

Étude critique : l'épistémologie des sciences humaines chez Max Weber

Autor(en): **Piguet, J.-Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381007>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ÉPISTÉMOLOGIE DES SCIENCES HUMAINES CHEZ MAX WEBER

Les philosophies, jusqu'à la seconde guerre mondiale, ont souvent conservé un aspect nationaliste. J'entends non pas seulement une coloration politique qui se superposerait à leur contenu intellectuel, mais surtout une individualité ethnique qui fait d'elles des biens de consommation nationale d'abord. Ainsi la France possédait « son » Bergson, et l'Allemagne « son » Dilthey, tout comme en musique Fauré en Allemagne, ou Mahler en France, se heurtaient et se heurtent encore assez souvent au mur de l'incompréhension sociologique. Max Weber est ainsi un penseur éminemment allemand. Dans la bibliographie du livre ¹ qui sert de prétexte à ces lignes, sur 175 auteurs cités, seuls R. Aron, J. Freund et M. Weinreich lui ont consacré un ouvrage en français.

Or Max Weber est en réalité le Claude Bernard allemand de l'épistémologie — non pas des sciences de la nature, mais de ces fameuses « Geisteswissenschaften », dont on a dit en français qu'elles étaient « sciences morales » avant de les appeler « sciences humaines » : sciences de la culture, dit R. Aron.

C'est pourquoi il faut être extrêmement reconnaissant à M. Maurice Weyembergh de nous livrer en français une somme aussi érudite, aussi remarquablement informée, et surtout aussi claire que possible.

* * *

Le point central où s'enracinent tous les problèmes, innombrables, qu'a abordés Max Weber (en épistémologie, en sociologie, en droit, en politologie), est toujours le même, et je veux d'abord essayer de le mettre en lumière.

¹ MAURICE WEYEMBERGH : *Le volontarisme rationnel de Max Weber*, Bruxelles, Palais des Académies, 1972, « Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe des Lettres », collection in-8°, 2^e série, t. LXI, fasc. 1, 518 p.

Les « sciences humaines » (décrivons-nous à traduire ainsi le concept de « Geisteswissenschaften ») ont pour objet les *valeurs*. Appelons valeur un « fait culturel » (« Kulturgut », disait Rickert), c'est-à-dire un fait dont le sens ne dépend pas, au premier chef, de l'interaction qu'il entretient avec d'autres faits ni de la manière dont cette interaction est déterminée par l'acte théorique de la connaissance, mais dont le sens dépend de l'intention finalisée que l'agent lui a conférée. Par exemple, quand Khrouchtchev tape sur la table de conférence avec sa pantoufle, ce qui est intéressant à connaître, au point de vue scientifique, ce n'est pas la mesure de la force ainsi déployée, ni la statistique des « politiciens-tapeurs-de-pantoufle », mais l'intention conférée par Khrouchtchev à ce geste. Toute action humaine, en tant qu'objet des sciences humaines, apparaît ainsi comme un maillon dans une chaîne qui relie moins des faits à une cause impersonnelle que des moyens à une fin, dans l'ordre téléologique des intentions humaines. Et cela, même si moyens et intentions peuvent demeurer inconscients ou non avoués ; car une motivation peut être cachée (Freud), le même effet peut être dû à une double motivation, et une même motivation peut engendrer deux effets possibles et souvent contradictoires (alternatives).

Toujours est-il que, si les sciences humaines ont pour objet des *valeurs* ainsi définies, le problème des sciences humaines est celui de la *connaissance* des valeurs. La différence entre la connaissance des faits (« Naturwissenschaft ») et la connaissance des valeurs (« Geisteswissenschaft ») est alors du côté de l'objet qu'il s'agit de connaître. Car les sciences naturelles, dans leur étude, excluent du côté de l'objet la valeur que peut avoir le fait étudié, c'est-à-dire le sens que lui confère l'agent : la physique atomique s'occupe de la bombe atomique, non pas de l'usage qui en sera fait. Les sciences de la nature excluent en particulier (toujours du côté de l'objet) le rapport de moyen à fin, c'est-à-dire l'ordre téléologique — celui-là même que les sciences humaines prennent pour objet.

Toutefois, sciences naturelles et sciences humaines ont en commun la volonté de connaître. Du côté de la connaissance (et non pas de l'objet étudié), la science (qu'elle soit « Natur- ou Geisteswissenschaft ») veut faire œuvre objective en excluant, chez celui qui connaît, l'interférence fâcheuse des jugements de valeur avec les jugements de fait. Toute science, en tant qu'elle veut connaître, prétend à la « Wertfreiheit », c'est-à-dire à la neutralité axiologique.

Il suit de là que les sciences humaines doivent exclure les jugements de valeur du côté de la connaissance et introduire les valeurs du côté de l'objet destiné à être connu. L'objet des sciences humaines est axiologique, mais la connaissance de cet objet doit être neutre axiologiquement. On peut dire que la connaissance, en sciences humaines, doit être « wertbezogen », quoique « wertfrei » elle-même.

Telle est, brièvement esquissée, l'exigence fondamentale de la méthodologie de Max Weber : fonder une science qui soit œuvre de la *connaissance*, donc neutre axiologiquement, et lui accorder pour objet précisément ce qu'elle exclut de son sein, à savoir la *valeur*.

* * *

Un tel problème peut recevoir deux solutions qu'écarte l'épistémologie de Max Weber.

La première solution écartée est celle du positivisme : traiter les faits sociaux comme des choses, disait déjà Durkheim. Dans cette solution, la manière (neutre axiologiquement) de traiter scientifiquement la donnée humaine (l'acte économique, l'état social, la décision politique, etc.) rejaillit sur l'objet traité et lui ôte son caractère de valeur, c'est-à-dire son insertion dans l'ordre de la finalité, pour le réduire aux seuls cadres de la causalité. C'est, par exemple, en psychologie du comportement que cette manière positive — voire positiviste — a obtenu les plus grands succès.

La seconde solution écartée par Max Weber est celle de la dialectique. A cet égard, elle serait l'inverse du positivisme. Ce dernier faisait rejaillir sur l'objet traité les caractères propres à l'étude de l'objet, et privait l'objet étudié de la valeur qu'il a, au nom même de la neutralité axiologique requise pour étudier cet objet. La dialectique, à l'inverse, vise à incarner, dans la manière (toujours dite scientifique) de traiter un objet, les caractéristiques de l'objet étudié : si la donnée humaine (étudiée) est une valeur, la connaissance de cette valeur est elle-même aussi une valeur. La connaissance cesse alors d'être neutre axiologiquement, et la « Wertfreiheit » se voit dénoncée comme un mythe, qui cache les appétits capitalistes de la classe bourgeoise. C'est ainsi, par exemple, que l'École de Francfort (et en particulier Habermas) considère toute connaissance, et surtout celle qui prétend à la neutralité axiologique, comme un instrument mis au service de la défense d'intérêts humains. Plus la connaissance se prétend théoriquement pure (par exemple dans les sciences naturelles), plus est évident son caractère de valeur engagée — et engagée au service d'une idéologie politique (le capitalisme).

