

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA VOCATION CHEZ MAX WEBER :
IDÉAL-TYPE ET TYPE IDÉAL DE LA PERSONNALITÉ ÉTHIQUE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
MARTIN BEDDELEEM

DÉCEMBRE 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Si le labeur de la pensée est foncièrement individuel, sa matérialisation concrète nécessite un environnement qui lui soit propice. Ce mémoire n'aurait pas vu le jour sans les conseils et critiques éclairés d'Yves Couture qui, en tant que professeur et directeur, aura su susciter mon enthousiasme et encadrer ses débordements. Sa disponibilité, sa pédagogie et ses encouragements furent indispensables à la réalisation de mon projet intellectuel. Le soutien de l'UQÀM pour mon parcours est à ce titre remarquable, je suis infiniment reconnaissant à la fondation J.A. DeSève, au Département de science politique et à la Faculté de science politique et de droit, pour l'aide financière qui m'a été accordée. Leur confiance a été autant un soutien important qu'une reconnaissance motivante du travail déjà effectué.

Le Centre canadien d'études allemandes et européennes (CCEAE) de l'Université de Montréal mérite ici une place toute particulière. En m'offrant l'espace nécessaire à l'accomplissement serein de ce travail et à la poursuite de recherches stimulantes, son équipe a grandement contribué à faire avancer ma réflexion hors des sentiers battus. À ce titre, son directeur Laurence McFalls a toute ma reconnaissance pour m'avoir accueilli dans les meilleures conditions. Aussi, ce mémoire n'aurait pu être ce qu'il est sans Augustin Simard qui, le premier, aura éveillé la fibre wébérienne qui sommeillait en moi. Sa disponibilité et son amitié ont su attiser profitablement cette affinité élective.

J'ai eu la chance de pouvoir compter sur le soutien indéfectible de mes amis qui par leurs réflexions et leur intérêt ont chacun contribué à la réussite de ce projet. Jean-Simon, Antoine et Nicolas auront été des compagnons de route irréprochables. Je veux également remercier Kali qui n'aura jamais cessé de croire en moi et a su m'entourer de son affection et de sa magnanimité. Enfin, ma plus grande gratitude va à mes parents qui ont été mes premiers partisans dans cette aventure.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	iii
RÉSUMÉ	iv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET LA SÉCULARISATION DE LA VOCATION	18
1.1 La doctrine protestante et ses effets sur la pratique religieuse	19
1.2 La vocation comme conduite de vie spécifiquement éthique	25
1.3 Les trois traits de la vocation comme conduite virtuose.....	29
1.4 L'ébauche d'un idéal-type de la personnalité éthique	34
1.5 La vocation protestante face à sa modernité.....	38
CHAPITRE II	
ANALYSE CONCEPTUELLE DE LA VOCATION.....	43
2.1 L'exigence intériorisée du métier spécialisé.....	45
2.2 Une anthropologie politique de la lutte	55
2.3 La conduite de vie méthodique : choix libre et subjugation ascétique	63
2.4 Le savoir du tragique et l'action responsable	72
2.5 La vocation : dialectique entre intellectualisation et transformation du monde	81
CHAPITRE III	
ASPECTS DU TYPE D'HOMME DE LA VOCATION.....	85
3.1 Vocation et virtuosité : distance, devoir et distinction	86
3.2 L'élévation charismatique de la vocation	98
3.3 Vocation et avenir de l'humanité : le potentiel créateur.....	114
CONCLUSION.....	125
BIBLIOGRAPHIE.....	135

RÉSUMÉ

La vocation est un concept omniprésent dans la pensée de Max Weber. De son ouvrage phare sur l'*Éthique protestante* à ses deux célèbres conférences sur le *savant et le politique*, Weber analyse cette conduite de vie méthodique comme un modèle de personnalité éthique en s'inspirant de l'exemple archétypal du protestant ascétique. Comme diagnostic de la modernité et comme idéal normatif, l'étude de la vocation permet d'interpréter le travail comparatif weberien tout en dégagant les fondements d'une éthique individuelle et politique. *Ethos* typique de la doctrine protestante, la vocation recouvre une transformation de la considération éthique du monde dont les effets se sont rationalisés dans l'exercice de la profession quotidienne. À la suite des transformations apportées par l'histoire, le désenchantement du monde et son intellectualisation, la conduite de vie méthodique propre à la vocation doit être recomposée selon ses nouvelles conditions historiques de possibilité. Éthique d'un métier spécialisé et ascétique, porteur d'un engagement normatif et responsable dans le monde, Weber édifie un modèle de personnalité à même de répondre aux défis politiques et intellectuels de son temps. Face à la lutte et à la sélection inéluctable des qualités et des types d'hommes, la défense pugnace de la vocation contient en elle la volonté de préserver le potentiel de transformation immanent d'une telle conduite menacé par les processus endémiques de différenciation et de dépersonnalisation des ordres de vie tels que la bureaucratisation. Modeler les conditions historiques nécessaires à l'engagement vocationnel pour le constituer comme un modèle dominant d'*ethos*, voilà ce qui guide la préoccupation anthropologique de Weber. À cette fin, le charisme et la virtuosité sont indispensables pour apprécier les ressorts et la portée de la définition de ce type d'homme d'élite adéquat pour prendre en main son histoire. Constamment préoccupé par la qualité des hommes du futur, Weber offre à travers la vocation une incitation aux hommes d'aujourd'hui à ne pas renoncer à agir décisivement pour déployer leur conception du monde différenciée.

Mots-clés : Max Weber, vocation, éthique, conduite de vie, type d'homme.

« Mais combien étroite est la porte et difficile le chemin qui mènent à la vie ; peu nombreux sont ceux qui les trouvent »

Matthieu 7:14

« La religion sert aussi de guide à une partie des sujets, et leur donne l'occasion de se préparer à dominer et à commander un jour. Ce sont ces classes plus fortes qui se développent lentement, chez qui, grâce à des mœurs favorables, la force de volonté et le caractère s'accroissent sans cesse. La religion leur offre des séductions assez grandes pour suivre les voies de la spiritualité supérieure, pour éprouver les sentiments de la victoire sur soi-même, du silence et de la solitude »

Nietzsche, Par-delà bien et mal, §61

INTRODUCTION

On s'étonne souvent que Michel Foucault, après avoir été proche du structuralisme, revienne dans ses derniers ouvrages à un questionnement davantage éthique, sans perdre sa lucidité sur les déterminations du monde moderne. Il s'intéresse tout particulièrement à partir de 1981 aux problèmes de conduite qu'il thématise largement à travers l'examen de la sexualité antique. En étudiant les « techniques de soi », Foucault recherche une autre figure du sujet, non plus dans le négatif des institutions et des relations de pouvoir, mais comme se constituant dans des pratiques effectives¹. Son objectif, à partir du second tome de *l'Histoire de la sexualité*, n'est plus d'observer les rapports entre pouvoir et savoir, mais de préciser la dimension active de la subjectivation dans le rapport à soi. « Se conduire » équivaut alors à « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs que constitue le code »². Ce point de vue particulier appelle donc à replacer l'agir individuel au sein d'un rapport à soi-même comme matériau de l'accomplissement de la liberté, et d'un rapport au code comme délimitation constitutive de cet horizon. Il mobilise aussi un nouvel objet de recherche, la conduite, qui matérialise la tension éthique entre le projet individuel d'une personnalité esthétique et les conditions historiques et institutionnelles de la vie courante. Elle permet de considérer le sens de l'action morale dans sa mise en forme à la fois pratique et dynamique : « Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale ; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral ; et pas de constitution du sujet moral sans des "modes de subjectivation" et sans une "ascétique" ou des "pratiques de soi" qui les appuient »³. La dialectique entre l'éthique comme quête intérieure du sens et sa matérialisation au quotidien s'incarne dans le problème de l'unité de la conduite de vie. En ce sens, l'ascèse comme maîtrise de cette conduite fut toujours, et Foucault en démontre

¹ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et écrits, vol. II*, éd. par D. Defert et F. Ewald, Coll. Quarto, Paris, Gallimard, 2001, p. 1528.

² Michel Foucault, *Histoire de la sexualité t. II : l'usage des plaisirs*. Coll. Tel, Paris, Gallimard, 1994, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 40.

brillamment la généalogie préchrétienne, une pratique privilégiée d'existence éthique ouvrant vers ce qu'il dénote comme une subjectivation authentique.

Cette tension entre la cohérence éthique de la conduite et son inscription dans la multiplicité du quotidien est en réalité au cœur de la pensée moderne. Nietzsche lui a donné un accent existentiel inoubliable : comment l'homme peut-il encore donner sens à sa vie et à l'existence à l'âge scientifique, qui semble en effet miner les sources du sens ? Quelle discipline peut encore l'élever au-dessus des structures qui le régissent ? L'ascèse et la probité que Nietzsche réclame des esprits libres nous offrent ainsi une voie d'émancipation ; l'affranchissement du confort des « derniers hommes » semble indispensable à l'accomplissement d'un destin supérieur et authentiquement idiosyncrasique. La tension entre les déterminations de la société moderne et les exigences d'un devenir soi constitue donc un ancrage extrêmement prégnant de la réflexion sur les défis de la modernité. Or l'histoire de ce *topos* de la philosophie politique fut profondément marquée par les travaux et la pensée d'un auteur qui fit de l'étude de la conduite de vie à travers l'espace et le temps sa passion et son ascèse. Au début du siècle dernier, Max Weber entreprenait un fascinant voyage aux États-Unis qui lui permit de mieux voir et comprendre comment l'activisme économique des protestants ascétiques de la Réforme fut susceptible de façonner l'esprit capitaliste, à partir précisément de l'accomplissement d'une conduite de vie méthodique réglée en tous points par une doctrine éthique. Se déploiera ensuite dans son imposant travail d'études comparatives sur les religions mondiales le souci permanent de déceler les effets pratiques, notamment économiques, de la rationalisation de doctrines éthiques singulières. Ses recherches rejoignent sa pensée quand, au sortir de la Première Guerre mondiale, il s'adresse du haut de son statut de mandarin aux étudiants munichois, les invitant à s'engager ascétiquement et passionnément pour une cause éthique, que ce soit par la science ou la politique.

Dans les deux cas, Weber use du terme de « vocation » [*Beruf*] pour qualifier cette existence éthique dans le monde qui prend la forme d'une conduite systématique réglée par l'obéissance à un devoir intérieur. Dans *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*⁴, elle

⁴ Première édition allemande publiée en 1904, révisée et republiée en 1920. Nous utiliserons la traduction récente

est le mode de conduite prêché par les protestants ascétiques de la Réforme, dérivé de la doctrine de la prédestination, et remarquable par la transformation du cosmos idéal et matériel de l'Occident qu'il a entraînée. Ses deux conférences réunies dans l'ouvrage *Le savant et le politique*⁵ placent, elles, la vocation au centre de sa réflexion sur le devenir du métier scientifique et de l'homme politique. Le modèle de personnalité qu'il défend, conciliant intégrité morale et responsabilité envers le monde, est incontournable pour une réflexion sur l'éthique moderne de l'action.

1. *Un double regard interprétatif*

À partir de ces deux occurrences dans deux ouvrages en tous points très différents par leur public et leur visée, il est nécessaire de porter la curiosité plus loin. Non seulement la vocation occupe une place déterminante dans l'interprétation et la *compréhension* wébérienne de la trajectoire culturelle occidentale, elle est un *type* de conduite de vie [*Lebensführung*] singulier et remarquable qui procède d'une série d'exigences éthiques qu'il s'agira de déterminer. En relation dialectique avec « l'image du monde » [*Weltanschauung*] qui la détermine et qu'elle façonne, la vocation comme *modèle idéal-typique de relation entre éthique et conduite* revient incessamment dans le travail comparatif wébérien. Elle est omniprésente dans la vaste entreprise de la sociologie des religions où elle apparaît en premier comme un concept spécifiquement religieux qui distingue une attitude spirituelle virtuose. La vocation se présente dans ces écrits dans toute sa contingence culturelle comme un mode de conduite propre à des communautés religieuses, qui s'est ensuite disséminé et rationalisé selon sa compatibilité avec les exigences d'une économie rationnelle⁶. Pour les protestants ascétiques, cette conduite était caractérisée par l'*ascèse active* et était principalement orientée par le sentiment intérieur du *devoir de transformation* du monde portée par l'angoisse sotériologique, et la nécessité, envers soi-même et envers ses pairs, de confirmer son statut de grâce.

d'Isabelle Kalinowski : Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Coll. Champs, Paris, Flammarion, 2005.

⁵ Première traduction de Julien Freund en 1959. Nous utilisons ici la nouvelle traduction de Catherine Colliot-Thélène : Max Weber, *Le savant et le politique : une nouvelle traduction*, Paris, La Découverte, 2003.

⁶ La relation entre religion et économie est l'objet central de la sociologie de la religion de Weber dont le principal recueil s'intitule « L'éthique économique des religions mondiales » qui, après *L'Éthique protestante*, comprend *Confucianisme et taoïsme, Hindouïsme et bouddhisme* et le *Judaïsme antique*.

Néanmoins, notre ambition est de dépasser la lecture uniquement sociologique du concept de vocation dans les écrits de Weber pour en démontrer le rôle pivot dans sa construction d'une éthique individuelle. La défense pugnace de la vocation comme modèle contemporain de conduite, menée dans *Le savant et le politique*, invite à déployer la notion de vocation au-delà de sa compréhension immédiatement empirique et historique. Il importe de renouveler l'attention portée à la vocation sur des fondations désormais davantage éthiques et normatives. Weber la promeut comme une *attitude* envers le monde qui soit à la fois significative, responsable et vertueuse. Dès les dernières pages de *l'Éthique protestante*, il en avait repéré l'importance primordiale pour son époque : « L'une des composantes majeures de l'esprit capitaliste moderne, et pas seulement de ce dernier, mais aussi de la civilisation moderne, à savoir la conduite rationnelle fondée sur *l'idée de vocation* [*Berufsidee*], est issue – comme on espère l'avoir montré – de l'esprit de *l'ascèse chrétienne* »⁷. La correspondance entre les recherches sur l'éthique religieuse et la définition d'une éthique professionnelle spécifique pour les hommes de son temps est donc clairement identifiée par Weber lui-même. Cette prémisse se renforce à mesure que l'on explore le reste de ses travaux. Le dessein de notre étude se retrouve ainsi dans l'analyse de la vocation autant dans sa dimension historique et diagnostic que dans son aspect prospectif et normatif, qui assoit une position philosophique singulière.

Ce double regard répond à deux préoccupations liminaires relatives à la pensée webérienne. La première concerne la modélisation de la « diversité extrême »⁸ des formes de la rationalisation de la conduite de vie comme objet de recherche spécifique de Max Weber. La seconde considère son inquiétude anthropologique vis-à-vis de l'avenir des *types d'hommes*, « du destin de l'homme en tant qu'homme »⁹. L'objet de cette étude est de démontrer l'entrelacement des deux problématiques à partir d'un type clairement identifié : l'homme de la vocation¹⁰ [*Berufsmenschentum*]. Cette approche rejoint certaines intuitions du commentaire. Wilhelm Hennis notamment a bien exprimé l'importance double, méthodique

⁷ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Coll. Champs, Paris, Flammarion, 2002, p. 299.

⁸ Max Weber, « Introduction », in *Sociologie des religions*, Coll. Tel, Paris, Gallimard, 1996, p. 366.

⁹ Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber*, Coll. Sociologies, Paris, PUF, 1996, p. 45.

¹⁰ Ou bien le « type d'homme de la profession-vocation », cf. Jean-Pierre Grossein, « Présentation », in Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 123.

et éthique, du thème de la conduite de vie. Sans adhérer à la totalité de sa perspective interprétative, son analyse originale et stimulante justifie la pertinence de notre démarche. Il deviendra plus clair dans les développements subséquents que notre position demeure ainsi plus ouverte quant à l'avenir contemporain de la vocation. Comme point de départ, reprenons ici à notre compte la délimitation que Hennis adopte de l' « objet » des recherches wébériennes : « si le "cœur" de son intérêt allait à la spécificité de l'"humanité" moderne, alors son "matériau", l'objet de sa *recherche*, était la "conduite de vie". [...] Ce ne sont pas des "intérêts", des "idées", des "images du monde", ni même des "agirs" qui fournissent le "matériau", le "thème" de la sociologie de Weber : son *seul* objet est la "conduite de vie". Tout tourne autour de cette conduite où les hommes révèlent leur "humanité" »¹¹. La vocation recouvre ainsi à la fois un mode de conduite singulier déterminé par une série d'exigences éthiques et le type d'homme qu'elle manifeste, dont l'incidence sur le mode d'intellectualisation du monde et sur la trajectoire culturelle occidentale fut et demeure encore déterminante. Avant d'entrer dans le cœur de la problématique, il semble indispensable d'éclairer ces deux enjeux.

2. Définir la conduite de vie : la dimension intrinsèque de la vocation

Isabelle Kalinowski définit la conduite de vie comme « un ensemble de dispositions communes à un certain groupe social et d'actualisations individuelles de ces dispositions dans des pratiques possédant un degré relatif de cohérence »¹². La décomposition de la mise en relation de ces trois processus permettra d'élucider un concept qui n'est lui-même « jamais clairement défini par Weber »¹³ :

Des *dispositions communes* (son « versant externe »¹⁴) qui suggèrent une relation toujours intime entre la conduite de vie individuelle et la communauté, ou la société dans laquelle elle s'insère. À l'encontre d'une perception uniquement subjectiviste de la conduite de vie, Jean-Marie Vincent rappelle que « la conduite de vie n'est pas séparable de la culture comme réalité supra-individuelle et de tout ce qu'elle comporte de prédonné et d'objectif pour

¹¹ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 44.

¹² Isabelle Kalinowski, « Introduction », in Max Weber, *Sociologie de la religion*, Coll. Champs, Paris, Flammarion, 2006, p. 57.

¹³ Jean-Pierre Grossein, « Présentation », *op. cit.*, p. 120.

¹⁴ *Ibidem*.

les individus ; l'éthique dominante, la constitution du monde objectif lui-même et le type de relations que la société établit avec ce dernier »¹⁵. Les dispositions communes rappellent à la fois la structure des intérêts internes et externes, matériels et idéels propres à chaque couche, qui sont les déterminants de l'action, mais également les structures de signification et de valorisation dans lesquelles l'agir de l'individu s'inscrit.

Des *actualisations individuelles* (son « versant interne »), soit ce qui pour Weber constitue le cœur de son étude empirique. L'objectif de Weber a toujours été de se départir de la définition de « lois » sociologiques ou historiques qui s'apparenteraient à un déterminisme de l'action où le *locus* ne serait plus l'individu mais la sphère ou l'ordre de vie auquel il appartient. Or, le sens visé par l'individu¹⁶, qui est l'objet de sa sociologie compréhensive, ne prend forme et ne se réifie que dans l'agir. Ainsi, l'élucidation et la compréhension de la complexité causale de l'action singulière ne peuvent toujours se faire *in fine* qu'à partir de l'occurrence individuelle : l'individu devient la « limite supérieure » de la recherche empirique. Weber évite ainsi toute interprétation substantialiste ; pour lui les entités et institutions « ne sont jamais autre chose que les coagulations de certains types de pratique »¹⁷.

Le *degré relatif de cohérence* (sa « qualité » et son « intensité »), ou ce qu'on pourrait nommer un rapport pratique au monde. Il s'agit de la recherche par l'individu d'un sens pour lui-même, d'une suite d'actions dont la cohérence éthique se donne comme une conduite, le point de rencontre entre causalité, action et sens. La conduite de vie « tient son unité (même relative) et son fondement de dispositions intérieures particulières, de "qualités" éthiques déterminées. En ce sens, la conduite de vie renvoie à des "types d'homme" »¹⁸. L'affinité entre le besoin d'un degré relatif de cohérence avec des dispositions intérieures particulières est précisément ce que les conférences sur le savant et l'homme politique cherchent à replacer au sein d'ordres de vie [*Lebensordnungen*] maintenant différenciés et obéissant à leur logique intrinsèque [*Eigengesetzlichkeit*]¹⁹. La mutation de la vocation, et tout particulièrement la

¹⁵ Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Coll. Le temps et les mots, Paris, Le Félin, 1998, p. 135.

¹⁶ Max Weber, *Économie et société tome I : les catégories de la sociologie*. Coll. Agora, les classiques, Paris, Pocket, 1995, pp. 35-38.

¹⁷ Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, Coll. Philosophies, Paris, PUF, 1990, p. 22.

¹⁸ Jean-Pierre Grossein, « Présentation », *op. cit.*, p. 120.

¹⁹ « Opposé à toute forme de réductionnisme, Weber n'a cessé d'affirmer l'autonomie des différents registres de l'action sociale, qui "suivent chacun leurs propres lois". C'est cette idée qui est condensée dans le concept de

sécularisation de son origine spécifiquement religieuse, décèle et matérialise ainsi les multiples conséquences de l'intellectualisation et de la rationalisation du monde occidental ; une dynamique historique plurivoque qui affecte l'ensemble des conceptions du monde. Cette transformation opère autant sur l'économie externe du *Beruf* (ses déterminations causales, ses conditions historiques de réalisation, sa valorisation éthique objective) que sur son économie interne (les possibilités de sens pour l'individu, son autonomie et autodétermination, ainsi que l'ancrage de l'engagement éthique dans le monde que la conduite de vie rationnelle sous-tend). Tout cela renvoie *in fine* au problème décisif pour Weber de la « personnalité éthique » comme individu *extraordinaire*, et de ses « chances » d'éclorre à un moment historique donné.

3. Poser la question anthropologique : la dimension extrinsèque de la vocation

Pour Wilhelm Hennis, ce problème de la « personnalité » constitue le thème des recherches de Max Weber tout au long de son œuvre : « la tension entre l'ordre extérieur et la revendication intérieure de la "personnalité", son destin, ses chances, voilà le thème et je crois qu'il est profitable de se demander si ce n'était pas là – la tension entre la personne humaine, la plasticité infinie de la nature humaine d'un côté, et les "ordres de vie" de l'autre – le vrai thème de sa vie »²⁰. Sans nécessairement conclure que la personnalité constitue ce « vrai » thème des recherches webériennes si ardemment recherché par les commentateurs, il faut concéder qu'elle est une véritable idée-force de Weber dans l'analyse de la conduite de vie. Elle appelle une inévitable distinction et hiérarchisation que sous-tend indiscutablement une dimension axiologique. En effet, Weber évalue continuellement les chances à l'intérieur de chaque religion de l'émergence d'une personnalité éthique qui se caractérise par cette « recherche d'unité intérieure »²¹. En outre, à l'intérieur de chacune s'accomplit une hiérarchisation entre virtuoses et masses, où les premiers visent justement la réalisation d'une personnalité éthiquement supérieure selon les critères d'une doctrine donnée. Par

Eigengesetzlichkeit, littéralement : "légalité propre". Il s'applique à toutes les sphères, comme l'indique clairement la "Considération intermédiaire" et il renvoie à des logiques "internes" ou "immanentes". [...] La "logique intrinsèque" ne signifie pas l'existence de lois réelles de développement, mais de potentialités de développement, ce que Weber appelle des "chances de développement" » : Jean-Pierre Grossein, « Présentation », *op. cit.*, p. 122.

²⁰ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, pp. 82-83.

²¹ Max Weber, « Confucianisme et puritanisme », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 391.

l'établissement de cet idéal-type, Weber entend donner une importance distincte à la personnalité qui puisse être sociologiquement fondée, et constituer normativement un idéal éthique vers lequel la vocation puisse mener. Dans l'article méthodologique sur « Knies et le problème de l'irrationalité »²², Weber affirme que « plus libre est l'action, autrement dit *moins* elle porte en elle-même le caractère d'un "événement naturel", avec plus de force intervient un concept de "personnalité" qui trouve son "essence" dans le contraste de son rapport interne à des valeurs ultimes déterminées et aux significations de la vie [correspondantes], qui sont forgées dans des buts et ainsi traduites dans une action téléologique-rationnelle »²³. En contraste avec l'acception naturaliste et romantique²⁴ du terme, Weber conçoit la personnalité comme une construction intérieure, rationnelle et cohérente qui oriente consciemment l'action libre. Il la caractérise également sous le terme de *personnalité éthique*, qui se définit par « la constitution d'une systématisation unitaire de la conduite de vie »²⁵. Ainsi, conduite de vie méthodique, type d'homme et personnalité constituent un triptyque conceptuel inséparable, qu'il faut désormais replacer dans le cadre de l'économie de la lutte générale et permanente entre individus pour les meilleures chances de vie.

Weber s'applique alors à comprendre à quel « type d'homme » sont offertes, pour chaque époque considérée, les meilleures chances de vie dans la société, c'est-à-dire d'occuper les positions hiérarchiques considérées comme les plus hautes. C'est-à-dire déchiffrer à quels « types d'homme » et quels destins les conditions historiques confèrent-elles les meilleures chances d'être viables et significatifs dans le cosmos éthique de telle ou telle sphère. La meilleure formulation de cette problématique revient à Weber lui-même :

Une chose est en tout cas indubitable : lorsqu'on se propose d'*apprécier* une réglementation des relations sociales, quelle qu'en soit la nature, il faut toujours et sans exception l'examiner sous l'angle suivant : *à quel type d'hommes* offre-t-elle les

²² Max Weber, « Knies und das Irrationalitätsproblem », in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988. Article non traduit en français.

²³ *Ibid.*, p. 132 ; nous traduisons.

²⁴ *Ibidem* : Un « sanctuaire dans le "sous-sol" terme, indifférencié et végétatif de la vie personnelle, c'est-à-dire dans cette "irrationalité" qui repose sur l'enchevêtrement d'une infinité de conditions psycho-physiques du développement du tempérament et de l'humeur, une irrationalité que la personne partage avec l'animal ».

²⁵ Max Weber. « La religiosité asiatique », in *Sociologie des Religions*, *op. cit.*, p. 471. Voir également dans la même monographie, « Les voies du salut-délivrance et leur influence sur la conduite de vie », p. 183.

meilleures chances de *domination* par le jeu des facteurs subjectifs et objectifs de la sélection ? Car pour le reste non seulement une analyse empirique n'est jamais complète, mais encore elle manque en général de la base positive indispensable à une appréciation prétendant à une validité consciemment subjective ou objective.²⁶

Cette préoccupation « anthropologico-caractérologique »²⁷, ou ce « point de vue anthropocentrique »²⁸, soutient ainsi l'ensemble de la pensée wébérienne. Cette dialectique entre type d'homme dominant et configuration historique des relations sociales constitue le socle de notre interprétation de Weber. L'« adéquation » singulière entre ces types, caractérisés par un *ethos* spécifique, et les paramètres historiques de la *lutte* sociale, se présente comme une *affinité élective* [*Walhverwandtschaft*] ; il s'agit d'en révéler le *sens* intrinsèque pour les hommes qui la portent, et sa *signification* culturelle pour une époque. Pour notre travail, cette perspective est autant la charpente que la cheville ouvrière : le type d'homme de la vocation est à la fois un produit historique et un acteur potentiellement transformateur de l'histoire. Nous revenons ici à nos deux « regards » sur le corpus wébérien : historico-sociologique d'une part dans son aspect « diagnostic », et normatif-axiologique dans sa dimension « anthropologique ». Adoptant ce point de vue, il importe de comprendre les éléments qui motivent ou non une telle affinité, et surtout de saisir quelles sont les *chances objectives* (facteurs historiques) et *subjectives* (facteurs psychologiques) pour un type donné de *devenir* une personnalité. En cela, nous souscrivons à la vision d'une *science de l'homme* que Weber présente dans sa *Leçon inaugurale* :

La question qui entraîne notre réflexion [...] est de savoir, non comment les hommes du futur se *sentiront*, mais ce qu'ils *seront*. Ce qui n'a cessé d'émerger de manière plus ou moins consciente, mais néanmoins absolument prédominante, c'est la certitude qu'une science de *l'homme* s'intéresse avant tout à la *qualité des hommes* que ces conditions d'existence économiques et sociales ont façonnés.²⁹

²⁶ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », in *Essais sur la théorie de la science*, Coll. Recherches en sciences humaines, Paris, Plon, 1964, p. 443.

²⁷ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 46.

²⁸ Max Weber, « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" », in *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 296 : « tout comme l'histoire, les problèmes concernant les relations sociales pratiques des hommes entre eux, et tout spécialement ceux de la justice, sont orientés dans un sens "anthropocentrique", ce qui veut dire qu'ils s'occupent de la signification d'"agissements" humains ».

²⁹ Max Weber, « L'État national et la politique de l'économie allemande », in *Œuvres politiques*, Paris, Albin Michel, 2004, pp. 124-125.

C'est sur cette scène que se dénouera « l'intrigue » de notre étude dont l'originalité consiste dans la mise relation de ces plans d'analyse au sein du concept de la vocation. Ainsi, nous serons en mesure de dégager sa portée dans la perspective d'une interprétation de l'éthique de Weber.

4. *La vocation comme enjeu d'interprétation wébérien*

Donnons ici un bref aperçu de cette trame à partir de la critique adressée par François Chazel à la manière dont Hennis érige la « personnalité » comme « mélodie » traversant l'ensemble de l'œuvre wébérienne³⁰. Il rejette la généralisation normative que Hennis semble tirer de la constatation par Weber que les relations personnelles à teneur éthique sont remplacées par une régulation « objective » de rapports impersonnels dans le cadre de l'économie capitaliste. Le débat ici tourne autour du fait de s'interroger si le déclin de la « personnalité », que Weber constate froidement dans les dernières pages de *l'Éthique protestante*, vaut comme constat *de facto* applicable uniquement à cette étude, ou si elle reflète une position plus générale. Est-ce là le résultat téléologique que Weber tire du processus de rationalisation et d'intellectualisation de la civilisation occidentale dans son ensemble, processus qui se dévoile par son travail comparatif ? Pour la conduite de vie, et *a fortiori* la vocation, la question se pose ici de savoir si elles peuvent encore se retrouver comme telles dans un monde moderne où toute interprétation éthique *intérieure, cohérente et globale* est rendue délicate du fait de la différenciation croissante des ordres de vie et du polythéisme irréductible des valeurs. Pour Hennis, l'impossibilité de cette réconciliation est manifeste et signerait la fin de la conduite de vie au sens où Weber l'avait retrouvée de manière idéale-typique dans le protestantisme ascétique :

Il n'y a pas de point d'ancrage pour une interprétation "intérieure", même une éventuelle "prise de position" déduite de principes éthiques tourne à la simple déclamation ; dans une société entièrement réifiée, qui n'est plus personnelle, et n'est plus qu'interpersonnelle, la conduite de vie ne peut jamais être déterminée individuellement, au-delà de ce que requiert un simple fonctionnement discipliné.³¹

³⁰ François Chazel, « Comment faut-il interpréter l'œuvre de Max Weber ? », in *Aux fondements de la sociologie*, Coll. Sociologies, Paris, PUF, 2000.

³¹ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 119.

La rationalité formelle annihilerait la possibilité de cette considération éthique intérieure et cohérente du monde qui pourrait orienter une conduite de vie rationnelle méthodique. Elle substitue à une liberté éthique substantielle une discipline qui tue dans l'œuf les personnalités potentielles, en les « jetant » dans un monde réglé par la force réifiante du capitalisme et de la bureaucratie agissant sur l'individu de manière impersonnelle, « *sine ira et studio* »³². Le caractère absolu et définitif d'une telle position est intenable selon Chazel, car elle assimile indistinctement l'action « libre » à l'action rationnelle en valeur et discrédite l'action rationnelle en finalité, alors que, pour la personnalité wébérienne, l'action est d'autant plus libre qu'elle est calculable. Néanmoins, notre analyse démontrera que ce n'est pas la liberté « formelle » ou « de calculabilité » qui intéresse Weber, bien que l'intellectualisation progressive des phénomènes accroisse notre prise sur eux, mais bien la « qualité » de cette liberté, comment les individus la perçoivent et ce qu'ils en font. Ensuite, et c'est un argument plus pertinent à notre propos, Weber réaffirme dans plusieurs textes, plus particulièrement dans le *savant et le politique*, l'importance de la vocation comme formant le type d'homme le plus susceptible d'acquérir une personnalité : « c'est précisément à établir la vocation professionnelle sur des bases renouvelées, et foncièrement laïques, maintenant que celle-ci a été dépouillée de son soubassement religieux, que les deux conférences sont consacrées ; et à ce titre elles constituent un message d'espoir, adressé dans une période de grands bouleversements, à la jeunesse universitaire »³³. Au-delà d'un « message d'espoir », Weber vise bien la réactualisation, dans son contexte contemporain, du type d'homme de la vocation désormais aux prises avec la « cage d'acier »³⁴ [*stahlharte Gehäuse*] : l'emprise croissante et irrémédiable de la rationalité économique sur l'ensemble des « ordres de vie ». Ce que l'auteur regrette ici, c'est moins le « désenchantement » du monde et sa rationalisation, que la réduction de l'éventail des conduites de vie potentielles qui puissent avoir des chances de se réaliser. Cette « cage d'acier » n'estropie pas la liberté de l'individu par la réification toujours croissante des interactions sociales en institutions sur le mode de la rationalité en finalité. Ce serait présupposer qu'une « liberté éthique » plus substantielle prédominait avant que la raison instrumentale n'enchâssât l'ensemble des ordres de vie à la logique intrinsèque de

³² « sans haine et sans amour » : Max Weber, « Considération intermédiaire », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 424.

