

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

19/10/2005

### Max Weber : la modernité à la lumière du concept de *beruf*

Dans des écrits composés et publiés autour de 1930, donc durant la période intermédiaire entre les deux grands conflits mondiaux, écrits auxquels il est permis de reconnaître un caractère testamentaire, parmi lesquels *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (1929) et sa contribution à l'opuscule *Warum Krieg ?* co-signé avec Einstein, Freud, sortant des limites strictes de sa spécialité, avait développé au sujet des problèmes généraux de son temps, à la lumière de sa connaissance des mécanismes du psychisme humain, un point de vue qui peut être en gros résumé de la manière suivante : s'il y a une conscience de modernité, elle consiste dans la tâche de mettre au jour les grands conflits cachés sur lesquels repose la communauté humaine ; ces conflits, au premier rang desquels celui opposant les deux tendances attractive et répulsive qui interviennent concurremment, et néanmoins complémentaires, dans la constitution de cette communauté, sont immémoriaux ; ils remontent aux origines de la civilisation qui, au cours de son développement, a été incapable aussi bien de les supprimer que de les réduire : est seulement propre à l'époque actuelle la nécessité incontournable de les révéler et d'en dégager la nature et les enjeux, n'étant plus permis de les laisser opérer dans l'ombre, comme ils l'ont fait au cours de toute l'histoire passée. Il n'est pas question de proposer un mode de résolution de ces conflits, ni de prophétiser quels vont en être les développements futurs, car il faut reconnaître qu'on se trouve à cet égard dans un état d'incertitude impossible à trancher : mais, ceux-ci ayant atteint un degré de tension encore inégalé, qui rend impossible de continuer à les ignorer et à se taire à leur propos, il faut avoir le courage d'affronter la réalité qu'ils recouvrent, si pénible soit-il de reconnaître cette réalité et d'admettre l'impossibilité de lui échapper. S'il y a progrès, c'est donc non du côté des choses, qui sont restées les mêmes, du moins sur le fond, mais de celui de la connaissance qu'on peut en avoir, qui les a à un certain moment soustraites à l'obscurité dans laquelle elles se renfermaient : peut-être est-il exclu de rien changer à leur réalité, mais cela n'empêche pas de les affronter avec une lucidité accrue, consciente de ses limites, et ainsi désillusionnée, ce dont elle tire sa force, celle propre à une puissance de conviction dont les bases sont strictement rationnelles. De ce point de vue, Freud est un homme des Lumières, même s'il a renoncé à croire que celles-ci seraient en mesure de dissiper définitivement l'obscurité. Et l'on pourrait exprimer sa position de manière concentrée en retournant l'énoncé de la onzième thèse de Marx sur Feuerbach : jusqu'ici, les hommes se sont efforcés, en vain, de transformer un monde qui les dépasse ; il serait temps qu'ils se décident enfin à l'interpréter correctement, à défaut de pouvoir en changer la nature.

Avant de proposer une lecture de ces ultimes écrits de Freud, et d'explicitier la double théorie du détournement (de la tendance attractive) et du retournement (de la tendance agressive) qui en constitue pour l'essentiel le contenu théorique, nous avons mis en parallèle la position défendue par Freud avec celle développée une dizaine d'années plus tôt par Weber, dans la période qui avaient coïncidé avec la fin de la première guerre mondiale et avait vu la déroute du rêve impérial germanique, période suivie de peu par la mort de Weber, décédé en 1920 des suites d'une maladie pulmonaire, ce qui a condamné à l'inachèvement une œuvre dont les objectifs étaient considérables puisque, décourageant tout effort de spécialisation, ils concernaient l'ensemble de la culture humaine, considérée à toutes les époques, sous tous ses

aspects, historiques, sociaux, politiques, économiques, juridiques, religieux, esthétiques, etc.. A cet effet, nous avons placé en regard, et en écho l'un de l'autre les paragraphes conclusifs de *Das Unbehagen in der Kultur* et de *Wissenschaft als Beruf*, conférence prononcée par Weber en 1917 dont le texte définitif a été publié en 1919. La même année 1919, Weber avait prononcé, également à Munich, et également à l'invitation de l'Association libre des étudiants, une sorte d'anti-corporation à laquelle appartenaient des gens comme Walter Benjamin et Karl Löwith, une autre conférence, *Politik als Beruf*, qu'on a pris l'habitude de publier en l'associant à la précédente, ce que justifie leur commune référence au *Beruf*. Le texte des deux conférences a été pour la première fois accessible en langue française dans la traduction réalisée par Julien Freund, dans un volume publié en 1959 aux éditions Plon sous le titre *Le savant et le politique*, précédé d'une présentation de Raymond Aron, qui, en France, avait été l'un des premiers à prendre vraiment au sérieux l'œuvre de Weber.

Le thème principal que nous avons dégagé d'une première lecture de la page conclusive de *Wissenschaft als Beruf*, mise en parallèle avec la page conclusive de *Das Unbehagen in der Kultur*, concernait le refus de prophétiser, de spéculer sur l'avenir, et la nécessité corrélative de s'en tenir aux travaux du jour en cultivant « la fraternité des relations directes que les hommes entretiennent entre eux ». C'est en gros sur le même message que s'achève la seconde conférence, *Politik als Beruf*, consacrée aux tâches, non cette fois du savant, mais du politique, la dualité de leurs positions ayant constitué la préoccupation essentielle de Weber dans toute son œuvre, qui est hantée par la question : comment, si cela même est possible, être à la fois savant, engagé dans l'entreprise de la connaissance, et politique, engagé dans celle de l'action, en menant ces deux tâches conformément aux exigences qui leur sont propres, et qui ne doivent en aucun cas être confondues ? Dans une période particulièrement incertaine de l'histoire allemande, celle des tout débuts de la République de Weimar, Weber caractérisait de la manière suivante les perspectives offertes à l'action politique :

« Ce n'est pas la floraison de l'été qui nous attend, mais tout d'abord une nuit polaire, d'une obscurité et d'une dureté glaciales, quel que soit le groupe qui l'emporte extérieurement aujourd'hui. Car là où il n'y a rien, non seulement l'empereur perd ses droits, mais le prolétaire également. Quand cette nuit pâlera lentement, qui donc vivra encore parmi ceux dont le printemps a fleuri aujourd'hui de façon apparemment si luxuriante ? Et que sera-t-il advenu intérieurement de vous tous ? L'amertume ou la médiocrité, la simple acceptation apathique du monde et de sa profession, ou encore, troisième possibilité, qui n'est pas la plus rare : la fuite mystique hors du monde pour ceux qui en ont le don, ou bien – c'est fréquent et malsain – qui s'imposent ces tourments parce que c'est la mode ? Dans tous les cas, j'en tirerai la conséquence : ils n'ont *pas* été à la hauteur du monde tel qu'il est réellement et de son quotidien. La vocation pour la politique, qu'ils imaginaient avoir en eux, ils ne l'ont pas eue objectivement et effectivement au sens le plus intime. Ils auraient mieux fait de veiller simplement à la fraternité des relations d'homme à homme et, pour le reste, de s'occuper de façon purement objective de leur travail quotidien.