Or Max Weber s'oppose autant au positivisme que, par anticipation, à l'École de Francfort. Contre le positivisme, il affirme que la connaissance doit connaître son objet tel qu'il est : s'il est valeur (« Kulturgut »), alors c'est la valeur qui doit être connue. Contre la solution dialectique, Max Weber ferait valoir que la connaissance elle aussi doit être ce qu'elle est, à savoir connaissance, et ne pas se confondre avec ce qu'elle a pour tâche de connaître. Car connaître, ce n'est ni être ni devenir ce qu'on prétend connaître. « Il ne faut pas être César pour comprendre César », répète Max Weber avec Simmel (cité p. 236).

Le rapport qui existe entre la solution de Max Weber et la solution proposée par le positivisme d'une part, par l'école dialectique d'autre part, s'éclaire maintenant. *Du côté de la connaissance*, Max Weber retient du positivisme l'exigence de neutralité axiologique qui fonde l'objectivité et la validité de la connaissance humaine en général ; mais il nie que l'objet de cette connaissance (ce qui est « donné » à connaître) soit forcément « neutre axiologiquement » : il est neutre axiologiquement dans le cas des sciences de la nature, mais il est une valeur dans le cas des sciences humaines. Weber refuserait donc une connaissance « engagée » telle que la propose l'École de Francfort. Et *du côté de l'objet à connaître*, Max Weber a placé non pas la neutralité d'un fait naturel, mais la valeur d'un acte humain, tel qu'il a été intentionnellement voulu par l'agent : il place donc, comme l'école dialectique, l'action humaine du côté de l'objet à étudier, et plus précisément les conflits d'intérêts qui naissent de la divergence des intentions motivant les actions, en particulier les conflits d'intérêt sociaux et économiques.

On mesure ici l'ampleur du projet de Max Weber, lequel se donne à connaître ce que la connaissance même exclut de droit : à cet égard, Weber renoue avec Kant. Kant, en effet, réservait à la connaissance humaine son autonomie en la soumettant à l'entendement (1^{re} Critique), mais en même temps Kant soumettait toute action concrète à l'impératif, autonome lui aussi, de la raison pratique (2^e Critique). Or Max Weber, fidèle à cet égard à la tradition postkantienne, veut rétablir l'unité là où Kant a établi une coupure radicale. On peut dire qu'il veut appliquer la neutralité axiologique de l'entendement aux produits (toujours valorisés) de la raison pratique, ou, pour le dire autrement, appliquer la connaissance théorique aux actions et aux décisions humaines concrètes placées par Kant sous l'égide de la raison pratique.

* * *

Une telle mise en équations du problème semble exclure a priori toute solution possible. Or le génie de Max Weber a été de ne pas chercher une solution a priori et théorique, et de refuser de se heurter au mur de l'« impossible ». Tout au contraire, Weber a procédé empiriquement, cherchant à chaque fois, dans une infinité de problèmes particuliers, la mise à l'épreuve de son projet fondamental. Tout comme Bergson, Weber s'attache à des « lignes de faits », c'est-à-dire à la convergence d'études partielles menées empiriquement, n'aboutissant que fort tard à une systématisation des résultats obtenus.

Un domaine privilégié (le premier auquel s'est attaché le jeune Weber) est celui de la politique. Ce domaine réalise en effet concrètement les données du problème théorique. La politique, en effet,

exige d'une part une connaissance objective (« wertfrei ») d'un état de fait donné, mais exige en même temps que soit prise une décision qui serve la cause d'un état futur meilleur que le précédent. En politique jouent donc ensemble la *connaissance* (aussi objective que possible) du présent, en vue d'instaurer une *valeur* (comme conséquence d'une décision politique).

Or Weber pense que le jeu politique est faussé dès qu'on sacrifie l'une ou l'autre de ces exigences. Si seule la connaissance de l'état de fait est considérée comme relevante, alors on verse dans une « Realpolitik » qui peut s'infléchir très vite dans la direction du machiavélisme ou de la tactique à courte échéance : on connaît, on démonte les mécanismes, et on agit tactiquement, sans se mettre au service d'aucune valeur de droit. Au contraire, si on néglige la connaissance positive de l'état de fait, on verse dans l'« Idealpolitik », qui travaille stratégiquement à longue échéance, mais qui risque toujours de confondre la valeur visée avec l'idée qu'on s'en fait, et substitue le conflit idéologique (moral ou social) au conflit réel des intérêts en cause.

Max Weber a été lui-même « traumatisé » par cet antagonisme au temps de sa jeunesse : car s'opposaient alors l'idéalisme des libéraux de 1848 et le réalisme du « Chancelier de Fer ». L'unité de l'Allemagne était l'enjeu posé sur la table. Or Weber a très tôt exclu ces deux tentations de l'« Ideal- » et de la « Realpolitik ».

Un autre domaine où Max Weber a pu mettre à l'épreuve son intuition de base est celui de l'histoire, et en particulier de l'histoire des sociétés. Historiquement en effet, le concept de société ouvre à deux grandes lignes où s'affrontent les composantes du problème wébérien. La première ligne est celle d'une société qui repose sur un contrat faisant naître des obligations réciproques entre les associés. La société se confond alors avec une « communauté » dont le contrat, toutes proportions gardées, n'est que le règlement intérieur. Telle est à certains égards, en droit commercial, la société en nom collectif (p. 18 sqq.).

Si les formes de la société ainsi conçue se situent du côté des *valeurs* qu'elles sont et témoignent d'une « Vergemeinschaftung » (p. 367), la société en commandite inaugure à la Renaissance une seconde ligne, fort différente, où la société s'oriente du côté de la « Vergesellschaftung ». Cette dernière repose essentiellement sur la *connaissance* des valeurs, c'est-à-dire de l'équilibre des intérêts mis en cause et de leur relation réciproque. C'est à partir de cette époque qu'on peut parler de la « Société » comme d'une personne, sujet de droit, et non plus seulement comme d'un contrat entre personnes.

Or cela n'est pas sans conséquences économiques. L'économie en effet peut servir les intérêts de la société entendue soit comme société en nom collectif, soit comme société en commandite. Dans le premier cas, l'économie « a pour but de réaliser le bonheur des hommes en

améliorant le bilan de leurs plaisirs » (p. 66), et dans le second cas l'économie délègue ses pouvoirs à des techniciens chargés de produire de façon optimale et de répartir les biens de façon juste.