³³ François Chazel, « Comment faut-il interpréter l'œuvre de Max Weber ? », *op. cit.*, pp. 40-41.

³⁴ Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 301.

l'économie. Or cela réduirait ici la perspective wébérienne à une téléologie qui constaterait le déclin fatal d'une forme de liberté objectivement mesurable. Cette tension propose alors une question d'un autre ordre : quelle place demeure pour le « sens » authentiquement subjectif et intérieur ? À ce titre, nous ne faisons que consentir au souci exprimé par Weber lui-même dès la fin de l'*Éthique protestante* :

Dès lors que l'« exercice du métier » ne peut pas être directement mis en relation avec les valeurs spirituelles suprêmes de la civilisation – et qu'à l'inverse, il peut ne pas être éprouvé subjectivement comme une simple contrainte économique –, l'individu renonce généralement aujourd'hui à lui donner un sens.³⁵

La conduite de vie méthodique comme expérience éthique rationnelle du monde se retrouverait alors surannée ; l'authentique homme de la vocation disparaîtrait dans la pragmatique réifiante du capitalisme et de la bureaucratie. C'est d'ailleurs ici le plus saisissant des paradoxes exposé par Weber : comment notre humanité

avait subi jusqu'au plus profond d'elle-même l'influence du type de l' "homme de profession et de métier" [*Berufsmenschentum*], dans le sens nouveau d'une "conduite de vie" rationnelle, du fait d'un certain "enchaînement de circonstances" : la rencontre par "affinité élective" du "protestantisme ascétique" et de son application dans l'idée de profession avec le premier capitalisme bourgeois. L'ascèse avait contribué à "bâtir cet impressionnant univers de l'organisation économique moderne" qui "aujourd'hui détermine le style de vie de chaque individu [...] en exerçant une contrainte irrésistible".³⁶

Il faut donc clairement définir la direction de notre étude dans l'évolution que Weber indique d'un rétrécissement progressif des possibilités de sens intérieur et cohérent du monde. Cette condition historique générale propre à l'époque moderne limite *ipso facto* les stimulations et les primes qui susciteraient l'émergence d'hommes de la vocation tels qu'ils sont dépeints dans la sociologie religieuse et typiquement aboutis dans la personne du protestant ascétique. Néanmoins, à l'encontre de cette lecture pessimiste de l'avenir de la vocation, nous démontrerons que Weber lui-même définit les termes d'une conception renouvelée et moderne, désormais caractérisée par une sécularisation et une spécialisation irrémédiables. Son invitation de poursuivre chacun une vocation doit ainsi être interprétée comme

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 33.

« montrant la porte étroite » du « difficile chemin » vers la constitution d'une personnalité éthique capable de mener une action responsable dans le monde.

Le cadre général de notre travail trouve ici son point d'aboutissement. La conduite de vie, et la diversité de ses modes de rationalisation, constituent le matériau sur lequel Weber s'appuie pour explorer sa problématique des paramètres d'évolution de la domination de types humains dans des conditions historiques données, et de leur potentiel transformateur sur l'histoire. La vocation comme mode de conduite remarquable, centrée autour de la pratique d'un « métier à accomplir », pose avec acuité le lien entre éthique et conduite. De quelle manière l'individu informe-t-il de sens sa conduite ? Comment la rationalise-t-il selon les conditions historiques concrètes ? En quoi est-elle susceptible d'influencer le cours de l'histoire ? Et enfin, quelles sont ces personnalités wébériennes dont le portrait idéal-typique se dessine dans l'épaisseur de ses recherches ? Nous verrons qu'aborder l'œuvre de Weber à partir de son usage de la vocation permet d'en saisir ici autant les ressorts dynamiques que la portée critique et prospective.

5. *Problématique et hypothèses de recherches*

Il faut désormais en venir au cœur de notre problématique et présenter les enjeux spécifiques de cette recherche. Si jusqu'à maintenant nous n'avons fait que replacer les premières pièces du puzzle wébérien, il est indispensable d'en recomposer la teneur à la lumière de la vocation comme clef interprétative. Non seulement la vocation traverse de part en part l'œuvre de Weber, mais elle est le pivot de son travail comparatif quant au lien entre doctrine religieuse et adaptation économique, notamment par l'étude serrée des motivations de l'ascèse pour les différentes religions mondiales. À partir de l'identification et de l'examen du type d'homme qui lui est associé, nous pouvons construire notre propre problématique en affirmant que la vocation possède à la fois une valeur empirique, et une portée normative. Elle caractérise autant un *idéal-type* singulier de personnalité qu'un *type idéal*, portant l'espoir de Weber d'une humanité civilisée capable d'agir avec ambition et responsabilité dans le monde ; une humanité traversée par la chaleur de la passion, le sens du devoir et le détachement des nécessités pratiques et immédiates ; une humanité qui aurait en

quelque sorte retrouvé une âme et un « démon »³⁷ à poursuivre. Pour cela, ces individus aspirant à suivre leur vocation doivent trouver les conditions objectives nécessaires à cet épanouissement, mais également ressentir l'appel [*calling*] intérieur d'une cause qui puisse orienter durablement leur conduite de vie et ainsi, transformer le monde à partir d'une décision sur une série de principes éthiques librement choisis. C'est seulement ainsi que l'action libre puisse être la plus hautement *significant* : quand l'exigence éthique d'un individu face à lui-même s'étend à son action dans le monde. Seulement à cette condition, prévient Weber, pouvons-nous affronter la « nuit polaire » qui se dessine ; uniquement ces « héros ordinaires » pourront s'élever à « la hauteur du monde tel qu'il est réellement, et de son quotidien »³⁸. Cette posture explicitement anxieuse prise à la fin de la conférence sur la vocation de l'homme politique projette même une lumière dramatique sur l'urgence que Weber percevait à redonner toute leur place aux hommes de la vocation.

Comme épiphénomène du désenchantement du monde, la sécularisation de la vocation et sa sortie d'une éthique de la conduite spécifiquement religieuse contribuent à élucider la dynamique de la contradiction entre la « volonté de sens » logique, puissante et expansionniste, et les nouveaux objets dont se saisit continuellement l'intellect. La constitution des différentes théodicées servait un besoin métaphysique purement religieux : celui de résoudre le conflit entre l'exigence interne de la *ratio* et le multiple de la réalité – « c'est-à-dire le besoin de trouver, en dépit de tout, dans ces tensions insurmontables un *sens* qui leur soit commun »³⁹. Cette « volonté de sens » de l'existence humaine s'est historiquement incarnée dans l'établissement de théodicées rationnelles, légitimant le prestige des uns et justifiant la souffrance des autres, qui comblaient le besoin de conférer un « sens » éthique à l'injustice entre les hommes. L'idée du salut comme compensation matérielle ou spirituelle dans l'au-delà a alimenté une transformation continue de l'ici-bas où s'acquièrent concrètement les biens de salut⁴⁰. Or « plus la réflexion sur le *sens* du monde est devenue systématique, plus le monde a été rationalisé dans son organisation externe, plus l'expérience consciente de ses contenus irrationnels a été sublimée, et plus, en parallèle exact avec ces

³⁷ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 110.

³⁸ *Ibid.*, p. 206.

³⁹ Max Weber, « Considération intermédiaire », *op. cit.*, p. 458.

⁴⁰ Max Weber, « Introduction », *op. cit.*, pp. 342-345.

processus, tout ce qui constituait le contenu spécifique du religieux a commencé à devenir irréel, à s'éloigner de toute vie organisée »⁴¹. Face à cette « ruse de l'intellect » wébérienne, la conduite de vie éthique rationnelle, vidée de son origine éthique doctrinaire, doit s'incliner devant la puissance humaine, trop humaine, de cette rationalisation et du risque d'une « pétrification mécanisée, drapée dans une sorte de suffisance malade »⁴². Devant le danger d'une telle *dépersonnalisation* des processus de la vie quotidienne, la vocation comme éthique du devoir intérieur qui *transforme* le monde selon ses exigences intuitivement *irrationnelles* semble être, pour Weber, la voie privilégiée pour façonner à nouveau des personnalités capables de s'engager *personnellement* dans le monde. C'est seulement ainsi que l'intellectualisation du monde peut s'effectuer sur un mode spécifiquement *individuel* et non seulement à partir de logiques endogènes sur lesquels l'humain n'a plus de prise.

À la mesure de cette trame interprétative, il est temps de dégager notre problématique et d'avancer nos propres propositions de recherche. La question principale qui guide ce travail est la suivante : *dans quelle mesure la vocation offre-t-elle une clef interprétative heuristique du corpus wébérien, autant dans sa dimension historique et sociologique qu'anthropologique et politique ?* Cette interrogation appelle une compréhension interne de la vocation autant dans sa constatation empirique que son évolution conceptuelle. Notre ambition est également de lier ceci à une perspective interprétative singulière. Ainsi, il faudra chercher à comprendre *de quelle manière la vocation comme mode d'articulation entre éthique et conduite constitue-t-elle un type d'homme distinct et remarquable dans la lutte sociale.*

À ces questions, nous souhaiterions commencer à répondre avec une série de propositions de recherche :

La vocation agit chez Weber comme le mode de conduite spécifique propre à *l'ethos* d'un type d'homme remarquable. Démontrer qu'elle représente une forme *distincte et originale*, avec les conséquences que cela comporte, d'existence humaine, et qu'à ce titre elle occupe une position normative singulière, sera une constante préoccupation.

⁴¹ Max Weber, « Considération intermédiaire », *op. cit.*, p. 457.

⁴² Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 302.

Dans une perspective historique, la vocation répond aux constats wébériens de la « perte de sens intérieur » et du « polythéisme des valeurs ». En appelant à se réappropriier ce dévouement envers un idéal, ou une « cause », Weber entend redonner à l'action dans le monde une teneur *éthique individuelle* substantielle qui puisse être au moins *significative*, et au mieux, *transformatrice*, voire révolutionnaire dans l'histoire. Cette assise éthique appelle une forme d'*ascèse active spécialisée* qui supporte la *méthode* et la *cohérence* de la conduite de vie. Nous mettrons constamment en évidence le passage problématique de ce versant « intérieur » vers le versant « extérieur » de la vocation.

Dans l'optique d'une radiographie complète de la vocation wébérienne, il faut en discerner les liens avec d'autres éléments-clés des observations de Weber. Le *charisme* et la *virtuosité* sont deux concepts indispensables pour établir le type humain idéal de la *personnalité*. L'un comme l'autre sont enchevêtrés à la vocation : le charisme comme l'attribut irrationnel par excellence participe d'une transformation spécifiquement personnelle du monde ; la virtuosité comme distinction hiérarchique fondée sur l'intensité de la conduite rejoint la vocation au plan de l'accomplissement quotidien d'une tâche précise. Il s'agira de montrer comment l'intrication de ces trois concepts détermine la possibilité d'une personnalité véritablement *transformatrice* de l'histoire.

6. Plan du travail

Le premier chapitre de cette étude se concentrera sur l'*Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* où Weber expose l'idée de vocation comme pivot du portrait psychologique des protestants ascétiques. Sa portée doctrinaire au sein du luthérianisme engage un double mouvement de sécularisation et d'intensification de la conduite en vue de l'obtention du salut. En décelant deux aspects primordiaux, le versant interne ascétique et le versant externe exemplaire, nous mettrons en évidence la constitution par Weber de l'idéal-type d'une personnalité éthique dont il dépeint la puissance transformatrice et qui lui servira de référence comparative.

L'objet du second chapitre sera ainsi de radiographier le concept de vocation à l'aide de l'ensemble du corpus wébérien afin de synthétiser la multiplicité de ses usages en quatre caractéristiques principales : l'intramondanéité de l'agir, un potentiel de forces, une conduite

de vie méthodique, et l'action responsable. À partir de cette analyse, nous serons en mesure d'articuler ce concept à notre problématique en établissant un diagnostic historique de dépérissement de la valorisation de la vocation telle qu'idéalisée par les protestants ascétiques. Cette dimension historico-tragique sera néanmoins toujours considérée dans l'optique d'une interprétation dynamique du concept comme demeurant susceptible d'une réappropriation et d'une reconfiguration adaptée aux conditions historiques contemporaines. L'homme de la vocation comme type humain remarquable par la modélisation éthique de sa conduite demeure toujours une possibilité moderne dont il faut alors expliquer les enjeux de sa perpétuation.

Le chapitre final portera davantage l'accent sur la préoccupation anthropologique de Weber en replaçant l'idéal-type de l'homme de la vocation au centre de l'éthique wébérienne. C'est seulement en dégageant son intrication avec les catégories de la virtuosité et du charisme que nous pourrons en affirmer le caractère profondément élitiste. Ainsi, nous serons à même de comprendre le privilège de la vocation dans la pensée wébérienne comme exprimant un souci de responsabilité fondamentale vis-à-vis de notre destin culturel.

CHAPITRE I

L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET LA SÉCULARISATION DE LA VOCATION

Le caractère plurivoque du célèbre ouvrage de Weber n'est plus à démontrer. La perspective qui sera explorée ici est de comprendre comment cette étude en reconstruction de la configuration psychologique et quotidienne des protestants de la Réforme vise moins la démonstration de l'origine religieuse et culturelle du capitalisme que l'exploration d'un nouveau type d'homme que la vocation caractérise (le *Berufsmenschentum*). Le type du puritain calviniste est ce qui servira à Weber de toile pour broser les portraits subséquents du savant, de l'homme politique ou de l'intellectuel. La clé commune à l'ensemble de ces types consiste en la subjugation active et volontaire des inclinations naturelles (*status naturae*) à un idéal éthique unique, le service d'une cause ou d'un dieu, afin d'obtenir un statut qui soit distinct (*status gratiae*).

Ce qu'il faut lire en rétrospective dans l'*Éthique Protestante*, c'est la recherche par Weber de la source de la vocation. La nouvelle attitude envers le travail qu'elle caractérise, à l'encontre d'autres idéaux-types¹, éclaire l'élément, *a priori* irrationnel, de la vocation qu'est justement la valorisation de la plus grande rationalité et assiduité dans l'exercice de la profession. Cette conquête du multiple du désir par une force volontariste fascine Weber : une puissance intérieure qui *plie* l'individu en un nouveau type d'homme. Ce qui est décrit ici, c'est l'apparition d'une nouvelle « âme » au sens d'une unification intérieure des principes éthiques et de la conduite pratique sous l'égide d'un *ethos* tout entier au service du travail orienté vers une seule cause. C'est ce même *ethos*, fondé sur une relation spécifique au travail dans le monde, que Weber veut retrouver dans ses conférences : « Ces qualités

¹ Cf. le chapitre de Weber : « Confucianisme et puritanisme » qui est le résultat de l'étude *Confucianisme et Taoïsme*, où Weber présente en parallèle les portraits typiques du protestant puritain et du confucéen.

spécifiques de caractère ont permis à une personne d'un nouveau style de contrôler le "soi", de mobiliser des énergies en des modalités nouvelles, et de résister ou contrôler les obstacles qui se tenaient sur sa route, tout en se préservant simultanément à la fois économiquement et moralement. Mais, ce sont également les qualités du politicien, du scientifique, et de l'intellectuel pensés par Weber, tous modelés sur cet innovateur archétypique »². Le caractère radicalement original de cette personnalité alimente la curiosité de Weber, et rétrospectivement nourrit sa sociologie comparée des religions. Que ce type soit apparu en Occident, c'est à la Réforme protestante qu'on le doit ; dans aucune autre sphère culturelle et religieuse, ce type complet de l'homme de la vocation ne s'est forgé.

Notre attention a donc d'abord été retenue par les dynamiques d'individuation, de sécularisation et de quotidianisation que fait peser la doctrine protestante elle-même sur les modalités pratiques de la croyance religieuse. Nous verrons ensuite comment celle-ci associe alors la vocation à une conduite de vie stricte et méthodique. Enfin, après avoir dégagé les trois aspects principaux de cette vocation que sont l'ascèse, l'efficacité et l'exemplarité, nous ébaucherons un premier portrait de l'homme de la vocation comme idéal-type de la personnalité éthique.

1.1 La doctrine protestante et ses effets sur la pratique religieuse

Afin de nous aider à reconstruire l'origine généalogique de la vocation dans le protestantisme ascétique, il faut d'abord observer les effets internes de la doctrine sur la conception du monde des croyants. À ce titre, il est pertinent d'observer l'entrelacement de trois dynamiques distinctes et interreliées : l'individuation dans la conception de la foi, la sécularisation du lieu de la quête du salut et la quotidianisation du combat pour sa confirmation.

² Harvey Goldman, *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 30 ; nous traduisons.

1.1.1 *L'individuation des croyants*

Une des dynamiques fortes que le protestantisme entraîne, encore plus que le christianisme, est l'individuation des croyants, c'est-à-dire leur désincorporation de l'hétéronomie d'institutions et de règles dont les Églises étaient généralement porteuses. La doctrine protestante calviniste, approfondissant la Réforme luthérienne, introduit un principe intangible et transversal à tous les ordres de vie : l'individu seul porte la responsabilité de son salut ; et il la porte à chaque moment de son existence. De sa foi seule (*sola fide*) doivent découler à la fois les orientations de son action intramondaine, et la recherche de son salut extramondain. Pour Weber, ce mouvement fut incontestablement l'un des vecteurs de l'individualisme moderne. Associer étroitement comme le protestantisme le fait, dans le for intérieur de la conscience de chaque individu, les qualités de la foi personnelle et la responsabilité aiguë du salut, provoque inmanquablement une désacralisation des contenus métaphysiques magiques, désormais confrontés aux contingences du monde. Ainsi, deux mouvements convergents font jour avec le protestantisme : l'autonomisation du rapport entre le croyant, sa foi et ses actions, et son salut potentiel ; et la sécularisation de ce salut qui s'acquiert non plus dans la sphère spirituelle extraquotidienne (accomplissement de rites ou de bonnes œuvres) mais dans la sphère temporelle quotidienne de l'activité économique, du métier.

La doctrine de la prédestination accomplit le pas décisif dans l'élimination de la magie et d'éléments imprévisibles dans le rapport de l'homme à son salut : « Dans l'histoire des religions, le grand processus de *désenchantement du monde* qui débuta avec les prophéties du judaïsme ancien et conduisit à rejeter — ainsi que le fit la pensée scientifique grecque — tous les moyens *magiques* de quête du salut comme autant de superstitions et de sacrilèges, trouvait ici son aboutissement »³. Chaque élément de superstition est éliminé, les sacrements et la magie qui caractérisent encore le rite catholique sont rejetés, le salut ne dépend pas de l'accomplissement d'un quelconque rituel, ou d'une bonne œuvre intermittente. Il est quotidiennement, autant dans le travail profane que dans la quête spirituelle, le *pensum* auto-imposé du calviniste. Cela conduit inévitablement à une orientation individualiste très

³ Max Weber, *Éthique protestante, op. cit.*, p. 166-167.

forte de la psychologie des adeptes, marquée par la solitude intérieure devant le silence divin⁴.

Une des « étapes » dans le désenchantement du monde, à commencer par le désenchantement de la religion elle-même, fut l'immanentisation de la transcendance divine qu'opère le protestantisme. L'entrée en communion avec Dieu ne pouvant être que personnelle, cette transcendance doit d'abord se ressentir comme une intériorité, dans la « qualité » de l'activité religieuse entreprise. Aucune autorité ne peut réguler le « ressenti » de cette transcendance, ce qui la fragilise considérablement, sachant qu'elle n'est plus appuyée ou incarnée par un ordre et des institutions pour lesquels elle sert de justification et de légitimation. Ainsi, la confession est généralement refusée, et le pardon des péchés par le clergé n'a aucune valeur aux yeux des protestants, pour qui la relation à Dieu ne doit souffrir d'aucune médiation. La grâce est elle-même un *effet* visible qui s'incarne dans les réussites ou échecs quotidiens. Le principe calviniste de la *fides efficax* est à ce propos tout à fait décisif : « les simples sentiments, si sublimes parussent-ils, étaient toujours trompeurs ; la foi devait être confirmée par ses *effets* objectifs pour fournir l'assurance de la *certitudo salutis* : elle devait être une "*fides efficax*" et la vocation au salut un "*effectual calling*" »⁵. La nécessaire matérialisation visible de la possession de la foi et du salut fait de la vie courante (ou du « monde vécu ») le lieu et le matériau de l'accomplissement des buts spirituels. En outre, l'étalon de leur valorisation et hiérarchisation repose sur le critère de l'efficacité qui entraîne une pression de rationalisation des moyens économiques vers cette fin sotériologique. Le fait qu'à l'origine la rationalité spécifiquement économique (l'esprit capitaliste) soit mise en œuvre au service d'une finalité en valeur (le salut religieux) est tout à fait caractéristique et lui confère toute sa puissance de dissémination.

Dans le contraste entre calvinisme et piétisme, Weber apporte la pierre de touche de son argument : l'élimination de tout processus *imprévisible* est la caractéristique de l'éthique religieuse la plus conséquente, la plus « rationalisée », et donc celle dont le potentiel de transformation est le plus important. Le niveau de rationalisation d'une religion, nous dit

⁴ cf. *Ibid.*, pp. 169-170.

⁵ *Ibid.*, pp. 184-185 ; "*effectual calling*" : « vocation efficace » selon la traduction qu'en donne Isabelle Kalinowski ; cf. Max Weber, *Éthique protestante, op. cit.*, p. 362

Weber, peut être évalué selon deux critères distincts mais interreliés : « le degré auquel cette religion a évacué la *magie* » et « le degré d'unité systématique auquel le rapport entre Dieu et le monde, et donc la relation éthique au monde propre à cette religion, a été porté »⁶. Pour le piétisme, le sentiment de confirmation demeurait l'affaire du ressenti du croyant, dans le for intérieur de sa conscience. Pour le calvinisme, cet aspect subjectif-irrationnel est remplacé par la quête d'une connaissance objective-rationnelle de la confirmation de chacun par l'observation méthodique des effets du métier. Dans le premier cas, l'activité intramondaine et la vocation sont secondaires par rapport au ressenti de la foi, même si les deux sont liés. Dans le second cas, seuls les travaux quotidiens comptent dans l'obtention de la certitude de salut, son façonnement rationnel est donc le plus sûr moyen de s'en assurer. Ainsi, l'individu ne reçoit plus une grâce distribuée collectivement et assurée par la performance d'actions rituelles ; il devient responsable et autonome dans la quête de son salut, qui ne lui est jamais acquis. C'est en cela que la doctrine calviniste est un vecteur important d'individuation des croyants. Au niveau institutionnel, elle rend inopérante les Églises traditionnelles pour la distribution de la grâce ; au niveau communautaire, elle isole le croyant dans une quête personnelle où la seule foi intérieure est un signe visible d'élection ; au niveau individuel, elle instaure un rapport à soi et aux autres où la poursuite du sentiment de confirmation prime sur toute autre considération.

1.1.2 *La sécularisation de la quête du salut*

Une chose est absolument nouvelle avec le protestantisme qui va déterminer l'ensemble des effets de cette doctrine sur la vocation : « l'idée que l'accomplissement du devoir au sein des métiers temporels était la forme la plus haute que puisse revêtir l'activité morale de l'homme »⁷. Ainsi, c'est à une sécularisation progressive de tous les processus religieux que le protestantisme d'orientation puritaine appelle. Il n'y qu'une seule manière de vivre qui puisse conduire le croyant vers son salut : « non le dépassement de la moralité intramondaine dans l'ascèse monastique, mais l'accomplissement exclusif des devoirs intramondains qui découlent pour chaque individu de la position qui est la sienne et

⁶ Max Weber, « Confucianisme et puritanisme », *op. cit.*, p. 379.

⁷ Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 134.

constituent par là son "*Beruf*" »⁸. Le travail temporel et quotidien prend désormais une signification extraordinaire pour le protestant ascétique : l'accomplissement méthodique de son travail devient le réceptacle de ses espérances de salut. La vie professionnelle temporelle acquiert donc une valorisation morale spécifique, et les primes psychologiques reliées à l'obtention du salut ne sont plus exclusivement du domaine de l'activité religieuse elle-même, mais principalement de celui de l'activité économique profane.

Cette conception luthérienne du métier, associée à une doctrine de l'infailibilité divine, fait en sorte que l'homme ne peut qu'accepter sa situation dans le monde que comme un décret divin qui lui dicte le destin à suivre. Toute forme de travail est interprétée comme mission imposée par Dieu⁹. L'extase et la contemplation, formes traditionnelles de l'ascétisme religieux, sont dévalorisées au profit du métier *stable* et *spécialisé*, qui est la vocation prescrite à chacun. L'ordre dans lequel est placé l'individu est une émanation directe de la volonté de Dieu : « l'individu devait *demeurer* dans le métier et l'état où Dieu l'avait placé, et contenir ses aspirations terrestres dans les limites de la position qui lui était impartie »¹⁰. Le clergé n'est plus le dépositaire, ni le dispensateur des biens de salut : ceux-ci sont désormais tributaires de l'accomplissement de la *mission* et de la *vocation* de chaque croyant, vocation qui prend la forme de l'exercice le plus efficace du *métier*. Le prosaïsme d'une telle conception, face à la grandiloquence catholique de l'époque, ne peut qu'aboutir à la sécularisation de concepts religieux tels que la vocation.

1.1.3 *L'action quotidienne et intramondaine*

La troisième dynamique décisive de la doctrine protestante est ainsi la valorisation du métier temporel dans son quotidien. L'œuvre globale et singulière que le croyant présente à Dieu n'est donc pas une réalisation proprement extraquotidienne, esthétique, ésotérique ou rituelle ; elle est cette quotidienneté où s'exécute et se fortifie chaque jour la vocation : « le devoir de gagner dans un combat de chaque jour la certitude subjective de son élection et de

⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁹ cf. *Ibid.*, p. 145.

¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

sa justification »¹¹. La vie entière, même dans sa plus banale trivialité, se trouve sanctifiée et radicalement christianisée :

La sanctification de la vie pouvait quasiment adopter ainsi le même caractère que la gestion d'une entreprise. Une christianisation radicale de l'existence toute entière fut le résultat de la *méthode* de conduite morale de la vie que le calvinisme imposa à ses fidèles, à la différence du luthéranisme. Cette *méthode* de contrôle de la vie fut le facteur déterminant du calvinisme : il ne faut jamais l'oublier pour bien comprendre la manière dont il s'est imposé [...].¹²

Mais les réalisations quotidiennes dans le travail du métier ne constituent pas chacune des œuvres destinées à la gloire de Dieu : la foi ne se mesure pas au montant du profit. C'est d'abord le comportement, la *conduite de la vie*, qui est sanctionné et sanctifié. Par exemple, c'est l'assiduité, et non le gain en soi, qui est véritablement l'alpha et l'oméga de la morale de Franklin. Elle porte ainsi l'idée spécifique du métier quotidien comme devoir à remplir¹³. La doctrine du protestantisme ascétique, exemplifiée dans la croyance en la prédestination, n'appelle pas une morale du salut utilitariste (échange du salut contre des actes et réalisations) mais bien une éthique déontologique (échange du salut contre des vertus et intentions). Ainsi, le croyant est à chaque fois juge et partie, soldat et objecteur de conscience de ses propres actions, et du statut de son salut.

Weber choisit dans son texte « de nous en tenir aux effets que l'appropriation *subjective* de la religiosité ascétique par l'*individu* était susceptible de produire sur sa conduite de vie. »¹⁴. Son objectif est bien de montrer comment la doctrine fournit ici des dynamiques, des incitations et des primes psychologiques, à l'intérieur d'une théodicée singulière et remarquable par sa cohérence, pour l'orientation d'une conduite de vie réglée toute entière par la spéculation sotériologique.

¹¹ *Ibid.*, p. 180.

¹² *Ibid.*, pp. 202-203.

¹³ cf. *Ibid.*, p. 93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 248.

1.2 La vocation comme conduite de vie spécifiquement éthique

Les conséquences que Weber observe à partir de ces dynamiques de l'éthique religieuse portent avant tout sur la conduite de vie en tant que telle. Son intérêt demeure celui de « l'étude des *impulsions* psychologiques produites par la foi religieuse, qui orientaient la conduite de la vie et maintenaient l'individu dans un cadre délimité »¹⁵. Cette conduite de vie est tout entière orientée par une éthique de la virtuosité, entendue ici comme une attention athlétique de tous les instants à la quête de la confirmation du salut. Les traits qu'il est indispensable de dégager ici sont la *cohérence* d'ensemble et la *permanence* qu'une telle doctrine commande dans la relation de l'individu au monde. L'éthique pratique qui en dérive repose donc sur des principes intangibles plus que sur des normes jurisprudentielles, ou une anticipation des conséquences. Le contrôle éthique intransigeant qui en découle prend alors la forme d'une discipline ascétique imposée à soi-même par le croyant.

1.2.1 *L'exigence d'une virtuosité quotidienne*

Les protestants puritains représentent ainsi pour Weber un idéal-type d'une conduite méthodique et rationnelle tout entière guidée par cette impulsion psychologique fondamentale qui sert d'étalon de mesure à la conduite : « la pratique morale de l'homme au quotidien cessait d'être une série d'actions dépourvue de plan d'ensemble et de système et devenait une *méthode* conséquente de conduite de toute la vie »¹⁶. L'état de grâce ne peut être obtenu qu'en maintenant une conduite minutieuse, réglée par l'imposition intérieure et individuelle d'une rigueur morale dans la conduite de vie : « Seule une transformation fondamentale du sens de toute la vie, à chaque heure et dans chacun des actes accomplis, était à même de confirmer l'action de la grâce en tant qu'elle arrachait l'homme au *status naturae* pour la faire accéder au *status gratiae* »¹⁷. Cette attention permanente oblige le protestant puritain à décider chacune de ses actions en fonction de ce principe. Le fait que désormais la certitude de la grâce ne peut s'obtenir qu'à travers l'exercice quotidien d'un métier temporel développe l'intellectualisation de l'ensemble de la vie, soit dans le cas qui nous occupe, la

¹⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹⁶ *Ibid.*, p. 191.

¹⁷ *Ibid.*, p. 192.

rationalisation spécifiquement ascétique de celle-ci. Le produit du protestantisme ascétique est ainsi « une mise en forme rationnelle et systématique de la vie morale dans son ensemble »¹⁸. Cette intellectualisation « innée » de chaque action correspond à un niveau permanent de réflexivité de la conduite par rapport à l'éthique religieuse. C'est dans cette mesure que la conduite de vie devient elle-même l'horizon pratique de l'éthique : elle ne peut plus être une action de *premier degré* sans conséquence morale, elle se situe comme *second degré*, toujours déjà pensée et rationalisée selon les idéaux éthiques qui la guident. Le maintien de sa cohérence et de sa permanence est désormais un enjeu directement lié à la question primordiale du salut.

Cette rationalisation intellectuelle et individuelle du monde, qui découle des impulsions données par la doctrine, est le trait déterminant de la conduite de vie méthodique et rationnelle qui caractérise le protestantisme ascétique. Celle-ci, par les contraintes que les individus s'imposent à eux-mêmes et par l'incertitude permanente qui pèse sur l'âme du croyant, est le produit d'une attitude éthique virtuose. Seulement, cette virtuosité, autrefois spécifiquement exercée dans des cadres extraquotidiens d'exercices et de rites de salut, s'incarne désormais dans la sphère temporelle et quotidienne du métier. Exercer son métier tel un *virtuoso*, dans le seul but d'augmenter la gloire de Dieu et de pourvoir à son sentiment d'élection, c'est là le *Beruf* de chacun des croyants.

On le voit, la vocation, auparavant l'attribut d'une fuite du monde, dans le clergé ou le monastère par exemple, est maintenant tout entière *dans* le monde, en tout temps et lieu. Elle en constitue le centre de gravité éthique. Weber revient souvent sur l'idée que cette révolution de conduites prend la forme d'une sécularisation, d'un élargissement et d'une intensification de ce qu'avait été le régime monastique, étendu désormais à tous les laïcs. Cette temporalisation de la quête sotériologique conduit au paradoxe des conséquences du protestantisme puritain. En assimilant la vocation au métier, et la quête de salut à l'exercice le plus rationnel de ce métier, elle a contribué grandement au désenchantement du monde, qu'il faut entendre ici comme la démagification de la quête d'un bien extramondain. Weber le résume ainsi : « l'homme de la vie méthodique au sens religieux [catholique] était et restait

¹⁸ *Ibid.*, p. 204.

par excellence le moine et lui seul, et plus l'ascèse s'imposait à l'individu, plus elle l'*arrachait* à la vie quotidienne, précisément parce que la spécificité de la vie sainte résidait dans le *dépassement* de la moralité intramondaine »¹⁹. Or pour le calvinisme, il était du devoir de chaque chrétien d'être ce moine tout au long de sa vie, en étant le champion de cette vocation terrestre.