La politique consiste à creuser avec force et lenteur des planches dures, elle exige à la fois la passion et le coup d'œil. Il est tout à fait exact, et toute l'expérience historique le confirme, que l'on n'aura jamais atteint le possible si l'on n'avait toujours et sans cesse dans le monde visé l'impossible. Mais pour pouvoir le faire, il faut être un chef, et non seulement un chef, mais aussi un héros, dans un sens très ordinaire du terme. Et même ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre doivent s'armer de ce courage qui permet de supporter l'échec de toutes les espérances, dès maintenant, faute de quoi ils ne seront pas en état de réaliser ne serait-ce que ce qui est aujourd'hui possible. Seul celui qui est certain de ne pas s'effondrer si le monde, considéré de son point de vue, est trop stupide ou trop vulgaire pour ce qu'il veut lui offrir, celui qui est capable de dire, face à tout cela : « quand même ! », seul un tel homme a la « vocation » de la politique. » (trad. C. Colliot-Thélène)

En usant pratiquement des mêmes termes que ceux dont il s'était servi à la fin de sa conférence sur les tâches du savant, Weber fixe donc ainsi les conditions minimales de l'action politique dans une période particulièrement difficile : « veiller simplement à la fraternité des relations d'homme à homme et, pour le reste, s'occuper de façon purement objective du travail quotidien », ce qui est indispensable pour être « à la hauteur du monde tel qu'il est réellement et de son quotidien ». Ceci n'exclut pas de voir plus loin et de « viser l'impossible », ce qui ne peut être cependant que le fait d'individus d'exception, les « héros » au sens de Carlyle, auxquels Weber fait également une place, quoique non exclusive, dans sa conception de la politique, qui repose sur la synthèse, dit-il encore, de la passion et du coup d'œil, ou, pourrait-on dire, sur la synthèse du sens de l'impossible et du sens du possible qui, tout en étant alternatifs l'un de l'autre, se complètent, ou du moins le devraient. Dans le corps de la conférence de 1919, c'est l'idée principale qui en a été le plus souvent retenue, Weber avait introduit la distinction entre « éthique de conviction » et « éthique de responsabilité », la première étant celle qui ordonne rigidement l'action à des principes considérés comme intangibles, et la seconde celle qui est avant tout attentive aux conséquences de leur application, dans une perspective qui requiert leur assouplissement sur la base de l'appréciation des nécessités particulières d'une conjoncture. Or, c'est la thèse que Weber défend sur le fond, une politique cultivant exclusivement la première éthique, tout autant qu'une politique cultivant non moins exclusivement la seconde éthique, donc une politique d'illuminé ou de doctrinaire aveugle aux conséquences de ses prescriptions aussi bien qu'une politique de pragmatique sans principes, serait inévitablement vouée à l'échec. La question essentielle posée au politique est donc de savoir comment effectuer à un moment donné la pondération entre ces deux exigences qui sont également incontournables, tout en étant, sur un plan formel, irréductibles l'une à l'autre : en d'autres termes il faut savoir comment combiner ou ajuster la « passion », sens de l'impossible, et le « coup d'œil », sens du possible. De là une tension sous-jacente à la démarche du politique vraiment, authentiquement engagé dans l'accomplissement de la tâche qui lui revient et qu'il s'assigne, tension à laquelle il réagit en brandissant l'étendard du « quand même ! », sa maxime dans une situation éminemment conflictuelle, dont il prend en charge les contradictions sans se faire d'illusions excessives quant à la possibilité de les résoudre et de les réduire à l'unité.

De ce point de vue, l'attitude intellectuelle défendue par Weber rejoint celle de Freud : pour être à la mesure de son temps et répondre à ses attentes, il n'y a rien d'autre à faire qu'en assumer jusqu'au bout les difficultés, voire les impasses, en écartant la prétention d'y remédier définitivement. Il faut donc développer ce que nous pouvons appeler le sens du relatif, en cultivant une conscience absolue de la relativité des choses ; c'est-à-dire qu'il faut renoncer à départager l'absolu du relatif, et à trancher en faveur de l'un ou de l'autre : il ne reste plus alors qu'à s'accommoder de leur opposition, qui est indépassable, et à l'exploiter. Quelque chose cependant distingue Weber de Freud, ce qui s'explique par la différence de leurs modes d'approche de la culture humaine : Freud appréhende celle-ci à la lumière de mécanismes psychiques qui sont à son point de vue intemporels, et se retrouvent en principe identiquement à tout moment en tous lieux, alors que Weber est avant tout un historien de la culture, dont il cherche à comprendre les évolutions, et les formes de différenciation, ce qui donne à son appréhension du présent une dimension conjoncturelle qu'on ne retrouve pas, du moins pas au même titre, chez Freud. A son point de vue, le monde de la culture, loin d'être soumis à des principes immémoriaux et inaltérables, est en proie à d'incessants changements, et n'est pas partout le même : l'un des objectifs de la connaissance est de serrer au plus près la réalité de ces différences et de ces changements afin d'en évaluer la portée et d'en interpréter le sens, en tenant compte des ambiguïtés attachées aux notions de valeur et de sens, avec lesquelles la connaissance rationnelle, en raison de son attachement aux faits qui doivent être appréhendés indépendamment de tout jugement subjectif, entretient un débat difficile auquel

elle ne peut cependant se dérober. Ceci peut se dire encore de la façon suivante : Freud n'est en rien concerné par la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit et entre les paradigmes explicatif et compréhensif mise en place par Dilthey, et de son point de vue rien ne distingue sur le fond, sinon dans la forme, les sciences de l'esprit de celles de la nature, alors que Weber, tout en se refusant à renvoyer dos à dos ces deux paradigmes, et à opter pour l'un au détriment de l'autre, demeure poursuivi et même obsédé par la reconnaissance de leur dualité : cette dualité est révélatrice de la tension à laquelle le savant, sur le terrain qui lui est propre, doit se confronter, de même que la dualité entre éthique de conviction et éthique de responsabilité est révélatrice de la tension à laquelle le politique ne peut se dérober. Si Weber, comme Freud, est un homme des Lumières, qui entreprend d'introduire un maximum de rationalité dans une réalité qui brille par son absence de rationalité, et ceci de manière sans doute irrémédiable, c'est d'une manière qui lui est propre, et qui empêche que soit retournée contre lui l'accusation de scientisme, et de scientisme vulgaire, qui a souvent, et non sans raisons parfois, été portée contre Freud : son effort en vue d'être absolument relatif emprunte d'autres formes, révélatrices d'une conscience de modernité spécifique dont les deux conférences de 1917 et de 1919, avec leur dialectique très nuancée, fournissent un témoignage exemplaire.