Concevoir la société sur le seul modèle de la société en nom collectif (c'est-à-dire d'une communauté), c'est toutefois courir le risque de tomber dans l'idéalisme, qui veut servir la cause du *bien*, en négligeant la *connaissance* du bien. Et dans le second cas, c'est risquer de tomber dans la technocratie, qui, sachant connaître toutes choses de façon adéquate, ne peut pas, au nom de ses principes, décider *quel* est le bien qu'il faudrait instituer comme valeur supérieure.

C'est donc bien dans le rapport entre les deux types de société, soit au point de vue social soit au point de vue économique, qu'il faut chercher la solution : *ni* du côté des seules *valeurs* mises en cause, *ni* du côté de la seule *connaissance* positive. Ici aussi, Max Weber est contraint de poser la question fondamentale : comment une valeur (ou un intérêt) peut-il demeurer ce qu'il est, c'est-à-dire une valeur au service d'un bien espéré, tout en devenant l'objet d'une connaissance désintéressée et axiologiquement neutre ? Comment, par exemple, concilier les intérêts des Junker allemands dans les plaines orientales de l'Allemagne avec l'intérêt du peuple et de l'Etat allemand ? Les Junker forment une société en nom collectif, l'Etat allemand est une société en commandite. Les Junker sont eux-mêmes l'intérêt qu'ils défendent contre les Polonais, mais l'Etat allemand, pour servir la cause optimale du peuple allemand, doit connaître non seulement les intérêts des Junker, mais le rapport qui lie ces intérêts-ci avec ceux du peuple allemand. Il y a donc d'un côté une valeur, et de l'autre côté la connaissance d'une valeur dans son rapport à une valeur supérieure.

On en revient ainsi toujours à la même affirmation, et aux mêmes exclusives. Il faut connaître les valeurs telles qu'elles sont (donc les connaître de façon « wertfrei »), et il faut que cette connaissance se mette au service d'une valeur telle qu'elle doit être (« Wertbezogenheit »). Voilà l'exigence affirmée. Et voici les exclusives : refuser la justification « non-scientifique » (solution « idéaliste »), par exemple ne pas « emprunter une justification éthique à des problèmes politiques », p. 132). Et refuser la neutralisation de l'objet de la connaissance, sous prétexte que la connaissance est elle-même neutre axiologiquement. Par exemple, ne pas faire comme si le monde était entièrement nivelé, réduit à un équilibre stable, ou à une croissance durable, et dépourvu de tout conflit d'intérêts : comme si un intérêt n'apparaissait jamais comme supérieur, ou inférieur, à un autre !

Le réel demeure donc toujours pour Max Weber une valeur, c'est-à-dire le lieu où s'affrontent des intérêts discordants : le réel demeure « Machtfrage ». Mais toujours aussi l'insertion pratique dans

ce monde réel exige une connaissance rationnelle, donc neutre axiologiquement, donc dégagée des conflits d'intérêts, désintéressée, scientifique en un mot.

* * *

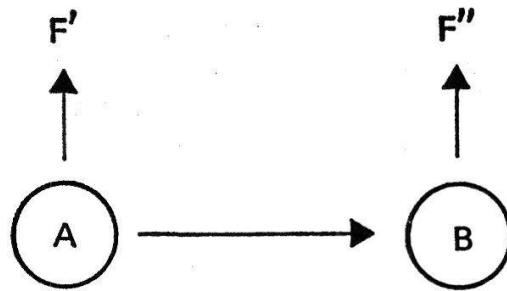
Comment cela est-il possible, demandions-nous ? Dans la seconde partie de son livre, M. Weyembergh nous engage à examiner le fond de l'épistémologie de Max Weber.

Appelons rationnels les résultats établis par une connaissance scientifique axiologiquement neutre. Appelons irrationnel l'objet de cette connaissance en sciences humaines, c'est-à-dire les valeurs et les conflits d'intérêts qui sont donnés à connaître. Dans la terminologie wébérienne, une valeur est donc irrationnelle, parce qu'elle relève de l'ordre des fins, tandis que l'ordre de la connaissance est rationnel, parce qu'il est un moyen mis au service d'une fin meilleure. Même la causalité la plus impersonnelle peut être considérée comme un moyen mis au service d'une fin.

La question centrale de l'épistémologie wébérienne prend alors la tournure suivante : comment l'ordre des fins peut-il être rationalisé ? C'est ici dire autrement ce que nous n'avons cessé de répéter : comment peut-il y avoir *connaissance* (axiologiquement neutre) des *valeurs* (qui sont des fins axiologiques irréductibles à des moyens) ? Répétons encore les choses autrement, en citant M. Weyembergh. « Le choix d'un but dépend de la volonté : à la base d'une option se trouve un jugement de valeur ou une appréciation » (p. 150). Or il n'existe « aucun moyen de fonder scientifiquement une hiérarchie des valeurs » (*ibid.*). « Il faut donc séparer rigoureusement constatation empirique et appréciation pratique » (p. 151). Il suit de là que le but de la science n'est pas scientifiquement démontrable, et en même temps que les sciences humaines, ayant pour but de connaître scientifiquement, doivent « ordonner la réalité par la pensée selon des procédés reconnus comme valables » (*ibid.*), donc dégager la connaissance de tout jugement de valeur. Car la neutralité axiologique découle de la volonté de faire œuvre scientifique. De cette façon, les valeurs sont des « composantes de la structure de l'objet étudié » par les sciences humaines, lesquelles « n'ont droit au titre de science que dans la mesure où il existe une manière non partisane d'analyser les valeurs » (p. 162).

La solution de Max Weber à ce problème apparemment insoluble a la teneur suivante, que je simplifie à l'excès pour la clarifier.

La donnée de base schématique consiste en l'enchaînement de deux actions humaines, finalisées chacune pour soi, mais liées entre elles : l'action A et l'action B.



La solution (non-wébérienne !) du positivisme consisterait à considérer la seconde action comme la seule conséquence logique de la première, c'est-à-dire comme la *réponse* à un *stimulus*. Ainsi procède le behaviorisme en psychologie. La seule catégorie utilisée est celle de causalité (stricte ou statistique), et se voient négligés les facteurs de la finalité propre à chaque action prise pour elle-même — tout autant que la liberté humaine qui peut motiver la seconde action de façon imprévisible et indépendante de la première action.

Cette première solution est la solution de la connaissance seule, qui oublie, dans sa « Wertfreiheit », qu'elle est « wertbezogen ».

La seconde solution (toujours non-wébérienne !) consisterait à considérer chaque action pour soi, en tant qu'elle est finalisée : l'action ne serait alors que la conséquence d'une fidélité à certaines valeurs posées comme principe de choix. Par exemple le droit et ses consignes ne seraient que la conséquence d'une fidélité aux valeurs éthiques (moralisme !).

Cette seconde solution est celle d'une « Idealpolitik » qui oublie, dans sa « Wertbezogenheit », que le problème est de savoir ce qui est, afin d'agir mieux.