L'apport décisif du puritanisme est donc de transsubstantier le métier temporel profane en une vocation, décrétée par Dieu, indispensable au salut, et subordonnant tous les aspects de la vie : « [l'ascèse protestante] conféra à cette idée [le travail assidu] une profondeur et une portée nouvelles, et donna à cette norme la *seule* vertu qu'il lui *importait* d'avoir pour être efficace : l'*impulsion* psychologique apportée par la conception du travail comme *vocation*, comme moyen le plus sûr, sinon comme *unique* moyen de s'assurer de son état de grâce »²⁰. Cette transfiguration de la profession ou du métier à une mission divine produit l'impulsion psychologique nécessaire à l'action transformatrice de soi et du monde des protestants ascétiques.

1.2.2 *L'intériorisation du contrôle éthique de la conduite*

Ce qui manque aux autres doctrines pour aboutir à une systématisation aussi forte de la conduite de vie est la sujétion intérieure à des obligations fondées dans une foi subjective, contrairement à la subordination à des règles ou à des lois données par une institution distributrice des biens de salut. En outre, le fait que cette dynamique soit rationalisée selon un seul principe éthique — la quête du sentiment de confirmation — permet de lier tous les enjeux éthiques autour d'un seul point de référence. Les axiomes de valeurs de cette doctrine débouchent sur la postulation de principes intériorisés intransigeants. Cela produit à la fois une intégration systématique (par la dépendance de toute autre question éthique à celle du salut) ainsi qu'une constante génération normative (à chaque conflit moral avec le monde). Cette dynamique éthique est clairement en contraste avec les éthiques légales ou ritualistiques, où l'adaptation au monde se fait sur un mode largement plus pragmatique et

¹⁹ *Ibid.*, p. 197.

²⁰ *Ibid.*, p. 297.

institutionnalisée, et où l'enjeu du salut n'est pas le seul dominant dans la *praxis* de la conduite de vie. La *logique* et la *cohérence* éthique des conduites induites par de telles doctrines sont alors beaucoup moins prononcées, ce qui conduit davantage à une adaptation au monde qu'à une transformation de celui-ci.

La transition d'une éthique religieuse de normes à une éthique religieuse de principes implique ainsi une rationalisation en valeur : d'une classification de normes singulières à des principes unifians, de la légalité à la moralité. En termes de règles, c'est là un processus de systématisation ; en termes de motivation, c'est un processus d'individuation ; et en termes de sanctions, c'est un processus de remplacement, ou du moins de complément, des sanctions extérieures par des sanctions intérieures, de celles physiques par celles psychiques, et du contrôle des autres par l'autocontrôle et l'autocensure.²¹

Pour Wolfgang Schluchter, la transition qu'il identifie entre une éthique de normes et une éthique de principes, qui caractérise l'éthique protestante, relève avant tout d'un accroissement du contrôle autonome et de la discipline intérieure vis-à-vis de règles et normes édictées de l'extérieur :

Toutes les éthiques de principes exigent, en comparaison des éthiques de normes, un degré plus grand d'action *inner-oriented*. De cette façon, elles marquent une transition d'un type de conscience hétéronome, vers un type de conscience autonome, d'une personnalité dirigée vers les autres (*other-oriented*), vers une personnalité orientée vers soi (*inner-oriented*). Mais ce type de conscience autonome demeure toujours imbriqué dans des formes concrètes de moralité, quelque chose que Weber démontre dans les termes du protestantisme ascétique. Ici, la compulsion intérieure à un autocontrôle vigilant, à une discipline méthodique et rationnelle de la conduite personnelle, était connectée à un contrôle externe croissant à travers les formes variées d'organisations ecclésiastiques.²²

Ces processus de transition et d'intériorisation ont été examinés sous les termes d'individuation, de sécularisation et de quotidienisation. Comme le précise Schluchter, ces trois procès agissant au niveau individuel possèdent une relation intime avec la constitution en sectes et en communautés des croyants, qui fournissent les moyens de légitimation, de contrôle et de hiérarchisation de la conduite de vie. Les trois aspects principaux qui règlent la relation entre éthique et conduite sont l'ascèse, l'efficacité et l'exemplarité.

²¹ Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 73 ; nous traduisons.

²² *Ibid.*, p. 84.

1.3 Les trois traits de la vocation comme conduite virtuose

Venons-en désormais aux trois aspects pratiques qui guideront notre examen de la vocation telle que Weber l'emploie à partir de son usage renouvelé par Luther²³. En effet, celle-ci sous-tend une conception nouvelle du métier temporel en lien avec les obligations de la doctrine religieuse. L'ascèse s'impose d'emblée comme un pilier de la vocation, en ce qu'elle englobe un ensemble complexe de pratiques qui sont le propre de cette conduite virtuose. L'efficacité comme critère matériel de la possession de la foi et du salut, et l'exemplarité comme dynamique éthique de l'ancrage dans la vie sociale, en constituent les deux autres piliers.

1.3.1 *La fondation ascétique de la conduite*

Weber revient longuement sur l'ascèse dans l'*Éthique protestante* et c'est dans la diversité de ses modalités que sa curiosité est la plus développée. Là encore la comparaison avec le monachisme catholique occidental s'impose d'emblée. L'ascèse puritaine sécularise et laïcise (au sens où elle l'impose aux laïcs) le régime strict qui auparavant était une caractéristique du dépassement de la moralité intramondaine. Elle en fait un exercice quotidien de maîtrise de soi :

[L'ascèse chrétienne] était devenue une méthode systématique de conduite rationnelle de la vie qui avait pour fin de dépasser le *status naturae*, de délivrer l'homme de l'emprise des instincts irrationnels et de sa dépendance à l'égard du monde et de la nature, de le soumettre à la suprématie d'une volonté orientée vers un objectif précis, de placer en permanence ses actes sous son *contrôle* personnel, de l'amener à évaluer leur portée morale et d'éduquer ainsi le moine à être — objectivement — un ouvrier au service du royaume de Dieu et à s'assurer ainsi — subjectivement — du salut de son âme.²⁴

Le parallèle entre les deux éthiques est donc flagrant. L'ascèse est un mode de conduite qui régule le conflit pratique entre l'idéal éthique *subjectif* de la confirmation du salut et les exigences *objectives* du monde et de l'activité économique. En plaçant l'ensemble de son existence sous la volonté divine qui donne chair à la vocation individuelle, l'ascèse se révèle

²³ Voir la très extensive note de bas de page à la page 126 de l'*Éthique protestante* où Weber retrace l'origine étymologique du mot.

²⁴ Max Weber, *Éthique protestante, op. cit.*, p. 193-194.

être en fait une soumission individuelle à la discipline comme signe de la confirmation, l'obéissance à un devoir imposé à soi par soi qui ordonne la multiplicité du quotidien²⁵. En ce sens, « la jouissance *instinctive* de la vie, qui détournait également du travail du métier et de la piété, était le premier adversaire de l'ascèse rationnelle »²⁶. La certitude de salut doit consister « dans un *contrôle* de soi *systématique* qui place à *chaque instant* le croyant devant l'alternative de l'élection et de la damnation »²⁷. Encore une fois, la caractéristique principale qui nous intéresse ici est le fait que cette ascèse soit quotidienne et intramondaine, et non plus un acte extraquotidien (ou extraordinaire) accompli dans une volonté de fuir le monde et ses vicissitudes dans un dépassement et une tension vers l'au-delà. « L'ascèse calviniste s'opposait à l'ascèse médiévale : elle s'affranchit des "*consilia evangelica*" »²⁸ et transforme l'ascèse en une ascèse purement *intramondaine* »²⁹. L'élément décisif ici est bien la valorisation de la sphère intramondaine grâce à « l'idée de la nécessité d'une *confirmation de la foi* dans la vie professionnelle temporelle. Il [le calvinisme] donna ainsi à de larges couches de population préoccupées de religion l'*impulsion positive* de l'ascèse »³⁰. La façon dont le protestantisme ascétique fut capable d'étendre le champ de l'ascèse — se distinguant ainsi du reste des chrétiens — tout en accroissant le besoin de transformation du soi en un instrument au service de buts religieux est tout à fait unique. À partir de ce moment : « L'ascèse chrétienne [...] désormais se présentait sur le marché de la vie, refermait derrière elle les portes du couvent et entreprenait d'imposer sa méthode à la vie *quotidienne* temporelle, de la transformer en une vie rationnelle menée *en ce monde* mais qui n'était *pas de ce monde* ni conçue *pour ce monde* »³¹. Toute conception moderne de la vocation, qui demeure à l'origine un refus et une fuite délibérée du monde, dérive donc généalogiquement de son expulsion du monastère pour devenir progressivement un mode de vie qui s'est imposé grâce à la supériorité de sa rationalité économique interne.

²⁵ cf. *Ibid.*, p. 179 (note 2).

²⁶ *Ibid.*, p. 277.

²⁷ *Ibid.*, p. 187.

²⁸ Les « conseils évangéliques » se distinguent des « préceptes » dans la mesure où ils ne sont pas imposés de manière absolument contraignante à tous les fidèles, mais sont en revanche observés systématiquement par les ordres monastiques, sont au nombre de trois ; virginité, pauvreté, obéissance envers la parole de Dieu.

²⁹ *Ibid.*, p. 196.

³⁰ *Ibid.*, p. 198.

³¹ *Ibid.*, p. 251.

1.3.2 *L'efficacité comme étalon de mesure éthique*

Le signe de la confirmation du salut se retrouve donc d'abord dans la régularité féroce de la conduite de vie, dont l'intention éthique (et non matérielle) domine la mise en œuvre. Néanmoins, il ne faut pas croire que les protestants ascétiques se contentaient de la radiographie des motivations de l'action comme support herméneutique de la confirmation de salut. Les résultats visibles de la foi comptaient tout autant, et ce pour deux raisons se renforçant mutuellement : la transformation du monde qu'opérait le métier contribuait à une plus grande gloire de Dieu, et seules ces réalisations motivées par la foi pouvaient servir de fondements à une considération objective du statut du fidèle par la communauté des croyants. Ainsi, le principe de la *fides efficax* sert à la fois une dynamique intérieure de confirmation du statut soteriologique par les effets visibles de la réussite économique, mais également une dynamique relationnelle d'exemplarité et de légitimation dans la communauté ou dans la secte religieuse. L'impulsion psychologique profondément individualisante de la doctrine trouve ici son inscription dans une communauté émotionnelle, dont la secte fondée sur l'intransigeance morale de la conduite est la mise en forme idéale-typique observée par Weber. Ainsi, l'efficacité de cette foi devient en quelque sorte un bien de salut en lui-même. Elle offre un critère objectif de hiérarchie et de comparaison entre ceux qui sont susceptibles d'être élus (et donc à qui on peut accorder du crédit) et ceux dont la piété laisserait davantage à désirer.

Il ne fait aucun doute pour Weber que dans la conscience des protestants ascétiques, il existe une transitivité évidente entre l'éthique intérieure, la conduite de vie et la réussite économique. C'est cette imbrication qui permet de juger de la qualité éthique d'un individu à partir de son activité économique, et qui fait même de celle-ci, plus encore que de la dévotion affichée ou de la participation au culte, le support principal du crédit moral d'un individu par rapport à un autre. Comme le résume Weber : « Les calvinistes étaient enthousiasmés à l'idée que Dieu devait rechercher *l'efficacité concrète* comme moyen de magnifier sa gloire dans la mise en forme du monde et de l'ordre social [...] la soif d'action du saint, née de la doctrine de la prédestination, débouche ainsi tout entière sur l'aspiration à une rationalisation du

monde »³². Cette efficacité concrète s'applique d'abord et surtout aux relations interpersonnelles : aucun sentiment qui ne soit pas raisonnable ni guidé par la célébration de Dieu, ne doit être affiché ou encouragé. L'individuation des relations sociales que cela engendre est déjà pour Weber un facteur non négligeable de l'émergence du capitalisme, dans le sens que chaque action sociale est entreprise à partir d'une justification éthique qui est *in fine* purement individuelle. Surtout, cette désincorporation des individus est le corollaire d'une conduite de vie dont la cohérence embrasse tous les aspects de la vie, même les plus triviaux ou intimes. Enfin, le fait que l'efficacité soit un critère positif d'évaluation — ce qui semble aller de soi aujourd'hui — représente également une dynamique propre du métier comme vocation : c'est le processus de valorisation idéelle de l'efficacité qui est central dans l'éthique économique des protestants économiques. Elle n'est point un *moyen* dirigé vers la réussite sociale ou l'aisance économique, elle est une *fin* positive poursuivie en elle-même en tant que preuve *subjective* (envers lui-même) et *objective* (envers les autres) de la qualification éthique de l'individu.

1.3.3 L'exemplarité et la légitimité morale du croyant

Si cette efficacité répond d'une impulsion psychologique principalement religieuse, l'intégrité éthique que les protestants ascétiques assument reflète des ramifications psychologiques beaucoup plus complexes. En effet, la probité morale devient une vertu désormais poursuivie pour elle-même au service de la quête permanente du salut, et non plus à des fins non éthiques ou pragmatiques. À ce propos, l'article sur les sectes protestantes³³ explore le rôle déterminant du contrôle des pairs dans le protestantisme puritain. Weber insiste à plusieurs endroits sur le fait que la participation de chacun à la communion n'est acceptée que si l'individu fait la preuve d'une pureté éthique qui doit s'observer de façon tangible dans sa conduite de vie³⁴. C'est l'exemplarité de cette conduite qui pourvoit l'individu d'un *crédit* éthique, dont l'intégrité est jugée *a priori* de son acceptation dans la secte religieuse : « ce qui est tenu pour "intègre", ce n'est même pas la quête d'un capital

³² *Ibid.*, p. 172 (note).

³³ Max Weber, « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », in *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 305-342.

³⁴ Max Weber, « Réponse finale aux critiques », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, pp. 144 et suiv.

autre que le capital économique, mais plus fondamentalement, en fin de compte, la quête, *pour lui-même, d'une forme spécifique de capital reconnu par ceux qui portent le jugement d'"intégrité" »*³⁵. Le fait que cette conduite de vie soit placée en permanence sous un contrôle éthique rigoureux permet d'en faire un critère de jugement et de légitimation fiable et rationnel. En exerçant une emprise « panoptique » sur la conduite de chacun, les membres exercent entre eux une vérification effective des dispositions éthiques visibles des leurs et une valorisation des qualités « morales » confirmant l'appartenance à la secte.

À partir de là, l'exemplarité morale devient la source première de crédit et de légitimation de l'individu à l'intérieur de sa secte, mais également vis-à-vis de l'extérieur : « L'appartenance à une secte [...] avait valeur de certificat de qualification éthique pour une *personnalité*, et garantissait surtout son éthique commerciale »³⁶. C'est cette garantie que l'individu pouvait faire valoir auprès des autres membres de sa secte, mais également auprès de la société tout entière, qui savait en connaissance de cause le parcours éthique virtuose que chacun des croyants devait accomplir et respecter. Encore une fois, cette exemplarité est, pour Weber, l'exemple parfait de la transitivité « morale » entre la conduite de vie personnelle orientée vers le salut, et l'activité mondaine telle que la profession. La formule chère aux puritains : « *honesty is the best policy* » résume admirablement ce procédé. La garantie du crédit moral, mais aussi économique, qu'offrait ces sectes faisait de l'accès à ces dernières : « un billet pour la réussite sociale et permettait surtout aux individus de s'affirmer à *leurs propres yeux* : c'était un moyen de se "confirmer" »³⁷. En outre, Weber ajoute que le maintien de ces dispositions éthiques visibles dans la conduite quotidienne, qui répond à la pression de maintenir la pureté de la communauté — en d'autres termes, de conserver ce statut virtuose seul capable d'assurer la grâce — permet de préserver la dimension charismatique de la foi, autant chez le pasteur que chez les membres³⁸. La convergence de l'affirmation pour soi, mais également devant les autres, de son statut de grâce est sans doute l'instrument de contrôle et de discipline de la conduite des individus qu'inaugurent ou qu'emploient avec le plus de puissance les protestants ascétiques.

³⁵ Isabelle Kalinowski, *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, Coll. Banc d'essais, Marseille, Agone, 2005, p. 104.

³⁶ Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 312.

³⁷ *Ibid.*, p. 315.

³⁸ *Ibid.*, p. 336.

La vocation possède donc dès le départ une assise à la fois individuelle/sotériologique et sociale/légitimatrice. Les primes psychologiques offertes au croyant ne sont accessibles qu'au prix d'une unification de toutes les sphères de la vie sociale sous un seul principe : « les primes étaient associées à une confirmation devant Dieu qui devait garantir le salut, et au sein des *sectes* puritaines à une "confirmation" devant les hommes qui devaient permettre à l'individu de s'affirmer socialement »³⁹. Il est essentiel de souligner l'importance fondamentale de cet article sur les sectes en tant qu'il allie comme nulle part ailleurs le lien entre conduite de vie rationnelle et méthodique, et légitimation dans la communauté. Il précise un lien inextricable entre intérêt rationnel de « connaissance » de l'élection et intérêt social de « reconnaissance » par la communauté. Ici, cet article ne s'attache pas seulement aux conséquences éthiques et pratiques d'une doctrine religieuse, mais également « à la force d'influence qu'exerçaient sur la conduite de vie différentes formes de communautés religieuses — Églises ou sectes »⁴⁰. Pour Wilhelm Hennis, est reflétée ici la teneur du programme de recherche wébérien :

Démontrer aussi pour la teneur de l'éthique sociopolitique, autrement dit pour le type d'organisation et de fonctions des communautés sociales, du conventicule à l'État, l'importance du rationalisme ascétique, qui n'est qu'effleurée dans cette esquisse. C'est une anticipation de la sociologie wébérienne de la constitution en communauté et en société, de la force des institutions et des associations qui modèlent de façon si diverse la vie et la façon de la conduire.⁴¹

Nous laissons aux chapitres ultérieurs la vérification de cette affirmation.

1.4 L'ébauche d'un idéal-type de la personnalité éthique

Ascèse, efficacité, et exemplarité sont donc les trois caractéristiques essentielles de la conduite de vie des protestants ascétiques. Le fait qu'elles deviennent les principes éthiques de l'activité intramondaine répond à la dynamique de la sécularisation de la vocation, où le métier économique, même le plus trivial, s'adjoint d'un contenu éthique et religieux

³⁹ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁰ Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber*, *op. cit.*, p. 43.

⁴¹ *Ibid.*, p. 43.

qu'aucune autre religion n'a exploité avec autant de force. Mais au-delà de l'affinité élective que Weber identifie alors entre les contenus doctrinaux et la naissance d'un esprit économique aussi méthodique et rationnel que celui du capitalisme ; c'est un nouveau type d'homme dont Weber veut dresser le portrait.

1.4.1 *Conduite de vie et personnalité*

En effet, cette rationalisation de la conduite de vie préside à une sélection des caractères et à une mise en valeur d'une forme de conception de l'existence tout à fait singulière et spécifique, une forme qui préfigure certains paramètres de l'individualisme moderne. Il est nécessaire d'articuler ce phénomène autour du concept de « personnalité » :

L'ascèse puritaine — comme toute ascèse "rationnelle" — voulait donner à l'homme les moyens de faire primer ses "motivations permanentes", en particulier celles qu'elle-même lui "inculquait", sur ses "affects" — *l'éduquer à devenir une "personnalité"* au sens de la psychologie formelle. Pouvoir mener une vie vigilante, consciente et limpide : tel était, contrairement à bien des représentations populaires, l'objectif de cette ascèse — éliminer la jouissance instinctive et naïve de la vie était le premier des devoirs ; l'*ordre* qu'elle imprimait dans la conduite de vie de ses adeptes était l'*instrument* majeur de l'ascèse.⁴²

Ainsi, la conduite de vie méthodique et rationnelle n'est pas seulement un instrument indispensable à l'obtention du salut, elle provoque une mise au pas des inclinations naturelles sous des principes de *devoir* et d'*ordre* qui régissent de façon permanente et cohérente l'ensemble de la vie des individus : « toutes les passions nous détournent de la relation rationnelle et contenue que nous devons maintenir avec le monde »⁴³. C'est sur cet aspect ascétique primordial que se construit la personnalité, il s'agit de séculariser cette ascèse dans une éthique de la profession qui puisse transformer le plus efficacement le monde, tout en assurant à l'individu une reconnaissance suffisante au sein de sa communauté, indispensable pour obtenir le volume critique nécessaire d'une *couche porteuse*. Cette « mise au pas » de la conduite quotidienne, voilà ce qui intéresse Weber dans l'*Éthique protestante*, et non exclusivement l'émergence du capitalisme⁴⁴.

⁴² Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 195, nous soulignons.

⁴³ *Ibid.*, p. 195 (note 3).

⁴⁴ cf. Wilhelm Hennis, *op. cit.*, pp. 37-38.

La personnalité repose donc principalement dans la subjugation des affects et des contingences quotidiennes à une conduite de vie méthodique, rationalisée selon des valeurs ultimes subjectivement éprouvées. Pour le dire autrement, il s'agit de soumettre la « personne » à l'édification d'une personnalité. Le sens plein de la vocation se réalise dans l'architecture omnisciente d'un tel projet. Le potentiel d'être une personnalité éthique, à la fois fondamentalement individuelle et totale, est ce qui fascine Weber dans son étude des protestants ascétiques. Les puritains plaçaient une prime exceptionnelle sur la personnalité, puisque la transformation visible de l'individu (que les églises prônant la « seconde naissance » des croyants (*born again*) incarnent de façon presque caricaturale) s'effectuait avec l'ordonnement rationnel de toutes ses actions sous le principe unique de l'*ethos* et de l'*habitus* religieux. La transformation rationnelle de soi et du monde, orientée vers le perfectionnement des motivations et de la conduite, est reliée encore ici à la conquête d'un état de grâce supposé, dans la mesure où il s'agit avant tout de consacrer la gloire de Dieu en accomplissant les tâches qu'Il assigne à chacun. La force irrésistible du décret divin donnait l'impulsion nécessaire et indispensable à la mise en place d'un dispositif ascétique aussi avancé, et ce autant dans la constitution d'un rapport distancié à soi-même que dans la conquête de la légitimation et du prestige dans la communauté⁴⁵. Ce sentiment du « devoir » et de l'« ordre », intimé de l'intérieur, renforcé par la pression communautaire, forme le cœur de la personnalité du protestant ascétique. Seule l'intensité de cette pulsion de « distinction » à la fois religieuse et sociale permet de comprendre la radicalité de l'engagement économique des protestants et, par suite, leur contribution au développement du capitalisme. Le lien entre qualification religieuse et prestige social est inextricable. L'accomplissement rigoureux et systématique de ce devoir figure le contenu éthique le plus élevé ; la personnalité se sculptant par « le dressage et l'unification de soi à travers le dépassement systématique du sentiment et du désir pour le service de but plus élevés »⁴⁶. L'emprise sur les affects quotidiens est ce qui fonde le *plissement* du soi « naturel » (*status naturae*) en une personnalité. C'est un processus éducatif autant que contraignant : la transformation du soi est orchestrée avec méthode, et conduite avec discipline. Cette création anthropologique de l'*Éthique protestante* deviendra paradigmatique des modèles subséquents de personnalité. Elle « est le fondement des

⁴⁵ Harvey Goldman, *Max Weber and Thomas Mann, op. cit.*, pp. 145-148.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

recherches tardives de Weber vers un idéal viable, attractif, et effectif de la personne publique et privée, dont l'issue fut seulement claire dans l'expérience de la Première Guerre mondiale »⁴⁷. En examinant aussi étroitement qu'il le fait dans l'*Éthique Protestante* la constitution d'une personnalité charismatique et transformatrice qu'est le puritain, Weber trace le chemin sur lequel il marchera lui-même pour ses conférences sur le savant et l'homme politique.

1.4.2 *Un aristocratism de la foi*

En constituant la foi subjective comme principale source, autonome et immanente, de l'éthique pratique, Weber trouve une première approche d'une virtuosité morale qui traverse l'ensemble de ses écrits. Cette virtuosité ne correspond plus à l'adaptation parfaite à un ensemble de normes édictées de façon hétéronome par des institutions ou des leaders charismatiques, mais se construit dans l'affrontement quotidien avec l'irrationalité du multiple du monde selon une éthique à la fois individuelle et totale qui vise à transformer et non à s'adapter au monde. Ainsi, l'ascétisme protestant crée les conditions de systématisation de la conduite de vie et d'une éthique de la vocation. Mais cette possibilité de la personnalité n'est réservée qu'à une élite, une élite qui possède des capacités exceptionnelles de dépassement et de discipline et qui s'est désignée comme outil des desseins divins. En effet, les sectes et communautés de croyants visent l'atteinte d'une certaine exemplarité et virtuosité dans l'exercice de leur foi, non seulement de par la peur permanente de la damnation, mais aussi parce que cela converge, par une affinité élective singulière, avec un mode de légitimation et de prestige qui leur permet de se distinguer d'autres confessions. Ainsi, la concomitance des facteurs à la fois idéels et matériels, éthiques et pratiques, qui font du métier une vocation, rend possible une nouvelle éthique de virtuosité. Celle-ci suscite alors l'émergence d'une nouvelle aristocratie morale « dont les mérites dérivent de nouvelles capacités de soi et d'une mission supérieure », et qui « diffère grandement dans son sens de "l'être" et de sa valeur de l'ancienne, représentante plus traditionnelle de l'aristocratie »⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 166.

Ce qu'il est possible d'identifier ici, c'est que l'extension de la vocation comme épice centre éthique de la vie temporelle, qui accompagne les dynamiques de sécularisation et d'individuation de la quête du salut, conteste quasiment toutes les formes traditionnelles d'autorité et de légitimation. L'aristocratie traditionnelle tenait sa source de dignité dans l'importance de son « être » et de son rang, une qualité inhérente qu'il s'agissait de justifier et valoriser dans une doctrine adéquate. La dignité ressentie des couches privilégiées était alors inscrite dans une théodicée autoréférentielle qui construisait un statut légendaire autour de qualités supposément possédées de façon intrinsèque⁴⁹. Au contraire, la nouvelle « aristocratie » des protestants ascétiques juge son état inadéquat et pécheur : seule la transformation de son être (ascétisme) et du monde (efficacité) est porteuse d'espoir de rédemption. Seule la tâche (et non le rang) structure une éthique religieuse rationnelle autour des notions de fonction, de mission, et *in fine* de vocation. Les virtuoses religieux sont des soldats de leur foi, en confrontation frontale avec l'irrationalité du monde. Cette nouvelle source de puissance est innovatrice, créatrice, et façonne le monde selon un volontarisme éthique qui la rend prémonitoire de ce que seront les portraits du savant et du politique ; elle est tout entière conçue sur une maîtrise du devenir et de son imprévisibilité plutôt qu'une conservation ou une contemplation de l'étant.

1.5 La vocation protestante face à sa modernité

Le lien entre la sociologie de la religion de Weber et ses préoccupations directement contemporaines est affirmé par l'auteur lui-même. En justifiant l'intérêt que sa recherche peut avoir pour son époque, Weber admet faire œuvre de généalogiste en voulant retrouver l'origine des contenus moraux contemporains dans l'histoire :

⁴⁹ « Les couches solidement installées dans l'honneur social et la puissance sociale aiment à construire la légende de leur état en invoquant une qualité qui leur serait immanente, le plus souvent celle de leur sang : le sentiment de leur dignité se nourrit de leur *être* (réel ou prétendu). En revanche, les couches socialement opprimées, ou affectées d'un statut négatif (ou en tout cas, non positif), puisent d'abord le sentiment de leur dignité dans la croyance en une "mission" particulière qui leur aurait été confiée : leur *devoir-faire* ou leur *œuvre accomplie* (fonctionnelle) garantit ou constitue à leurs yeux leur valeur propre, qui ainsi se déplace dans un au-delà d'eux-mêmes, dans une "tâche" assignée par Dieu » : Max Weber, « Introduction », *op. cit.*, pp. 344-345.

Les différentes racines dogmatiques ont il est vrai disparu, au terme d'un combat sans merci. Mais son ancrage originel dans ces dogmes n'a pas seulement laissé, par la suite, des traces profondes dans la morale « non dogmatique »; *seule* la connaissance de ce contenu de pensée originel permet de comprendre que cette morale ait été liée à l'idée de l'*au-delà*, qui dominait totalement la vie intérieure des hommes à cette époque.⁵⁰

Weber nous invite ainsi à considérer cette progressive sécularisation dont nous avons traité de certains concepts proprement spirituels qui s'est effectuée au cours de l'histoire. L'évacuation des contenus dogmatiques de la morale intramondaine est le phénomène qu'il s'agit désormais d'observer ; et le concept de « vocation » s'y prête adéquatement. Weber constate plusieurs fois au cours de son texte la métamorphose de figures symboliques et de contenus éthiques. Ainsi « de même que la signification ascétique conférée à la stabilité du métier est une transfiguration éthique du phénomène moderne de la *spécialisation*, l'interprétation providentielle des chances de profit transfigure l'homme *d'affaires* »⁵¹. Le désenchantement du monde ne signifie pas autre chose dans ce cadre que l'élimination des justifications dogmatiques et religieuses de certaines conduites.

1.5.1 *Le désenchantement du capitalisme*

L'intuition principale de Weber est bien sûr comment l'esprit du capitalisme, auparavant soutenu et justifié par une éthique religieuse cohérente et contraignante, s'est autonomisé de ce contenu métaphysique. Si cette autonomisation ne s'est pas faite au prix de sa disparition, c'est en raison de la force intrinsèque de la *logique* capitaliste, ou plutôt de la différenciation de la sphère économique qui s'est progressivement rationalisée jusqu'à devenir un joug duquel l'individu ne peut s'échapper : « le capitalisme est aujourd'hui un immense cosmos où l'individu est pris dès sa naissance, un carcan qu'il ne peut transformer, du moins à titre individuel, et dans lequel son existence doit se dérouler. Il impose à l'individu pris dans les rets du marché les normes de son activité économique »⁵². D'une contrainte

⁵⁰ Max Weber, *Éthique protestante*, op. cit., pp. 155-156.

⁵¹ *Ibid.*, p. 269.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

auparavant subjective, nous aboutissons à une contrainte objective qui est rendue dans cette formule célèbre : « le puritain *voulait* être un homme de métier — nous *devons* l'être »⁵³.

Néanmoins, il est judicieux d'aborder cette aliénation avec le point de vue de l'historien de la civilisation, et non celui de l'économiste ou du sociologue. Ce que Weber regrette en premier lieu, c'est que la « vocation » de l'homme du métier possédait une signification forte : elle était donatrice de sens et formatrice de la « personnalité ». Il cherche avant tout à mettre en avant la continuité entre l'éthique de la virtuosité que suivaient les protestants – où le métier temporel était un auxiliaire de la certitude de salut – et l'éthique du métier présente dans le capitalisme moderne : « la valorisation religieuse du travail du métier temporel, exercé sans relâche et de façon permanente et systématique, et tenu pour le moyen suprême de l'ascèse et pour la confirmation la plus certaine et la plus visible de l'élection d'un homme et de l'authenticité de sa foi, fut nécessairement le ferment le plus puissant de l'expansion de la conception de la vie que nous avons désigné ici comme l'"esprit" du capitalisme »⁵⁴. Cette continuité historique est néanmoins tributaire du paradoxe des conséquences propre à la disjonction des ordres de vie. Si auparavant la conduite de vie méthodique et rationnelle formait effectivement une conception totale du monde, la fragmentation des différents ordres de vie a éliminé la justification idéale de l'ascèse intramondaine : « L'idée que le travail professionnel moderne porte la marque de l'*ascétisme* n'est pas nouvelle. La restriction à un travail spécialisé et, ce qui va de pair, le renoncement à l'humanité encyclopédique de Faust, est dans le monde d'aujourd'hui la condition de toute activité valable, "l'action" et le "renoncement" sont à l'heure actuelle indissociables et se présupposent mutuellement »⁵⁵. La transformation rationnelle du monde voulue par le puritanisme pour la seule gloire de Dieu est devenue en elle-même la fin de l'action économique ; l'autonomisation de la sphère économique de ses contenus éthiques a rendu alors possible l'idée du profit comme fin en soi du métier quotidien.

⁵³ *Ibid.*, p. 300.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 300.