Ces deux conférences sont placées sous l'autorité d'un même concept, qui est celui de *Beruf*, terme pouvant être traduit aussi bien par « profession », mot qui désigne la manière dont est matériellement organisé l'accomplissement de certaines fonctions corrélatives à l'exercice d'un métier déterminé, que par le mot « vocation », ou « mission », qui évoque la manière dont des objectifs, qui ne relèvent pas seulement d'une délimitation matérielle, strictement technique, sont poursuivis sur un plan cette fois spirituel, en réponse à un « appel » (*Ruf*) dont les attendus ne sont pas réductibles à un conditionnement objectif dont la base est fournie par des données matérielles, mais présentent un caractère intentionnel, répondant à des raisons qui relèvent non du fait mais du droit, donc nécessitant une prise de responsabilité, un engagement. C'est cette dualité de sens, sur laquelle Weber joue avec beaucoup de subtilité et une grande maîtrise, qui a conduit ses traducteurs récents à rendre *Beruf* en français à l'aide de l'expression composée « profession et vocation », ou « profession-vocation », qui permet d'en expliciter tous les aspects, sans en laisser perdre aucun. Mais cette explicitation, qui restitue à la notion, telle que Weber l'utilise, la complétude de son sens, présente cependant l'inconvénient d'en gommer l'ambiguïté, l'équivocité, liées au fait que les orientations auxquelles il renvoie, qui sont à la limite opposées, puisque l'une présente une dimension matérielle et l'autre une dimension spirituelle, en rapport avec des intérêts distincts en principe, sont néanmoins rendues à l'aide d'un terme unique, qui évoque indissociablement l'une et l'autre entre lesquelles il effectue en permanence le passage ou le basculement. Or si Weber a intitulé ses conférences *Wissenschaft als Beruf*, et *Politik als Beruf*, c'est précisément en vue de faire ressentir que science et politique sont confrontées, chacune sur le plan qui lui est propre, à une même difficulté, qui est d'assumer cette double portée du *Beruf*, comme exercice d'un métier ou d'une fonction et comme réponse à un appel, et de supporter la tension qui est la conséquence de l'impossibilité de les départager en pratique et de leur faire un sort l'un à part de l'autre. L'objet des deux conférences est donc de renvoyer science et politique devant ce même problème sans doute insoluble du *Beruf*, problème lié à l'indissociabilité de ses deux aspects, ce qui évoque une structure mentale divisée, en forme de *double bind*, qui subit de plein choc les conséquences de ce conflit. Peut-être qu'en français le mot « tâche » aurait permis de restituer dans toute sa force cette ambiguïté : exécuter un tâche, c'est en effet effectuer un travail ou remplir une fonction, selon les règles factuelles qui les définissent restrictivement ; et, en même temps, c'est satisfaire aux exigences qui qualifient cette tâche sur le plan de ce qu'elle doit être, pour

des raisons qui ne sont pas seulement techniques, mais répondent à des nécessités de portée plus vaste. De ce point de vue, s'interroger sur la modernité, ce serait en remettre en question les « tâches », au double sens qui vient d'être précisé, en s'installant en cette limite incertaine où le fait et le droit, tout en demeurant en alternative l'un par rapport à l'autre, se prolongent l'un dans l'autre, au point de paraître fusionner, tout en restant cependant dissociés. Le mot « condition », qui renvoie simultanément à l'idée d'un conditionnement et à celle d'une destination, pourrait également être utilisé en vue de restituer cette difficulté.

Quoi qu'il en soit sur le plan propre de la terminologie, il reste qu'il y a un problème fondamental lié au concept de *Beruf*, dont l'élucidation est en partie fournie dans le cadre d'un autre ouvrage de Weber, celui qui a fait en grande partie sa célébrité, *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, dont le troisième chapitre de la première partie est intitulé « La conception de *Beruf* chez Luther ».

Rappelons que l'objectif principal de l'ouvrage est de faire ressortir la dimension culturelle du capitalisme en tant qu'éthos ou modèle global de vie, donc en tant qu'état d'esprit propre à un certain type humain, au-delà de sa dimension strictement économique, celle qui est généralement retenue et placée au premier plan de l'attention par ceux qui cherchent à rendre compte de la nature du capitalisme : on peut donc dire, en simplifiant, que Weber se propose de mettre en évidence l'intervention, sous la double forme de causes objectives et de motivations subjectives, de facteurs non économiques, par exemple moraux et religieux, à même le jeu du déterminisme économique, ce qui a pour conséquence de perturber la relation entre infrastructure et superstructure telle qu'elle est imputée au marxisme vulgaire ; c'est la raison pour laquelle Weber a généralement été catalogué comme antimarxiste, alors que sa relation au marxisme est certainement beaucoup plus complexe et subtile. Pourquoi Weber s'intéresse-t-il au capitalisme ? Parce que celui-ci a créé, modelé le type de comportement humain ou d'attitude personnelle devant la vie, donc de conduite ou d'éthos, Bourdieu, qui a été très influencé par Weber, dirait d'habitus, qui prévaut à l'époque moderne, type dont en conséquence, pour un intellectuel qui veut se tenir à la hauteur des exigences du jour, préoccupation constante chez Weber, il est par-dessus tout urgent de cerner la forme et de sonder les présupposés, ce qui est une interrogation de savant, en vue éventuellement d'en remettre en question les valeurs de base, et d'intervenir dans le sens de leur modification, ce qui est une interrogation de politique, l'une et l'autre de ces interrogations répondant chacune à un intérêt spécifique qui les départage, ce qui n'exclut pas la possibilité de les associer sans toutefois les confondre.

Pourquoi Weber privilégie-t-il le rapport du capitalisme au protestantisme et plus généralement au christianisme ? Parce que ce dernier correspond à une disposition qui l'intéresse moins par ses aspects doctrinaux dogmatiques, tels que les recense en théorie la théologie, qu'en tant que mode de vie pratique, marqué foncièrement par l'ascétisme, et par un ascétisme qui, loin de conduire à une fuite hors du monde, se présente sous la forme inverse d'un retour au monde, ce qui est l'apport propre du protestantisme : de ce point de vue, on peut dire que le protestantisme préoccupe davantage Weber, qui ne cesse de se proclamer lui-même irréligieux ou areligieux, comme morale que comme religion proprement dite ; si son étude du protestantisme prend pour point de départ les spéculations théologiques qui permettent d'en cerner les orientations fondamentales, elle ne s'arrête pas là : ce qui est important à ses yeux c'est la manière dont ces spéculations s'incarnent dans la vie de tous les jours sous forme de pratiques concrètes obéissant à des règles conformes à une attitude d'esprit déterminée. Cette morale, sous des formes altérées, continue à s'imposer à notre époque, bien que sa mise en oeuvre ait été coupée de la plupart de ses motivations et se soit objectivée et impersonnalisée, on dirait en d'autres termes réifiée : tout se passe en quelque sorte comme si la superstructure était devenue infrastructure, et non l'inverse ; ce qui était au départ un état d'esprit lié à des motivations psychiques plus ou moins conscientes et

raisonnées sur le plan de leur enchaînement, s'est matérialisé à travers la mise en place d'un système ossifié et rigide, qui fonctionne par ses lois propres, comme un état de fait indépendant de tout débat concernant ses valeurs spécifiques. Spengler dirait dans son langage que ce qui était au départ « culture » est devenu « civilisation », le destin de toute culture étant de décliner en se cristallisant en un système objectivé qui en perpétue les valeurs en les vidant de leur teneur vivante. Le rapport intrinsèque du capitalisme à une certaine manière de voir les choses correspondant à un esprit « religieux » a donc cessé aujourd'hui d'être apparent, ce qui explique, à défaut de le justifier, que l'attention se soit fixée de manière exclusive sur les aspects matériels, strictement économiques, de la civilisation capitaliste, mais ce rapport n'en continue pas moins à exister et à produire ses effets sous d'autres formes. Tel est en gros le contenu du message développé dans *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, qui, lu de cette manière, se présente comme une mise en perspective historique de la modernité, dont il révèle certains arrière-plans cachés.