En un mot, la première solution positiviste ne considère, dans le tableau ci-dessus, que la flèche horizontale et néglige les deux flèches verticales. La seconde solution ne considère que les deux flèches verticales, chacune pour soi, et néglige la flèche horizontale.

Un peu comme Bergson, Weber renvoie dos à dos ces deux solutions. Il remarque qu'elles reviennent au même. La finalité verticale n'est qu'une causalité horizontale transposée. Au fond, la seconde solution applique au monde vertical des fins la causalité horizontale — et tout le kantisme de Max Weber se révolte contre cet abus.

Max Weber ne peut donc pas poser le problème de la *connaissance des valeurs* dans le seul ordre de la causalité horizontale qui relie une action A à une action B, à la manière dont un stimulus déclenche une réponse. Mais il ne peut pas non plus poser ce problème dans le seul ordre de la finalité qui relie verticalement une action à sa fin intentionnelle, car ce ne serait rien faire d'autre que projeter dans le règne des fins une causalité inadéquate.

S'en tenir à la seule causalité, ce serait neutraliser toutes choses et transformer notre société humaine en une collection de robots. S'en tenir à la seule finalité, ce serait passionner toutes choses et créer une dictature des fins pire que celle des causes, mais de même nature. Si Max Weber avait pu connaître le III^e Reich, je crois bien qu'il y aurait vu la simple addition de ces deux maux !¹

La solution de Max Weber consiste à chercher la relation entre les deux ordres de la finalité et de la causalité, parce que, pense-t-il, une action humaine est toujours libre (donc voulue librement en fonction d'une fin librement choisie), mais en même temps elle ne cesse jamais d'être reliée à d'autres actions qui la déclenchent à la manière d'une cause, ou qui la suivent à la manière d'une conséquence.

Le schéma (ou « modèle ») que propose Max Weber est alors le suivant. (Je schématise ici ce que M. Weyembergh dit dès la page 164.)

La première opération consiste à remonter de l'action particulière A, par analyse, et de la finalité particulière (F') qu'elle poursuit, à la fin générale qui la justifie. C'est là la part analytique du travail scientifique, qui traite les valeurs comme des choses en cherchant la dépendance des moyens (finalité particulière) par rapport à une fin F (finalité dernière).

La seconde opération consiste à voir dans la fin dernière, ainsi isolée par analyse en principe d'action, le principe de certaines actions nouvelles possibles. Cette partie du travail a une allure synthétique² : elle construit un certain nombre de situations possibles, que l'on pourrait simuler, par exemple dans le cadre contemporain des « théories du jeu ».

¹ Le problème de Weber et du III^e Reich est très débattu. Aron tend à valoriser chez Weber son affirmation de la « Machtpolitik », son nationalisme indiscutable, son nietzschéisme, voire son nihilisme axiologique — toutes choses qui iraient dans le sens d'une continuité entre Weber et le III^e Reich.

Toutefois, fait remarquer M. Weyembergh, « lorsque Weber raisonne sur des valeurs, il ne faut pas perdre de vue, sous peine de ne pas le comprendre, qu'il éclaire les problèmes à partir de sa conception de la rationalité » (p. 379). Or, pour Weber, la rationalité appliquée aux valeurs a pour effet moins d'amener à tirer des conséquences logiques par fidélité qu'à exclure des conséquences incompatibles avec la valeur choisie par option. De là, du reste, la « Wertkollision » weberienne. De plus, il n'existe jamais, pour Weber, « de philosophie des valeurs qui puisse établir de manière objectivement valable une hiérarchie des valeurs » (p. 381).

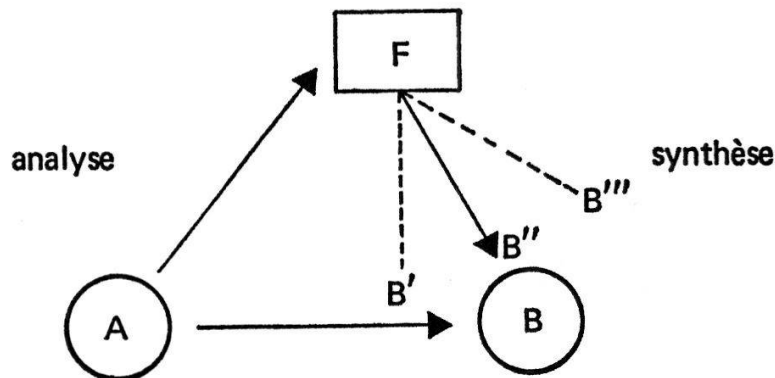
Il suit de là que si Weber avait pu connaître Hitler, sa philosophie au moins l'aurait amené à exclure du nazisme ce qui devait en être exclu, et à ne trouver dans la rationalité aucune justification d'une hiérarchie nazie des valeurs. Au fond, il aurait été bien plus du côté de son ami Jaspers et d'Adorno que de celui de Heidegger.

Mais tout ceci, bien sûr, n'est qu'hypothèse.

² Nous utilisons ici les adjectifs *analytique* et *synthétique* dans leur sens non pas kantien, mais classique : cartésien et leibnizien. Analyser, c'est remonter du fait à sa raison d'être, et synthétiser, c'est descendre de la raison d'être aux conséquences effectives possibles.

La troisième opération est alors la suivante : comparer la situation effective B avec l'ensemble des situations telles qu'elles résultent, théoriquement parlant, de la fin F. L'action humaine B est en effet déterminée, dans son choix, par l'interférence entre les suites concrètes qui résultent horizontalement de A, et les suites possibles qui résultent verticalement de la fin F.

Le schéma prend alors l'allure suivante :



Le passage horizontal de A à B représente le monde de la praxis. Le détour par F est théorique : analytique de A à F et synthétique de F à B.

De A à F et de F à B, le trajet inaugure une démarche de la connaissance, qui est elle-même « wertfrei » : car remonter de la fin particulière que réalise une action particulière à la fin dernière qu'elle implique, ne demande pas qu'on se prononce positivement sur la valeur effective de A ou de F. De même, déduire les conséquences possibles de la fidélité à une valeur ne demande pas logiquement qu'on se prononce sur la valeur de la fin ni sur la valeur effective de l'action qui en découle.

En revanche, le passage de A à B, qui a lieu dans la praxis, est nécessairement « teinté » au point de vue axiologique. Car c'est la valeur effective de A qui déclenche B, ce n'est pas le seul fait que A soit une valeur. Agir, en effet, ce n'est pas seulement effectuer un acte, mais c'est conférer à cet acte le sens (téléologique) que son agent veut, intentionnellement, lui conférer.