1.5.2 L'évidement de la justification éthique de la conduite

À plus d'un titre, cette conduite, qui se justifiait par l'angoisse permanente de l'élection ou de la damnation, s'est réifiée en un comportement économiquement rationnel qui peut désormais se passer de justification éthique. En un mot, elle ne relève plus d'une éthique de la virtuosité mais seulement d'une rationalité économique indispensable à la survie sociale de l'individu. Cette rationalisation instrumentale a des conséquences radicales sur le type d'homme que la civilisation occidentale promeut. C'est là une trajectoire spécifiquement historique que Weber ne veut point généraliser comme téléologie globale et universelle :

Le capitalisme actuel, qui s'est assuré la suprématie dans la vie économique, éduque et produit pour lui-même, par le biais de la *sélection* économique, les sujets économiques – entrepreneurs et ouvriers – dont il a besoin. [...] Pour qu'une conduite de vie et une conception du métier adaptées à la spécificité du capitalisme aient pu être "sélectionnées", c'est-à-dire s'imposer contre d'autres, il fallut d'abord qu'ils existent, et qu'ils n'existent pas pour des individus singuliers et isolés, mais comme une manière de voir portée par des *groupes*.⁵⁶

Ces groupes ont donné l'impulsion nécessaire à l'autonomisation du capitalisme : la conception puritaine a indubitablement favorisé une conduite de vie économiquement rationnelle, même si elle servait avant tout des buts religieux et sotériologiques. Par sa dynamique de *plissement* de l'individu en une personnalité éthique besogneuse, elle a contribué à sélectionner certaines qualités contre d'autres. Le mépris profond porté à l'oisiveté découle d'un impératif éthique. Pour Baxter : « le fait de rechigner au travail est le symptôme d'une absence d'élection »⁵⁷. C'est un grave péché susceptible de détruire l'état de grâce, il est l'antithèse même de la vie *méthodique*. En ce sens, l'idée de faire du travail la fin en soi de la vie, prescrite par Dieu, s'est transfigurée pour prospérer de façon sécularisée dans le capitalisme et « a fait le lit de l'"homme économique" moderne »⁵⁸. Fondamentalement, le fait que l'activité économique intramondaine soit le lieu de la vocation de chacun lui conférait un statut particulier pour les protestants ascétiques : le métier et la vocation étaient à même de garantir le salut, ou du moins d'y contribuer. Elle était donc reliée à une vision du monde à la fois individuelle et totale et s'appuyait sur une éthique donatrice d'un sens et d'une

⁵⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 290.

signification cohérente à toutes les sphères de la vie. Or, et Weber lui-même l'exprime avec une pointe d'ironie, le découplage entre exigences éthiques et esprit capitaliste est dorénavant si achevé que la lutte économique n'est plus influencée par la « conception du monde » des individus :

L'ordre économique capitaliste a besoin que l'on se voue au "métier" de gagner de l'argent : cette attitude à l'égard des biens matériels est tellement adéquate à cette structure, elle est tellement liée aux conditions de la victoire dans la lutte économique qu'il ne saurait être plus être question *aujourd'hui* d'établir un lien nécessaire entre cette conduite de vie "chrématiste" et une quelconque "vision du monde" unifiée.⁵⁹

C'est ce renoncement, autant que l'emprise réductionniste des biens matériels sur le spectre des personnalités potentielles (la « cage d'acier »), que Weber cherche à contrecarrer en perpétuant une idée forte de la vocation, qu'il s'agira désormais de radiographier.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 117.

CHAPITRE II

ANALYSE CONCEPTUELLE DE LA VOCATION

L'analyse cursive du texte de l'*Éthique protestante* a permis d'apprécier le double mouvement théorique de l'œuvre phare de Weber. Dans un premier lieu, le *diagnostic* établissant que la vocation, pour les couches porteuses du capitalisme et de l'individualisme moderne, est sortie de sa marginalité pour donner une substance éthique au métier et à l'activité quotidienne. Cette interprétation de l'émergence de la doctrine protestante et de ses conséquences pratiques sur la conduite des individus est inséparable de l'établissement d'un concept sécularisé de vocation. Il apparaît alors comme idéal-type de la conduite rationnelle et méthodique, puissamment transformatrice du monde. Dans un second lieu, Weber embrasse ce concept comme un *idéal normatif* indispensable à la constitution de la *personnalité éthique*. Individu virtuose mais agissant dans le monde, transformateur mais responsable, cette personnalité articule pour Weber ses constatations empiriques avec les exigences de son époque.

Dans ce chapitre, l'objectif sera à présent d'analyser la vocation comme pivot de l'appareil conceptuel de Weber pour en démontrer la centralité dans toute sa réflexion éthique. Nous procéderons par découpage thématique en distinguant plusieurs niveaux de réflexion : l'individu et son action, le monde environnant et son histoire. Ce sont autant les points de passages d'une catégorie vers l'autre que leur dynamique interne qui nous intéresseront. Cela nous permettra de dégager au cours du texte les quatre caractéristiques de la vocation. Le chapitre précédent avait permis de mettre en relief l'*intramondanéité* de l'action et sa spécialisation concurrente comme deux traits de la sécularisation de la vocation. Répondre aux « exigences du jour » devient le pain quotidien dont se nourrit l'homme de la vocation. À partir de l'exemple des protestants ascétiques, nous tenterons d'asseoir une

anthropologie wébérienne qui considère l'individu avant tout comme un *potentiel d'affects*, capable de jugements de valeur libres. Ceci permettra de comprendre en quoi une *conduite de vie méthodique* représente une subjugation tout à fait spécifique et remarquable de cette liberté ; la vocation devient alors une posture éthique dont Weber considère qu'elle est la plus « adéquate ». Enfin, cette radiographie ne pourrait être complète sans aborder de front le cœur de la théorie éthique de Weber : sa distinction classique entre *éthique de conviction* et *éthique de responsabilité*. Nous défendrons à ce propos que les deux termes ne sont point une alternative stricte, mais présente une modulation nécessaire de la vocation afin d'assurer son efficacité. À l'issue de cette analyse, nous aurons réussi à constituer un diagnostic cohérent de l'emphase wébérienne sur la vocation, ainsi qu'une mise en lumière des enjeux que cela suppose pour l'interprétation de l'éthique wébérienne.

À cette fin, il est indispensable d'interroger les textes synthétiques de Weber que sont « l'Introduction à l'Éthique économique des religions mondiales »¹ et la « Considération intermédiaire »². Ces textes font plus que résumer l'ensemble des résultats de la sociologie des religions, ils en étendent la portée par une projection sans précédent vers des problématiques connexes et modernes. En outre, les textes « méthodologiques » de Weber que sont « L'objectivité de la connaissance »³, « Le sens de la "neutralité axiologique" »⁴ de même que « Les concepts fondamentaux de la sociologie »⁵ serviront de soutiens indispensables à notre propos, en ce qu'ils contiennent des éléments déterminants sur la manière dont Weber conçoit son travail de recherche, construit ses catégories et aiguisé sa conceptualisation éthique. Les deux textes qui serviront de fil conducteur demeurent malgré tout les deux conférences sur la vocation du savant et la vocation de l'homme politique. Bien

¹ Max Weber, « Introduction », *op. cit.* Texte publié en 1915 qui inaugure les études sur L'Éthique économique des religions mondiales dans la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

² Max Weber, « Considération Intermédiaire : Théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *op. cit.* Article paru pour la première fois en novembre 1915 dans l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

³ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.* Texte écrit et publié en 1904 dans le premier numéro de l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dont Weber est, avec Edgar Jaffé et Werner Sombart, l'éditeur.

⁴ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », in *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.* Cet essai a paru en premier lieu dans la revue *Logos* en 1917.

⁵ Premier chapitre d'« Économie et Société », *Économie et société I*, *op. cit.*, pp. 27-100. Œuvre posthume qui réunit de nombreux fragments écrits par Weber. La date initiale de publication de ce chapitre semble être de 1913 dans *Logos*.

qu'elles soient souvent lues à part, comme des morceaux détachés de l'œuvre, ces deux interventions fournissent pourtant un éclairage essentiel sur l'ensemble du corpus weberien, tout en détenant une portée programmatique et une intention éthique significatives.

2.1 L'exigence intériorisée du métier spécialisé

Pour Weber, l'histoire fournit les conditions objectives dans lesquelles les hommes sont « placés »⁶. Il y a toujours chez lui une ambiguïté à propos de sa reconstruction historique et culturelle de l'Occident. La mise à jour des conditions objectives du monde contemporain s'appuie sur l'analyse de la différenciation et de la rationalisation croissantes des différents ordres de vie. Par un travail comparatif incessant, il s'agit de comprendre le propre de notre civilisation qui se retrouve dans les raisons de son « être-devenu-tel-et-non-autre »⁷. Dans ce travail historico-sociologique, Weber fait souvent œuvre de généalogiste en recherchant la source des significations culturelles – les théodicées occupant une large part –, leurs différentes formes, et les sédimentations éthiques et pratiques qu'elles ont provoquées⁸. En même temps, ce travail s'accompagne de la mise en évidence des mécanismes de changement historique rendus possibles par le synchronisme singulier entre ces conditions objectives, une puissante doctrine éthique et une couche particulière de la population (les couches porteuses, les « vecteurs » [*Träger*]) où s'opère la symbiose. L'histoire est appréhendée comme une « chaîne d'inégalités de valeur », dont les développements deviennent pour nous notre cosmos contemporain⁹. Elle prépare toujours involontairement, en fait, l'émergence des nouveaux types d'homme : par ses configurations singulières, elle favorise l'une ou l'autre des dispositions communes. Ainsi, le long procès de développement du Moyen-âge « se caractérise *avant tout* par la préparation et le façonnement de l' "esprit" rationaliste et antitraditionaliste, ainsi que du type d'homme qui l'a fait sien dans la pratique

⁶ Max Weber, « Objectivité de la connaissance », *op. cit.*, p. 153.

⁷ Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p. 60.

⁸ Max Weber, « Introduction », *op. cit.*, p. 337-343.

⁹ Max Weber, Weber, « Knies und das Irrationalitätsproblem », *op. cit.*, p. 61 ; cité dans Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p. 61.

»¹⁰. Il s'agissait pour Weber « d'analyser le développement d'un "style de vie" éthique adéquat au capitalisme naissant de l'époque moderne, et de *rien* d'autre »¹¹.

2.1.1 Les « exigences du jour »

Si l'on accepte que les recherches de Weber soient avant tout orientées par une question d'anthropologie politique – quelles conditions objectives donnent à quel type d'homme le plus de chances de prendre le dessus dans la lutte sociale – il faut alors donner un sens à l'injonction qu'il présente aux hommes de la vocation de répondre aux « exigences du jour » en conclusion de la *vocation de savant*¹². Elles sont ce qui s'impose à l'homme dans l'exercice de son métier quotidien, et la force d'une personnalité s'évalue conséquemment à sa capacité à faire face et répondre de façon cohérente et responsable à ces exigences. Weber pose ainsi la dialectique de la relation entre *Sein* et le *Sollen* : les exigences du jour interpellent la capacité transformatrice de l'action libre de l'individu par l'interdépendance entre ses intérêts idéels et matériels, la quotidienneté de sa conduite morale, et ses idéaux éthiques suivis ou visés.

De la même façon que, pour les protestants ascétiques, la contingence des événements du monde est rationalisée par la quotidianisation du problème du salut dans l'activité économique (et l'unification de la conduite qui en découle) ; l'homme de la vocation doit continuellement s'exercer à répondre à ses propres « exigences du jour ». De quoi chaque jour est fait est intériorisé en une série d'exigences auxquelles répondre. La leçon à tirer, par exemple, pour le public de la conférence sur le savant est résumée ainsi par Weber : « à eux seuls, le désir et l'attente ne produisent rien, et nous agissons autrement : nous irons à notre travail et nous répondrons aux "exigences du jour", au plan humain aussi bien que professionnel »¹³. Il est clair que pour Weber, l'ambition des hommes de la vocation ne peut point être de rechercher le salut dans une *fuite* virtuose *du monde*, ou dans un refus d'un engagement pratique *dans le monde*. Si le protestantisme a eu autant d'influence sur la

¹⁰ Max Weber, « Réponse finale aux critiques », *op. cit.*, p. 162.

¹¹ *Ibid.*, p. 136.

¹² Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 110.

¹³ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 110.

construction de la personnalité moderne, c'est parce qu'il réussissait à orienter le potentiel d'action de l'individu vers une tâche rationnelle et quotidienne, et non vers la contemplation ou le mysticisme, ce qui serait déjà une sorte de négation esthétique ou religieuse du quotidien. C'est uniquement par l'accomplissement continu de sa tâche que l'individu peut s'assurer de retenir éventuellement une place durable dans l'histoire. Cette dernière constitue alors la seule forme de salut – profane –, le seul juge ultime qui demeurerait selon Weber après l'affaissement de la prégnance des grands systèmes symboliques¹⁴. Pour le savant, le dévouement constant à une tâche spécialisée est la seule garantie de produire « quelque chose qui *durera* »¹⁵. Cette conduite de vie donne de ce fait la maxime générale du rapport au monde et aux choses, et transforme les événements contingents en autant d'occasions éthiques et d'arbitrages moraux.

En insistant sur la dimension quotidienne à la fois de l'éthique protestante et de la vocation moderne, Weber décrit une condition objective et il exprime un impératif normatif. La condition objective est que le capitalisme encourage lui-même au travail quotidien, il en fait le but en lui-même de l'activité économique humaine. La rationalisation et l'institutionnalisation de ce mode économique ont imprégné le monde à un point tel qu'il est devenu une contrainte objective de notre époque moderne (une "cage d'acier"). La conception de la vocation doit donc composer avec cet état de fait historique, ou du moins prendre position face à lui. L'impératif normatif réside, de son côté, dans la définition de la vie la plus adéquate à ces exigences. Au plan *idéal-typique*, l'homme charismatique et l'homme de la vocation s'opposent précisément sur ce point (*voir*. sect. 3.2.1). Alors que le charisme demande des actions ponctuelles et extraordinaires pour pouvoir maintenir son potentiel de transformation, la vocation est, quant à elle, une affaire permanente et ordinaire dont l'extraordinaire réside précisément dans l'affrontement avec un quotidien éthiquement indifférent en lui-même : « les exigences du jour ». C'est particulièrement clair dans le texte sur la vocation de l'homme politique, où Weber fait l'éloge à la toute fin des « héros

¹⁴ cf. Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, op. cit., p. 67.

¹⁵ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 76.

ordinaires ». La métaphore qu'il dresse avec le travail du charpentier n'est pas étrangère à ceci : « La politique consiste à creuser avec force et lenteur des planches dures »¹⁶.

La vocation est donc intimement liée au façonnement volontariste de ce monde-ci, du fait en partie de l'assimilation par Luther de la vocation au métier. Weber avance que cette sécularisation de la vocation demeure encore un des soubassements idéels – même si aujourd'hui largement effacé ou inconscient – du capitalisme moderne : une forme de dévotion quasi-religieuse, voire fanatique, à l'activité économique, que l'entreprise comme organisation économique a consacrée et perpétuée. Cette force est souterrainement anti-charismatique, et donc anti-magique, en ce qu'elle récompense d'abord l'attitude et le produit tangible du travail quotidien ; mieux, elle fait du quotidien intramondain lui-même la source du *salut*, ou en termes sécularisés, la source de notre accomplissement dans le monde. Ce chiasme est l'une des hypothèses les plus discutées de Weber, mais il est incontestable qu'à travers l'étude des protestants ascétiques et des puritains, il brosse le portrait idéal d'une personnalité entièrement dévouée à la vie ici-bas, une personnalité dont le premier trait est de ne pas vouloir transformer d'autre monde que celui que l'histoire lui donne.

Une des exigences frappantes que le quotidien brut livre à l'individu est l'obligation de la spécialisation. Là encore, le propos wébérien peut se découper en deux tableaux : d'un côté, il explique que la spécialisation professionnelle est en pratique inévitable, de l'autre il en fait un impératif normatif d'atteinte de la personnalité la plus élevée. Les deux facettes de l'argument se rejoignent pour critiquer un modèle que Weber juge suranné pour son époque : la *Bildung* comme l'idéal d'une éducation polymathe¹⁷.

2.1.2 La spécialisation comme contrainte objective

Retracer l'histoire de la spécialisation de l'activité intramondaine en général, économique en particulier, nous conduirait à revoir l'ensemble de la sociologie du

¹⁶ *Ibid.*, p. 206.

¹⁷ « Weber believed that the ideals of *Bildung* and broad self-development were no longer adequate for equipping the self to meet the demands of a world dominated by rationalization and disenchantment » ; Harvey Goldman, *op. cit.*, p. 118.

développement de la rationalité occidentale. Est-ce là un trait de la nature humaine (distribution inégale des talents) ; est-ce un trait de tout groupement communautaire (division des tâches selon l'âge et le genre) ; est-ce avant tout un trait de la modernité (division efficace du travail) ; ou bien enfin, est-ce un des effets du capitalisme (accentuation de la productivité) ? Peu d'importance ici. La spécialisation est pour Weber l'une des facettes les plus effectives du mode de rationalisation occidentale, un de ses effets culturels les plus visibles et prégnants, et ainsi, une condition objective du monde dans lequel nous sommes placés. L'adaptation est indispensable, sans quoi l'individu risque de se retrouver parmi les vaincus de la lutte sociale et économique. Elle est un élément de nécessité qui concorde avec les exigences modernes de l'activité économique et sociale, dans des domaines aussi variés que l'administration par la montée de la bureaucratie¹⁸, la politique par l'émergence de politiciens vivant *de* la politique¹⁹, ou bien la production agricole et industrielle par la différenciation toujours plus poussée des tâches²⁰.

La spécialisation dans toutes ces sphères d'activité concorde avec l'émergence spécifiquement occidentale du type humain de l'*homme spécialisé* (*Fachmenschentum*) qui soutient et caractérise presque l'ensemble du corps social. Cette spécialisation est à la fois la résultante du type particulier de formation intellectuelle qui y est dispensée, et une donnée objective du monde occidental dans son organisation sociale et économique :

Seul l'Occident a connu une pratique spécialisée de la science, pratique rationnelle et systématique, donnant naissance à *un type d'homme spécialisé* ayant reçu une formation spécifique ; nulle part ailleurs cette spécialisation ne se retrouve sous une forme qui approcherait d'une manière ou d'une autre la prépondérance qu'elle revêt dans notre civilisation actuelle. Nulle part, surtout, on ne retrouve l'*agent* spécialisé, tel qu'il constitue le pilier de l'État moderne et de l'économie moderne en Occident. Ailleurs, ce type est seulement ébauché, mais nulle part ailleurs qu'en Occident il n'a été d'une manière quelconque un élément à ce point constitutif de l'ordre social. Certes, l'"agent", y compris l'agent spécialisé dans le cadre de la division du travail, représente un phénomène très ancien dans les civilisations les plus diverses. Mais aucun pays ni aucune époque n'ont vu comme l'Occident moderne toute notre existence dans ses données fondamentales – politiques, techniques et économiques –

¹⁸ cf. Max Weber, « Bureaucracy », in *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 973-975.

¹⁹ L'exemple typique est celui du *boss* américain « complètement dépourvu d'idéologie » ; Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, pp. 173-175.

²⁰ cf. Max Weber, *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 201-206.

prise sans échappatoire aucun dans le carcan d'une *organisation* d'agents ayant reçu une formation spécialisée ; nulle part les fonctions courantes les plus essentielles de la vie sociale ne sont prises en charge à ce point par l'agent technicien, par l'agent commercial, mais surtout par l'agent de l'État ayant reçu une formation *juridique*.²¹

Ce processus de spécialisation, dont la spécificité occidentale est qu'il s'opère principalement par la formation et non par la tradition, passe au premier chef par l'université. Ainsi, la transition entre une éducation généraliste et polymathe [*Bildung*] vers une éducation spécialiste et experte [*Ausbildung*] constitue un des plus vifs enjeux de débat et de réflexion à l'époque de Weber, à la fois avant et après la Première Guerre mondiale.

2.1.3 L'université comme facteur et témoin de la spécialisation

Au sein de ce monde émergent de spécialistes, la tâche de l'université ne peut et ne doit plus être de demeurer dans l'idéal classique humboldtien²² de l'université allemande. Il faut qu'elle se restreigne à dispenser une formation spécialisée à des étudiants particulièrement qualifiés et qu'elle-même adopte le modèle entrepreneurial des universités américaines²³. Ce phénomène de spécialisation commence ici immanquablement par une aliénation : « On assiste ici au même phénomène que partout où se met en place l'entreprise capitaliste : la séparation du travailleur d'avec les moyens de production »²⁴. Cette première rationalisation économique de l'université allemande, parallèle à sa démocratisation, concorde immanquablement avec une transformation de l'esprit et de l'attitude des professeurs d'université vis-à-vis de leur travail :

Les avantages techniques sont tout à fait indéniables, comme dans toutes les entreprises capitalistes qui sont en même temps bureaucratisées. Mais l'"esprit" qui règne dans ces entreprises est tout à fait différent de l'*atmosphère ancienne* des universités allemandes. Il existe un fossé considérable, d'un point de vue externe comme d'un point de vue interne, entre le chef d'une grande entreprise capitaliste de ce type et le professeur ordinaire d'*ancien style*. Cela est vrai aussi de l'attitude

²¹ Max Weber, « Avant-propos », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 492. voir également, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 52.

²² De Wilhelm Von Humboldt, fondateur de l'université Humboldt à Berlin en 1810, frère aîné d'Alexander von Humboldt, célèbre explorateur et naturaliste.

²³ Cette comparaison occupe toute la première partie de la conférence ; Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, pp. 67-75.

²⁴ Weber fait ici une référence directe à Marx : *Le Capital*, Livre 1, section 8, chap. XXVI.

intérieure. [...] D'un point de vue interne aussi bien qu'externe, l'ancienne constitution universitaire est devenue une fiction.²⁵

Si les conditions matérielles et l'efficacité économique de l'institution progressent, elles ne compensent pas la perte d'un « esprit » académique tout à fait adverse à une telle rationalisation. Or, le déclin d'une attitude intérieure étrangère aux préoccupations financières interpelle Weber avant toute autre chose. Il constate, avec une pointe d'amertume, la disparition du modèle universitaire allemand, dont lui-même est issu et dont il est l'un des représentants les plus fidèles²⁶ : « La tâche de l'université à son époque est, en conséquence, clairement de ne plus éduquer les étudiants pour devenir des généralistes autodidactes [*Kulturmenschen*], mais pour devenir seulement des spécialistes [*Fachmenschen*] »²⁷ résume justement Wolfgang Schluchter. Cela altère autant la formation dispensée aux étudiants, la profession et vocation [*Beruf*] d'enseignant, que le fonctionnement de l'université et son rôle comme institution de reproduction sociale et de formation intellectuelle au sein de la société²⁸.

Néanmoins, il faut immédiatement nuancer ce constat : l'éducation universitaire spécialisée ne doit pas se départir d'une conscience des limites de cette spécialisation. L'abandon de l'idéal de l'ancienne université de la *Bildung* généraliste et de l'idéal romantico-classique de la « belle humanité » ne signifie pas que les problèmes que pose cette spécialisation sont désormais résolus. On prendrait là le risque de former pléthore de ces « spécialistes sans esprit » dénoncés dès la fin de l'Éthique protestante²⁹. Weber encourage plutôt la venue de « spécialistes cultivés » qui possèdent des idéaux qu'ils peuvent défendre librement et ouvertement. La tâche de l'université est donc de former des individus matures

²⁵ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 71 ; nous soulignons.

²⁶ En effet Weber fut d'abord professeur de droit romain, avant d'être habilité en tant que professeur d'économie politique en 1894. Il prendra la direction de l'*Archiv* seulement à partir de 1903. Il deviendra professeur de sociologie à Munich en 1919.

²⁷ Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity*, op. cit., p. 29.

²⁸ cf. Max Weber, « Bureaucracy », in *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 1002 : « Behind all the present discussions about the basic questions of the educational system there lurks decisively the struggle of the "specialist" type of man against the older type of the "cultivated man", a struggle conditioned by the irresistibly expanding bureaucratization of all public and private relations of authority and by the ever-increasing importance of experts and specialised knowledge. This struggle affects the most intimate aspects of personal culture ».

²⁹ Max Weber, *Éthique protestante*, op. cit., p. 302.

et autonomes, capables d'autodétermination, et dotés d'une culture suffisante afin qu'ils puissent s'engager envers une cause :

Un étudiant devrait apprendre de nos jours, avant toute chose, de ses professeurs, la capacité : 1) de s'acquitter avec simplicité d'une tâche donnée, 2) de reconnaître d'abord les faits, même et précisément ceux qui lui semblent personnellement désagréables, et de savoir faire la distinction entre la constatation des faits et la prise de position valorisante, 3) de soustraire sa propre personne pour servir une cause et par suite de réprimer avant tout le besoin de faire étalage inopportunément de ses propres goûts et autres impressions personnelles.³⁰

Afin d'aboutir à cet idéal du spécialiste cultivé, le professeur doit logiquement servir de modèle vivant et pratique à ses étudiants. Weber accorde beaucoup de crédit à l'exemplarité du comportement pratique, notamment des figures charismatiques d'autorité telles que celle du professeur d'université. La conduite de vie est en effet la matérialisation visible de l'engagement éthique de chacun. Point de surprise donc que l'un de ses chevaux de bataille soit l'insistance toujours répétée de la nécessité de la séparation entre *faits* et *valeurs* dans la salle de classe, et la condamnation de ses collègues prosélytes qui imposent à leur auditoire « une quelconque prise de position du haut de la chaire, que ce soit expressément ou par suggestion. [...] le prophète et le démagogue n'ont pas leur place sur la chaire d'une salle de cours »³¹. De la même manière que l'autorité d'un prophète repose autant sur la performance régulière d'actes extraordinaires que sur sa conduite quotidienne rationalisée vers un idéal doctrinaire et éthique unique, le professeur doit lui-même démontrer qu'il obéit à certains critères restrictifs de probité. L'héroïsme de sa vocation réside précisément dans l'exemplarité de son autolimitation à ses exigences professionnelles du jour, et par extension de son ascèse intellectuelle, dans le quotidien de l'exercice de sa profession³². Cet héroïsme ordinaire recouvre deux éléments très importants dans la pensée de la spécialisation de Weber : la normalité et le quotidien ne doivent pas être dévalués au profit de l'action d'éclat politique ; et la conduite de vie idéale est celle d'un ascétisme laïcisé, affranchi de toute téléologie prosélyte religieuse ou politique, dans l'intelligence réfléchie de la vocation.

³⁰ Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, p. 407.

³¹ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, pp. 94-95.

³² Wolfgang Schluchter, *op. cit.*, p. 31 : « de voir les faits, même les plus déplaisants pour soi, et de les reconnaître ; de se placer complètement au service d'une cause donnée, et de satisfaire à ses exigences quotidiennes ; et de penser clairement, sobrement et se sentir responsable : voilà ce qu'un professeur doit enseigner à un étudiant. [...] Celui qui réussit à diriger la vie de tous les jours, sans tomber dans le simple conformisme est également un "héros" ».

À partir de l'exemple plus précis de l'université, on peut donc affirmer que la spécialisation est un trait culturel fondamental de l'homme occidental. Mais ce serait réduire la pensée de Weber que d'uniquement percevoir le métier spécialisé comme le destin tragique de l'évolution de l'activité humaine. Au contraire, il en fait une condition positive de l'élévation intellectuelle. Encore une fois, la trajectoire occidentale qu'identifie Weber dans la *Remarque préliminaire* [*Vorbemerkung*] est à la fois une fatalité (en ce qu'elle sélectionne un type d'homme particulier ayant le plus de chance dans la compétition sociale au détriment des autres), mais également une position normative positive qui fait du métier spécialisé la voie à suivre pour pouvoir mener une vie significative.

2.1.4 La spécialisation comme idéal normatif : épouser une cause

En résumé, la spécialisation recouvre à la fois une dynamique « historico-tragique » – l'exigence d'une formation intellectuelle spécialisée et le risque corollaire des « spécialistes sans esprit » - et une dynamique « éthico-normative » - l'adoption d'une cause comme condition de la personnalité. Adhérer à une cause, unique si nous voulons réussir, permet de faire de cet engagement le moment *significatif* par excellence. C'est de cette manière que nous interprétons le concept weberien des « décisions ultimes sur le monde ». Chacun se doit de *prendre position*, de s'engager de façon volontariste et existentielle ; la science ne peut nous servir qu'à définir les conséquences ultimes de nos actions, qu'à nous éclairer sur ces choix. L'individu choisit et départage ses valeurs ; il en va de sa *responsabilité* d'homme libre et cultivé d'arbitrer l'antagonisme potentiel entre les buts et les conséquences de son action :

Toutefois incliner cette confrontation jusqu'à la décision, cela n'est plus une tâche possible de la science, mais de l'homme doué de volonté : c'est lui seul qui délibère et qui choisit entre les valeurs en cause, en conscience et selon sa propre conception du monde. La science peut l'aider à se rendre compte que toute activité et, bien entendu aussi, suivant les circonstances, l'inaction, signifient par leurs conséquences une prise de position en faveur de certaines valeurs et par là même en règle générale – bien qu'on l'oublie volontiers de nos jours – *contre d'autres valeurs*. Faire le choix, cela est donc son affaire.³³

³³ Max Weber, « Objectivité de la connaissance », *op. cit.*, p. 124.

La cause agit ainsi comme le *vecteur* de la vocation, elle représente le point de basculement vers l'approche et la constitution d'une conduite méthodique. En effet, si ce moment était dans le cas des protestants ascétiques la conversion et l'adhésion à la doctrine de la prédestination dans sa *praxis* la plus accomplie, elle est ici cette héroïsation de ce choix ordinaire que Weber propose dans ses deux conférences. En effet, choisir sa cause, c'est effectuer un partage du réel décisif pour l'organisation interne de la conduite de vie en fonction de la rationalisation des idéaux éthiques et pratiques qui correspondent à cette « décision ultime ». Les oppositions de valeurs, insurmontables au quotidien, doivent être résolues par un ordonnancement du multiple chaotique autour d'idéaux subjectifs. C'est là que se joue le *destin* de l'individu en tant qu'il lie la signification de sa vie à une décision idiosyncrasique dont la validité objective ne pourra jamais être absolument prouvée :

Le fruit de l'arbre de la connaissance, si amer pour notre commodité humaine mais inéluctable, ne consiste en rien d'autre qu'une chaîne de décisions ultimes grâce auxquelles l'âme *choisit*, comme chez Platon, son destin – ce qui veut dire le sens de ses actes et de son être.³⁴

L'héroïsme de la décision ensuite respectée, de cette résolution sans faille, est le mode de sortie privilégié du polythéisme des valeurs, qui se comprend comme la fatalité du monde moderne devant laquelle il s'agit justement de faire face et de s'engager. La *conviction* de la nécessité d'une décision afin de s'engager dans le monde, et de la nécessité de se tenir à cette décision afin de se construire une personnalité, voilà ce qui sous-tend la pensée moderne de la vocation comme attribut de cet individu, virtuose ordinaire et quotidien, qui s'oppose à la bassesse des « derniers hommes »³⁵ demeurant spectateurs passifs du monde et de l'histoire.

³⁴ Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, p. 428.

³⁵ Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 302. Weber cite ici Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, §5.

2.2 Une anthropologie politique de la lutte

En récusant la détermination *a priori* de la signification générale de l'histoire universelle, Weber, comme nombre de penseurs de son époque, cherche à émanciper l'histoire de la tutelle philosophique. Contre une interprétation de la réalité présente à partir d'une philosophie de l'histoire d'inspiration hégélienne et marxiste, il vise une *science de la réalité* [*Wirklichkeitswissenschaft*]³⁶ historique et empirique ; la compréhension des manifestations culturelles ne peut se faire qu'en étudiant minutieusement la signification, dans leur contemporanéité, de leur développement idiosyncrasique. La sociologie en général, et la sienne en particulier, ne pourrait partir que de l'occurrence individuelle : l'individu est la *limite supérieure* de la recherche empirique³⁷ ; aucune institution ou structure ne peut être substantialisée³⁸. Ainsi l'État par exemple, ses formes et modes d'actions historiques et particulières, son pouvoir et sa domination, ne doivent leur existence qu'aux activités des hommes qui les supportent. C'est pour cette raison que Weber s'intéresse avant tout aux fondements de la *légitimité*³⁹. Elle n'est jamais substantielle ou absolue, mais conférée par les individus dans le cadre général du maintien d'un ordre légitime⁴⁰. Sans reconstruire ici l'ensemble de l'édifice théorique et méthodologique qui sous-tend le raisonnement sociologique de Weber, il faut reconnaître néanmoins la priorité épistémologique qu'il donne à la *compréhension* [*Verstehen*] du sens visé par l'individu comme *locus* de l'analyse de l'activité sociale. Ce sens visé par l'individu est explicitement lié au sens *subjectif* du devenir, inscrit dans un ensemble significatif singulier⁴¹. À partir de cette démarche *constructiviste*, il est possible de préciser l'analyse de la vocation à l'aide de ce qui serait implicitement une anthropologie politique webérienne.

³⁶ Max Weber, « Objectivité de la connaissance », *op. cit.*, p. 152.

³⁷ Max Weber, *Économie et société I*, *op. cit.*, p. 40 : « Il ne saurait exister, à notre avis, d'activité au sens d'une orientation significativement compréhensible d'un comportement propre que sous la forme d'un comportement d'une ou plusieurs personnes *singulières* ».

³⁸ Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, *op. cit.*, pp. 12-22.