À la fin du chapitre consacré à l'élucidation du concept de *Beruf* dans le cadre de la théologie luthérienne, Weber définit l'objet de sa recherche dans les termes suivants :

« Dans des études de ce genre, il ne s'agit en aucune manière – remarque qu'il convient de faire avant toute autre – de tenter de porter un jugement de *valeur* sur le contenu de la pensée de la Réforme en quelque sens que ce soit, par exemple sociopolitique ou religieux. Etant donné les buts qui sont les nôtres, nous avons toujours affaire à des aspects de la Réforme qui, pour la conscience proprement religieuse, ne peuvent qu'apparaître périphériques et même carrément extérieurs. En effet, notre démarche devra se limiter à faire ressortir un peu plus nettement la trame qu'ont fourni les motivations religieuses au tissu du développement de notre culture moderne, orientée vers l'« ici-bas » selon sa modalité spécifique, laquelle est constituée à partir d'innombrables motivations historiques particulières. Nous posons donc simplement la question de savoir ce qui, dans certains contenus caractéristiques de cette culture, pourrait être éventuellement *imputable* à l'influence de la Réforme en tant que cause historique. Ce faisant, nous devons évidemment nous affranchir de l'opinion selon laquelle on pourrait déduire la Réforme de certaines mutations économiques, comme si elle était « nécessaire au point de vue de l'histoire du développement ». Pour que les Eglises nouvellement créées pussent tout simplement continuer à exister, il a fallu que se conjoignent d'innombrables constellations historiques, lesquelles ne se laissent insérer dans aucune « loi économique », ni même, d'une manière plus générale, dans aucun point de vue économique quel qu'il soit. Mais d'un autre côté, il ne s'agit en aucun cas de soutenir une thèse aussi absurdement doctrinaire que celle, par exemple, qui voudrait que « l'esprit capitaliste » (toujours dans le sens où ce mot est ici provisoirement utilisé) n'aurait *pu* naître *que* comme émanation de certaines influences de la Réforme, ou même que le capitalisme en tant que *système économique* serait un produit de la Réforme. Le simple fait que certaines *formes* importantes de gestion capitaliste des affaires soient notoirement nettement *plus anciennes* que la Réforme devrait suffire à faire obstacle une fois pour toutes à un tel point de vue. Il s'agit en fait seulement d'établir si, et dans quelle mesure, des influences religieuses ont *participé* au façonnement qualitatif et à l'expansion quantitative de cet « esprit » à travers le monde, et quels *aspects* concrets de la *culture* qui a pour base le capitalisme remontent à elles. Or, dans cette affaire, face à l'extraordinaire enchevêtrement d'influences réciproques entre les substrats matériels, les formes d'organisation sociale et politique et la teneur intellectuelle des époques culturelles de la Réforme, la seule manière de procéder ne peut consister qu'à examiner *d'abord* si et sur quels points on peut déceler des « affinités électives » déterminées entre certaines formes de la foi religieuse et l'éthique de la profession vocation (*Beruf*). Par là se trouveront du même coup précisés, autant qu'il est possible, le mode et la *direction* générale selon laquelle, par suite de telles affinités électives, le mouvement religieux a agi sur le développement de la culture matérielle. *En un second temps* seulement, lorsque cela sera établi de manière passablement univoque, on pourra alors tenter d'évaluer dans quelle mesure les contenus de la culture moderne sont imputables, quant à leur genèse historique, à ces motivations

religieuses, et jusqu'à quel point ils le sont à d'autres. » (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. P. Grossein, éd ; Gallimard/Tel, 2004, p. 89-91)

À une première lecture de cette page, on est frappé par le soin avec lequel Weber s'emploie à évacuer tout ce qui pourrait ressembler à une explication mécanique des causes ayant produit le capitalisme, quelle que soit d'ailleurs l'orientation adoptée par cette explication, donc qu'elle aille du matériel vers le spirituel ou du spirituel vers le matériel. Il n'est pas sûr cependant que les concepts qu'il utilise pour faire pièce à celle de cause, comme « influence » ou « affinités électives », soient réellement pertinents en vue d'éclaircir sur le fond les problèmes originaux qu'il soulève : ces concepts interviennent en vue de boucher le trou laissé béant lorsque ont été évacuées des interprétations unilatérales du phénomène, et ont donc avant tout une signification critique, qu'il n'est pas possible de convertir directement en valeur positive. Ceci dit, qu'est-ce que Weber veut faire comprendre ? Que le capitalisme, c'est-à-dire le mode d'organisation dominant de la vie moderne, qui est à certains égards un système objectif, c'est aussi, même si ce n'est pas seulement cela, un « esprit », une posture mentale, dont il se propose d'étudier la formation, en cherchant, selon ses propres termes, à « établir si, et dans quelle mesure, des influences religieuses ont *participé* au façonnement qualitatif et à l'expansion quantitative de cet « esprit » à travers le monde, et quels *aspects* concrets de la *culture* qui a pour base le capitalisme remontent à elles » : autrement dit, il s'agit de montrer comment des contenus de pensée ont, par le biais des intérêts pratiques qu'ils ont suscités en enclenchant certaines incitations à agir, orienté la vie des gens dans un certain sens, ce qui a eu des conséquences matérielles identifiables et jusqu'à un certain point mesurables. C'est donc que l'histoire fait place à des événements psychiques qui sont, non pas la clé, mais l'une des clés de son mouvement auquel ils ont, comme dit Weber, « participé » : et la Réforme a été précisément l'un de ces événements, dont le retentissement reste encore aujourd'hui actuel, sous la forme d'une manière caractéristique de voir et de traiter les grands problèmes de l'existence, donc d'un *Beruf*, au sens d'une position dans la vie ou devant la vie.