Au premier abord, le passage par F semble opérer un détour qui ressemble à celui qu'effectue l'hypothèse scientifique (dans les sciences naturelles) : devant deux faits déterminés causalement, l'analyse remonte aussi à une liaison générale, indépendante des faits observés, et de là s'opère la descente synthétique destinée à expliquer l'enchaînement causal effectif des deux faits.

Toutefois la différence entre une hypothèse scientifique dans les sciences naturelles (telle que la propose Claude Bernard par exemple),

et l'appel à la finalité dans les sciences humaines tel que le propose Max Weber, est une différence absolue. Certes les deux ont valeur hypothétique, et non catégorique. Mais dans le cas des sciences de la nature, c'est le réel qui est neutralisé axiologiquement : les processus physiques sont dépourvus de leur valeur par observation, avant même que l'hypothèse se prononce sur leur enchaînement causal. Dans la praxis telle qu'elle est objet des sciences humaines, ce sont au contraire A et B comme actions concrètes qui demeurent valorisés axiologiquement : ils sont des valeurs et non des faits, et demeurent considérés comme valeurs. De plus, une hypothèse scientifique (dans les sciences naturelles) récuse tout recours à la finalité, précisément parce qu'elle ne s'appuie que sur des faits préalablement neutralisés axiologiquement. En revanche, F dans le schéma ci-dessus est une fin : mais c'est une fin considérée indépendamment de la valeur qu'elle peut être ou engendrer, et isolée comme un « type » neutre axiologiquement.

On mesure dès lors le progrès que Weber marque par rapport à Kant. Car chez Kant il y a deux domaines : connaître, et c'est la science ; ou bien alors obéir à la valeur, et c'est la morale. Or c'est ce second domaine que l'évolution du monde dès 1800 a fait éclater. Le conflit des classes sociales, la naissance d'une société industrielle, le machinisme, le renouvellement de la science économique, la naissance de la psychologie, de la sociologie, de l'ethnologie, tout cela oblige pour le moins à nuancer le rapport kantien d'obéissance, qui apparaît rétrospectivement comme trop massif. Car, concrètement parlant, un juge n'obéit pas seulement à la voix rousseauiste de sa conscience, mais aussi au code : mais il n'obéit pas passivement, comme un robot kelsénien, au code. De même un politicien prend des décisions non pas seulement au nom de son intuition (le fameux « flair » politique), mais aussi au vu d'un examen politologique des faits ; toutefois, pas seulement non plus en pur savant neutre, mais aussi selon l'opportunité du moment.

On obéit donc différemment en économie, en droit, en politique, parce que ces domaines se sont spécifiés dans leur autonomie de 1800 à nos jours : cela fait un premier éclatement du moralisme kantien. De plus, on obéit différemment à l'intérieur de chacun de ces domaines, selon la façon dont on prend conscience de la situation qu'on occupe à l'intérieur du domaine : à l'aile gauche ou à l'aile droite du parti (ou de l'assemblée), du côté de la gestion d'entreprise entendue comme micro-économie, ou du côté de l'économie nationale dont l'entreprise n'est qu'une composante micro-économique, etc. Et cela fait un deuxième éclatement, interne, de l'appel indifférencié lancé par le noumène kantien à l'agent pratique.

La méthodologie de Max Weber consiste alors précisément à formuler une méthode générale qui permette de mettre à jour les lois d'obéissance en tenant compte du domaine particulier où elle s'exerce, et, à l'intérieur de ce domaine, de la position de conscience propre à celui qui obéit.

* * *

C'est de là que procède la fameuse distinction webérienne des deux éthiques : l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. Ces deux éthiques sont en réalité trois : simplement, Weber, plus sensible à l'idéalisme kantien qu'au positivisme comtien (relativement ignoré dans l'Allemagne d'alors) ne retient guère ce dernier et englobe, sous le nom d'éthique de la conviction, la conviction qui résulte de la foi en des valeurs morales idéales et la conviction née de la foi en la connaissance scientifique pure.

L'éthique de la conviction est en effet celle qui se fonde uniquement sur la fidélité à une valeur choisie. Elle peut conduire à la dictature et à la tyrannie, car elle procède de l'aveuglement intellectuel. Le moralisme, qui est confiance aux impératifs de la raison pratique, est en même temps aveuglement du « *Verstand* » théorique. Or, pense Weber, être convaincu est une chose, mais savoir *de quoi* on est convaincu en est une autre tout aussi importante.

Tout à l'opposé, il y aurait l'éthique du positivisme que Weber ne retient pas à l'état séparé, et qu'il considère non sans raison comme une éthique de la conviction. Elle consiste à obéir aux seules exigences du savoir théorique pur, ce qui peut engendrer la dictature du logicisme, dont les effets, dans l'Allemagne de Weber, étaient infiniment moins visibles que dans celle d'aujourd'hui. C'est au nom de cette éthique qu'un artiste peut prétendre, aujourd'hui, que peu importe si ce qu'il fait est beau ou non, visible ou audible, pourvu que « cela soit fait scientifiquement ». Pour Weber, cette éthique serait une éthique de la conviction rationnelle formelle : il la dénonce chez le juge, qui, sachant le code, se contente de l'appliquer, et préfère toujours la justice à l'équité ¹.

C'est en réalité entre une éthique des seules valeurs (moralisme), où la connaissance n'intervient pas, et une éthique de la connaissance pure sans appel aux valeurs (positivisme), que se place l'éthique de la responsabilité. Celle-ci n'est rien d'autre que *la connaissance des*

¹ M. Weyembergh dit fort bien que si la science ne peut pas réfuter le fanatisme, la rationalité axiologique de son côté n'en comprend pas moins « en elle-même, comme l'éthique de la conviction, la possibilité du fanatisme » (p. 385). Le pur exercice de l'intelligence logique n'offre donc aucune garantie contre l'intolérance — malgré l'opinion des positivistes.

L'éthique de la responsabilité en revanche, même si elle exacerbe les conflits par « Wertkollision », engage à « détecter les endroits où ceux-ci sont susceptibles de se manifester » et conduit ainsi à un « engagement lucide » (p. 386).

valeurs en acte, c'est-à-dire une « Wertfreiheit » résolument « wertbezogen », ou, ce qui revient au même, une « Wertbezogenheit » résolument connue de façon « wertfrei ». C'est en cela que consiste la réalisation *progressive* de la rationalité humaine, c'est-à-dire de l'homme comme être rationnel. (Il y a là, chez Weber, un côté hégélien que M. Weyembergh signale en passant, mais ne souligne à mes yeux pas assez.)¹

Etre responsable, ce n'est donc ni obéir aux seules lois de la connaissance scientifique sans se préoccuper des valeurs mises en cause, ni obéir passivement à des impératifs moraux sans se demander ce qu'ils sont positivement. La responsabilité assume en même temps la valeur qui engage à agir, et la connaissance de l'action qui nous dégage des valeurs. Elle demande paradoxalement qu'on travaille théoriquement (scientifiquement) au niveau des fins, et pratiquement au niveau des faits, alors que presque toujours on est tenté de procéder à l'inverse : traitant les faits scientifiquement, comme des faits, et les fins « moralement » comme des valeurs, c'est-à-dire de façon non scientifique.

