais elle a pour sa part besoin d'être complétée. On doit lui adjoindre la notion d'ascèse, laquelle suggère que le christianisme, pour ne pas fournir de commandement spécifique – « tu feras ceci et cela » –, enjoint néanmoins aux hommes de ne pas s'attacher aux choses temporelles, et donc de ne pas céder à la tentation des plaisirs charnels ; elle amène la condamnation des satisfactions d'ordre personnel.

La thèse se boucle. La conduite capitaliste est « ascétique » dans la mesure où elle prive la terre de valeur propre ; et elle est « intramondaine » parce qu'en considérant l'ordre terrestre comme indifférent au divin, elle l'acceptera tel qu'il est, et s'intégrera dans le *statu quo*, par un paradoxe qui a quelque chose de vertigineux : plus le croyant travaille dans le monde, c'est-à-dire sans laisser s'immiscer, dans l'activité quotidienne, d'égards relevant de la croyance, mieux il exprime l'idée que le Royaume de Dieu et le terrestre sont deux grandeurs incommensurables, et qu'il est impossible de réaliser *sur* terre les idéaux célestes, comme le développait la théologie libérale. On peut haïr l'ordre présent en essayant de s'en distinguer ; le puritain, lui, le haït en l'imitant.

En conclusion, l'*ascétisme* détermine bien la *forme* de la conduite de vie capitaliste, à savoir l'interdiction de faire des biens terrestres une source de bonheur ; mais il n'en génère pas le *contenu*. D'un autre côté, en vertu de l'idée d'indifférence religieuse, la vie terrestre ne saurait se plier à de quelconques instructions et commandements concrets, pour la simple raison qu'elle constitue une dimension différente et autonome : c'est pourquoi la *matière* de l'éthique capitaliste est nécessairement fournie par des points de vue qui ne relèvent pas de la croyance, c'est-à-dire, des considérations *intramondaines* justement.

On peut faire un dernier pas. Au lieu que l'ascèse et l'indifférence entrent en conflit, elles se confirment et se renforcent mutuellement au point de ne plus se distinguer l'une de l'autre. L'ascétisme laisse s'infiltrer en lui la notion de neutralité jusqu'à en absorber le contenu : le fait de *ne pas* adresser aux hommes de commandements concrets (« tu dois accomplir telles choses, aimer le prochain, donner aux pauvres, pratiquer la miséricorde ») achève la négation du terrestre. A l'inverse, l'indifférence rencontre dans un ascétisme vidé de toute qualité l'apparence qui lui convient ; elle s'accomplit dans la dévalorisation du siècle.

L'expédient est d'une efficacité redoutable : désormais, l'existence chrétienne se coule dans le siècle avec la seule différence qu'elle le dédaigne, intérieurement bien entendu.

3. Conclusion et interrogations

Les analyses de *L'éthique protestante* et de *L'éthique économique des religions mondiales* reposent sur une espèce de raisonnement auquel il serait difficile de dénier l'attribut de tautologique. Si l'on admet, comme le fait Weber, que le christianisme, conçu comme une théologie de négation du monde, ne contient *pas*, primitivement, de règles éthiques pouvant s'appliquer à l'existence quotidienne, alors le résultat – une modernité affranchie de morale – ne se distingue pas de la situation primitive.

Pour Weber, le rapport de tension qu'entretient la religion chrétienne avec les affaires terrestres équivaut en effet, en fin d'analyse, au refus total de s'y ingérer, y compris sous la forme de commandements invitant à la renonciation. L'interprétation de l'ascèse comme abstention éthique amène d'entrée de jeu la conclusion recherchée, consistant dans l'idée que la modernité peut se passer de morale déterminée.

Weber nous montre un Dieu chrétien suprême qui donne des ordres à la créature, mais dont les commandements sont creux. A la détermination formelle de l'existence des fidèles – obéir aux ordres divins, ne pas s'attacher aux choses créées – correspond son indétermination substantielle. Le paradoxe est fabuleux : la religion qui prétend « dominer le monde » (*Weltbeherrschung*) se laisse dominer par lui.

On peut exprimer la même considération de façon différente encore. Qu'est-ce que le capitalisme, pour Weber, sinon l'activité pour l'activité, le profit pour le profit, le gain pour le gain ? A cette représentation-là correspond parfaitement l'idée d'un christianisme ayant favorisé un mode de vie actif (intramondain) quelle que soit l'activité : c'est-à-dire, l'activité pour l'activité. *Qed.*

Les pages finales de *L'éthique protestante*, dont la tonalité pathétique a souvent été remarquée, résument la vision webérienne de la culture contemporaine : le puritain voulait être « homme de la profession » (*Berufsmensch*) ; nous devons l'être ; l'image de la cage d'acier intervient ici. Le monde moderne selon Weber est dépourvu de sens éthique parce que la logique propre des systèmes capitaliste et bureaucratique une fois en place n'a pas besoin d'être soutenue par une quelconque morale¹⁹.