La thèse de Weber est que la coloration propre à ce *Beruf*, qui est ou a été en premier lieu une idée de protestant, est en particulier dérivée des traductions de la Bible : ce sont ces traductions qui, en consignnant le mot, ont du même coup fixé l'usage de la notion. Cet usage est caractérisé par l'association de la représentation d'un appel (*Ruf*) à celle de l'exécution d'un travail séculier (*Werk*), deux représentations qui, avant la traduction luthérienne de la Bible, n'avaient jamais été rendues par un même terme dont l'emploi en ce double sens s'est ensuite progressivement généralisé. Or cette innovation verbale, qui n'est certainement pas due au hasard mais a été mûrement réfléchie, a des incidences considérables dans la mesure où elle exprime une certaine manière d'envisager le rapport du sacré et du profane : non seulement la vie ordinaire, avec ses occupations régulières, se déroule sous le regard de Dieu qui la contemple et la juge, mais elle-même en quelque sorte regarde Dieu, à tous les sens de l'expression, dans la mesure où, sans quitter le plan qui lui est propre, elle s'élève à un sens divin qui en transfigure les élans. Il y a donc un double mouvement allant du sacré au profane et du profane au sacré : il devient alors manifeste, c'est l'apport propre du protestantisme, que l'homme obtient son salut, non seulement dans le ciel, mais sur la terre, de par sa manière de faire quotidiennement son travail, pour autant que ce travail est directement en corrélation avec un appel dont les résonances sont religieuses ; ce n'est pas uniquement le dimanche que la prière des hommes s'élève vers Dieu, mais tous les jours de la semaine, à même l'accomplissement des tâches associées à l'acquisition de biens matériels. Autrement dit, accumuler des richesses est une façon tangible d'honorer Dieu et de mériter sa bienveillance, en accomplissant son *Beruf*, avec ses deux dimensions indissociables. Weber écrit à ce sujet :

« Dans tous les cas une chose était au premier chef absolument *nouvelle* : c'était le fait d'estimer l'accomplissement du devoir à l'intérieur des professions séculières comme le contenu le plus élevé que pût revêtir dans l'absolu l'activité morale de l'individu. C'est là ce qui eut pour conséquence inévitable l'idée que le travail

quotidien dans le monde revêtait une signification religieuse, et qui produisit la notion de *Beruf* pour la première fois en ce sens-là. Dans la notion de *Beruf* s'exprime donc le dogme central de toutes les dénominations protestantes, lequel réprouve la distinction qu'introduisent les catholiques dans les commandements moraux chrétiens entre *praecepta* et *consilia*, et lequel reconnaît comme seul moyen de mener une vie agréable à Dieu, non pas de renchérir sur la moralité intramondaine par le moyen de l'ascèse monastique, mais exclusivement d'accomplir les devoirs intramondains, tels qu'ils découlent de la position de chaque individu dans la vie ; position qui, de ce fait même, devient *Beruf*. » (p. 71-72)

Faire des affaires, et plus généralement remplir des charges, exercer un métier, avoir un certain état dans le monde, une situation, c'est aussi faire son devoir, en s'intégrant à l'ordre promulgué par Dieu et en répondant à l'appel de sa Providence, appel dont le premier mot est la nécessité d'aimer son prochain et de l'aimer d'une manière qui ne soit pas platonique mais prenne la forme d'une action effective dans le monde, ce qui constitue la piété par excellence, c'est-à-dire la manière d'accomplir sur terre sa destinée céleste.

Weber propose dans son livre une analyse érudite, subtile et complexe, de la façon dont cette manière de voir très particulière articulée à l'usage du mot *Beruf*, s'est formée à travers l'évolution de la pensée personnelle de Luther, puis s'est transmise aux autres grands réformateurs qui défendaient des positions théologiques en partie différentes des siennes, comme Calvin, et s'est enfin largement diffusée au-delà du champ d'influence des Eglises protestantes. Et il propose une interprétation, à la fois passionnante et discutable, l'un n'allant pas sans l'autre, de la façon dont cette idée s'est incorporée à l'esprit du capitalisme auquel elle a donné l'une de ses orientations essentielles, au point qu'on peut se demander si, au cas où cette représentation n'aurait pas été à sa disposition, le capitalisme tel que nous le connaissons aujourd'hui aurait pu exister. Mais ce qui nous intéresse ici avant tout, c'est que Weber, non seulement a fait de cette idée un objet d'étude, mais se l'est personnellement appropriée, en plaçant sa recherche sous la lumière du *Beruf*, dont il a fait son bien propre, son *Beruf*, dont l'inspiration est au départ luthérienne. C'est ce qui justifie que les deux conférences de 1917, *Wissenschaft als Beruf*, et de 1919, *Politik als Beruf*, fassent référence dans leur intitulé au *Beruf*, qui en constitue le fil directeur. Tout à la fin de sa vie, Weber se demande : quel est le *Beruf* du savant ? quel est le *Beruf* du politique ? Et en se posant ces deux questions, bien qu'il ait cessé de s'interroger sur les origines lointaines de l'esprit moderne et sur la manière dont elles ont influencé l'organisation matérielle du monde, et qu'il se demande seulement ce qu'il faut attendre aujourd'hui de cet esprit, il ne perd à aucun moment de vue que le terme *Beruf* associe depuis Luther les deux dimensions du travail et de l'appel, du métier et de la vocation, dimensions qu'il unit, ou du moins associe, en dépit de leur disparité : c'est pourquoi il est inévitable, afin de problématiser l'esprit moderne, c'est-à-dire d'en diagnostiquer les nécessités et les attentes, de prendre appui sur ce concept de *Beruf*, qui renvoie simultanément à la représentation de nécessités, premier aspect, matériel, du *Beruf*, et à celle d'attentes, second aspect, spirituel, de ce même *Beruf*.

La manière dont est mise en œuvre la référence au *Beruf* dans la conférence *Wissenschaft als Beruf*, qui peut être lue comme une confession personnelle publique de Weber (un exercice que les protestants affectionnent), un retour sur sa propre activité de savant dont il entreprend d'élucider les attendus, ou comme il le dit les présupposés, est particulièrement sinieuse et nuancée : il y a un style d'analyse proprement wébérien, dans lequel, la remarque en a été souvent faite, il n'est pas évident d'entrer du premier coup. Ce n'est pas que le texte de la conférence, dans la forme que Weber lui a donnée en le rédigeant après coup, soit obscur : il est remarquable au contraire par sa limpidité ; mais, en avançant dans sa lecture, on se met de plus en plus à soupçonner que, sous la transparence du propos, se cache une pensée de derrière, qui n'est pas facile à attraper, et que Weber rend à l'aide d'images et d'analogies dont il fait un usage inattendu qui en rend le contenu malaisé à cerner.

L'une de ces analogies prend pour base la référence au « polythéisme », dont le rapprochement avec l'éthique protestante du *Beruf* est au premier abord incongru.