L'éthique de la responsabilité inverse donc la façon ordinaire dont procède la pensée. Ordinairement, en effet, on lie « fait », du côté de l'objet, à « connaissance scientifique », du côté de l'appréhension de l'objet. Et ordinairement on lie « jugement de valeur », du côté du sujet, à l'existence des valeurs du côté de l'objet — existence qui est soit niée, soit dite subjective, ou idéale, ou encore réelle. Ordinairement, on passe donc des faits aux jugements de fait, mais on passe des jugements de valeur aux valeurs.

Or Weber inverse cette manière ordinaire (en tout cas bien française) de penser, en traitant les fins (donc les valeurs) selon l'impératif scientifique de la neutralité axiologique, afin de mieux comprendre les faits culturels comme des valeurs, et justement pas comme de simples faits.

* * *

Les conséquences méthodologiques de cette prise de position épistémologique sont considérables. Weber dispose en effet d'un *organon*, au sens aristotélicien du terme, qui lui permet de voir clair dans l'enchevêtrement des actions humaines et de leur ordre propre.

¹ R. Aron est sensible à cet hégélianisme de Weber quand, par exemple, il écrit que, pour Weber, « la science est le devenir de la science » (*Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, NRF, 1967, p. 503). Au fond, pour Weber, « Wesen ist was gewesen ist ». M. Weyembergh souligne, sans se référer à Hegel, cette parenté, quand il aboutit à sa conclusion fondamentale que je cite : « Le rationalisme occidental, tel que Weber l'a dégagé, culmine dans sa propre philosophie » (p. 471). Le rapport avec l'histoire de la philosophie qui trouve son accomplissement définitif dans la philosophie de Hegel est ici extrêmement visible.

Considérons à titre d'exemple la connaissance historique. Selon la manière positiviste d'envisager l'histoire, les faits historiques doivent être analysés, puis synthétisés, de façon à aboutir à une sorte de « loi générale » assez utopique, qui permettrait la prévision. Ce faisant, toutefois, on néglige entièrement la liberté humaine et l'imprévisibilité du futur. Tout à l'opposé, on peut considérer que l'histoire est « la volupté de se plonger dans l'individuel » et on y traite les faits historiques comme des événements uniques, irréductibles à tout ordre logique interne, donc insaisissables pour la causalité. Or il existe manifestement, en histoire, des relations réelles de cause à effet.

Entre les deux extrêmes se place la position moyenne de Weber. Si on appelle valeur (« Kulturgut ») un fait historique, c'est-à-dire un fait dont le sens dépend de l'intention de l'agent, alors il faut non pas traiter ces valeurs comme des faits naturels (ce serait le positivisme), ni non plus ne voir en eux que la valeur qu'ils ont eue — en la valorisant ou en la dévalorisant selon le point de vue personnel de l'historien. Il est clair qu'un historien ne peut pas retenir tout du passé — ce qu'impliquerait au fond une méthode positive d'étude, mais il ne doit pas non plus choisir dans le passé en s'aidant de jugements de valeur, lesquels seraient autant d'a priori de nature partisane.

Si donc, comme le dit Rickert, « à l'objet culturel correspond la méthode individualisante, et à l'objet naturel la méthode généralisante » (p. 211), l'historien, pour Weber, doit faire œuvre scientifique en prenant pour objet un « Kulturgut » (une valeur), mais en traitant cette valeur par une méthode « wertfrei ».

Or l'*organon* de Max Weber permet cela. Le détour par l'analyse des fins, conçues indépendamment de la valeur qu'elles peuvent avoir, est un détour qui tend à fixer positivement (en le neutralisant axiologiquement) le rapport entre une action intentionnelle et sa fin. Tel est le rôle de l'analyse, qui passe de A à F dans le schéma ci-dessus. Or la répétition de ce processus, à partir d'autres faits historiques, amène à constituer (puisque plusieurs actions peuvent concourir à une même fin) une fin typique, que Weber appelle un *type idéal*. « Idéal » signifie ici que le type n'est pas réel (il n'est pas une action dans la praxis), et il n'est pas non plus une fin réelle, ou indûment réifiée. Le type idéal est au contraire une construction, une « feinte » de l'esprit, qui le dégage de son origine historique et concrète par analyse.

Ce type idéal ainsi forgé permet alors, par synthèse, de construire un certain nombre d'actes réels qui seraient une conséquence de la fin, pour qui prétendrait y demeurer fidèle. Le type idéal engendre ainsi un certain nombre de comportements concrets, mais idéaux : donnés à titre de possibilités. Le décalage entre le comportement concret idéal (tiré synthétiquement du type idéal) et le comportement

effectif concret, que livrent l'observation des faits historiques et l'interprétation des documents, permet une méthode de *mesure* du fait historique, pris dans sa *valeur* au sein du cours de l'histoire.

Ce faisant, Weber nie que l'historien ait pour tâche d'*expliquer* l'histoire. Car expliquer, c'est recourir à l'ordre causal seul. L'historien n'explique pas, mais cherche à *comprendre* l'histoire. Toutefois l'équivoque qui entache le terme de « comprendre » doit être levée. Comprendre, ce pourrait être une conséquence de l'explication préalable ; on comprendrait alors l'histoire comme un cours positif des choses (« Geschichte »), que doublerait en pensée une reproduction mentale (« Abbild ») des faits réels, inaccessibles autrement. Doubler ainsi la « Geschichte » par l'« Historie », telle était en gros la conception positiviste de l'historicisme. Or Max Weber n'en veut rien.

Mais comprendre l'histoire, ce pourrait aussi être, tout à l'opposé, ne s'en tenir qu'à l'ordre téléologique propre à chaque événement, quitte à le finaliser dans la direction d'une fin suprême (terme de l'histoire), ce que croyaient les Bossuet ou les Leibniz et ce que croit parfois aussi le marxisme (« paradis socialiste »), ou quitte à ne pas le finaliser du tout (par exemple : Sartre). Dans ce cas toutefois on néglige la positivité et l'efficacité positive des faits historiques. Car le propre d'un fait historique n'est pas seulement d'être finalisé et de refléter une valeur, mais c'est que cette valeur possède une « efficace ».