³⁹ Max Weber, *Économie et société I*, *op. cit.*, pp. 72-74.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 64 : « L'activité, et tout particulièrement l'activité sociale, et plus spécialement encore une relation sociale, peut s'orienter, du côté de ceux qui y participent d'après la *représentation* de l'existence d'un *ordre légitime* ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 35.

2.2.1 *Le concept de lutte et de sélection des types humains*

La *lutte* [Kampf] est pour lui à la source des relations sociales pour « autant que l'activité est orientée d'après l'intention de faire triompher sa volonté contre la résistance du ou des partenaires »⁴². En considérant le politique comme le lieu et le moment de résolution – ce qui ne signifie pas consensus, bien au contraire – du conflit des intérêts et des volontés, la lutte acquiert un statut quasi-ontologique, ou du moins primordial, dans l'explication de la dynamique des relations sociales. Pour l'exprimer plus trivialement, les activités sociales, dans leur configuration singulière, sont sous-tendues par cette lutte consciente et inconsciente, explicite et implicite. Cela ne semble point différencier Weber de penseurs comme Hobbes, Machiavel, ou même Marx, pour qui l'idée d'un conflit inhérent entre différents groupes assoit une interprétation de l'histoire et une réflexion théorique sur l'organisation politique. Néanmoins, ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, c'est comment Weber, dans une perspective anthropologico-politique associe cette lutte toujours latente à une forme de *sélection* [Auslese] endémique et inéluctable : « nous désignerons par "sélection" la lutte (latente) pour l'existence qui *oppose* les uns aux autres, sans intention significative de lutte, les individus ou les *types humains* en vue de leurs *chances de vie ou de survie* »⁴³. Cette sélection concerne ainsi *directement* les individus dans la mesure où du résultat de la compétition sociale dépendent leurs chances de pertes, de conservations ou de gains des différents *biens* (matériels ou symboliques) visés par ces luttes. Les déterminants et les conséquences de l'action volontariste et libre de l'individu sont donc à considérer dans ce cadre d'une concurrence généralisée, le plus souvent latente, pacifique, et réglementée⁴⁴. Toutefois, cette sélection implique *indirectement* les types humains - qu'il faut entendre comme des configurations singulières de personnalité – selon leur niveau d'adéquation ou leur capacité de transformation du monde :

Toute lutte ou concurrence qui se déroule de façon typique ou en masse conduit [...] à la longue, en dépit des accidents ou fatalités prépondérantes, si nombreux soient-ils, à une "sélection" de ceux qui possèdent à un degré plus élevé les qualités personnelles qui sont en moyenne importantes pour assurer le triomphe au cours de la

⁴² *Ibid.*, p. 74.

⁴³ *Ibid.*, p. 75 ; nous soulignons.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 74-75.

lutte. Quant à ces qualités, ce sont les conditions de la lutte et de la concurrence qui en décident.⁴⁵

Ainsi, la thèse de Weber est que les trajectoires civilisationnelles et culturelles procèdent d'une lente mais inébranlable sélection et sédimentation des types humains dominants, notamment par les vagues de couches porteuses dotées d'un potentiel supérieur de prévaloir dans cette lutte, grâce à des facteurs tout à fait uniques à chacune. Le corollaire de cette affirmation suggère donc qu'il est possible, et même nécessaire, d'analyser chaque configuration historique particulière, chaque institution et chaque ordre légitime, selon les chances offertes à l'un ou l'autre type humain de prédominer dans cette lutte, et *in fine* de se perpétuer dans l'histoire. Qui plus est, la décomposition de ces types humains met en lumière la variété des qualités qui les composent ; des portraits psychologiques que Weber reconstruit à chaque fois par sa méthode des idéaux-types. Ces qualités particulières, et le complexe causal qui motive leur apparition et leur disparition au sein de différents groupes, sont tout à fait essentielles pour expliquer le changement historique, dans la mesure où elles sont plus ou moins en adéquation avec les conditions objectives, mais jamais tout à fait explicites, de cette lutte. Nous disposons là d'un cadre problématique tout à fait dynamique et pertinent de la vocation comme propriété propre d'un type humain précis : le *Berufsmenschentum*.

2.2.2 *La vocation comme qualité du type virtuose*

La vocation prend ainsi sa source dans ce maelström de luttes où se trouve l'individu. Elle représente un *pli* particulier que son potentiel singulier d'affects et de désirs peut prendre devant l'intellectualisation progressive du monde, dans la réflexivité de l'agir social. Pour ceux qui en ont, *lato sensu*, la chance, le choix de modeler cette puissance latente selon l'orientation de leur volonté relève d'une inaliénable autonomie. C'est pour cette raison que le niveau d'attention de Weber se porte presque exclusivement sur les déterminants de l'action libre⁴⁶. Néanmoins, il admet légitimement que ce potentiel ne soit pas égal pour chacun, et donc que les chances qu'il soit adapté aux conditions de la lutte sociale divergent.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28 : « Nous entendons par "activité" un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance), quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un *sens* subjectif ».

À partir de la mise en évidence de ce mécanisme omniprésent de sélection, il est nécessaire de distinguer et d'expliquer les processus de *hiérarchisation* entre les types humains, intrinsèques à toute cette conception wébérienne de la lutte. Faire l'histoire de l'antagonisme et de l'affrontement entre individus et entre groupes revient forcément à distinguer des caractères forts et faibles, dominants et dominés, qui sont en rapport d'adéquation avec des formes d'organisation sociale⁴⁷. Seulement, cette hiérarchisation s'effectue surtout sur le critère de l'*intensification* de la conduite d'un type humain dans un contexte précis. Ce sont ceux qui ont poussé le plus avant la logique de leurs idéaux éthiques, aussi « irrationnels » soient-ils en apparence, qui sont le plus à même de bousculer, voire de renverser, l'ordre légitime établi. Les protestants ascétiques calvinistes, par exemple, ont acquis une signification historique déterminante, à la différence des luthériens ou des piétistes, parce que ce sont eux qui ont accompli la sublimation des contenus irrationnels de la doctrine de la manière la plus logique et méthodique⁴⁸. La virtuosité comme catégorie d'enquête chez Weber reflète en quelque sorte cette prémisse : à l'intérieur d'un ensemble de relations sociales données, ceux qui, par leurs propres moyens ou non, se qualifient comme virtuoses sont ceux qui justement ont ancré et rationalisé méthodiquement leur existence à partir d'un principe ou d'un idéal précis. Ils en ont alors déduit analytiquement et discursivement toutes les conséquences morales et pratiques qui s'imposent par l'adoption d'une conduite de vie cohérente. Le cas des protestants calvinistes, plus que celui des moines catholiques ou des mendiants bouddhistes, est sûrement le plus pertinent pour l'examen de l'homme de la vocation. Weber y remarque que désormais il est du devoir de chacun d'être et de se montrer le plus virtuose possible s'il veut s'assurer de son salut et participer à la communauté des croyants⁴⁹. On pourrait y voir une forme de démocratisation ou de rationalisation de la virtuosité mais il n'en est rien ; il faut replacer cela dans la compétition entre types humains

⁴⁷ Max Weber, « Réponse finale aux critiques », *op. cit.*, p. 135 : « Si [...] nous parlons d'un tel "esprit" [du capitalisme] [...], c'est que [...] l'attitude ou les différentes attitudes possibles que nous désignons ainsi nous apparaissent précisément comme spécifiquement "adéquates", d'une manière ou d'une autre, à ces formes d'organisation : c'est-à-dire comme étant en "affinité élective" avec elles, et cela pour des raisons *internes* ; sans que, pour autant, un tel lien apparaisse nécessairement dans chaque cas particulier, ni même dans la majorité ou la moyenne des cas ».

⁴⁸ Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 206 (note) : « La vie [des luthériens] restait [...] une somme de simples élans jamais entièrement couronnés de succès et, maintenue dans l'éparpillement de quelques prescriptions incertaines, elle n'avait pas pour fin l'élaboration d'une totalité cohérente ; pour l'essentiel, conformément à l'évolution qui avait déjà été celle de la pensée de Luther, elle consistait à s'adapter à une situation donnée, qu'elle soit modeste ou glorieuse ».

⁴⁹ C'est là le principe de la *Believer's Church*. cf. Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 238.

que nous avons identifiée. En s'assurant sévèrement de la tenue éthique de ses fidèles, chaque secte cherchait à acquérir, explicitement ou implicitement, un prestige et un crédit supérieurs qui assureraient la reconnaissance et la prospérité de chacun des membres et de la communauté dans son ensemble. Cette prédominance ainsi acquise dans la lutte économique, qui fut déterminante pour la généralisation de la rationalité capitaliste, a ainsi perpétué leur conception de la vocation séculière comme qualité intrinsèque du type humain dominant.

Ainsi, l'hypothèse plus générale défendue ici est que Weber conçoit une distribution inégale des qualités (ou des « talents »⁵⁰) entre les types humains, distribution qui n'est pas intangible mais qui détermine en partie les chances de succès des uns et des autres dans la lutte sociale. Le potentiel d'affects des individus est donc toujours latent et ne se matérialise pleinement qu'en concordance avec les conditions objectives de la lutte dans laquelle les individus sont placés : « Il n'existe de "relations sociales" que d'une *activité* humaine ayant un contenu significatif. Par conséquent, la "sélection" ou la "lutte" entre ces relations signifie qu'au cours du temps une sorte d'activité déterminée est *abolie* au profit d'une autre, du fait des mêmes individus ou d'autres »⁵¹. Ainsi, c'est d'abord à partir des multiples transformations des comportements et des idéaux que les individus jugent comme significatifs, déterminés par le *devenir* visé par leur action, qu'il faut observer le changement social, et non à partir de présupposés empiriques ou théoriques. C'est le mode idiosyncrasique du *plissement* de cette force intérieure face aux conditions historiques objectives qui donne la personnalité particulière d'un type humain par l'intensification arbitraire ou volontaire de certaines qualités. Plus cette force intérieure individuelle est capable de modeler le monde en accord avec ses idéaux et ses « décisions ultimes » – et ici la spécialisation, nous dit Weber, est indispensable –, plus la personnalité acquiert cette dimension éthique et virtuose.

⁵⁰ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 181.

⁵¹ Max Weber, *Économie et société I*, op. cit., p. 77.

2.2.3 *La passion et l'inspiration comme actualisations du potentiel d'affects : les dispositions intellectuelles singulières de l'individu wébérien*

Cette structuration du potentiel d'affects gagne une articulation précise dans la vocation. Weber associe la *passion* et l'*inspiration* au soubassement de cette capacité créatrice et transformatrice de l'homme de la vocation : « car, pour l'homme en tant qu'homme, rien de ce qu'il pourrait faire sans passion n'a de valeur »⁵². L'inévitable spécialisation de l'individu moderne ne doit donc pas être comprise comme une fatalité qu'on ne peut recevoir que passivement ; chacun doit trouver la voie appropriée pour que sa passion confère un « sens » à ses actions, et, idéalement, à sa conduite de vie de façon permanente. On pourrait croire qu'il n'y a rien de très nouveau ici, mais le fait que Weber insiste dans ses deux conférences sur la passion comme point de départ et comme étalon de la valeur intérieure d'une action est significatif. La passion d'une cause à défendre, que ce soit politique ou scientifique en l'occurrence, est un ancrage individuel, non métaphysique ni extérieur ou social, de l'engagement dans le monde. Ainsi, Weber consent qu'*in fine*, cet engagement signifiant pour l'individu soit essentiellement idiosyncrasique. Mais par ailleurs, il met en garde contre l'« excitation stérile » qu'est la passion sans l'attachement à une cause. Cette qualité, si elle n'est pas canalisée, ne peut être considérée en elle-même et pour elle-même, et ne doit pas être substantialisée ou « romantisée » dans une philosophie de l'authenticité. Il n'existe pas de personnalité intérieure préexistante propre à chaque individu qu'il s'agit de révéler en adoptant la cause adéquate. Celle-ci est indispensable comme idéal formateur et régulateur de cet élan intérieur, *a priori* informe et dénué de tout antécédent fondationnel de sa propre authenticité :

*La passion au sens de l'attachement à la cause : se dévouer passionnément à une "cause", au dieu ou au démon qui l'ordonne, et non au sens de cette attitude intérieure que mon défunt ami George Simmel avait coutume de qualifier d'"excitation stérile" et qui est le propre d'un certain type d'intellectuels, russes avant tout (non pas de tous !), une attitude qui joue maintenant un rôle si important chez nos intellectuels également, dans ce carnaval que l'on pare du fier nom de "révolution" : un "goût romantique de l'excitation intellectuelle", fonctionnant à vide, sans aucun sentiment de responsabilité envers une cause. Car la passion seule, aussi authentique soit-elle, ne suffit pas.*⁵³

⁵² Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 77.

⁵³ *Ibid.*, pp. 182-183.

Si Weber fait ici une attaque directe contre les tentations romantiques de son temps⁵⁴, qu'elles soient vitalistes comme le cercle de Stefan George ou révolutionnaires sous l'égide de figures comme Rosa Luxembourg, il met également en place un couple conceptuel où la passion comme utilisation raisonnée et téléologique de ce potentiel d'affects sert de moteur à la vocation. Ainsi, et on le verra plus avant, Weber ne veut en aucun cas faire de l'intensité de la force le critère pertinent de l'évaluation des personnalités. Au contraire, celle-ci doit être balancée par le caractère réflexif de la responsabilité de l'individu dans le monde. C'est ici la même dialectique que Weber met en évidence quand il aborde la conduite de vie : le choix libre de la cause, qui lui donne sa force de résolution et de signification presque inextinguibles, s'effectue en relation avec la subjugation de ses passions que l'individu s'impose pour la poursuite de cette cause.

Néanmoins, en parlant de « dévotion passionnée » à une cause, Weber fait appel à un registre affectif dont il faut dire ici quelques mots. Il y a sans aucun doute un *eros* de l'ascèse chez Weber. Jusqu'à un certain point, Weber cherche à articuler un certain sentiment érotique autour de la vocation, en faisant de celle-ci un objet affectif, susceptible du même amour qu'un artiste pourrait attacher à son œuvre :

L'imagination mathématique d'un Weierstrass est naturellement orientée, quant à son sens et à son résultat, sur tout autre chose que celle d'un artiste et elle est, du point de vue qualitatif, fondamentalement différente de cette dernière. Mais elle ne l'est pas du point de vue du procès psychologique. L'une et l'autre relèvent de l'ivresse (au sens de la "mania" de Platon) et de l'"inspiration".⁵⁵

Dans le contexte du propos tenu jusqu'à présent, on peut clairement percevoir la dimension héroïque du choix et de la spécialisation prendre tout son sens. L'ivresse de la cause poursuivie et de cette résolution infaillible est la récompense du virtuose, le « bien de salut » de celui qui ne renonce pas à adhérer à ses décisions ultimes. L'inspiration comme fondation du travail intellectuel rend des lettres de noblesse esthétiques à un champ dont Weber percevait déjà parfaitement les dangers de routinisation et de standardisation. En comparant

⁵⁴ En particulier contre le cercle de Stefan George, lui aussi professeur à Heidelberg, qui prône un esthétisme radical de l'expérience vécue au détriment de toute action dans le monde.

⁵⁵ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 79.

la personnalité de l'artiste et celle du savant⁵⁶, Weber piétine encore plus le romantisme de l'expérience : servir une cause unique au détriment d'un quelconque vécu, voilà ce qui forme la personnalité authentique ! S'élever jusqu'à sa cause, cause qui n'est jamais achevée et sera toujours dépassée, relève de l'héroïsme ordinaire que Weber réclame autant du scientifique que de l'homme politique véritable. Le rude labeur et la subjugation des passions s'opèrent parce que la cause est l'exutoire total : on y trouve l'ivresse délirante de la raison (la mania) ainsi que l'ascèse la plus minutieusement réglée (la conduite de vie). C'est ce paradoxe du pathos qui anime la vocation wébérienne. L'inspiration, la passion, le désir ne valent qu'attachés à un labeur difficile et exigeant : le service quotidien de la cause et la réponse aux exigences du quotidien.

2.2.4 *La vocation comme canalisation d'un puissant potentiel d'affects*

Avant d'en venir au cœur de la vocation wébérienne, il était essentiel pour notre propos de déterminer l'arrière-plan conceptuel dans lequel elle s'inscrit. Elle n'est pas simplement une conception idéale d'une vie virtuose, ou bien une clé pour sortir du relativisme, elle caractérise un type humain particulier par l'adoption et la valorisation de qualités particulières. Le fait que ce type soit mis à rude épreuve par les transformations des conditions de la lutte, c'est là un diagnostic qu'il est difficile de réfuter. Weber, dès la fin de *l'Éthique protestante*, constate que les conditions historiques contemporaines limitent considérablement l'émergence de telles personnalités. La vocation semble vouée à disparaître dans la lutte entre activités sociales, du simple fait de la différenciation progressive des sphères d'activité qui rend délicate l'adoption d'une conduite de vie méthodique selon un idéal éthique régulateur, transversal et absolu. La persistance de cette lutte et son caractère inexpugnable dans l'organisation sociale sont essentiels pour Weber ; il est illusoire de viser, par une quelconque philosophie de l'histoire, une résolution téléologique de l'antagonisme des types humains ou une « quête de sens dans les métamorphoses de l'être-au-monde de l'homme »⁵⁷. Cette lutte constitue un facteur homogène de tous les événements historiques : « Il n'est pas possible d'éliminer de la vie culturelle la notion de *lutte*. On peut modifier les

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 80-81.

⁵⁷ Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, op. cit., p. 37.

moyens de la lutte, son objet ou même son orientation et les adversaires en présence ; on ne saurait la supprimer elle-même »⁵⁸. La vocation wébérienne s'inscrit donc dans une anthropologie de l'individu comme potentiel d'affects, incarnée et portée décisivement par la passion et l'inspiration. C'est là son deuxième caractère essentiel.

Notre objet d'intérêt se porte ainsi sur la transformation de ces qualités et de leur type associé dans l'histoire, et sur sa résurgence potentielle qu'appelle Weber. Le fait qu'il en fasse le pivot de la personnalité du savant, de l'intellectuel et de l'homme politique, implique que la vocation serve de support à un type humain renouvelé, à même de triompher dans la lutte sociale. Cette proposition est loin d'être insignifiante, elle fait de la vocation le principe d'organisation valorisée et souhaitable du devenir pour l'individu : la structuration la meilleure, la plus virtuose, de l'éventail de ses qualités.

2.3 La conduite de vie méthodique : choix libre et subjugation ascétique

Si la vocation prend ses racines dans cette « force de caractère », elle devient substantielle seulement grâce au fait que l'individu oriente et rationalise ensuite sa conduite de vie vers cet idéal unique. Le pli imprimé à ce potentiel d'affects et leur subjugation constituent le point décisif où se fonde la réflexivité éthique de la conduite. Dans ce qu'il nomme « *la série des décisions ultimes* », où l'individu exerce une liberté inconditionnelle dans la détermination de son destin, Weber ne rejette absolument pas tout déterminisme ou facteurs exogènes à l'individu qui lui indiqueraient la voie à suivre. Seulement, il insiste sur le fait que, pour l'individu, la vocation représente une relation d'engagement personnel au monde qui relève avant tout d'un choix : ce dernier peut lui-même être limité et orienté, et est contingent des conditions objectives et historiques, mais il demeure réel.

⁵⁸ Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, p. 442 – suite de la citation : « Au lieu d'une rivalité externe entre ennemis luttant pour des biens extérieurs, elle peut n'être qu'une rivalité intime entre individus qui s'aiment et qui luttent pour des biens intérieurs ; par conséquent, au lieu d'être une contrainte externe elle peut n'être qu'une manifestation de violence interne (précisément aussi sous la forme d'un abandon érotique et caritatif) ou enfin un combat dans l'âme d'un individu qui lutte contre lui-même [...] ».

C'est d'ailleurs l'éventail possible de ces choix de vie, de l'étendue objective de la liberté de l'individu dans son autodétermination, que Weber cherche à comprendre et à faire ressortir comme étant une des caractéristiques centrales de sa démarche comparative. Si certains considèrent le texte de la *Vorbemerkung* [la remarque préliminaire]⁵⁹ comme étant un exposé à grands traits de la supériorité de la civilisation occidentale grâce au progrès de son rationalisme formel, il faut surtout le voir comme une attention portée aux autres voies écartées, les autres modes de rationalités qui ont été rendus obsolètes ou insignifiants dans l'ici-et-maintenant contemporain⁶⁰. L'éloignement de la *Bildung* comme modèle de réalisation de l'individu bourgeois au profit de la spécialisation intellectuelle et technique relève de ce même mouvement. Il faut bien avouer que se situe là une préoccupation essentielle de Weber : non seulement la gamme des types humains possibles se réduit, mais les qualités susceptibles de constituer une personnalité à l'intérieur de celles-ci ne sont plus valorisées dans la lutte sociale. Le bureaucrate et le capitaliste sont des individus répondant d'abord à des idéaux pratiques matériels, à une rationalité en finalité, et dont Weber décrit l'affadissement moral : les spécialistes deviennent « sans esprit », le capitalisme est réduit à un « phénomène sportif »⁶¹. Ainsi, la virtuosité athlétique de la conduite, quand elle est suscitée, est de moins en moins orientée vers l'action responsable dans le monde, et davantage vers des objectifs immédiatement matériels. Néanmoins, si l'éventail quantitatif des choix de vie est perçu par Weber comme se rétrécissant, il est tout aussi vrai que cela ne diminue point le potentiel qualitatif de ces choix, qu'ils peuvent chacun être exercés selon une intensité variable, dépendamment des qualités intrinsèques de l'individu. On peut en avoir une version « haute » (l'homme de la vocation qui se construit une personnalité, le spécialiste cultivé) ou bien une version « basse » (l'homme du commun, l'homme qui n'est pas à la hauteur du monde). L'appel de Weber à des scientifiques intègres et à des hommes politiques charismatiques répond à cette inquiétude devant le devenir de l'homme occidental au sein de sa culture. L'enjeu de réactualiser et de promouvoir le type d'homme de la vocation s'inscrit pleinement dans cette perspective.

⁵⁹ Max Weber, « Remarque préliminaire », in *Éthique protestante*, *op. cit.*, pp. 49-67.

⁶⁰ La *Remarque préliminaire* éclaire l'enjeu central de comment expliquer la spécificité de la rationalité occidentale. Cette introduction « brosse en négatif une définition de cette rationalité comme ce qui *fait défaut* aux autres civilisations, même si elles ont connu d'autres types de rationalité » : Isabelle Kalinowski, « Introduction », in Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 9.

⁶¹ Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, pp. 301-302.

2.3.1 *Le choix libre comme force de signification intrinsèque*

Il est indispensable que la vocation repose sur un choix libre de la cause, en d'autres termes que la mise en forme du potentiel d'affects et les décisions sur les idéaux ultimes soit un processus autonome et immanent, et non hétéronome et transcendant. On peut dire que Weber respecte ici le point cardinal de l'autonomie moderne d'inspiration kantienne et issue des Lumières. C'est seulement parce que ce choix initial est libre, et que la science peut aider tout individu à éclairer les conséquences de ces choix ultimes, que ce choix peut et doit être lié à une responsabilité. Weber, à travers son entendement de la mort de Dieu et du polythéisme des valeurs propre à notre civilisation, conçoit l'ordre moral comme un univers de conceptions éthiques concurrentes qu'il est impossible de hiérarchiser à partir de critères objectifs. Ce perspectivisme, dont il affirme le caractère inexpugnable, ne tend pas vers une forme de relativisme – soit vers une *égalisation* de toutes les valeurs –, contrairement à ce que beaucoup de ses détracteurs lui ont opposé⁶². Au contraire, l'éthique ne peut plus se fonder dans une transcendance à laquelle on peut rapporter ces choix sur les décisions ultimes. L'individu se construit une identité narrative à partir de ces choix dans une constitution immanente où la personnalité se gagne et se conquiert justement parce que ces décisions ne reposent en eux-mêmes sur aucune détermination objective, si ce n'est la force de la conviction personnelle. Avoir la vocation de la science, c'est faire reposer sa vie sur une conjecture, et la fragilité d'un tel choix n'est pas ignorée : « que se tienne donc éloigné de la science celui qui ignore la capacité de mettre une fois pour toutes en quelque sorte des œillères, et de se laisser emporter par l'idée que le destin de son âme dépend de savoir si la conjecture qu'il fait à tel endroit de tel manuscrit est exacte »⁶³.

Sans forcément voir ici de prophétie existentialiste, il faut toujours considérer ensemble, comme nous l'avons mentionné, l'aspect historico-tragique du propos wébérien avec l'aspect éthico-normatif qu'un tel choix induit. Ce décisionnisme inhérent de l'action libre marque l'ensemble du propos wébérien. Même dans l'*Éthique protestante*, Weber ne

⁶² Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 76 : « le malentendu le plus grossier dont on accable sans cesse ici et là les intentions des partisans de l'antagonisme des valeurs consiste à interpréter leur point de vue comme un "relativisme" ».

⁶³ *Ibid.*, p. 76.

conduit pas son enquête selon un procédé déterministe, mais selon une perspective du choix libre individuel, où le chercheur met en avant les primes psychologiques associées à chacune des options afin de valider ses intuitions sur l'affinité élective entre protestantisme ascétique et esprit du capitalisme. Ce qui fascine ici, c'est que l'individu wébérien se retrouve en fait face à lui-même, la signification de ce choix, pour le regard du chercheur, dépend non pas de l'objet de cette résolution dans l'histoire (puisque toutes les décisions ultimes se sauraient être hiérarchisées absolument), mais dans l'intensité qualitative de ce choix, de l'attachement plus ou moins fort et conséquent à cette résolution et aux valeurs qui en découlent. C'est ici que Weber attend les nouveaux virtuoses : ce choix prend son sens non pas dans l'immédiateté du partage du réel qu'il effectue, mais dans le devenir qu'il occasionne, soit essentiellement dans la structuration de la conduite de vie. Si ce choix est à même de transformer l'individu au point de faire de la conduite de vie rationnelle et méthodique le vecteur indispensable de réussite (indépendamment des conditions objectives), alors une personnalité pourra émerger.

2.3.2 *Ascèse et subjugation des affects*

Dans ce contexte, il n'y a pas de critère pour juger ce choix de l'individu dans un cadre éthique supérieur, c'est là, en quelque sorte, un choix « pré-éthique ». Le regard du chercheur admet qu'on ne peut trancher axiologiquement entre les différentes causes poursuivies. Mais il est du ressort de la science d'éclairer et d'examiner les moyens mis en œuvre pour la réalisation de cette fin. Il en va de même pour l'approche wébérienne de l'éthique. Le choix de la cause de l'individu ne peut être jugé éthiquement puisque d'une certaine façon il fonde l'éthique pratique de chacun en posant le jalon essentiel auquel l'individu doit ensuite se rapporter. Weber s'en tient uniquement à une appréciation de l'adéquation et de l'opportunité de telles causes pour des conditions historiques données. Néanmoins, de même que la science jauge les moyens, la réflexion éthique wébérienne se concentre sur la conduite de vie en recherchant celle qui puisse le mieux servir un idéal éthique donné. Ainsi, la vocation comme mode d'articulation entre éthique et conduite de vie peut s'interpréter selon la pertinence, la cohérence, et l'efficacité qu'elle imprime à l'action. Comme actualisation particulièrement virtuose de transformation de soi-même et du monde,

elle est historiquement et sociologiquement la conduite la plus efficace vis-à-vis de la réalisation d'une éthique dans le monde en ce qu'elle entraîne la subjugation des autres sphères de vie à un principe unique. Cette ascèse est le complément indispensable de la liberté du choix, elle représente son entité inverse. L'éthique individuelle se déploie dans le devenir de cette résolution initiale, dans le rapport narratif continu de l'individu à lui-même : la conduite de vie.

Quelle que soit la tâche *professionnelle*, la *cause* que l'on sert revendique son propre droit et exige qu'on l'accomplisse en respectant ses lois. Quelle que soit la tâche professionnelle, celui à qui elle est posée est obligé de se limiter et d'exclure tout ce qui est étranger à la *cause*, la plupart du temps la haine et l'amour personnels. [...] Il n'est au contraire à souhaiter que justement la nouvelle génération s'habitue de nouveau avant tout à l'idée que le fait d' "être une personnalité" est une chose que l'on ne saurait vouloir de propos délibéré et qu'il n'y a qu'une voie pour (peut-être !) le devenir : le dévouement sans réserves à une "cause", quelles que soient, dans le cas particulier, sa figure et les "exigences quotidiennes" qui en découlent. C'est commettre une faute de goût que d'embrouiller les analyses positives de sa spécialité avec les questions d'ordre personnel. On ne fait que dépouiller la notion de "vocation" de l'unique sens important qui lui reste de nos jours, si l'on n'opère pas personnellement la limitation qu'elle exige. Quand bien même le culte de la personnalité à la mode essaie de vivoter sur le trône, dans les bureaux ou dans les chaires d'université – il produit sans doute extérieurement presque toujours un grand effet, mais intérieurement il n'est jamais qu'un signe de petitesse et partout il ne fait que nuire à la cause.⁶⁴

Cette longue citation illustre la nécessité de la subjugation de la diversité des affects sous un principe unique qui est indispensable en vue de réussir à atteindre la personnalité éthique idéale. Les protestants calvinistes réglaient ainsi tout sous le principe du sentiment de confirmation de l'élection divine. La transformation rationnelle du monde et l'adhésion continue à une ascèse stricte étaient des effets de cette conduite de vie dictée par cet impératif éthique unique qui réglait la totalité des choix pratiques. Si l'assise de cet impératif n'est plus principalement aujourd'hui l'angoisse sotériologique, il n'en demeure pas moins que Weber identifie la mise en forme de cette exigence de cohérence comme étant à la fois un héritage concret de cette période malgré l'évident de sa signification profonde (aspect historico-tragique), et la voie possible et renouvelée vers une personnalité forte (aspect éthico-normatif). C'est ainsi qu'on a pu voir chez Max Weber un relativisme tragique ou bien un

⁶⁴ Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, pp. 407-408.

optimisme irréductible. Les deux interprétations se renforcent en fait mutuellement. Le désenchantement du monde est largement tributaire de l'élimination des attributs magiques dans la doctrine et la pratique religieuse propres à l'ascétisme protestant. Pourtant, un de ses effets indéniablement positifs est d'avoir stimulé l'émergence et la subsistance de telles personnalités responsables et transformatrices.

2.3.3 *La fondation d'une éthique intérieure de l'engagement*

La résolution de cette dialectique s'effectue ainsi dans une éthique de l'intériorité, complémentaire nous le verrons ensuite, d'une éthique de l'extériorité. Pour Weber, la vocation instaure un rapport particulier à soi sur le mode liberté/subjugation autour de l'axe choix/ascèse. Elle règle la méthode de la conduite et lui donne un cadre de référence normatif dans lequel peut s'exercer alors un mode de rationalisation plus ou moins *poussé* et *logique* des valeurs qu'elle sous-tend. Cette éthique subordonne le monde et sa contingence à l'inconditionnalité du choix effectué, choix qui s'affirme et prend toute sa signification dans la poursuite d'une conduite de vie méthodique et cohérente devant le multiple du quotidien et la diversité des pulsions personnelles. On peut alors affirmer que cette décision devient « objective » pour l'individu, et que doit se produire ce saut indispensable vers la certitude de sa cause : « Il est également exact que les éléments les plus intimes de la "personnalité", les suprêmes et ultimes jugements de valeur qui déterminent notre action et donnent un sens et une importance à notre vie, nous les ressentons justement comme quelque chose qui est "objectivement" d'un grand prix »⁶⁵. L'enjeu de la réification de cette cause dans le monde, de la canalisation et actualisation de ce potentiel d'affects, sous-tend toute la problématique de la personnalité.

Ainsi, Weber réintroduit une sorte de transcendance du *projet*, un devoir d'ordonnement du devenir par la réification des idéaux subjectifs pour l'individu. La spécificité de la subjectivation weberienne est d'objectiver ce choix initial inobjectivable, et donc inconditionnellement subjectif et individuel. Cette objectivation relève encore une fois des deux mouvements : historico-tragique en tant qu'elle sanctionne l'incompatibilité des

⁶⁵ Max Weber, « Objectivité de la connaissance », *op. cit.*, pp. 126-127.

systèmes de valeurs ultimes, intellectualise le monde, le rationalise selon ces valeurs ultimes, et le partage par l'adoption implicite de ce qu'on pourrait nommer en termes foucaaldiens « un jeu de vérité » ; et idéal-normatif en tant que cette objectivation, cette réflexivité qui permet la dialectique de l'action responsable, est désormais dégagée d'une problématique morale hétéronome à l'ordre strictement intramondain. Weber fait porter sur l'individu la responsabilité de s'engager envers une cause : « Ici s'affrontent des conceptions du monde ultimes entre lesquelles il faut en définitive *choisir* »⁶⁶. Du fait de l'assomption de l'action libre, et de sa compréhension toujours possible, les motifs éthiques individuels de l'action sont ce en qui alimente le contenu éthique considéré de l'extérieur. Aucun cadre communautaire ou institutionnel ne peut remplacer, pour l'analyse sur le plan du sens [*Sinnanalyse*]⁶⁷, cette intention idiosyncrasique.