Cette référence intervient à la fin de la conférence, lorsque, ayant confirmé l'importance du principe de neutralité axiologique en vertu duquel il est interdit au savant de prendre position, en tant que savant, sur des questions pratiques, non seulement parce que celles-ci ne relèvent pas de sa compétence, qui est réservée au politique, mais parce qu'elles requièrent des choix incompatibles avec l'attitude désengagée du savant qui ne doit adopter aucun parti, s'il veut maîtriser en profondeur les présupposés sous-jacents à l'adoption d'un parti quel qu'il soit, Weber justifie cette interdiction en avançant que

« les différents ordres de valeur du monde sont engagés les uns avec les autres dans une lutte sans merci. » (trad. Colliot-Thélène, *Le savant et le politique*, éd. la Découverte/Poche, 2003, p. 97)

Cette lutte sans fin, qui atteste l'irréductible pluralité des ordres de valeur, fait précisément penser au polythéisme antique qui, avant que le monothéisme ait promu la représentation d'un ordre de valeurs unique et exclusif, laissait libre cours aux conflits entre les différents principes divins, en fondant sa conception du sacré sur ces conflits dont il posait la résolution comme impossible. Remarquons au passage que la gigantomanie inventée par Freud pour rendre compte des contradictions du monde présent, qu'il renvoie à la lutte inexpiable entre Eros et Thanatos, correspond aussi à un retour au mode de pensée propre à un polythéisme et à la manière dont celui-ci reconnaît la pluralité entre des ordres de valeurs incompatibles. Toutefois, Weber ne va pas jusqu'à ramener le polythéisme qu'il présente comme constituant la seule forme de « religion » conforme au *Beruf* actuel du savant à une opposition duelle entre deux principes frontalement alternatifs l'un de l'autre, ni jusqu'à donner, comme le fait Freud, des noms propres aux dieux devant lesquels, sans flagornerie aucune, se prosterne le savant, car ces dieux, il faut le reconnaître, sont devenus dans le monde actuel des abstractions impersonnelles. Il se contente d'évoquer l'existence d'un fonds ancien de croyances, reposant sur une attitude d'esprit qui fait place, contrairement à la conception qui a prévalu durant les derniers millénaires d'un Dieu unique, à une diversité de principes divins, sans que cette diversité altère le caractère sacré de ces principes. Et il va jusqu'à annoncer, à l'époque actuelle, la résurgence inéluctable, quoique sous des formes nécessairement modifiées, de cette forme de croyance, ou du moins de la posture mentale qui l'inspire. Il écrit dans ce sens :

« Le rationalisme grandiose de la conduite de vie éthique méthodique que secrète toute prophétie religieuse a détrôné ces dieux multiples au profit de « l'Unique qui nous est nécessaire ». Et, face aux réalités de la vie extérieure et intérieure, il a été contraint à ces compromis et à ces réserves que nous connaissons tous dans l'histoire du christianisme. Mais aujourd'hui ce polythéisme est notre « quotidien » religieux. La multitude des anciens dieux sortent de leurs tombeaux, désenchantés et par conséquent sous la figure de puissances impersonnelles, ils cherchent à exercer un pouvoir sur nos vies et ils recommencent entre eux leur lutte éternelle. Ce qui est si difficile pour l'homme moderne précisément, et plus encore pour la jeune génération, c'est d'être à la hauteur d'un tel *quotidien*. Toute la quête de « l'expérience vécue » provient de cette faiblesse. Car c'est faiblesse que de ne pouvoir regarder en face le destin de son temps.

C'est le destin de notre culture de prendre à nouveau conscience de ce fait, et d'une manière plus claire, après que, durant un millénaire, l'orientation prétendument ou apparemment exclusive sur le pathos grandiose de l'éthique chrétienne nous y a rendus aveugles. » (id., p. 99)

Il n'est pas interdit d'entendre dans ces lignes certaines résonances nietzschéennes, sans toutefois la flamboyance du style. La tyrannie de l'Un, qui a renvoyé le multiple dans l'enfer du négatif, n'a rien d'immémorial, et elle représente tout au plus un moment intermédiaire de l'évolution de la pensée humaine qu'elle a détournée de son cours naturel sous prétexte de la remettre dans la voie droite. Et si cette opération a provisoirement réussi,

en plaçant le Dieu unique du monothéisme sur le devant de la scène, ce qui a conduit toutes les consciences à se plier devant la représentation de ce principe dominateur, on peut avancer qu'elle a fait son temps, et que le moment est à nouveau venu de prendre en considération la pluralité irréductible de valeurs qui ne s'affirment comme valeurs que dans le cadre de leur conflit perpétuel. Et il serait suicidaire pour la raison, dans la forme que lui donne l'activité scientifique, de prétendre occuper la place laissée vacante par le déclin du Dieu-Monarque Un, ce qui reviendrait pour elle à vouloir prêcher dans l'absolu, en l'absence de tout contrôle, alors que son vrai rôle est d'occuper le terrain du relatif.

Cependant, cette prise de conscience de la pluralité des valeurs, dans le prolongement de laquelle se situe le *Beruf* du savant d'aujourd'hui, est tout sauf aisée, et elle doit franchir un certain nombre d'obstacles pour parvenir à s'imposer. Le retour des dieux anciens s'accompagne en effet du désenchantement de leur représentation, qui a perdu son caractère magique, et a été dépersonnalisée. Les multiples valeurs dont la conscience moderne se voit obligée de reconnaître la diversité, après des siècles d'expérience d'un monde de valeurs unifié de force, ont pris une forme abstraite : elles n'ont plus leur *aura* d'antan, elles sont sans mystère, et sont devenues quelque chose de quotidien, de banal ; c'est-à-dire qu'elles ont cessé d'apparaître comme venues d'un arrière-monde ou d'un autre monde, siège de tout ce qui est perçu comme sacré. Et, réapparaissant sous des formes profanes, dans un monde qui, en même temps qu'il a renoncé au culte traumatisant de l'Unique, a lui-même abandonné complètement le sens du sacré, elles ne disposent plus du pouvoir d'illusion et de captation qu'elles détenaient, sur fond d'admiration et d'effroi, dans le monde ancien. C'est pourquoi, ce thème était apparu dès le début de la conférence, - celle-ci, il ne faut pas l'oublier, s'adressait à un public d'étudiants déboussolés par la catastrophe qui venait de ravager leur pays -, la jeunesse, encore mal préparée à affronter les rudes exigences du monde présent, serait plutôt tentée de trouver un refuge du côté de « l'expérience vécue », de l'*Erlebnis*, un mirage, en tous cas une abstraction creuse, que sa vacuité rend plus dangereuse encore que celles construites par la rationalité scientifique qui, en vue de donner consistance à ses concepts, a peu à peu désenchanté le monde en évacuant toute dimension transcendante. En affirmant que « c'est le destin de notre culture de prendre à nouveau conscience de ce fait et d'une manière plus claire », Weber assigne donc à ce travail de clarification, auquel la science participe au premier chef, le statut d'un véritable *Beruf*, c'est-à-dire d'un rôle à jouer, d'une obligation à remplir, dans l'esprit de responsabilité et d'engagement propre à une mission ou à une vocation, qu'il ne va pas de soi d'assumer, et ceci d'autant plus que l'air du temps porte au déni de la rationalité et des modes de conviction qui lui sont propres.