Max Weber comprend donc l'histoire ni au seul nom d'une intuition valorisante, ni au seul nom d'une accumulation positive de faits. Il la comprend comme l'insertion de l'éthique dans le cours positif des choses. Ce qui existe positivement, c'est ce qui a été, mais l'insertion du type idéal, quelque feint qu'il soit, amène à comprendre la relation du passé au présent, et la relation du présent au futur. Le type idéal mesure le réel passé à l'aune de l'idéal que ce réel a voulu jadis réaliser, et il sert en même temps de moyen pour corriger le présent en vue du futur, afin de mieux réaliser les possibilités du type idéal. Histoire et politique obéissent donc aux mêmes règles méthodologiques. Comprendre l'histoire, c'est déjà chercher à agir sur elle, et le type idéal, qui permet de comprendre le passé, permet du même coup de préparer l'avenir. Le décalage, positivement observable, entre les conséquences possibles qui découlent du type idéal et le comportement effectif que livre la connaissance du passé et du présent, sert d'organon mis au service de la connaissance historique et en même temps de l'action politique. Comprendre le passé, en histoire, c'est déjà s'engager à faire l'histoire de demain.

Max Weber refuse ainsi l'historicisme, qui s'en tient « aux seuls faits », tout autant que l'intuition des valeurs, qui néglige les faits au profit d'une spéculation sur leur intention ou leur valeur. Il est à la fois contre Lanson et contre Bergson, pourrions-nous dire non sans

caricaturer les choses. C'est que, en réalité, il n'y a en histoire jamais d'imprévisibilité absolue, mais jamais non plus de prévision sûre. L'historicisme triomphant permettrait une prévision certaine qui contredit l'imprévisibilité réelle du futur telle que l'affirment, par exemple, le bergsonisme ou l'existentialisme. Or, pense Weber, l'imprévisibilité du futur n'empêche pas qu'on « tire la leçon du passé ». Au fond, comme le dit excellemment M. Weyembergh, Weber « veut concilier ce qu'on ne cessait d'opposer : la compréhension et l'analyse causale » (p. 240). Pour Weber, selon R. Aron ¹, « les sciences de la culture sont à la fois compréhensives et causales ».

* * *

L'*organon* mis au point par Max Weber montre ailleurs qu'en histoire sa fécondité. Le type idéal permet en effet de définir ce qu'on appelle aujourd'hui un *trend* fondamental, par exemple la croissance en économie, ou la mathématisation en sciences exactes. Il permet donc de mettre le doigt sur des faits qui n'en sont pas, positivement parlant, mais qui résultent de la convergence de plusieurs faits souvent très dissemblables positivement. En d'autres termes, l'*organon* de Max Weber inclut la possibilité de faire état de données statistiques. La statistique apparaît même comme le moyen par excellence de mesurer l'écart entre un comportement idéal (dédduit du type idéal) et le comportement réel concret : comme on le dit en allemand, il mesure l'écart entre le « Soll- » et le « Ist-Zustand ». Ce qui est capital à souligner, ici, c'est que la méthode statistique ne peut être pour Weber qu'une science auxiliaire : elle n'est ni ce dont on part, ni ce à quoi il faudrait arriver à tout prix. Par elle-même, elle ne « prouve » rien. Car, dit justement M. Weyembergh, « la fréquence statistique d'un comportement ne rend pas celui-ci plus compréhensible pour autant, de même que l'« optimale Verständlichkeit » (par exemple celle du comportement construit) ne signifie rien quant à sa fréquence » (p. 245). En économie, ces considérations, pensons-nous, ne devraient jamais être oubliées. Et combien donc les oublions-nous en psychologie, ou en pédagogie !

* * *

Quelles que soient les différences que nous avons soulignées entre l'hypothèse scientifique (en sciences naturelles) et l'utilisation du type idéal en sciences humaines, il faut tout de même avouer les ressemblances : celles-ci sont fonctionnelles, et jamais de nature. Le type idéal est en effet une sorte d'hypothèse, puisqu'il est feint ; mais il est

¹ *Op. cit.*, p. 522.

une hypothèse interprétative, nullement explicative. Il oriente, mais n'engendre pas l'explication causale (p. 252). Deuxièmement, le type idéal ne joue pas le rôle d'une hypothèse « formelle », de nature purement extensiviste et sans valeur au point de vue de la « qualité » (comme dirait Aristote). Bien au contraire, le type idéal possède une intelligibilité propre, de nature compréhensiviste, car il « postule que les protagonistes agissent rationnellement » (p. 252). Enfin, le type idéal est une clef conceptuelle efficace, qui ouvre à la compréhension d'un *trend* au niveau de l'évolution, et qui, ce faisant, permet d'agir sur le *trend*. Cela ne signifie naturellement pas que le type idéal soit normatif et contraignant à la manière d'un jugement de valeur, puisqu'il est posé comme un fait, c'est-à-dire comme une fin envisagée positivement « wertfrei » et dégagée de sa valorisation possible. Pas davantage le type idéal serait je ne sais quelle essence platonicienne désincarnée, ou indûment réifiée, puisqu'il est avoué comme une construction mentale et mentale seulement, régulatrice un peu à la manière des idées kantienne de la raison pure. Enfin, pour être idéal, le type wébérien récuse toute idéologie, c'est-à-dire toute préférence accordée aux conflits des idées au détriment des conflits réels. Il n'est en effet qu'une clef, d'allure conceptuelle mais de nature nullement spéculative, et il n'est pas la porte qu'ouvre la clef.

En un mot, on pourrait dire que le type idéal est la clef stratégique (en chambre !) qui permet de comprendre un jeu tactique (sur le terrain !). Car c'est l'écart même entre les prévisions tactiques découlant de la stratégie et le déroulement tactique effectif sur le champ de bataille qui est décisif, et qui permet, comme organon, autant de comprendre le passé que de corriger le déroulement futur des événements.

* * *

C'est en tenant compte de tout ce qui précède qu'il faut chercher maintenant à rendre compte de la thèse fameuse de Weber concernant le capitalisme et le protestantisme. Non seulement on a voulu réduire la pensée de Weber à ce seul aspect, mais encore on s'est mépris trop souvent sur la portée de ses affirmations.

Weber en effet ne dit pas que le calvinisme engendre le capitalisme, ce qui serait une implication de nature idéologique ou métaphysique. Il ne dit pas que les protestants sont des capitalistes, ce qui serait une induction illégitime du fait au droit. Son jugement sur les calvinistes et sur le capitalisme n'a rien d'un jugement d'historien positiviste qui se baserait sur les faits seuls et sur leur seule analyse causale (quantitative, statistique, etc.). Son jugement n'est pas non plus un procès d'intention, politiquement ou confessionnellement engagé. Weber ne dit rien pour ou contre les capitalistes, rien non plus pour ou contre

les calvinistes. Il se veut « wertfrei ». Mais sa neutralité axiologique n'a rien à voir non plus avec la neutralité de l'homme de science qui traiterait les faits culturels comme des choses. Car ni le calvinisme ni le capitalisme ne sont des choses. Ce sont des intentions, ou des confessions. Ils sont inséparables de la *prise de conscience* de qui s'avoue calviniste, ou de qui fait œuvre de capitaliste.