Devant le constat du polythéisme des valeurs, Weber va prôner l'action responsable devant notre seul juge à tous : l'Histoire. Cette dernière ne départage pas entre les valeurs, elle ne suit pas de téléologie connaissable ou cachée. Seulement, elle modifie toujours les caractéristiques de la lutte sociale, de la sélection des caractères et qualités dominantes dans une société, une sélection des idéaux pratiques les mieux à même de réussir dans la compétition sociale. C'est ainsi que Weber peut dire que ce sont les « images du monde » qui « ont joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action »⁶⁸. Ce sont ces idéaux éthiques qui ont guidé la conduite pratique des individus les plus transformateurs, et donc de ceux qui se sont le plus souvent conduits d'une manière virtuose vis-à-vis de ces idéaux. Les motivations présidant à cette dynamique sont toujours singulières : pour les protestants ascétiques, elles étaient sotériologiques ; pour les hommes de la vocation, elles sont de se mesurer à l'histoire.

À partir de ce moment où l'individu résout cette dialectique dans une conduite de vie cohérente et pratique, la probité est « la seule vertu qui vaille » afin de maintenir les exigences du choix initial. À l'image du grand sérieux nietzschéen ou de la grande probité⁶⁹,

⁶⁶ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 186.

⁶⁷ Jean-Pierre Grossein, « Présentation », *op. cit.*, p. 59.

⁶⁸ Max Weber, « Introduction », *op. cit.*, pp. 349-350.

⁶⁹ Citons pour référence le récent essai de Louis Godbout, *Nietzsche et la probité*, Montréal, Liber, 2008.

Weber propose une éthique intransigeante de l'individu envers lui-même, tout entier dans la dévotion à sa cause. Luttant contre la contingence du monde qui fait surgir à chaque fois de nouveaux objets de recherche ou d'intérêt, l'homme de la vocation soumet ses actions à son idéal cardinal. Indubitablement, le niveau de « l'intérieur intellectualisé » wébérien met une certaine distance déjà entre la contingence du monde et la substance maintenant objectivée de la vocation. Loin de faire de la vie une œuvre d'art, la vocation wébérienne est une œuvre austère dont on ne peut juger la valeur qu'avec sa sédimentation et la portée de son héritage dans le temps.

2.3.4 *La probité comme vertu réflexive indispensable*

La vocation est donc un processus constant de rapprochement et d'éloignement du monde, une distanciation réflexive qui par un engagement profond dans le monde porte au-delà de son propre accomplissement. Car Weber ne cesse d'affirmer la futilité de ceux qui travaillent comme si leur œuvre allait demeurer éternelle : seul l'artiste a ce privilège⁷⁰. Pour le savant et l'homme politique, l'histoire les rattrape tout deux en faisant de leur œuvre une minuscule étape dans la définition d'une trajectoire culturelle donnée. C'est d'ailleurs ce qui rend le choix d'une telle vocation *a priori* tragique et insignifiant au regard du temps long de l'histoire culturelle et civilisationnelle.

La probité est une vertu indispensable à l'individu afin de subjuguier la contingence des forces et des événements. Après le choix de la vocation qui arrache l'individu à l'insignifiance *a priori* des destins, elle le ramène toujours vers l'unité narrative et en quelque sorte vers un sujet transcendantal autonome. Ainsi, Weber tente de réaliser la difficile synthèse entre l'homme de la mort de Dieu de Nietzsche (les esprits libres) et le sujet de la maturité kantienne (l'homme des Lumières)⁷¹. C'est là où peut-être l'idée de probité fait le plus le lien entre une éthique de l'affirmation du monde et une éthique de la distanciation.

⁷⁰ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 81 : « Une œuvre d'art véritablement accomplie n'est jamais dépassée, elle ne vieillira jamais. [...] En science, au contraire, chacun d'entre nous sait que le produit de son travail sera caduc dans dix, vingt, cinquante ans ».

⁷¹ C'est là la thèse de David Owen, qui fonderait un rapprochement théorique entre Max Weber et Michel Foucault. Voir à ce propos : David Owen, *Maturity and Modernity : Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, London & New York, Routledge, 1994, pp. 216-217.

L'engagement existentiel que propose Weber dans la vocation est une résolution de cette dichotomie : la conciliation de la tragédie d'être-au-monde et de la possibilité toujours présente de mettre la main « dans les rayons de la roue de l'histoire ». Cette dualité, Weber la retrouve encore une fois dans le destin de l'université de son temps. Face à la figure du prosélyte qui utilise sa chaire professorale pour propager ses opinions politiques ou éthiques, il oppose la figure du savant spécialiste qui affirme « que dans les salles de cours on ne peut exercer une influence réelle et précieuse qu'en donnant aux étudiants une formation de *spécialiste*, grâce à des maîtres qualifiés dans leur domaine, de sorte que la "probité intellectuelle" serait la seule vertu spécifique qu'il faille inculquer aux étudiants »⁷². La neutralité axiologique sert d'étalon de la probité, du partage entre faits et valeurs qui doit prendre place dans la salle de classe jusque dans la conscience du professeur. Pour Weber, l'engagement passionné du chercheur ne doit jamais empiéter sur ce principe cardinal : il faut toujours avoir conscience « de ce qui dans son exposé résulte d'un raisonnement purement logique ou d'une constatation purement empirique des faits et de ce qui relève d'une évaluation pratique. Il me semble que cette servitude, constitue directement un devoir de probité intellectuelle, si l'on admet l'hétérogénéité des deux sphères ; en ce cas, il s'agit du minimum absolu à exiger »⁷³. Dans une certaine mesure, une réconciliation entre le jugement scientifique et le prosélytisme éthique n'est jamais souhaitable ; la poursuite aveugle d'un idéal ne ferait qu'accentuer la césure avec les exigences du jour et de l'histoire pour l'homme de science comme pour l'homme politique.

2.3.5 *La vocation et la systématisation de la conduite de vie*

La probité et l'ascèse comme attributs de la conduite de vie méthodique et rationnelle sont essentielles dans cette distance réflexive qui s'instaure. En partant de la passion et de l'inspiration pour aboutir à la probité et l'ascèse, c'est cette puissante dialectique entre le sujet et son objet, un objet jamais possédé, qui arrache l'individu à lui-même et lui donne par la même occasion l'opportunité de « réaliser » un destin. *Ce pathos de la distance*, étudié pour le moment uniquement envers soi-même, est pour Weber ce qui caractérise autant la quête

⁷² Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, pp. 403-404.

⁷³ *Ibid.*, p. 403.

scientifique que l'engagement politique. La conduite de vie méthodique est le reflet d'une telle dualité : sa rationalité, ou logique, formelle apparente cache en fait une logique plus profonde, celle-ci clairement rationnelle en valeur, ou « irrationnelle » selon les buts poursuivis. Weber n'a cessé de mettre en évidence cette tension transformatrice entre l'irrationnel et le rationnel, une tension qui trouve son idéal-type dans le modèle de la vocation. Cette distanciation avec nos passions et buts immédiats, pour la poursuite d'une cause unique, représente une tentative anti-hédoniste de croire en une personnalité supérieure qui supplanterait la contingence des désirs ou la recherche d'un vécu ou d'une expérience. La vocation exige que pour faire sens du monde, il faille le transformer dans la trame de l'accomplissement d'un objectif supérieur à celui-ci. Or le façonnement du monde ne peut commencer que par le façonnement de soi-même comme personnalité, conquérant, justifiant, et légitimant sa place dans cette vie, et par extension dans l'histoire sécularisée ; l'idéal lui-même important finalement peu.

2.4 Le savoir du tragique et l'action responsable

Après avoir examiné principalement la signification et la mise en pratique de la vocation pour l'individu, il faut en aborder un dernier aspect qui est la relation de celle-ci à l'histoire : soit plus généralement le monde extérieur tel qu'intellectualisé par l'individu, et tel que réfléchi dans les sciences de l'esprit. Si les « exigences du quotidien » représentent une *praxis* relativement « immédiate » du rapport au monde extérieur, l'inscription de la vocation et de ses réalisations dans son contexte singulièrement historique est le niveau décisif pour Weber pour en déterminer la *valeur culturelle*. Si une conduite de vie méthodique est le moyen de l'achèvement de la personnalité, cette dernière est tributaire d'une action éthique dans le monde, dans la continuité dynamique de l'éthique intérieure. Ce dernier point semble le plus décisif ici dans l'approche weberienne : la conduite de vie inspirée de la vocation opère une transivité non pas des normes institutionnelles vers l'individu, mais de l'individu en tant que source éthique de l'action vers les institutions en place. La responsabilité alors imputée en est une individuellement et subjectivement ressentie par l'individu, à la fois par rapport à lui-même dans la cohérence de sa pratique, que par

rapport au monde, dans la nécessité de l'action intramondaine selon les « exigences du jour » de sa vocation.

2.4.1 *Le savoir du tragique comme conscience de la contingence historique*

Que l'Occident soit désormais pris irrévocablement dans le polythéisme des valeurs et la pluralité axiologique ne fait aucun doute pour Weber, et il invite son auditoire à regarder en face cette nouvelle réalité. Le *savoir du tragique* prive de signification intangible toute quête de la connaissance pour elle-même, ou du pouvoir pour lui-même. Pour Weber, il est une prise de conscience du réalisme implacable de l'histoire, une histoire qui ne suit aucun cours déterminé, quelque part l'exact opposé de ce que serait la philosophie de l'histoire hégélienne ou marxienne. Il implique qu'il ne saurait y avoir de réconciliation à l'issue de cette « guerre des dieux », que nous en offensoons inmanquablement un en en choisissant un autre⁷⁴ - l'histoire n'est point téléologiquement une faiseuse de roi parmi ceux-ci.

En critiquant la position des « politiciens épris de puissance » [Machtpolitiker]⁷⁵ de son époque, Weber relève justement toute l'importance qu'il donne à ce savoir : « Elle [cette posture] est le produit d'un cynisme tout à fait minable et superficiel à l'égard du *sens* de l'action humaine, un sentiment qui n'a pas la moindre affinité avec le savoir du tragique en lequel toute action est engagée, et avant tout l'action politique »⁷⁶. L'homme politique qui aurait pour seule raison d'agir la quête ou la conservation du pouvoir n'est pas considéré comme un modèle à suivre. Ce tragique pour Weber renvoie à l'absence de toute téléologie de l'histoire, et donc *in fine* de la recherche scientifique ou de l'action politique. Aucune fondation solide ne peut justifier pour elle-même l'action dans ces deux sphères ; les justifications possibles s'effectuent désormais seulement dans une logique autoréférentielle, qui provoque alors d'autant plus la séparation des sphères de vie et l'hétéronomie de leurs cadres de référence⁷⁷. Leur caractère de plus en plus auto-poïétique soumet l'individu à des conflits éthiques insolubles entre ces ordres ; des conflits qui rendent de moins en moins

⁷⁴ cf. Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, p. 427.

⁷⁵ Terme généralement associé au réalisme brutal de certains représentants des milieux politiques et historiens allemands de la fin du XIX^e siècle, comme Treitschke.

⁷⁶ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 185.

⁷⁷ cf. Max Weber, « Considération intermédiaire », *op. cit.*, pp. 417 et suiv.

possible (au sens des *chances* potentiellement offertes à ces individus) et souhaitable (au sens que les qualités requises ne sont pas celles *souhaitables* dans la lutte sociale) une conduite de vie totale et éthiquement cohérente.

2.4.1.1 Pour la science

Pour le savant, Weber affirme d'emblée la futilité de la recherche scientifique pour elle-même, vouée à être inachevée et dépassée dans le futur. « Le travail scientifique est emporté dans le déroulement du *progrès* »⁷⁸ nous dit Weber, c'est même là son inévitable destin : « c'est même le sens du travail de la science, destin et sens auxquels elle est soumise et assujettie en un sens tout à fait spécifique par rapport à tous les autres éléments de la culture pour lesquels ce destin existe aussi par ailleurs : tout "accomplissement" scientifique implique de nouvelles "questions", il *demande* à être "dépassé" et à vieillir »⁷⁹. La science a donc ceci de particulier qu'elle incarne plus que tout autre domaine cette dynamique cumulative sans fin de l'histoire ; devenir caduc est ainsi l'objectif paradoxal des découvertes scientifiques. La personne du savant, qui peut certes retirer un certain plaisir de son travail⁸⁰, est elle-même insignifiante dans ce « progrès [qui] se poursuit à l'infini »⁸¹ : « Mais que croit-il produire de sensé avec cela, avec ces créations toujours condamnées à vieillir, en se laissant ainsi atteler à cette entreprise, divisée en spécialités, qui se poursuit à l'infini ? »⁸². En quelque sorte, ce savoir du tragique demeure toujours avec l'homme scientifique dans l'accomplissement de son métier.

2.4.1.2 Pour l'homme politique

Pour l'homme politique, ce savoir du tragique est double : il est intimement relié aux moyens spécifiques de la politique – le pouvoir et la violence⁸³ - tout en exprimant, comme

⁷⁸ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 81.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 76-77 : « Quiconque ignore cette ivresse étrange, qui fait sourire tout observateur extérieur, cette passion, cette conviction que "des millénaires devaient s'écouler, avant que tu ne viennes à la vie, et d'autres millénaires attendent en silence" de savoir si tu parviendras à faire cette conjecture, n'a pas la vocation de savant ; qu'il fasse quelque chose d'autre ».

⁸¹ *Ibid.*, p. 82.

⁸² *Ibid.*, p. 82.

⁸³ *Ibid.*, pp. 196-197 : « Même les premiers chrétiens savaient très précisément que le monde est gouverné par des démons, que quiconque se commet avec la politique, c'est-à-dire avec le pouvoir et la violence comme moyens, conclut un pacte avec des puissances diaboliques, et que, pour ce qui est de son action, il n'est pas *vrai* que le bien ne puisse engendrer que du bien, et le mal que de mal, mais que c'est souvent le contraire. Quiconque ne voit pas

pour le savant, la conscience de l'absence de toute fin ultime à l'histoire. Toutefois, le caractère unique des moyens propres à cette sphère commande-t-il une autre éthique pratique que celle découlant de la conduite de vie comme présentée jusqu'à maintenant ? « Se peut-il réellement que les exigences éthiques que l'on fait valoir à l'égard de la politique soient indifférentes au fait que celle-ci œuvre avec un moyen très spécifique, le pouvoir, derrière lequel se tient la *violence* ? »⁸⁴. Ce que Weber craint par-dessus tout, c'est « la sanctification des moyens par la fin »⁸⁵ car « aucune éthique au monde ne peut dire quand et dans quelle mesure la fin bonne du point de vue moral "sanctifie" les moyens et les conséquences accessoires moralement dangereux »⁸⁶. Le pouvoir et la violence légitime, en tant que moyens spécifiques de la politique, engagent ainsi une responsabilité spécifique envers leur emploi, qui ne peut à ce moment plus seulement dériver de la pureté de l'intention éthique de l'action, ou de sa fin justifiée comme éthiquement nécessaire. Cette disjonction apparaît fondamentalement différente pour l'homme scientifique que pour l'homme politique, ou du moins Weber ne semble pas impliquer qu'une responsabilité particulière doive être dévolue à la science et son exercice⁸⁷. Il semble bien que l'emploi potentiel de violence légitime commande à l'homme politique une *inflexion* éthique qui ne puisse seulement relever de la pure conduite de vie ; la responsabilité envers *le devenir* et les *conséquences* de l'action doit réguler l'action éthique immédiate ou naturelle.

2.4.2 *Le problème de l'action responsable*

Ce savoir du tragique est donc inséparable d'une pratique de la responsabilité dans le monde. La cause elle-même induit en tout premier une responsabilité que l'on peut qualifier de réflexive. Encore une fois, toute fondation éthique extérieure à l'individu nous échappe car Weber fait véritablement de la cause, et de la vocation de s'attacher à cette cause, le point d'ancrage du jugement moral de l'action. « Elle [la passion] ne fait pas d'un individu un homme politique quand elle ne fait pas du service de la "cause", donc aussi de la

cela est un enfant du point de vue politique ».

⁸⁴ *Ibid.*, p. 189. cf aussi à la page 200 : « C'est le fait que des groupements d'hommes détiennent le moyen spécifique de la violence légitime, purement en tant que tel, qui conditionne la particularité de tous les problèmes éthiques de la politique ».

⁸⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁸⁷ Peut-être en dirait-il autrement aujourd'hui, quand on constate l'étendue des moyens spécifiques de la science.

responsabilité à l'égard de cette cause précisément, l'étoile qui guide l'action de manière déterminante »⁸⁸. L'individu est finalement responsable avant tout devant lui-même de ne pas faillir à sa cause, et cette responsabilité pour Weber s'étend au monde car, nous l'avons montré, l'engagement personnel et individuel envers cet idéal relève également d'un choix décisif et définitif dans le monde. La responsabilité particulière liée aux moyens spécifiques du politique ne peut être qu'une inflexion nécessaire, et non une maxime possible de l'action politique, au vu des « conséquences (*prévisibles*) de son action »⁸⁹. Ainsi, Weber précise que si toutes les fins politiques sont indistinctement valables, les moyens employés doivent être pris avec précaution. De là découle cette « éthique de la responsabilité » : non pas d'un choix de *fins* responsables en réponse à une situation donnée, mais dans la conscience des « forces diaboliques » dans la mise en œuvre des actions politiques. Weber insiste à de nombreuses reprises, critiquant autant les bolcheviques russes ou les pacifistes chrétiens, qu'une éthique politique absolue et conséquente n'est pas un « fiacre dans lequel on peut monter à sa guise »⁹⁰.

Et il est particulièrement frappant d'observer alors le *paradoxe des conséquences* qui découle de l'engagement éthique dans le monde : les résultats de l'action entreprise peuvent diverger avec les intentions (sans quoi il ne pourrait y avoir d'action significative), sans que cela ne remette fondamentalement en question la pertinence de l'intention de l'action elle-même. Ce paradoxe des conséquences permet au mieux d'illustrer le paradoxe de toute action éthiquement fondée, et particulièrement de l'action politique : « Il est parfaitement vrai, et c'est une donnée fondamentale de toute histoire [...], que le résultat ultime de l'action politique entretient souvent, voire quasi toujours, un rapport tout à fait inadéquat, souvent quasiment paradoxal avec son sens originel. Mais *c'est la raison pour laquelle ce sens, à savoir le service d'une cause, ne doit pas faire défaut pour que l'action ait une consistance interne*. Au service de quelle cause l'homme politique vise-t-il et utilise-t-il le pouvoir, c'est là une affaire de foi »⁹¹. Ce paradoxe met en lumière le fait que même si l'éthique de la conviction se transmue en éthique de la responsabilité quand l'homme politique admet

⁸⁸ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 183.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 192.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 201, et aussi p. 190.

⁹¹ *Ibid.*, p. 185 ; nous soulignons.

assumer pleinement les conséquences de son action, il est impensable de le juger seulement sur le fondement de ses résultats qui ne sont jamais tout à fait uniquement de son ressort. La responsabilité de l'homme politique concerne d'abord la nature des moyens mis en œuvre, une limite qui dépend de la *prévisibilité* des conséquences qu'il est possible de connaître. Rappelons que c'est là du domaine de la science que d'éclairer ces potentialités, que « d'obliger un individu à se rendre à lui-même des comptes quant au sens ultime de sa propre action »⁹². L'action responsable dépend donc du degré d'adhésion à la cause et du choix des moyens mis en œuvre, et ne dérive pas de sa réalisation effective. L'intensité éthique de l'action, comme résolution de cette dialectique (savoir du tragique et responsabilité), compte davantage que les conséquences de celle-ci. De cette manière, nous pouvons résoudre l'angoisse de faire face à l'histoire, et donc pour Weber, dépasser l'angoisse du choix original de la cause. Contre l'inaction qui est crainte par-dessus tout, ou une éthique contemplative de la fuite du monde, Weber propose une éthique de « l'action quand même », qui peut finalement seule agir comme une perspective réaliste, efficace et porteuse d'idéaux qui transcendent les intérêts immédiatement matériels.

Si le monde lui-même ne porte pas d'injonction éthique – Weber parle de « l'irrationalité éthique du monde »⁹³ –, la vocation étend l'engagement éthique de l'individu à l'histoire, en tant que cette dernière accueille la signification que l'individu donne au monde. L'histoire représente le seul étalon de mesure possible des différentes significations culturelles ; la sédimentation des luttes entre les valeurs. À travers elle, on peut apprécier rétrospectivement la qualité de la responsabilité exercée dans l'action, et ses conséquences potentiellement transformatrices. Elle est également visée dans le type pur d'action responsable qui répond de la vocation. L'histoire ne donne aucune disposition objectivement impérative (comme une absence de parti pris de l'être) ; c'est en la « réfléchissant » comme facteur de l'action que l'individu assume une pleine responsabilité. Elle donne *in fine* les cadres objectifs (mais jamais substantiels) de la quête de signification de l'action, son horizon herméneutique en quelque sorte. Ainsi, l'histoire joue pour Weber à trois différents niveaux de l'action éthique : l'impératif immédiat et pratique des « exigences du jour », le cadre

⁹² *Ibid.*, p. 103 ; c'est là l'exigence de *clarté* (p. 102) de la science : « Si l'on adopte telle position, il nous faut, d'après ce qu'enseigne l'expérience des sciences, appliquer tel *moyen* pour la mener à sa réalisation pratique ».

⁹³ *Ibid.*, p. 195.

d'inscription et de réflexivité de la vocation en ce qu'elle crée une « image du monde » spécifique ; et le niveau d'observation de l'historien qui tente de reconstituer la généalogie de la sédimentation culturelle historique.

2.4.3 *L'éthique vocationnelle de l'action politique responsable et significative*

L'éthique de la responsabilité est moins une éthique prescriptive ou normative qu'un mode d'affinité entre la conviction intérieure et les moyens de l'action dans le monde qui repose sur des *qualités* davantage que sur des *axiomes*. L'objectif de cette analyse est de montrer comment l'éthique de la responsabilité n'est pas l'opposé de l'éthique de conviction mais seulement une *inflexion* de celle-ci vers la prise en compte des conséquences possibles de l'action politique. Cette modulation de l'éthique individuelle de la cause est nécessaire parce que les *moyens* de la politique que sont le pouvoir et la violence légitime possèdent un statut particulier (les *forces diaboliques*) dû à leur dangerosité potentielle. Ainsi, l'éthique de l'action politique ne dépend jamais d'autres facteurs que de la cohérence interne et de la mesure réfléchie de cette action. Intensité et maturité sont donc les deux traits essentiels de l'action significative selon Weber. La première parce que la cause *engage et responsabilise* l'individu envers lui-même à chaque fois, sans qu'aucune justification éthique ne puisse être ancrée à l'extérieur. La seconde parce que la *connaissance* des limites de cette cause face aux moyens à employer relève d'une certaine distance d'avec l'action impulsive indispensable pour l'action responsable. Les forces diaboliques de la politique à l'œuvre forcent à réfléchir aux conséquences, et non à renier la conviction intérieure, c'est cela que la *maturité* politique désigne : « Ce n'est pas l'âge qui est en cause, mais toutefois le fait d'avoir appris à regarder en face, sans ménagement, les réalités de la vie, et la capacité à supporter ces réalités et à les affronter sur le plan intérieur »⁹⁴.

Dans ses deux conférences, Weber voulait rappeler avant tout que le désir d'une vie harmonieuse, dans la mesure où il n'était pas contrebalancé par un détachement discipliné avec lequel percevoir ces « réalités de la vie » et ces « exigences du jour », devait entrer en collision avec le caractère tragique et déchirant de la vie, et mener en définitive à un

⁹⁴ *Ibid.*, p. 203.

ajustement pratique ou à une fuite du monde. L'homme de la vocation se retrouve *in fine* dans un rapport de distance permanente : distanciation avec soi-même par l'action réflexive de l'ascèse, et distance avec le monde par la médiation de la vocation. Cette distance renvoie autant à l'aspect historico-tragique (*pathos* de la distance du chercheur, accomplissement d'une réification toujours plus poussée) qu'à l'aspect éthico-normatif (distance avec le monde et ascèse nécessaires pour accomplir un idéal plus élevé). Elle opère la dynamique de partage et d'intensification de la signification. C'est cela que Weber nomme le « coup d'œil » de l'homme politique, « la capacité de laisser agir sur soi les réalités, dans le recueillement intérieur et la tranquillité, donc : la distance à l'égard des choses et des hommes »⁹⁵. Weber fait de cette dialectique entre l'éloignement des affects et l'acuité des réalités une qualité psychologique indispensable à l'homme politique, la condition essentielle de sa capacité à réellement avoir la « vocation de la politique ». La transitivité éthique de l'individu vers le monde s'applique également à cette capacité de distance : elle doit d'abord s'effectuer dans le for intérieur de la conscience et s'extérioriser par le façonnement de la conduite de vie quotidienne issue de la subjugation à la résolution librement entreprise. Ensuite seulement, une fois que l'individu a atteint une certaine *maturité*, il acquiert ce « coup d'œil », cette capacité d'encadrer la force de la passion et de l'orienter vers l'action réfléchie et responsable : « car le problème est précisément de savoir comment la chaleur de la passion et la froideur du coup d'œil peuvent être contraintes à cohabiter dans la même âme »⁹⁶. Ainsi, à l'opposé l'un de l'autre, la passion comme potentiel d'affects et le coup d'œil comme la responsabilité devant soi-même et l'histoire sont les deux grandes forces contraires qui informent la vocation de l'homme politique :

Le dévouement à la politique, pour ne pas être un jeu intellectuel frivole mais une action authentiquement humaine, ne peut naître que de la passion et n'être nourri que par elle. Mais cette forte maîtrise de l'âme qui caractérise l'homme politique et le distingue du dilettante politique qui se contente de "l'excitation stérile", n'est possible que par l'accoutumance à la distance, en tous les sens du mot. La "force" d'une "personnalité" politique consiste en tout premier lieu à posséder ces qualités.⁹⁷

⁹⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁹⁷ *Ibidem.*

Ainsi, l'action politiquement responsable, aux yeux de Weber, dépend avant tout d'individus cohérents et responsables devant eux-mêmes, dans un rapport délicat de proximité brûlante et de froide distance avec le monde. On perçoit tout de suite l'affinité indéniable entre une telle pensée de la vocation et l'exercice du métier politique constitué dans ces termes. Ainsi, la *qualité* de la responsabilité d'un homme politique peut tout à fait légitimement être considérée à partir de sa conduite personnelle, dont il faut apprécier l'aspect périlleux, envers sa cause visible, et pas uniquement à partir de son efficacité politique ou de la frivolité de sa cause du moment. Encore une fois, Weber conçoit l'éthique du métier de savant ou du métier de l'homme politique comme une *extension* de l'éthique individuelle cohérente gouvernée d'abord par une cause *subjectivement choisie*. Le savoir du tragique ne remet pas en cause cette dimension volontariste de l'action significative pour l'individu. Il n'éteint pas non plus l'impulsion passionnelle qui la déclenche.

Enfin, il faudrait interroger la pertinence dans le commentaire wébérien d'une séparation si nette entre l'éthique de conviction et l'éthique de la responsabilité. Cette distinction présente un caractère strictement formel et correspond à des idéaux-types d'action éthique plus qu'à une caractérisation pragmatique de l'action politique⁹⁸. Weber opère une différenciation entre deux modes d'actions politiques supportés chacun par l'une de ces deux éthiques formelles : une doctrine de la prudence orientée par le succès estimé de l'action, que porterait alors une éthique de la responsabilité, contre une éthique orientée en valeur qui s'articule autour du respect du devoir envers soi-même et qui correspondrait à l'éthique de la conviction⁹⁹. Si les deux sont des éthiques « virtuoses » en tant qu'elles s'attachent avant tout à une conviction et une conduite spécifique, la résorption de la tension entre le succès désiré de l'action et la conviction intérieure est alors tout l'enjeu de l'éthique de la responsabilité, et non pas un amoindrissement de la résolution intérieure ou une adaptation stratégique des convictions.

⁹⁸ Wolfgang Schluchter, *op. cit.*, p. 61 : « the two maxims have strictly formal character and are thus independant of the particular content of any given ethic ».

⁹⁹ *Ibid.*, p. 72.

2.5 La vocation : dialectique entre intellectualisation et transformation du monde

Avant de conclure cette radiographie conceptuelle de la vocation, il nous semble utile d'approfondir le rapport de distance et d'engagement qu'elle instaure. La question du sens de l'histoire sous-tend toute réflexion sur l'éthique wébérienne, en tant qu'elle s'attache avant tout à la projection de l'action significative dans le monde par la corrélation intime entre le devenir de l'individu lui-même et les cadres historiques objectifs subjectivement intériorisés (implicitement ou explicitement). Ainsi, il faut tisser ce lien entre le constat du polythéisme des valeurs et de l'intellectualisation progressive du monde, et la nécessité pour l'homme cultivé de ne pas demeurer spectateur de l'histoire.

2.5.1 *La vocation : modus vivendi entre distance et engagement*

Pour Weber, le monde ayant subi un long processus d'intellectualisation et de désenchantement, il devient de plus en plus dépourvu de magie ou d'imprévisibilité, mais également privé de « sens ». Dès *l'Éthique protestante*, ce désenchantement commence dans le processus d'oubli du sens éthique originaire de la rationalisation de la conduite de vie par les couches porteuses du capitalisme. Un monde d'événements de plus en plus prévisibles et calculables est incompatible avec les postulats des religions et la prospérité de leurs théodicées. La caducité des grands systèmes symboliques a amené la fin d'un consensus global ; dans le polythéisme des valeurs ultimes, l'âme choisit le sens de son être. La seule instance donatrice de sens est l'activité signifiante de l'individu humain : « La présupposition transcendante de toute science de la culture ne consiste pas à trouver du *prix* à une civilisation déterminée ou à la civilisation en général, mais dans le fait que nous sommes des *êtres civilisés*, doués de la faculté et de la volonté de prendre consciemment *position* face au monde et de lui attribuer un *sens*. »¹⁰⁰. Cette prise de position, nous l'avons montré, ne peut se fonder dans autre chose que la foi de l'individu dans sa cause, une foi qui ne peut jamais s'auto-fonder : « Il s'agit en fin de compte, partout et toujours, à propos de l'opposition entre valeurs, non seulement d'alternatives, mais encore d'une lutte mortelle et insurmontable,

¹⁰⁰ Max Weber, « Objectivité de la connaissance », *op. cit.*, pp. 166-167.

comparable à celle qui oppose "Dieu" et le "diable" »¹⁰¹. Cette « série de décisions ultimes » que Weber attribue à chacun comme fondation de son éthique et de son image du monde projette l'individu dans cette lutte implicite que se livrent, au-delà de la lutte interindividuelle ou sociétale, les types humains, qui conduit inévitablement à leur sélection. Ce processus inexorable d'élimination et de génération est pour Weber un invariant historique qui est désormais contesté par la puissance des rationalités formelles qui informent la conduite et le monde à partir de finalités matérielles et non plus d'intentions éthiques. Ainsi, l'intellectualisation croissante du monde et l'irréductibilité des valeurs constituent les paramètres d'une lutte proprement dramatique en tant qu'elle engage les idéaux les uns contre les autres tout en permettant leur actualisation la plus saillante :

C'est le destin d'une époque de culture qui a goûté à l'arbre de la connaissance de savoir que nous ne pouvons pas lire le *sens* du devenir mondial dans le résultat, si parfait soit-il, de l'exploration que nous en faisons, mais que nous devons être capables de le créer nous-mêmes, que les "conceptions du monde" ne peuvent jamais être le produit d'un progrès du savoir empirique et que, par conséquent, les idéaux suprêmes qui agissent le plus fortement sur nous ne s'actualisent en tout temps que dans la lutte avec d'autres idéaux qui sont aussi sacrés pour les autres que les nôtres le sont pour nous.¹⁰²

Ainsi, l'éthique est ici toujours liée à un partage du sens au sein d'un monde et d'un devenir ultimement conflictuels, elle n'est pas seulement une procédure d'arbitrage entre des valeurs ou des finalités concurrentes. Fondamentalement, l'action éthique webérienne telle qu'étudiée ici, informe le monde de significations, le transforme et l'étend. En effet, l'individualité d'une telle conception éthique invite à regarder avant tout les motivations individuelles, et chacune porte un paramétrage singulier, quoique parfois largement partagé au sein de groupes, d'une « conception du monde » [*Weltanschauung*]. La multiplicité de ces motivations, et leur potentiel infini de création et reconfiguration idiosyncrasique, produit une ouverture du devenir qui cependant doit toujours s'apprécier dans son moment historique. La vocation, en tant qu'intellectualisation et mise en forme intense et athlétique du monde, est la plus susceptible de porter une « image du monde » puissamment logique et cohérente, prolongée par une conduite méthodique. Essentiellement, la force de cette éthique, notamment par la formation de personnalités, en fait un outil essentiel de Weber dans son

¹⁰¹ Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, p. 427.