Ceci nous ramène au thème central de la conférence, qui est d'identifier le *Beruf* auquel répond la science d'aujourd'hui, en ce double sens d'un travail qui requiert les moyens appropriés à son exécution et de la réponse à un appel, qui donne signification à cette entreprise en attestant qu'elle est digne d'être poursuivie. En introduisant le thème de la neutralité axiologique, auquel il avait par ailleurs consacré en 1917 un essai plus développé (« Essai sur le sens de la « neutralité axiologique » dans les sciences sociologiques et économiques », repris dans les *Essais sur la théorie de la science*), Weber avait pu donner l'impression d'évacuer, au nom de la « probité intellectuelle », qui oblige à suspendre les jugements de valeur, toute spéculation concernant la « valeur » de la science, ce type de spéculation étant réservé à l'initiative de faux prophètes systématiquement ignorants des nécessités propres de la rationalité scientifique, qui place avant tout son exigence d'objectivité. Mais le fil secret de la réflexion conduite par Weber dans *Wissenschaft als Beruf* est précisément constitué par la préoccupation de restituer à la science sa dimension spirituelle de « vocation », incompréhensible sans la référence à un « sens » de son entreprise, sans pour autant relâcher les contraintes imposées par le principe de neutralité axiologique, qui, aux yeux d'un savant authentique, est incontournable. Il s'agit donc, et c'est extrêmement

difficile, de tenir les deux bouts de la chaîne : poursuivre un travail de connaissance désengagé, qui lève provisoirement la référence à des valeurs, tout en reconnaissant à ce travail sa valeur propre. *Wissenschaft als Beruf*, c'est la réunion de ces deux exigences qui, tout en se contrariant, sont également indispensables.

La science doit donc satisfaire à deux impératifs, qui constituent ensemble son *Beruf*, sa « condition », en un sens voisin de celui où on parle de la condition humaine, dont l'espace de déploiement se situe entre les deux pôles d'un déterminisme à subir et d'une destination à accomplir. Le premier impératif se formule ainsi :

« La science est aujourd'hui une « profession » pratiquée par des spécialistes au service de la connaissance de soi et de la connaissance des conditions objectives, elle n'est pas un don de la grâce que posséderaient des voyants et des prophètes, et en vertu duquel ils dispenseraient des biens de salut et des révélations, elle n'est pas non plus une partie de la réflexion des sages et des philosophes sur le *sens* du monde : c'est là certes une donnée inéluctable de notre situation historique à laquelle nous ne pouvons nous soustraire si nous voulons rester fidèles à nous-mêmes. » (éd. cit., p. 104)

Voir les choses autrement serait une escroquerie. En la dénonçant, Weber rejoue à sa façon l'exigence critique formulée par Kant : avant de chercher à connaître quoique ce soit, il faut se confronter à la question : « Que puis-je connaître et à quelles conditions ? », autrement dit il faut renoncer, en tant que savant, à connaître dans l'absolu, ce qui est la part réservée aux chefs religieux, avec toutes les impostures que cela suppose. Mais cela ne veut pas dire que la science, ainsi ramenée dans les limites de la raison, doive se couper d'une réflexion concernant la valeur de son entreprise, réflexion qui confère à sa démarche la dimension d'une vocation exécutée, non seulement avec les moyens techniques appropriés, mais, comme on dit, en conscience. C'est pourquoi, second impératif, la science doit aussi se délivrer de l'illusion selon laquelle elle serait une opération neutre, soumise uniquement à une obligation de résultat, donc astreinte à « faire du chiffre », indépendamment de toute autre forme d'engagement :

« Aucune science n'est absolument dépourvue de présupposition et aucune ne peut fonder sa propre valeur pour celui qui récuse ces présuppositions. » (p. 106)

Présupposition veut dire ici prise de position, avec tous les risques que cela comporte. Un savant qui refuserait que puissent être remis en question les principes qui, de manière avouée ou non, dirigent ou inspirent sa démarche, et constituent à ses yeux celle-ci comme valide, ou lui donnent un sens, indépendamment de l'exactitude ponctuelle de ses résultats, manquerait aux devoirs de sa tâche, devoirs qui ne se ramènent pas seulement à des contraintes techniques. Il y a donc une éthique de la science, et c'est celle-ci qui conduit le savant à inscrire sa pratique dans le contexte d'un « polythéisme », qui, bien loin de camoufler à l'aide de déclamations creuses, le conflit des valeurs qui résulte de leur irréductible pluralité, s'investit dans ce conflit, en déclarant les valeurs qu'il investit à titre personnel dans sa recherche, en vue de les soumettre à un examen rationnel, valeurs en l'absence desquelles cette recherche, même aboutissant à la découverte de vérités partielles, serait privée de signification authentique :

« Le point de vue que je vous présente ici procède il est vrai toujours d'une thèse fondamentale, à savoir que la vie, pour autant qu'elle repose en elle-même et est comprise à partir d'elle-même, ne connaît que la lutte éternelle que les dieux mènent entre eux, pour le dire sans métaphore : elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes sur la vie qui sont *possibles* en général, et l'impossibilité de mettre fin à leur lutte, la nécessité, donc, de *se décider* pour l'un ou l'autre. » (p. 108)

La vie, concept dont Weber fait ici un usage quasi nietzschéen, ne légitime *a priori* aucun point de vue en le déclarant conforme à son ordre : en effet, elle est sans ordre, parce qu'elle n'a pas d'ordre, au sens d'un ordre unique qui serait identifiable comme étant le sien propre ; mais elle se trouve au point d'éclatement entre la multiplicité de tous les ordres

possibles, entre lesquels elle ne choisit pas, n'étant plus permis aujourd'hui de croire en un Dieu créateur du meilleur des mondes possibles, celui qui serait le seul à posséder toutes les qualifications requises pour venir à l'existence. Cela ne signifie pas cependant que l'établissement d'un point de vue sur la vie, le choix de l'un des ces différents ordres possibles comme étant préférable à d'autres, soient des entreprises privées de sens : mais, leur sens, ces entreprises ne peuvent le tirer que d'elles-mêmes, c'est-à-dire de l'engagement qui leur est consacré, sans garanties extérieures, sans destination promise dans l'absolu. En ce sens, occuper le terrain du relatif, ce qui est la tâche propre du savant, son *Beruf*, ne revient pas à sombrer dans un relativisme sceptique portant sur ses objets un regard éloigné et désengagé : tout au contraire, c'est assumer pleinement la posture de décision requise face aux défis de la vie, dont il est vain d'attendre qu'elle résolve par elle-même, de son mouvement propre, ses contradictions.