Pour comprendre la thèse de Weber sur le capitalisme et le protestantisme, il faut donc partir de cette idée fondamentale que formule remarquablement R. Aron ¹ quand il écrit : « Weber a voulu démontrer que les conduites des hommes dans les diverses sociétés ne sont intelligibles que dans le cadre de la conception générale que ces hommes se sont faite de l'existence : les dogmes religieux et leur interprétation font partie intégrante de ces visions du monde. »

Or Weber se trouve placé, devant le fait de la Renaissance, face à un monde qui se transforme, parce que d'autres valeurs se sont substituées aux précédentes. Weber applique alors à cette transformation globale du monde sa méthode « wertfrei » qui vise à dégager des types idéaux.

Il limite alors son propos aux deux types idéaux du capitalisme et du protestantisme.

Considérant la naissance du capitalisme occidental (fait unique, dit-il, dans l'histoire des sociétés), il remarque que les bourgeois attribuent à l'accumulation des richesses une valeur en soi. Mais en même temps, il remarque que s'opère une rationalisation dans cette accumulation. L'invention de la comptabilité en double partie ² est en effet un instrument technique mis au service de qui veut calculer sa richesse, et elle a pour effet de modifier la notion de capital. Au capital par accumulation commence à succéder le capital par investissement, que la technique de la comptabilité en double partie permet de maîtriser : capitaliser, c'est alors moins accumuler que faire fructifier, donc investir ; donc, finalement, dépenser intelligemment et non pas accumuler bêtement des recettes.

Le capitalisme du monde moderne pose donc une valeur, le capital, et une rationalité au service de cette valeur, les techniques comptables, elles-mêmes au service du commerce. Dégager le rapport de l'un à l'autre (des moyens à la fin), de façon indépendante des valeurs mises en jeu, c'est élaborer le type idéal (« wertfrei » quoique « wertbezogen ») du capitalisme.

Or le calvinisme permet une mise en œuvre théorique analogue. La valeur centrale, chez Calvin, c'est en effet la distinction rigoureuse du

¹ *Op. cit.*, p. 530.

² Nous renvoyons sur ce problème à notre étude « Les origines comptables de la pensée économique contemporaine », *Revue européenne des sciences sociales* (Cahiers Wilfredo Pareto), Genève (Droz), t. X, 1972, n° 27, p. 69-100.

Ciel et de la Terre, qui entraîne deux conséquences : l'absolue dépendance, tout d'abord, de la créature vis-à-vis de son Créateur, et, en même temps, l'absolue responsabilité éthique et humaine de la créature face à et dans le monde terrestre où elle vit. Comme « terrien », l'homme calvinien est en effet entièrement « aliéné » sous l'ombre de la prédestination eschatologique, qui est entièrement l'œuvre de Dieu : « Nous ne sommes pas nôtres », répète Calvin après le fameux : « Que nous vivions ou que nous mourions, nous sommes au Seigneur » de Paul ¹. Mais, à l'intérieur de la sphère terrestre, l'homme est absolument responsable de ses actions d'homme, et ne trouve jamais en Dieu un alibi justificatif : car ni la volonté ni la raison humaines ne peuvent prétendre avoir « part » (rationnellement contrôlable ou volontairement engagée) à la volonté et à la raison de Dieu.

Le calvinisme pose donc deux choses simultanément. Il pose la maîtrise absolue de Dieu sur l'homme et sur l'ordre terrestre considérés « en bloc », de façon indivise. C'est là ce qui correspond à une « valeur absolue ». Mais en même temps l'homme est, sur terre, absolument responsable de ce qu'il fait dans le temps, face à l'éternité eschatologique. Cela, c'est sa rationalité, qui trouve son fondement dans l'homme même. Le calvinien est donc « condamné » à obéir globalement, par vocation (« Beruf »), au Christ, mais il est condamné tout autant à exercer sur terre son métier (« Beruf » !) le mieux qu'il le peut, selon sa conscience d'homme responsable. Ce n'est jamais Dieu qui guérit le malade, pense Calvin, mais toujours le médecin : la responsabilité humaine face à un malade est donc d'appeler l'homme de métier, en refusant l'alibi d'une sorte de vague « Dieu y pourvoira bien tout seul », et cela non seulement malgré que, mais parce que l'ordre humain est tout entier placé sous le regard de Dieu.

Le calvinisme et le capitalisme posent donc en même temps une vocation et l'exercice d'un métier, en séparant rigoureusement les deux ordres ; ce qui est commun au calvinisme et au capitalisme, ce ne sont donc pas du tout les valeurs mises en jeu (« richesse » d'un côté, « élection » et salut de l'autre), ni non plus les techniques impliquées à chaque fois (calcul financier d'un côté, règles de la vie chrétienne de l'autre), mais c'est uniquement le rapport des techniques aux valeurs, c'est-à-dire le processus de rationalisation des valeurs, indépendamment de leur contenu valorisé.

Le capitalisme moderne en effet s'est rationalisé en posant clairement d'un côté le capital comme une valeur transcendante aux échanges commerciaux et, de l'autre côté, une série de techniques

¹ Rom. 14 : 8.

financières (la comptabilité) mises au service immanent de cette valeur transcendante, sous la responsabilité d'un « comptable ».

Le calvinisme pour sa part a rationalisé le rapport de Dieu à l'homme en posant clairement d'un côté la prédestination eschatologique comme valeur transcendante placée entièrement sous la juridiction de Dieu (et nullement sous celle de l'homme) et, de l'autre côté, une technique de la vie profane entièrement immanente et sous la seule responsabilité de l'homme, en tant que chrétien : en particulier, du reste, une théorie des « œuvres » qui n'assurent nullement le salut, mais sont impliquées par la foi, ainsi qu'une conception du travail humain et l'exigence d'exercer un « métier ».

Les deux types idéaux manifestent donc une affinité structurale. « Toute question de causalité mise à part, Weber a rendu au moins vraisemblable l'affinité entre une attitude religieuse et un comportement économique », écrit excellemment R. Aron¹. Au fond, pour le dire simplement, il s'agit de comprendre pourquoi Genève est sociologiquement une cité qui est à la fois « Cité de Calvin » et « Cité des Banquiers »...

* * *

Les lignes que nous venons de consacrer à Max Weber portent le titre général « Étude critique ». Notre étude n'a pas été critique : nous n'avons voulu faire qu'acte d'« Aufklärer » en facilitant la compréhension d'un épistémologue fort mal connu en milieu francophone, tout particulièrement en Suisse romande. De plus, notre « étude » en est à peine une : elle est une présentation qui prétend, en la rationalisant quelque peu, mettre en valeur autant la pensée de Weber que la façon, très remarquable, dont la présente M. Weyembergh.

J.-CLAUDE FIGUET.

¹ *Op. cit.*, p. 540.