¹⁰² Max Weber, « Objectivité de la connaissance », *op. cit.*, p. 130 ; nous soulignons.

incitation à ne pas demeurer indifférent, à lutter contre les puissances routinières ou formelles qui rétrécissent la gamme potentielle des types humains. Il est du devoir implicite des « hommes de la vocation » (*Berufsmenschentum*) de préserver *de fait* ce type ouvert que Weber perçoit à la fois comme un facteur de résistance à une certaine rationalisation formelle des sphères de vie, et comme un vecteur prépondérant de support et de transformation responsable et signifiante de certaines valeurs et images du monde, conduites et pratiques. Nous verrons notamment plus avant en quoi la jonction entre vocation et charisme au sein de personnalités proprement extraordinaires constitue pour Weber un facteur primordial de changement historique.

2.5.2 *L'éthique typique d'une transformation significative du monde*

Les quatre caractères de la vocation que nous avons identifiés servent alors de traits idéaux-typiques de la personnalité éthique wébérienne. L'action significative s'accomplit par un engagement libre *dans le monde* qui s'inscrit dans une *conduite de vie méthodique* résultant de la subjugation d'un *potentiel d'affects*. Non seulement, l'étude de l'*Éthique protestante* a permis à Weber d'identifier et de caractériser cet individu, mais il l'a thématiqué comme un type remarquable dont l'influence sur la trajectoire civilisationnelle occidentale se fait encore sentir. C'est bien le déclin du lien entre la conduite pratique et les idéaux éthiques, auquel la vocation s'oppose, que Weber observe avec inquiétude. Sans cette correspondance presque transparente entre éthique et conduite, la puissance de *signification* de l'action libre se trouve menacée par sa routinisation et sa prévisibilité croissante.

En gardant toujours à l'esprit cette préoccupation, cette radiographie conceptuelle de la vocation nous a permis d'avoir une topographie claire de son emploi, et de sa portée pour la compréhension de la relation entre la conduite pratique et une conceptualisation éthique particulière. Il faut également la mettre en relation avec la perspective implicitement philosophique et anthropologique de Weber dans laquelle la transformation du concept de vocation s'inscrit. Le devenir civilisationnel est animé par la lutte sous-jacente que se livrent des « idéaux ultimes » irréductibles. Pour Weber, le type humain de l'homme de la vocation présente un caractère tout à fait remarquable. La conduite de vie de cet individu, par son

exigence d'ascèse, de méthode et de « signifiante », actualise un cosmos éthique cohérent en une série d'actions dont la force de signification dépend de l'intégrité et de l'intensité de la cause à laquelle elle est soumise. La vocation représente alors pour Weber un type de configuration éthique virtuose en tant qu'elle *distingue* ces individus, dans la mesure où ceux-ci se sentent *appelés* à transformer le monde par leur conduite afin de le transformer selon des principes intériorisés. Cette forme d'éthique, *transformatrice*, s'oppose typiquement aux éthiques *adaptatives* (de conciliation avec le monde) et *contemplatives* (de fuite ou de retrait du monde).

Or Weber craint implicitement la disparition de ce type qu'il semble indiquer comme étant le type par excellence, ou du moins supérieur, que la civilisation ait pu produire. La transformation des conditions historiques, et donc des paramètres de la lutte, rendent selon lui de moins en moins probable l'émergence d'hommes de la vocation capables d'exercer cette responsabilité si spécifique envers le monde du fait qu'elle engage l'individu dans son ensemble. La question du futur de la vocation, dans un monde de plus en plus formellement rationalisé, parmi des ordres de vie se différenciant et s'autonomisant sans cesse, se pose pour lui de façon tout à fait aiguë. « Il est par suite totalement impossible, aujourd'hui encore, de prévoir comment se présentera extérieurement l'entreprise de la politique en tant que « profession-vocation », et il est encore moins possible, par conséquent, de prévoir par quelle voie s'ouvriront, pour les individus dotés de talents politiques, des chances de se voir confrontés à une tâche politique satisfaisante »¹⁰³. Ainsi, la crainte de l'inadéquation entre tâche et caractère, ou d'une utilisation sous-optimale du talent individuel, et donc à l'arrière-plan d'une diminution *qualitative* du potentiel de devenir humain, hante la réflexion weberienne. C'est à cela qu'il nous faudra désormais nous affairer.

¹⁰³ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 181.

CHAPITRE III

ASPECTS DU TYPE D'HOMME DE LA VOCATION

Le chapitre précédent a permis d'apprécier l'étendue de la portée de la vocation dans la réflexion éthique de Weber. Afin de maintenant pouvoir répondre plus avant à sa préoccupation anthropologique, il fallait dégager les ressorts intimes de la conduite de vie de l'homme de la vocation. À maintes reprises, il a été fait allusion à la virtuosité et au charisme comme concepts indissociables de celui de vocation, nous verrons ici que leur relation prend tout son sens quand on considère notre problématique de la situation de l'homme de la vocation comme type humain.

Considérons d'abord la virtuosité. Il s'agit d'une catégorie que Weber oppose à celle de la masse. Dans le contexte de sa sociologie des religions, le terme désigne la poursuite par une partie des croyants de biens de salut jugés plus élevés, par une conduite méthodique, souvent sous une forme ascétique, tournée vers cet objectif. Plus généralement, elle désigne la distinction qui s'opère au sein des groupements éthiques entre ceux qui poursuivent avec dévouement leur cause *lato sensu*, et ceux dont la conduite n'est pas tout entière systématisée par la tension vers la visée de cet idéal. La principale différence est que les premiers conçoivent le monde comme une série d'exigences qu'ils ont le *devoir* de remplir conformément à leurs principes éthiques, à l'image de la vocation. Nous verrons que cette conception du monde est traditionnellement en affinité avec l'habitus de l'élite de la bourgeoisie.

De même que la virtuosité est une *qualité* qui distingue les individus selon l'intensité de leur conduite, le charisme également est un *attribut* qui engendre une conduite transformatrice dans le monde. À ce titre, il possède une position tout à fait centrale dans le

corpus wébérien. Bien connu pour être l'un des types purs de la domination, c'est ici sa dimension éthique qui nous intéressera, sa capacité de transmutation révolutionnaire de l'image du monde d'un groupe donné. Il sera particulièrement intéressant d'aborder les modes de quotidianisation et de routinisation de cet attribut qui ouvre la voie vers ce que pourrait être un charisme de l'exemplarité propre à la vocation. Surtout, nous aborderons l'antinomie entre bureaucratisation et charisme présentée comme deux vecteurs antagonistes de changement historique, et avec lesquels la vocation est en tension.

Enfin, une réponse à la préoccupation anthropologique de Weber sera esquissée en s'appuyant sur l'idée que Weber était avant tout inquiet du rétrécissement du potentiel créateur de l'individu face aux défis que lui impose l'histoire. Nous tenterons de comprendre en quoi l'homme de la vocation relève ce défi en préservant le lien fondamental entre responsabilité intérieure et extérieure.

3.1 Vocation et virtuosité : distance, devoir et distinction

La sociologie des religions de Max Weber est traversée par une distinction fondamentale entre la religiosité des virtuoses et celle de la masse. Ceci repose sur un fait intrinsèque à chaque religion : la qualification religieuse inégale des hommes. Les « biens de salut » les plus importants ne furent en effet jamais accessibles à tous, ce qui a eu pour effet de structurer les croyants en différents *corps* correspondant à des degrés de charisme et d'intensité religieuse hiérarchisés¹. Le clivage entre la religiosité de virtuose et la religiosité de masse, à l'intérieur d'un même culte, traduit deux attitudes éthiques bien distinctes qui sont nécessaires pour entreprendre de comprendre la vocation comme s'inscrivant dans ce cadre hiérarchique.

¹ Max Weber, « Introduction », *op. cit.*, pp. 358-359.

3.1.1 *Les fondements de la virtuosité religieuse*

La virtuosité, le charisme et la vocation se rejoignent tous sur un point essentiel : chacun requiert une actualisation de cette disposition dans le monde, une confirmation répétée de cette qualité qui lui est essentielle. L'ascète protestant par exemple « ne possède la véritable certitude de son salut que lorsque sa disposition d'esprit de virtuose se confirme constamment à ses yeux »². Non seulement les signes visibles spécifiquement religieux sont nécessaires, mais la virtuosité n'est réellement telle qu'à travers une *ascèse active* dans le monde :

La virtuosité religieuse conduit toujours en ce cas à soumettre les pulsions naturelles à une conduite de vie systématique, mais également à soumettre à la critique tout à fait radicale d'une *éthique* religieuse les relations avec la vie sociale de la communauté telle qu'elle est, avec ses vertus inévitablement non-héroïques, mais relevant au contraire de l'utilitarisme et de la convention.³

La condition de la virtuosité est donc d'instaurer une distance vis-à-vis des vicissitudes supposées de la vie quotidienne banale et habituelle, « un dépassement de désirs ou d'affects inhérents à la nature humaine considérée dans son état brut »⁴. Néanmoins, Weber met toujours en évidence que ce conflit éthique avec le monde produit typiquement deux sortes de réactions : soit une fuite du monde alors considéré comme empreint du péché ou indifférent à l'obtention du salut ; soit une transformation du monde, si la doctrine religieuse exige que « l'individu mette en œuvre, précisément à l'intérieur des ordres du monde et face à eux, sa disposition spécifiquement sainte, sa qualité d'instrument de Dieu »⁵. Dans ce cas, le monde devient le lieu d'accomplissement d'un « devoir » car il est « l'unique matériau par rapport auquel l'individu doit confirmer son charisme religieux en menant une action éthique rationnelle, afin d'acquérir et de conserver la certitude de son propre état de grâce »⁶. Ce sentiment intérieur du devoir envers le monde procède du même mécanisme psychologique que la vocation. Le monde est le matériau indispensable de réalisation de celle-ci en même

² Max Weber, « Les voies du salut-délivrance et leur influence sur la conduite de vie », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, pp. 191-192.

³ *Ibid.*, p. 193.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁶ *Ibid.*, p. 195.

temps qu'il est le lieu où s'acquièrent les primes psychologiques dont dépend le sentiment de sainteté ou de confirmation, soit l'accomplissement de ce devoir-être éthique : « en tant qu'ils sont l'objet de cette confirmation active, les ordres du monde deviennent pour l'ascète installé au milieu d'eux une "vocation" qu'il s'agit de "remplir" rationnellement »⁷. La vocation est donc, au niveau de son origine religieuse, une conduite *spécifiquement* virtuose qui souscrit au besoin de la hiérarchisation éthique entre les individus. Cette différenciation repose moins sur une distinction économique de classe, ou d'une position d'honneur léguée traditionnellement, que sur la conduite de vie concrète et visible dans le monde. L'*ascèse*, conduite virtuose par excellence, est l'orientation la plus typique de cette qualification religieuse distincte. Elle est également une rationalisation pratique des idéaux éthiques, en conflit avec des formes de rationalisation du monde concurrentes : « l'ascète intramondain est un rationaliste, aussi bien en ce sens qu'il systématise rationnellement sa propre conduite de vie, qu'en ce sens qu'il refuse tout ce qui, dans le monde et ses ordres, est éthiquement irrationnel, que cela concerne l'art ou les sentiments personnels. Mais le but spécifique demeure toujours et avant tout la maîtrise méthodique, "éveillée", de la conduite de vie personnelle »⁸.

Ainsi, il est possible d'ancrer le lien entre vocation et virtuosité autour de cette distinction qualificative qui s'impose entre les hommes dans chaque pratique éthique. En termes plus généraux, il est pertinent d'entendre cette dichotomie comme l'expression fondamentale d'un principe de discrimination qui traverse l'ensemble des ordres de vie. Chacune des religions a certes institutionnalisé ce rapport entre virtuoses et « simples croyants » ; pour chacune des théodicées, cette qualification inégale sert de support à la poursuite différenciée des biens de salut. Mais pour chaque valeur ou image du monde, *l'attitude* envers celle-ci, qui reflète le niveau d'engagement de l'individu, sert d'étalon pour mesurer la *pureté* ou la *légitimité* éthique d'un individu. En ce sens, la vocation relève d'une attitude virtuose à l'égard de la cause poursuivie, une attitude dont les attributs et qualités peuvent varier, mais qui dénote toujours une certaine forme d'ascèse, directement reliée à cette origine religieuse. Or la rationalisation, ou réification, de ces formes spécifiques de

⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁸ *Ibid.*, p. 197.

virtuosité n'est pas sans conséquence sur la conduite de vie des non-virtuose. C'est là tout le sens des *couches porteuses* wébériennes : les virtuoses sont ceux qui poussent le plus à bout la logique intrinsèque d'une doctrine ou d'une cause, ceux qui en déterminent le mode de rationalisation et d'inscription dans le monde (souvent en affinité avec leur position sociale), et enfin ceux dont la conduite de vie tend le plus vers une transformation active du monde dirigé vers l'accomplissement d'un objectif éthique. Évidemment, le cas des protestants ascétiques est encore une fois l'exemple typique :

Nulle part ailleurs que dans le domaine où a été en vigueur la grâce par prédestination des puritains, l'orgueil de l'aristocratie des prédestinés au salut n'a été aussi étroitement associé avec le type d'homme ordonné à la profession-vocation [*Berufsmenschentum*] et avec l'idée que la réussite de l'activité rationnelle démontrerait la bénédiction divine ; et donc nulle part ailleurs l'influence des motivations ascétiques sur la disposition d'esprit économique n'a été aussi intense.⁹

L'imbrication d'une rationalité économique extrême avec sa justification comme pratique éthique virtuose fut l'élément décisif de l'affinité élective entre esprit du capitalisme et protestantisme ascétique. Au-delà, la virtuosité est toujours le trait d'une *rationalisation* éthique plus poussée que la moyenne, qui incite à une *attitude* davantage ascétique. Ce sentiment *intérieur* du *devoir*, similaire à celui qu'on retrouve dans la domination charismatique, est au fondement « généalogique » du devoir ressenti par l'homme de la vocation. Il s'oppose typiquement au devoir *impersonnel* qui caractérise le métier bureaucratique ou capitaliste, où l'accomplissement de la tâche et la conduite sont orientés par des règles uniformes qui exigent une simple obéissance et non un engagement éthique dans le monde comme un test à chaque fois renouvelé de la qualification de l'individu.

3.1.2 *Virtuoses et masses*

La distinction entre une éthique de virtuose et une éthique de masse repose donc sur la performance d'une conduite de vie athlétique, voire héroïque, qui actualise de la manière la plus forte la portée éthique de l'action. Dans le cadre des religions de salut, où elle prend une dimension archétypale, elle soutient la qualification religieuse inégale des hommes : peut-être une des puissances hiérarchisantes qui ont le plus influencé le développement des sociétés.

⁹ *Ibid.*, p. 239.

Cette distinction acquiert toujours une dimension institutionnelle par l'adoption et le suivi d'une « méthodologie de la sanctification ». Les virtuoses religieux deviennent alors un groupe de statut à part à l'intérieur de la communauté des croyants, des « nouveaux "aristocrates" de la foi »¹⁰. Ainsi, à la fois l'ascétisme religieux et la personnalité qu'il permet par la discipline auto-imposée de la vocation ne sont pas établis comme conduite de masse, mais sont dégagés comme une voie pour une élite compétente et hors du « commun ».

Encore une fois, il est utile de revenir sur la compréhension wébérienne de l'organisation des protestants ascétiques pour apprécier le lien entre virtuosité et la vocation *dans le monde* que nous avons analysé auparavant. Ce qui frappe avant tout, c'est le fait que ce soit un processus de rationalisation de la doctrine qui fasse de l'individu le seul responsable de sa condition de salut à travers sa conduite dans le monde. Cette virtuosité *rationnelle*, en tant qu'elle élimine de sa pratique toute caractéristique magique ou extatique, procède de deux conditions concurrentes : le désenchantement du monde et le déplacement de la voie de salut, de la fuite contemplative vers la transformation du monde.

Là où le virtuose religieux a été introduit dans le monde comme "instrument" d'un dieu et dépouillé ainsi de tous moyens de salut magiques, avec la nécessité de "confirmer" devant Dieu – c'est-à-dire, en fait, devant lui-même – sa vocation au salut *uniquement* par la qualité éthique de son action à l'intérieur des différents ordres terrestres, le "monde" comme tel pouvait bien être profondément dévalorisé et refusé sur le plan religieux en tant que chose créée et réceptacle du péché : il n'en était pas moins approuvé sur le plan psychologique comme le théâtre de l'action voulue par Dieu dans le cadre d'une "profession-vocation" profane.¹¹

Pour que cette virtuosité religieuse ait pu devenir une puissance de transformation, il lui fallut donc apparaître *comme* une vocation, un devoir dans le monde conçu comme mandaté par Dieu. La sécularisation de la vocation que nous avons observée précédemment transforme non pas la nécessité d'une conduite méthodique mais l'ancrage éthique de celle-ci. Issus d'une doctrine métaphysique et d'une image du monde toutes entières enchâssées dans l'angoisse sotériologique, le choix subjectif de la cause et le devoir de se confirmer envers celle-ci, et donc envers soi-même, deviennent la motivation essentielle de la conduite ascétique. Pour Weber, la principale différence entre la religiosité de masse et la religiosité de

¹⁰ Harvey Goldman, *Max Weber and Thomas Mann*, *op. cit.*, p. 152.

¹¹ Max Weber, « Introduction », *op. cit.*, p. 363.

virtueuses réside encore une fois dans l'attitude quotidienne envers le monde que cet écart suscite. Pour les uns une simple approbation du monde, pour les autres, la nécessité de le transformer pour s'assurer de son salut. Le quotidien est le domaine de l'habitude et de la banalité pour les premiers, celui du devoir éthique pour les seconds :

C'est que la grâce et l'élection de l'homme religieusement qualifié se confirmaient précisément dans la vie quotidienne. Non pas, bien entendu, dans le quotidien tel qu'il était, mais dans l'action quotidienne méthodiquement *rationalisée* au service de Dieu. Rationnellement élevée à la hauteur d'une vocation, l'action quotidienne est devenue confirmation du salut. En Occident, les sectes de virtuoses religieux ont constitué les ferments de la rationalisation méthodique de la conduite de vie, y compris de l'activité économique, à la différence des communautés d'extatiques contemplatifs, orgiastiques ou apathiques d'Asie, qui ont été les soupapes pour le désir nostalgique d'échapper au non-sens de l'activité en ce monde.¹²

Si la *vocation* entreprise par les protestants ascétiques, et le sens du devoir qui l'accompagne, semble pour Weber toujours d'actualité au moment où il prononce ses deux conférences de 1917 et 1919, c'est parce que son inscription intramondaine a permis à son effet transformateur de se transmettre à la masse par une intériorisation de l'ascèse spécialisée comme nécessité de l'économie rationnelle. La rationalisation de l'activité économique a assuré paradoxalement la pérennité de cette pratique *a priori* virtuose dans l'histoire. En faisant des réalisations dans le monde leur pont vers le salut, la distinction entre virtuose et masse ne se produisait non plus dans le sens d'une coupure du monde des virtuoses (sectes contemplatives, monastères, séparation stricte des personnes qualifiées), mais dans le sens de l'intensification qualitative de leur conduite. Alors que le modèle oriental implique une rupture avec la masse, le modèle occidental en est un de domination de la masse par la virtuosité du comportement et la réussite sociale qu'elle induit. Ce type de distance de *l'ascèse active intramondaine*, spécifiquement occidentale, « n'implique pas un retrait du monde ; elle n'introduit pas davantage une coupure entre une minorité de virtuoses religieux privilégiés et une "masse" privée de tout accès à ce mode de vie, à la différence des "disciplines de soi" asiatiques »¹³. La virtuosité de la conduite distingue donc spécifiquement une élite active et transformatrice, et non uniquement spirituelle ou statutaire. En cela, elle possède une affinité certaine avec l'*ethos* bourgeois en général.

¹² *Ibid.*, p. 364.

¹³ Isabelle Kalinowski, *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, op. cit., pp. 98-99.

3.1.3 Une éthique élitiste de la distance

Cette conduite de vie ascétique et méthodique est fondamentalement analysée par Weber comme un trait d'élitisme bourgeois, dont il considère également que ses représentants sont les mieux armés pour la tâche politique de son temps. Cette *ascèse* propre aux protestants ascétiques se retrouve en effet transfigurée dans la *distance* et la *contenance*, deux qualités indispensables à la vocation d'homme politique.

En premier lieu, la vocation entraîne indéniablement une intellectualisation remarquable du monde. Au même titre que la virtuosité ne peut pas être l'apanage de chaque individu, il faut avoir acquis les « dispositions intérieures des couches intellectuelles » pour « aborder la vie comme un *penseur* préoccupé de son sens, et non comme un homme engagé dans l'*action* pratique et impliqué dans les tâches de la vie »¹⁴. En second lieu, le développement d'une ascèse « virtuose », afin d'assurer le salut individuel par la privation et l'ascèse, est un phénomène que Weber met en relation avec l'*habitus* de jeunes gens privilégiés économiquement et culturellement : le projet de pratiquer la mendicité et de se détacher du monde « n'était certainement pas du goût des couches socialement opprimées, qui auraient bien plutôt réclamé un dédommagement dans l'au-delà, ou bien des espoirs d'avenir dans l'ici-bas »¹⁵. On peut donc affirmer que la vocation de l'intellectuel ascétique, sous cette forme virtuose, ne peut réellement éclore sociologiquement qu'avec des individus « qui ont été préparés à appréhender comme allant de soi la possession d'un certain type de "loisir" propice à l'entretien de préoccupations intellectualistes. Cet ascétisme virtuose et voué à l'excès s'oppose à l'ascétisme plus réglé et plus modéré du travailleur assidu à la tâche qui retourne le soir dans le "*home* bourgeois propre et solide", ou encore à celui, plus routinier, du prêtre avant tout soucieux du strict respect du rite »¹⁶. Ainsi, la proposition wébérienne de cette éthique de la « vocation », dans sa forme pure et idéale-typique, n'est pas celle du métier bien fait, ou celle d'un contentement d'une conformité zélée à la règle. Il leur manquerait à tous les deux dans l'affrontement du quotidien, un ancrage éthique intérieur de la signification du métier, ainsi qu'une systématisation de la conduite à partir d'un principe

¹⁴ Max Weber, *Hindouisme et bouddhisme*, Coll. Champs, Paris, Flammarion, 2003, p.307.

¹⁵ *Ibid.*, p. 383.

¹⁶ Isabelle Kalinowski, *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, *op. cit.*, p. 111.

cardinal. En cela, la « profession » du bureaucrate assidu qui remplit son office avec exactitude ne relève pas de la vocation comme éthique telle que défendue ici.

Comme nous l'avons montré, cette éthique exige une distance par rapport à soi-même (ascèse, contrôle des pulsions) et par rapport au monde (distance, « coup d'œil » et savoir du tragique) sans signifier un quelconque retrait, mais bien plutôt en en faisant les qualités décisives d'un engagement significatif, parce que réfléchi et informé de sens, dans le monde. Cela est particulièrement clair à la lecture des deux conférences sur le savant et l'homme politique. La contenance et l'auto-limitation représentent des marques de la vocation qui pour Weber sont essentielles à l'exercice de ces deux professions : pour le savant, la circonscription de sa tâche et l'adhésion à la séparation entre fait et valeur ; pour l'homme politique, la capacité de garder la *tête froide* et de mener une action responsable. Ces marques sont indéniablement des attributs d'un habitus aristocratique, dont la supériorité ne peut plus s'établir sur sa base traditionnelle de l'honneur, mais sur l'exemplarité morale de sa conduite et la « contenance » qu'elle affiche vis-à-vis des facteurs émotionnels. Pour Wolfgang Schluchter, ce sont ici les conditions indispensables de ce lien entre vocation et mode d'être spécifiquement bourgeois :

La vocation et l'auto-limitation, la vocation *comme* auto-limitation, c'est cela le message de Weber à la jeunesse académique. Celui qui cherche à donner un sens au travail intellectuel comme une vocation, qui ne le considère pas simplement comme une nécessité économique, doit affirmer cette fondation ascétique de l'action. Pour Weber, la vocation a appartenu depuis le tout début au mode de conduite bourgeois. Et si la conduite veut éviter de dégénérer en une simple technique de gestion de la vie, elle ne peut être permise de simplement disparaître. Sans aucun doute, l'esprit chrétien qui lui donna à l'époque son support intérieur s'est depuis longtemps évacué. [...] Pour cette raison, ce mode d'action ne peut plus être valorisé sur la base d'une foi religieuse ; une fondation séculière est désormais requise. C'est exactement cela qui est exprimé dans les deux conférences de Weber.¹⁷

Le caractère *bourgeois* de la vocation ne relève donc pas tant d'une position économique favorisée que d'une prédisposition à une attitude ascétique ou « contenue » envers le monde. Certes, l'aisance économique contribue à délivrer la conduite des préoccupations

¹⁷ Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity, op. cit.*, p. 37.

immédiatement matérielles, mais l'*ethos* bourgeois possède pour Weber une affinité élective certaine avec cette virtuosité séculière et l'éthique de la vocation.

3.1.4 *Virtuosité et direction politique*

Selon Weber, cet *ethos* est indispensable pour la direction du régime démocratique parlementaire, afin de lutter contre le déferlement des passions politiques¹⁸. La compétence et la légitimité pour gouverner les autres passent nécessairement par un gouvernement de soi exemplaire. De la même manière que l'éthique individuelle de la conviction sous-tend et informe l'action dans le monde, la domination de soi et la vertu personnelle deviennent des marques de supériorité morale et de la *dignité* indispensable à occuper des postes politiques.

Elles [les valeurs de la démocratie bourgeoise] ne pourront en aucun cas se développer sur une autre base que sur une attitude personnelle faite de *réserve* et de *distance* intérieure [...]. Et la nouvelle génération de littérateurs, avec son besoin irréprensible de divulguer par ses bavardages ou faire imprimer ses "expériences" érotiques, "religieuses" ou autres, est l'ennemie de toute dignité. [...] La nécessité de s'affirmer intérieurement au sein d'un monde "démocratique" permettra de mettre à l'épreuve l'authenticité de cette distance, et ne peut que lui être utile.¹⁹

Cette forme virtuose d'ascétisme politique caractérise, nous l'avons montré, l'éthique de l'homme politique idéal-typique wébérien. Elle reproduit la séparation présente dans toutes les religions entre virtuoses et profanes. La confiance que Weber accorde à la démocratie tient essentiellement en ce qu'elle assure une sélection ouverte des chefs, et la préservation de la dimension charismatique par la compétition à l'intérieur et entre les partis politiques. Le principe représentatif et l'élection comme mode de désignation permettent une sélection du personnel politique dont la légitimité peut découler de qualités vocationnelles. D'où son opposition aux scrutins proportionnels et son soutien à l'élection directe du président du Reich : le premier encourage les hommes de parti à se présenter sachant que leur onction politique dépend en premier lieu de la machine politique (plus ou moins bureaucratisée) qu'ils représentent, et moins de leurs qualités personnelles ; le second permet de redonner une légitimité directement plébiscitaire à un individu doté de qualités charismatiques indéniables

¹⁸ Très manifeste en 1917 où Weber écrit le texte « Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée ».

¹⁹ Max Weber, « Droit de vote et démocratie en Allemagne », in *Œuvres politiques, op. cit.*, p. 298.

et dépositaire d'une vision du monde à mettre en œuvre. Dans tous les cas, il est tout à fait important pour Weber que l'élément de *virtuosité* spécifiquement politique soit une qualité qui permette, dans une configuration institutionnelle donnée, de prévaloir dans la lutte politique. « La seule chose qui compte, affirme-t-il, c'est que ces intérêts humains, trop humains, qui existent partout, *produisent des effets* tels qu'une *sélection* des hommes qui possèdent des qualités de chef n'en soit pas *empêchée* »²⁰. En ce sens, il soutient la supériorité du régime démocratique bourgeois en reconnaissant sa capacité supérieure à faire ressortir les individus les plus adaptés à la tâche politique : les hommes de vocation. Toutefois, la raison profonde n'est pas que ce sont les individus les mieux adaptés à ce régime, mais que ce régime est le plus favorable pour qu'ils aient la chance d'accéder aux positions de pouvoir. En ce sens, il faut que le régime s'adapte aux hommes plutôt que l'inverse : « Car ce n'est pas un parlement qui discourt, mais un parlement qui *travaille* qui peut servir de terrain où des qualités de chef authentiquement *politiques*, et pas seulement démagogiques, croissent et se développent par la voie de la sélection »²¹. Notre hypothèse soutient ici que Weber apporte sa caution au régime parlementaire si et seulement si ce dernier intègre les deux principes fondamentaux que sont le droit égal de voter et la sélection ouverte des chefs. Uniquement ainsi pourra-t-on garantir la plus grande légitimité, à la fois institutionnelle et émotionnelle, à des hommes librement choisis, et qui vivent idéalement « pour » la politique. On perçoit immédiatement l'affinité d'un tel *leader* avec l'homme de la vocation qui se dévoue à sa cause. Il est même possible d'affirmer que le régime parlementaire rationalisé tel que le conçoit Weber a sa préférence *seulement* parce qu'il permet aux véritables hommes de la vocation d'occuper les responsabilités politiques les plus élevées²².

Car Weber est bien plus préoccupé par l'attitude des politiciens, de la qualité de leur engagement, que de la nature de leur cause, du moment que celle-ci soit méthodiquement poursuivie. De la même façon que la religiosité qualifiait différemment les hommes selon

²⁰ Max Weber, « Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée », in *Œuvres politiques, op. cit.*, p. 355.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibid.*, p. 370 : « Ce n'est que lorsque le parlement offrira des postes de chef avec des responsabilités de chef que non seulement des avocats de très haut niveau, mais d'une manière générale, des personnalités indépendantes voudront vivre pour la politique ».

l'intensité de leur conduite par rapport aux biens de salut, Weber cherche à qualifier différemment les individus selon ce critère : la distinction d'une *aristocratie* politique reproduit cette dichotomie entre individus *capables* de « s'élever à la hauteur du monde »²³ et ceux qui doivent demeurer à l'écart. Mais cette distinction ne vaut pas comme séparation formelle, et la sphère politique n'est pas la sphère religieuse. Le rôle central de l'exemplarité sert également de courroie de transmission d'une certaine forme d'image du monde portée par cette aristocratie politique. Cette dernière devient alors un *vecteur* décisif du changement historique :

Il ne fait aucun doute qu'une *véritable aristocratie* peut bien imprimer sa marque à tout un peuple dans le sens de son idéal de distinction. Car les couches sociales "plébéiennes" imitent ses "gestes". [...] La domination d'une aristocratie ayant des traditions politiques présente également un avantage par rapport aux formes démocratiques de domination en ce qui concerne la politique de l'État : la moindre dépendance par rapport à des facteurs *émotionnels*. Autrement dit, la capacité, plus grande que la moyenne, de garder la *tête froide*, qui est le résultat d'une manière de se conduire dans la vie entièrement modelée de façon consciente et d'une attitude due à une éducation qui pousse à la "contenance". Elle a le don d'*agir sans parler*.²⁴

Cette contenance ne relève pas – du moins pas entièrement – d'un habitus de couche transmis par une socialisation exclusive. Elle est avant tout une résultante de l'*éducation politique* qui s'acquiert autant par une formation adéquate que par le *sentiment* ressenti de cette vocation. L'objectif est d'atteindre un degré de *maturité* politique nécessaire et suffisant pour appréhender les grandes questions politiques – faire face aux « exigences du jour » – et utiliser de manière responsable les « puissances diaboliques » de la politique que sont le pouvoir et la violence. Ainsi Weber est très critique des associations estudiantines de son temps, qui selon lui sabotent la formation de cette future élite :

Ce qui est le plus important, c'est que des frasques estudiantines en soi *plébéiennes*, inoffensives lorsqu'elles ne sont qu'exubérance juvénile et naïve puissent prétendre être aujourd'hui un moyen d'assurer une "éducation aristocratique", celle-là même qui permet de se qualifier pour la conduite des affaires de l'État.²⁵

²³ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 206.

²⁴ Max Weber, « Droit de vote et démocratie en Allemagne », *op. cit.*, pp. 280-281.

²⁵ *Ibid.*, p. 293.