Remarquons que Weber, lorsqu'il met en avant la double exigence pour le savant de prendre le monde comme il est et d'y tracer par son effort sa ligne propre, pourrait à être rapproché d'Auguste Comte qui, après avoir fixé à la connaissance scientifique une obligation d'objectivité positive, a aussi, dans un second temps, sans que cela annule les conséquences de cette première obligation, reconnu la nécessité qu'elle renoue le lien avec la subjectivité, en couronnant son édifice par la réalisation d'une septième et dernière science, la morale, qui, à la limite du fait et du droit, scelle la réconciliation de l'intelligence et du sentiment. Ceci dit, quelque chose distingue fondamentalement ces deux fondateurs de la sociologie. Comte défend une philosophie de l'évolution humaine qui présente celle-ci comme un mouvement continu conduisant vers une ultime réconciliation des valeurs opposées qui se sont combattues au cours de sa progression, qu'il présente comme une « marche » tendue vers l'accomplissement d'un but, but présent dès le départ de cette progression, au nom du principe de la prééminence du statique sur le dynamique. Aux yeux de Weber, plus positiviste à ce point de vue que Comte n'a pu l'être, si on prend l'idée de positivité au sens strict, une telle philosophie de l'histoire relève encore de l'esprit de prophétie qui, sans preuve, annonce à son de trompe la venue d'un état final consistant dans l'intégration de toutes les valeurs humaines dans un système unifié, ce qui, à certains égards, représente une sorte d'apothéose de la mystification monothéiste, - à la fin de sa vie, Comte n'avait-il pas en effet prétendu devenir le pape de l'humanité ? Ce pacifisme naïf n'est plus défendable alors que l'humanité, pour la première fois de son histoire, vient de s'engager dans un terrible conflit, non plus régional, mais mondial, qui a ébranlé jusqu'à la croyance en la perpétuation automatiquement garantie de l'espèce. C'est pourquoi Weber, comme Freud, s'installe dans la perspective d'une lutte éternelle des valeurs, condamnées à s'affronter sans fin dans un monde que la rationalité scientifique doit renoncer à réconcilier définitivement avec lui-même : ceci est un aspect, le principal peut-être, du désenchantement du monde, qui constitue aux yeux de Weber la forme par excellence de la modernité.

Nous retrouvons donc, par le biais de la réflexion que mène le savant sur la portée de son entreprise, réflexion telle que la conduit Weber à la lumière du concept de *Beruf*, avec ses deux dimensions simultanées, le thème de la crise de la modernité, au sens d'une modernité qui se nourrit de sa propre crise, et s'identifie à elle, au lieu de la traiter comme un événement extérieur, indifférent, et finalement passager. Ce qui est moderne, de la part d'un savant qui cherche à être à la hauteur des attentes d'aujourd'hui, c'est, déclare lucidement Weber en 1917, donc en un moment de particulier tourment, de prendre sur soi la tension dont est porteuse son travail et sa mission, sa profession et sa vocation de savant, tension tellement forte qu'elle l'expose à tout moment à dérailler. C'est pourquoi la vertu fondamentale du savant est la vigilance, sous la double forme d'une vigilance à l'égard du cours des choses dont il suit les évolutions avec une attention désillusionnée, et à l'égard de la pensée qu'il

consacre lui-même à ce cours, sur laquelle il doit exercer un permanent contrôle, de manière à la protéger contre tout risque d'égarement. Pour qualifier cette posture conforme au *Beruf* de la science, nous pouvons reprendre l'image qui avait déjà été utilisée à propos de Freud : le savant est un veilleur ou un guetteur, qui s'abstient de toute promesse concernant un futur dont il sait qu'il est par nature incertain, ce qui ne l'empêche pas cependant de porter sur la conjoncture présente un regard aussi lucide que possible, de manière à en diagnostiquer les caractères positifs et négatifs, interprétables en termes d'avancée et de recul ; c'est ce qui permet de constituer un ensemble de connaissances ou d'hypothèses rationnelles dont le politique, de son côté, s'il veut rester en accord avec son propre *Beruf*, ne peut se passer en vue de tracer un chemin dans le maquis touffu de cette conjoncture.

Le désenchantement du monde est une donnée irréversible de l'époque actuelle : revenir en arrière est impensable, et tous les discours qui pourraient être tenus sur le « retour du sacré », et nous savons qu'ils sont aujourd'hui légions, relèvent de la fantasmagorie et du mensonge, dans un monde que les dieux anciens, y compris « celui » des grandes religions monothéistes, ont pour toujours déserté. Mais cela ne signifie pas que ce désenchantement puisse être considéré en soi comme constituant un progrès ou un déclin : c'est pourquoi il n'y a pas lieu de l'affecter *a priori* d'une valeur positive ou négative. Tout dépend de ce qu'on fait, en pensée et en action, de cette donnée, qui n'est en elle-même porteuse d'aucun accomplissement, quel que soit le sens reconnu à cet accomplissement. De ce point de vue, quelque chose distingue fondamentalement Weber de Freud : en ressuscitant le mythe de Thanatos, ce dernier crédite à nouveau le négatif d'une dimension ontologique, il le resacralise, il en fait une puissance agissante, qui occupe avec les moyens qui lui sont propres, la place qui lui revient dans l'ordre des choses ; mais, pour Weber, le négatif ne se situe pas quelque part dans l'ordre des choses : il y est partout et nulle part, sous la forme d'une position relationnelle qui se déplace de façon constante, ce qui nécessite que soit à tout moment reposée la question de son identification, sous des conditions qui ne sont jamais les mêmes.

L'intérêt du concept de *Beruf*, tel que Weber l'utilise, est donc qu'il conduit à placer la connaissance rationnelle sur une ligne de crête, une voie particulièrement étroite, dont le parcours se tient à la limite qui partage le fait et le droit, l'objectif et le subjectif, l'ordre compact des choses et le panthéon des multiples valeurs. La question fondamentale à laquelle cette connaissance a à répondre est de savoir comment s'orienter dans le monde et dans la pensée, en prenant des risques tout en essayant de maîtriser ces risques au maximum, une fois déposé l'espoir de les éliminer définitivement. Le *Beruf* n'étant pas un déterminant ontologique de l'ordre des choses, il qualifie seulement la position qu'on adopte par rapport à cet ordre, qui n'est d'ailleurs ni massif ni figé. En découle une conception de la modernité qui identifie celle-ci à cette difficile prise de risques, dans une situation qui, tout en constituant un état de fait, donne lieu à l'affirmation d'impératifs introduisant dans cet état de fait du sens, non dans l'absolu mais relativement, ce qui est le mieux qu'on puisse faire et penser dans les limites propres à la conjoncture présente. Etre moderne, c'est en tout premier lieu se poser, et poser aux autres, la question de savoir comment vivre dans le monde tel qu'il est, sans trop se faire d'illusions sur la possibilité de le modifier, ce qui est la condition pour parvenir éventuellement à y introduire quelques changements : c'est chercher à mieux l'interpréter pour avoir quelque espoir, obligatoirement limité, de le transformer. Etre « polythéiste », aujourd'hui, c'est être absolument relatif, et du même coup comprendre qu'on n'échappe pas à ce dilemme qui définit la modernité, une modernité dont on ne sort pas, mais qu'on peut néanmoins essayer, à ses risques et à ses frais, de pratiquer autrement.