La métaphore de la « cage d'acier », qu'aucun manuel d'introduction à l'œuvre de Weber n'omet de mentionner, est cependant beaucoup plus problématique qu'il n'y paraît à première vue. L'auteur distingue, d'une humanité que l'on appellerait « traditionnelle » et qui est supposée s'orienter en vertu de fins morales, une société moderne caractérisée par l'évacuation des références éthiques. Seulement, comme on l'a vu, l'auteur fait d'entrée de jeu abstraction de l'enseignement moral, et il ne s'agit pas d'une simple règle de méthode : pour lui, c'est un fait que la morale chrétienne se situe dans un au-delà non contaminé par les soucis terrestres, ou, à l'inverse, que le monde est par définition étanche à la loi biblique. Par conséquence, l'économie moderne s'installe dans un espace qui est *déjà* libéré d'éthique. L'image de la « cage d'acier » perd alors de son impact, n'étant plus capable d'exprimer un trait qui distingue l'époque contemporaine comparée aux autres époques et cultures : car Weber s'intéresse à une religion dont le contenu pratique est nul par principe. Par exemple,

l'interdiction de l'usure n'a servi qu'à être contournée (*Economie et société*). La question de l'impact social et économique de l'*éthique* religieuse sur les affaires *séculières* demeure entière.

Ceci dit, il se pourrait que l'analyse wébérienne voie juste autant qu'elle répond à une structure tautologique. Elle soulève une question bien inquiétante, qui prend cette forme : La haine du monde jusqu'à sa destruction est-elle la seule chose qui nous soit restée d'un christianisme dont la morale s'est épuisée dans des exigences par trop irréalistes ?

Références bibliographiques

- Baumgarten** Eduard, 1964, *Max Weber – Werk und Person*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Boltanski** Luc, **Chiapello** Eve, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard (coll. *nrf essais*).
- Colliot-Thélène** Catherine, 2001, *Etudes wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF (coll. *Pratiques théoriques*).
- Löwith** Karl, 1969 [1941], *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard.
- Lübbe** Hermann, 1993, « Liberale Theologie in der Evolution der modernen Kultur », in F.W. Graf (éd.), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, pp. 16-31.
- Nietzsche** Friedrich, 1985 [1887], *La généalogie de la morale*, texte et variantes établis par G. Colliot et M. Montinari, trad. de T. Hildenbrand et J. Gratién, Paris, Gallimard.
- Schopenhauer** Arthur, 1989 [1851], *Parerga und Paralipomena II*, Francfort/M., Suhrkamp Taschenbuch (*Sämtliche Werke*, vol. 5).
- Schopenhauer A., 2003 [1818/19], *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. de A. Burdeau, Paris, PUF, coll. *Quadrige*.
- Troeltsch** Ernst, 1912, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Tyrell** Hartmann, 1990, « Warum geht es in der ,Protestantischen Ethik'? », *Saeculum*, 41, pp. 130-177.
- Tyrell** Hartmann, 1992, « Das Religiöse in Max Webers Religionssoziologie », *Saeculum*, 43, pp. 172-230.
- Weber** Max, 1985, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5e éd. révisée établie par J. Winkelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Weber** Max, 1996, *Sociologie des religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein, intr. de J.-C. Passeron, Paris, Gallimard.
- Weber** Max, 2003, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suivi d'autres essais, éd., trad. et présenté par J.-P. Grossein avec la collaboration de F. Cambon, Paris, Gallimard.

¹ Lors de la discussion qui a suivi cet exposé, Pierre Macherey a fait remarquer que le choix terminologique adopté par Weber traduisait précisément sa volonté de s'intéresser aux conduites effectives de préférence aux préceptes. Ceci est sans aucun doute vrai ; est-il cependant illicite de se demander quel sort il réserve aux *préceptes* ? La question n'est en tout cas pas absente de ses écrits.

² *EP*, p. 44.

³ *EP*, p. 126, note 55.

⁴ *EP*, p. 315.

⁵ *EP*, p. 315, note.

⁶ *SR*, p. 332.

⁷ Schopenhauer, 1989, p. 459.

⁸ Schopenhauer, 1989, p. 466.

⁹ Tyrell (1990 et 1992) est l'un des rares à le souligner, dans une lecture qui se distingue à la fois par sa subtilité, sa fidélité au texte et son honnêteté.

¹⁰ Mt 19, 16-29.

¹¹ Lc 21, 1-4.

¹² Lc 16, 13.

¹³ Cf. Löwith, 1969.

¹⁴ Cf. Lübbe, 1993.

¹⁵ Troeltsch, 1912, p. 11.

¹⁶ *WuG*, p. 357.

¹⁷ Weber n'emploie ce mot que discrètement. On le trouve dans quelques rares formules, comme celle d'« apolitisme mystique absolument indifférent au monde » ou d'« indifférence absolue du monde et de ses

affaires » (*WuG*, pp. 359 et 380). La seconde occurrence est pour nous particulièrement intéressante parce que l'auteur y assimile, à la manière du protestantisme libéral, l'indifférence à l' « éthique de la conviction ».

¹⁸ Troeltsch a développé ce type de raisonnement.

¹⁹ Colliot-Thélène a très justement souligné que la modernité selon Weber se caractérisait par ce qu'elle était déséthiciisée, et que ce thème l'emportait sur celui de la sécularisation : « Ce que le monde moderne a en propre n'est pas d'avoir répudié la transcendance, mais de pouvoir se passer d'éthique » (2001, p. 56). Boltanski et Chiapello, 1999, ont essayé de mettre en cause cette vision des choses, en soutenant que les ères successives du capitalisme reposent chacune sur un « esprit » propre, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de mécanique économique fonctionnant de façon automatique.