Pour cela, il faut à la fois que l'arrangement institutionnel supporte une telle éducation, mais qu'un « esprit » soit présent. Weber perçoit l'absence de décence morale comme le problème principal de l'Allemagne de son temps, où il déplore « l'exhibitionnisme répugnant de ceux qui sont intérieurement brisés »²⁶. Au niveau des institutions, Weber est très admiratif des organisations intermédiaires apolitiques qui se forment autour de buts et d'intérêts communs sous la forme d'associations permettant une sélection des personnes sur leurs *qualités* personnelles, et non sur leur richesse, leur ordre d'origine ou leur statut académique²⁷. Pour l'esprit, le sens de l'objectivité et le rejet de tout narcotique spirituel, du mysticisme jusqu'à l'expressionnisme, doivent juguler la démagogie et l'inconséquence politique. La passion de la cause et de la responsabilité qui en incombe est bien plus décisive que l'expérience politique : « ce ne sont pas les années qui font d'un homme un vieillard : il est jeune tant qu'il est capable d'éprouver les *grandes* passions que la nature a mises en nous »²⁸. Le prestige politique et la légitimité de la « posture » politique ne doivent plus s'obtenir grâce à l'appartenance à un groupe statutaire ou à un corps exclusif avec toutes les restrictions que cela comporte, notamment le recrutement clientéliste. Ils se gagnent « individuellement en conduisant sa vie à la manière d'une aristocratie de l'esprit, par les moyens de la conduite autodéterminée qui dédaigne les vestiges du "féodalisme" et ne se ferme pas à ceux qui ne vont pas à l'université »²⁹. La conquête d'une personnalité politique véritable, dont la légitimité dépend seulement de l'exemplarité de sa conduite, est à ce prix.

Dans ses deux conférences, Weber a donc constamment dirigé son opposition contre un concept esthétique-romantique de la personnalité qui s'ancre dans l'expérience vécue, ou dans la volonté de forger sa vie en une œuvre d'art. Ce qui est crucial pour lui, c'est le maintien, dans l'action, de la relation intrinsèque à certaines valeurs et significations de la vie qu'une personne choisit, miroir de l'éthique athlétique des protestants ascétiques. Nous sommes en accord avec l'analyse qu'en tire Schluchter : « l'individualisme ascétique et humaniste représente l'approximation la plus proche du concept de personnalité ascétique, puisqu'une action continuelle au service d'une cause est exigée ; humaniste, parce que cette

²⁶ Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity*, *op. cit.*, p. 23.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Max Weber, « L'État national et la politique de l'économie allemande », *op. cit.*, p. 138.

²⁹ Wolfgang Schluchter. *op. cit.*, p. 24.

cause présuppose l'engagement constant envers des valeurs ultimes ; et individuel, puisque cet engagement constant doit être choisi à travers une série de décisions ultimes »³⁰. À chacun désormais de trouver son démon et de remplir chaque jour les exigences qu'il pose³¹ à la condition évidemment que les conditions de la lutte historique rendent possibles et viables la pérennité, voire ici la domination potentielle, de telles personnalités.

Si la virtuosité constitue une intensification qualitative de la conduite sur un mode identique à la vocation, elle produit des effets rarement aussi dramatiques que lorsqu'elle agit en corrélation avec le charisme. Il est désormais temps de comprendre pourquoi l'homme de la vocation, s'il se double d'attributs charismatiques, serait le chef politique idéal.

3.2 L'élévation charismatique de la vocation

Il est impossible de traiter ici de toutes les formes de charisme, ainsi que de l'évolution et de l'amplification du concept elles-mêmes orchestrées par Weber tout au long de son œuvre. La plurivocité du concept pousse à opérer une sélection : laisser de côté la diversité de ses expressions dans la sociologie des religions pour se concentrer sur sa définition idéale-typique et son processus de routinisation.

3.2.1 *L'individu charismatique comme type pur de la vocation*

Comme maintes fois soulignées au cours de cette étude, une réflexion sur l'importance de la vocation dans l'œuvre weberienne ne saurait être complète sans y inclure le rôle du charisme. Reprenons ici la définition qu'en donne Weber dans *Économie et société* :

Nous appellerons *charisme* la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou

³⁰ *Ibid.*, pp. 37-38.

³¹ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 110.

encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef" [*Führer*].³²

Deux choses sont particulièrement intéressantes dans cette définition en relation avec notre problématique. En premier lieu, l'aspect *extraquotidien* de la qualité charismatique reproduit la même disjonction entre la valeur intrinsèque suprême de la conviction personnelle (religieuse, politique, ou même simplement artistique), et le monde terrestre comme lieu de matérialisation de cette conviction. De la même manière que la vocation, le charisme produit une actualisation des valeurs portées par l'individu dans une transformation du monde orientée vers une finalité proprement *irrationnelle*. En un second lieu, le charisme est une qualité *distinctive* en ce qu'elle détermine à l'intérieur de chaque *communauté émotionnelle* la position hiérarchique de chacun en se fondant uniquement sur la reconnaissance d'une *conduite* extraordinaire. Le charisme est avant tout une qualité *éthique* en tant qu'elle produit une orientation de l'action par un idéal subjectivement porté. Mais Weber en fait également un attribut *politique* en tant qu'il nécessite la reconnaissance de ses adeptes pour se perpétuer, et qu'il introduit une dimension *irrationnelle* ou *émotionnelle* dans la relation de domination.

Dans son type pur, le charisme « constitue, où il apparaît, une "vocation" au sens emphatique du terme : en tant que "mission" ou "tâche" intérieure »³³. Le lien est donc immédiatement posé pour Weber : le charisme appartient *formellement* au type humain de la vocation. Cependant, il précise que c'est un type qui est spécifiquement étranger à toute forme d'économie rationnelle. Par exemple, de même que le puritain calviniste, le chef charismatique oriente son action et construit sa personnalité autour de cette « mission », intériorisée comme exigence transcendante. Leur conduite de vie, visible et cohérente, relève dans une certaine mesure de la même logique. Néanmoins, le charisme exclut *formellement* toute rationalisation possible *a priori* de l'activité économique, c'est-à-dire *lato sensu* toute quotidianisation ou routinisation de la vie intramondaine : « C'est, eu égard à une économie rationnelle, une puissance "anti-économique" type : refusant toute compromission avec la vie quotidienne, elle pourra seulement consentir, avec une indifférence intérieure totale, à

³² Max Weber, *Économie et société I*, op. cit., p. 320.

³³ *Ibid.*, p. 324.

"emporter" pour ainsi dire un profit occasionnel instable »³⁴. L'individu charismatique ne saurait donc être assimilé directement à l'idéal-type de la vocation. Si tous les deux se sentent investis d'une mission qui modèle leur image du monde, ils ne sauraient orienter leur conduite selon les mêmes buts, et ils n'actualisent pas leurs valeurs ultimes selon le même mode. Si l'on suit Weber, la différence principale repose sur *l'attitude* envers le monde que ces deux types commandent : l'un refuse toute compromission avec les « puissances rationnelles » que constituent la sphère politique (bureaucratie, justice jurisprudentielle) ou la sphère économique (capitalisme, rationalisation de la fiscalité) ; l'autre comprend ces sphères de vie comme étant spécifiquement son domaine d'action, des potentiels d'actualisation de ses idéaux. L'habitus charismatique de type *pur* repose sur un refus du monde *tel qu'il est*, par la performance répétée d'actes *extraordinaires* envers un idéal ; celui de la vocation provient de l'ordonnement de l'activité quotidienne autour de l'accomplissement d'un devoir intérieur.

Formellement, il est donc intéressant de distinguer charisme et vocation en tant qu'ils représentent chacun un idéal-type qui ne peuvent se calquer parfaitement. Néanmoins, de manière analytique, ces deux concepts ne sont pas concurrents. La vocation relève de la relation intérieure entre éthique et conduite, de la compréhension du *sens* donné à l'action. C'est avant tout une relation de l'individu à lui-même, un « mode d'être au monde ». Le charisme quant à lui apparaît avant tout comme une qualité individuelle *attribuée* qui ouvre vers un *type de domination* spécifique, soit comme une modalité de relation politique entre les individus qui ne se limite pas au domaine politique *stricto sensu*. Toutefois, à partir de ces deux types purs, il est tout à fait pertinent de les interroger ensemble dans la perspective de notre problématique. Leur imbrication permettra d'éclairer la réflexion weberienne plus large sur l'évolution des types humains. Plus précisément, si l'individu charismatique représente un type remarquable de vocation, l'homme de la vocation peut acquérir et posséder ces attributs charismatiques. La question qui mérite d'être posée ici est donc dans quelle mesure la vocation, et la conduite de vie qui lui est attachée, est à même de susciter une certaine forme de charisme.

³⁴ *Ibid.*, p. 324.

Nous montrerons comment la quotidianisation du charisme permet à la vocation d'être identifiée comme une voie privilégiée d'accès à celui-ci. L'exemplarité morale requise par l'un et l'autre se rejoint et s'assemble aussi longtemps que l'attribution du charisme n'est pas fonctionnalisée ou bureaucratisée, c'est-à-dire détachée d'une considération permanente du standing éthique personnel de l'individu. En effet, la rationalisation de l'aspect « irrationnel » du charisme en des structures assurant la pérennité, souvent économique, de la communauté émotionnelle créée, provoque inmanquablement une *dépersonnalisation* de la qualité charismatique. Elle devient alors davantage attachée à une fonction qu'à une personne, et restreint les sphères de vie où le charisme comme tel pourrait jouer un rôle transformateur à partir d'une création proprement humaine de valeurs. Notre hypothèse défend donc que malgré le rétrécissement des sphères où le charisme pourrait être un vecteur de changement en raison de la dépersonnalisation progressive des ordres de vie, dans celles où il demeure potentiel, la vocation représente, pour Weber, le mode adéquat de son attribution. Ainsi, dans la sphère politique où ces deux vecteurs de mutation sont présents, il faut considérer la vocation, non seulement comme l'action responsable et significative telle que démontrée au chapitre précédent, mais surtout comme préservant la capacité charismatique d'une relation émotionnelle au chef qui repose avant tout sur l'exemplarité éthique de celui-ci et sa virtuosité morale, et non uniquement sur ses capacités démagogiques ou l'efficacité de son pragmatisme.

3.2.2 *La quotidianisation du charisme religieux chez les protestants*

Il ne fait pas de doute que l'analyse du charisme doit distinguer, sans séparer, son usage « sociologique » dans la sociologie des religions (charisme magique, charisme de fonction, charisme sacerdotal, charisme hiéocratique, etc.), et l'utilisation sécularisée que Weber en fait comme idéal-type d'une forme particulière de domination³⁵. Le premier type de charisme, uniquement religieux, est du ressort des prophètes et des personnalités religieuses capables d'entraîner un nombre de personnes autour d'elles. La performance de miracles et d'actions extraquotidiennes est requise pour prouver la relation spécifique qui unit par exemple le prophète ou une Église et le monde supramondain. Le cas des prêtres

³⁵ cf. Max Weber, *Économie et société I*, *op. cit.*, pp. 320-326 ; et « Introduction », *op. cit.*, pp. 370-371.

catholiques est absolument vrai à cet égard : leur grâce particulière, charismatique, même si elle est distribuée par l'institution ecclésiastique (charisme de fonction), repose sur ces principes. Par ailleurs, dans ce contexte, vocation et charisme religieux sont en quelque sorte deux notions parallèles : le charisme religieux s'acquière en s'engageant dans la vocation alors *extraquotidienne* (par exemple les moines catholiques, les moines bouddhistes ou les ascètes hindous). C'est justement contre cette cléricisation de la vocation et cet aspect magique et irrationnel du charisme religieux que le protestantisme, ascétique en particulier, va s'élever. En faisant de chacun un prêtre, et en assimilant la vocation à la place que Dieu assigne à chacun dans le monde, il opère une transfiguration radicale de la relation entre vocation et charisme. Le charisme religieux n'est plus magique, se fondant sur la relation spécifique au supramondain, mais ne peut être qu'exemplaire, fondé sur la conduite *quotidienne* visible des individus. La qualification charismatique du protestant ascétique passe désormais par l'adhésion la plus stricte à la vocation. Non seulement l'élément charismatique dans la croyance et la distribution des biens de salut – qui est le facteur le plus grand d'improbabilité et d'imprévisibilité – est discrédité, il est surtout combattu.

Ainsi s'opère chez les protestants ascétiques une laïcisation spécifique de ce charisme religieux : le croyant et le pasteur doivent prouver *rationnellement* leur charisme personnel à partir de signes visibles déduits logiquement de la doctrine religieuse, et non plus garantis par une institution. L'aspect proprement *extraquotidien* du charisme (qui demeure même magiquement dans le charisme de fonction) est ainsi rabaissé sur la conduite de vie *quotidienne* dans un processus de rationalisation qui est tout à fait spécifique. L'élimination du charisme de fonction propre à l'organisation sacerdotale des églises universalistes au profit du charisme individuel traverse toute l'émergence des sectes protestantes : l'individu doit se *qualifier* lui-même à travers sa conduite³⁶. Cette sélection par qualité fait alors de la *conduite de vie* le critère même de la reconnaissance charismatique d'un individu par un examen strict de sa moralité visible. L'*exemplarité* éthique du comportement devient donc le vecteur qualificatif décisif. Dans ce cas précis, le charisme ne relève plus alors formellement que de l'intensité de la vocation.

³⁶ Max Weber, « L'État et la hiérarchie », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, pp. 318-322.

3.2.3 La routinisation du charisme religieux et la méthodisation de la vie

L'attention que Weber porte au charisme est ainsi largement tributaire de ces phénomènes de « routinisation » et de « quotidianisation » qu'il observe dans toutes les communautés. Généralement, cette métamorphose s'opère d'un charisme magique vers un charisme institutionnel sous la pression de l'économie, « cette puissance qui agit de manière continue dans la vie quotidienne »³⁷. Néanmoins, cette puissante rationalisation d'un état émotionnel vers une orientation matérielle ne s'opère pas de manière univoque. Certes, les nécessités fiscales de perpétuation de la communauté émotionnelle président à une institutionnalisation, souvent une « hiérocristisation », des attributs charismatiques³⁸. Mais une logique de rationalisation plus profonde pénètre le processus de routinisation du charisme, une nécessité de prévisibilité ou de « méthodisation » de l'obtention du charisme qui rejoint ici une dynamique similaire à celle de la vocation :

Les choses se passent ici comme pour la "quotidianisation" du charisme en général : dès que l'union extatique ou contemplative avec Dieu cesse d'être un état qui ne peut être atteint que par quelques individus possédant des dons charismatiques ou touchés par la grâce, pour devenir le but de personnes nombreuses, et, surtout, devenir un état de grâce qui peut être atteint par des moyens ascétiques assignables, l'ascèse devient l'objet d'une "activité" méthodique.³⁹

Cet extrait est riche en enseignements sur le processus de routinisation de la *conduite* charismatique, ce qui nous intéresse ici davantage que la rationalisation économique des groupements charismatiques. Plus précisément, Weber décrit l'organisation rationalisée de l'acquisition des attributs charismatiques par une *conduite de vie* spécifique et méthodique, potentiellement ouverte à tous, ou du moins sans qu'un examen préalable d'une qualification charismatique innée ne soit requis. De ce fait, ce processus engendre une disjonction *a priori* entre qualité « innée » et charisme. La plus haute distinction religieuse ne peut plus être engendrée par un particularisme de la grâce *reçue* ou par un charisme *attribué*, soit par la croyance que la virtuosité religieuse et l'astreinte ascétique trouvaient leur origine dans la

³⁷ Max Weber, *Économie et société I*, *op. cit.*, p. 335.

³⁸ *Ibid.*, p. 332 : « La présupposition de la routinisation est l'élimination du caractère étranger à l'économie que représente le charisme ; c'est son adaptation aux formes fiscales (financières) de la couverture des besoins et aux conditions d'une économie d'impôts et de taxes ».

³⁹ Max Weber, « L'État et la hiérocristie », *op. cit.*, p. 261.

magie. Elle est désormais tributaire d'une *activité*, réglée et méthodique, « assignable », que l'individu adopte pour acquérir une forme de charisme réifié et objectivé, quasi-rationnel. La virtuosité ascétique comme conduite de vie s'exerce alors dans l'objectif d'*acquérir* un tel charisme, et ce à travers la reconnaissance communautaire de ces qualités. Les sectes protestantes en sont un exemple tout à fait typique : de la qualité du charisme de chacun des membres dépend le crédit de la communauté dans son ensemble, dont la *pureté* doit être continuellement défendue pour conserver ce particularisme. Le fait que le charisme devienne un *bien* dont l'obtention est réglementée discursivement au moyen de la définition d'une conduite de vie distinctive et virtuose contribue à faire de cette conduite même non seulement la preuve visible d'un statut particulier mais surtout l'étalon de mesure de ce charisme.

Partout la question essentielle reste pour le moine d'acquérir une maîtrise absolue de soi et de ses pulsions naturelles, qui, parce qu'elles relèvent de la création, contrecarrent l'union avec Dieu. À lui seul, cet objectif mène à une rationalisation toujours plus poussée de la conduite de vie [...] : nous voyons alors se mettre en place les formes habituelles de noviciat charismatique et corporatif, la hiérarchie des différentes positions, consacrées ou non, [...] mais surtout le monastère lui-même et la règle de l'ordre, qui réglemente jusque dans le détail la vie qui s'y déroule.⁴⁰

La démagification de l'état charismatique entraîne ainsi nécessairement sa codification de plus en plus minutieuse. Or ce qu'on entend prouver ici, c'est que le charisme se retrouve subordonné ainsi à la poursuite d'une conduite de vie qui doit être *exemplaire* ou *héroïque* au sens du respect de la doctrine et de l'actualisation de ses idéaux éthiques. L'exemplarité morale comme condition du charisme, voilà qui nous ramène immédiatement à la vocation, cette dernière parachevant la *sécularisation* des attributs charismatiques.

3.2.4 *L'institutionnalisation du charisme et sa dépersonnalisation*

La routinisation et l'institutionnalisation du charisme s'établissent donc à partir de leur confrontation avec la puissance rationalisatrice de l'adaptation au quotidien. Pour ce faire, deux modalités principales sont évoquées par Weber. La première veut que le charisme serve après coup à supporter et légitimer les structures de domination sociales et économiques déjà en place, elles-mêmes désireuses d'être cautionnées par une autorité perçue

⁴⁰ *Ibidem.*

comme « sacrée » : « Au lieu de bouleverser tout ce qui est traditionnel ou fondé sur l'acquisition légale, comme il le fait *in statu nascendi*, le charisme devient une légitimation pour les "droits acquis" »⁴¹. La seconde constate que devant les exigences économiques de la survie de la communauté charismatique, son caractère fondamentalement anti-économique fléchit et la domination charismatique tend à s'institutionnaliser pour devenir un simple composant d'une structure historique préexistante. La question de la transmission de la qualité charismatique pour assurer la pérennité du groupement associé offre pour Weber le terrain d'observation idéal de la routinisation du charisme : « c'est le sort du charisme que de s'estomper avec le développement de structures institutionnelles »⁴². L'exemple de l'Église chrétienne sert de cas typique de cette « fonctionnalisation », voire de cette bureaucratisation au sens où la qualité charismatique devient tributaire de la rétention d'un office⁴³. Non seulement l'Église institutionnalise le charisme authentique de ses prophètes et apôtres, mais elle opère un transfert de la qualité charismatique de la personne vers la fonction. L'attribut charismatique se réifie en un bien (comme évoqué plus haut), il devient distribuable par une autorité attitrée. Pour notre propos, l'étape tout à fait décisive réside dans la disjonction qui s'opéra alors entre la qualité *personnelle* du clergé et le charisme de *fonction* qui leur était attribué avec la doctrine du *character indelibilis* du prêtre : « Ici, nous rencontrons la forme la plus radicale de dépersonnalisation du charisme et de sa transformation en une qualification qui est inhérente à tous ceux qui sont devenus un membre de cette hiérarchie de fonction à travers un acte magique, et qui sanctifie des actes officiels »⁴⁴. Cette *dépersonnalisation* fait du charisme un attribut que l'on acquiert non plus par l'engagement dans une vocation et par un comportement éthique exemplaire, mais par la conquête d'une *fonction* qui ne dépend plus des qualités personnelles de l'individu. Cela ouvre la voie pour Weber à une rationalisation formelle de la qualité charismatique, une véritable bureaucratisation « qui n'est possible seulement si le prêtre peut être absolument dépravé sans mettre en danger sa qualification charismatique ; le charisme institutionnel de l'église

⁴¹ Max Weber, « Charisma and its transformation », in Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 1122. Ce chapitre d'*Économie et société* n'est pas disponible en français ; nous traduisons de l'anglais.

⁴² *Ibid.*, p. 1133.

⁴³ *Ibid.*, p. 1121.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1141.

peut alors sculcment être protégé contre toutes les contingences de personnel »⁴⁵. La « main invisible » que Weber perçoit derrière ce processus de dépersonnalisation, qui n'est pas propre à l'Église catholique, est celle des motivations économiques et « les besoins de la strate privilégiée de légitimer leurs conditions sociales et économiques, c'est-à-dire, de les transformer de simples résultantes de relations de pouvoir en des droits acquis, et ainsi de les sanctifier. Ces intérêts sont de loin le motif le plus puissant de préservation des éléments charismatiques sous une forme dépersonnalisée »⁴⁶.

Cette dépersonnalisation produite par l'ordonnement institutionnel dissocie la conduite de vie réglée par l'éthique et les attributs charismatiques. En résumé, elle dévalorise le sens de la responsabilité et du devoir de l'individu envers lui-même et donc envers la position qu'il occupe dans le monde. La modernisation et la rationalisation des sphères de vie engendrent ici une dynamique paradoxale. Elles désenchangent le charisme en en faisant la conséquence d'une conduite méthodique, exemplaire et discursivement définie plutôt que l'effet d'une attribution reposant sur des facteurs irrationnels, comme la performance d'actes magiques ou le sentiment émotionnel. Dans le même temps, elles rétrécissent les espaces où le charisme peut s'exercer de manière véritable par une dynamique de dépersonnalisation qui touche soit l'attribution du charisme, soit la signification éthique intérieure de l'action. En résumé, l'espace du charisme se restreint, mais là où il est encore possible, Weber laisse entendre qu'il doit s'acquérir par la vocation. Devant la bureaucratisation rampante de la sphère politique et économique qui contribue à ce phénomène, il est nécessaire de repenser le lien entre charisme et vocation, seul moyen d'appeler les individus qui ont les qualités requises à assumer des fonctions politiques, et au-delà à peser sur l'histoire.

3.2.5 *Le chef politique authentique*

La promotion de chefs politiques charismatiques et dévoués à leur cause traduit l'idéal weberien de la personnalité politique. Aux qualités de l'homme de la vocation que sont l'action significative et responsable doivent s'ajouter des attributs charismatiques

⁴⁵ *Ibid.*, p. 1141.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1146.

indispensables pour qu'un individu puisse détenir une légitimité personnelle et exercer un pouvoir politique efficace. Deux éléments sont à rappeler ici. Premièrement, le charisme peut s'acquérir à travers l'exemplarité de la vocation s'il ne subit pas un procès de dépersonnalisation et de bureaucratisation. L'adhésion stricte à une cause, démontrée par une conduite de vie méthodique et virtuose, produit typiquement un effet indéniablement charismatique, si cette cause entre en adéquation suffisante avec les intérêts idéels et matériels d'une couche. Deuxièmement, la bureaucratisation de la sphère politique est concurrente d'un accroissement de l'importance d'une domination impersonnelle en lieu et place d'une relation émotionnelle de devoir et de confiance envers un leader. À partir de ces deux constats, notre argument est de soutenir qu'on ne peut séparer chez Weber l'analyse de la démocratie « avec chef » (démocratie plébiscitaire) de la réflexion sur la vocation d'homme politique. C'est précisément parce que le charisme peut s'obtenir, entre autres, à partir de l'exemplarité éthique de la vocation qu'il peut se conjuguer avec la responsabilité. Au début de *Politik als Beruf*, Weber repère déjà le lien intime qui enchâsse le charisme politique à la vocation : dans

l'abandon de soi de ceux qui obéissent au charisme purement "personnel" du "chef" [...] s'enracine l'idée de *vocation* dans son expression la plus extrême. L'abandon au charisme du prophète, du chef durant la guerre ou du très grand démagogue⁴⁷ dans l'*ecclesia* ou au Parlement, signifie que celui-ci passe personnellement pour le conducteur des hommes, intérieurement "appelé" à ce rôle, et que ceux-ci se soumettent à lui non en vertu des mœurs ou de règlements statutaires, mais parce qu'ils croient en lui. Lui-même vit pour sa cause, il "aspire à son œuvre", s'il est plus qu'un petit parvenu vaniteux et opportuniste.⁴⁸

Le chef politique, en plus d'incarner une relation émotionnelle directe avec ses partisans (sa « machine »⁴⁹ politique), est porteur d'un *appel* intérieur. Il est l'idéal-type de l'homme de la vocation⁵⁰ qui concrétise sa conviction personnelle en un engagement politique.

⁴⁷ N'est pas péjoratif ici.

⁴⁸ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 180 ; une machinisation, soit l'obéissance aveugle au chef, qui entraîne une la « mort spirituelle des partisans », « leur prolétarianisation intellectuelle ».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 122 ; Weber les caractérise comme les « hommes politiques par vocation, au sens le plus propre du terme ».

Ainsi, au sein des régimes politiques démocratiques, Weber ne voit « qu'une alternative : démocratie de chefs avec "machine", ou démocratie sans chef, c'est-à-dire la domination d'hommes politiques professionnels dépourvus de vocation, sans les qualités charismatiques intérieures qui font les chefs »⁵¹. C'est alors la « démocratie plébiscitaire »⁵² qui est à même de contrecarrer cette dépersonnalisation de la sphère politique. Weber propose une réinterprétation du charisme en un sens qui s'écarte de sa typologie des formes de domination, il recherche « le moyen spécifique de faire dériver la légitimité de la domination de la confiance libre (formellement et aussi selon la fiction) des individus dominés »⁵³. Le principe de l'élection des leaders politiques, que Weber défend avec force dans un système parlementaire⁵⁴, permet une interprétation antiautoritaire du principe charismatique au niveau formel. En effet, la rationalisation des groupements communautaires élimine progressivement la possibilité d'un charisme d'origine prophétique ou magique : « le détenteur légitime du pouvoir en vertu de son charisme propre devient alors détenteur du pouvoir par la grâce des gouvernés qui l'élisent et l'installent librement (dans la forme) selon leur gré, voire, éventuellement, l'écartent – de même que la perte du charisme et de sa confirmation a entraîné la perte de la légitimité authentique. Le détenteur du pouvoir est alors le chef librement élu »⁵⁵. Le principe du plébiscite met en pratique la conjonction de la vocation et du charisme : les hommes politiques de vocation, ceux qui possèdent des qualités politiques indéniables, gagnent leur statut charismatique par la reconnaissance formalisée des partisans qu'ils visent à conquérir. C'est ce système qui pour Weber est le mieux à même d'assurer une sélection efficace du personnel politique, et ainsi de prévenir la rationalisation formelle d'une sphère où devraient idéalement prédominer les décisions d'hommes politiques charismatiques, matures et responsables. C'est ainsi qu'il faut non seulement créer les conditions institutionnelles propices à l'émergence de tels chefs politiques, mais également susciter un esprit de la vocation chez eux afin qu'ils ne tombent pas dans le dilettantisme ou la médiocrité éthique. Seulement ainsi, l'inexorabilité potentielle de la « désélection » des personnalités charismatiques pourrait être enrayée.

⁵¹ *Ibid.*, p. 180.

⁵² Max Weber, *Économie et société I*, *op. cit.*, p. 351.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Max Weber, « Parlementarisme et gouvernement », *op. cit.*, pp. 400-404.

⁵⁵ Max Weber, *Économie et société I*, *op. cit.*, p. 350.

3.2.6 *La bureaucratization comme force anti-charismatique*

Si nous avons choisi de traiter aussi longuement de la théorie du charisme, de ses développements et de sa routinisation, c'est en grande partie pour démontrer en quoi la vocation comme puissance transformatrice des individus et de l'histoire lui est intimement reliée. Surtout, il fallait démontrer comment une relation charismatique pouvait être tributaire de l'exemplarité éthique de la vocation, à travers le mécanisme de reconnaissance des pairs ou des partisans, que ce soit formellement par l'élection ou informellement par l'adhésion libre. Le charisme comprend ainsi trois éléments distincts : en premier lieu, une forme d'héroïsme, de virtuosité ou un signe « magique » de distinction ; en second lieu, un engagement volontaire et intime des partisans, un sens du devoir qui se distingue de la simple obéissance à la contrainte extérieure qui relèverait alors de la discipline ; et en troisième lieu une croyance révolutionnaire qui transforme les hommes « de l'intérieur » et cherche à donner forme aux choses et aux ordres en fonction de cette volonté révolutionnaire⁵⁶ « au sens où elle se présente comme affranchie de tout ce qui est établi : "il est écrit... mais moi je vous dis..." »⁵⁷.

Cette transformation intérieure des hommes par l'adhésion à des idéaux et des images du monde singulières à leur apparition est la force de changement historique la plus puissante :

À la différence de la puissance, également révolutionnaire, de la "ratio", qui agit soit directement de l'extérieur en changeant les conditions et les problèmes de la vie, et là, indirectement, la position adoptée à leur égard, soit aussi par intellectualisation, le charisme peut consister en une transformation de l'intérieur. Née de la nécessité ou de l'enthousiasme, celle-ci signifie en général changement de direction de l'opinion et des faits, orientation entièrement nouvelle de toutes les positions envers le "monde".⁵⁸

Il a déjà été observé comment l'homme de la vocation [*Berufsmenschentum*] se distingue idéal-typiquement de l'homme spécialisé ou de l'agent technique [*Fachmenshentum*]. Cette dichotomie est caractéristique des deux forces révolutionnaires majeures que Weber identifie

⁵⁶ Isabelle Kalinowski, *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, op. cit., pp. 126-128.

⁵⁷ Max Weber, « Introduction », op. cit., p. 371.

⁵⁸ Max Weber, *Économie et société I*, op. cit., p. 325.

dans la bureaucratisation et le charisme : l'une qui agit « de l'extérieur » avec des moyens techniques ; l'autre qui transforme « de l'intérieur » par une volonté révolutionnaire. La bureaucratisation consiste en une puissance de rationalisation impersonnelle qui altère *en premier* les sphères de vie, et « à travers elles les individus en modifiant les conditions d'adaptation, et peut-être les opportunités d'adaptation, par une détermination rationnelle des moyens et des fins »⁵⁹. La puissance du charisme, elle, « repose sur la croyance dans la révélation et les héros, sur la conviction que certaines manifestations – qu'elles soient de formes religieuse, éthique, artistique, scientifique, politique ou autre – sont importantes et dignes de valeur »⁶⁰. Au niveau des processus de rationalisation, la bureaucratisation procède schématiquement par une évacuation progressive des jugements de valeur, de l'imprévisibilité, de l'*irrationnel* comme déterminants de l'action libre ; un drainage de l'intention authentiquement subjective de l'action. Plus important, les « idées », incarnations substantielles d'une image du monde, ne sont plus placées à l'aboutissement de processus de rationalisation. Seul un ajustement de plus en plus économique, précis et prévisible des moyens aux fins commande ce procès. Or, ce sont les processus de *réification* et de *rationalisation* de ces images du monde dans des intérêts concrets qui fournissent la puissance de transformation historique la plus fondamentale, et même la plus authentiquement humaine : « Toutes ces sortes d'idées ont en commun que pour s'objectiver, pour prouver leur réalité, elles doivent signifier une prise sur les exigences du "travail" ou, si vous préférez, être saisie par elles ; elles ne peuvent être simplement un sentiment ou une expérience subjectifs »⁶¹. Pour parvenir à un potentiel suffisant d'incitation et d'orientation de l'action, les idées et convictions ne doivent pas seulement être ressenties comme un ancrage transitoire et éphémère, mais comme une exigence et un devoir, comportant des obligations auxquelles on ne peut se dérober sans subir des conséquences pratiques. Ainsi, le processus de rationalisation de ces idées en exigences pratiques de conduite procède typiquement d'une *transformation* du monde et non simplement d'une *adaptation* comme c'est le cas avec la rationalisation des organisations. Cette volonté révolutionnaire de transformation du monde s'amorce d'abord avec la transformation de soi, une véritable « révolution intérieure » qui prend la forme souvent de l'adhésion sans réserve à une foi, un

⁵⁹ Max Weber, « Charisma and its Transformation », *op. cit.*, p. 1116

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

parti, un homme ou une cause. Le charisme opère en principe de la même façon que la vocation comme mode de relation entre éthique et conduite : les exigences de la transformation intérieure sont vecteur de transformation du monde et réciproquement.

Le charisme, du moins lorsqu'il exerce ses effets spécifiques, manifeste [...] son pouvoir révolutionnaire de l'intérieur, en provoquant une « metanoia » centrale dans l'état d'esprit des dominés. Alors que l'ordre bureaucratique ne fait que substituer à la croyance dans le caractère sacré de ce qui a toujours été et dans les normes de la tradition la soumission à des règles posées conformément à des fins, et un savoir, qui apprend que ces règles, lorsqu'on en a le pouvoir, peuvent être remplacées par d'autres règles conformes à d'autres fins, et n'ont donc rien de « sacré », le charisme, lui, fait exploser la règle et la tradition en général, sous les formes les plus hautes dans lesquelles elles se manifestent, et renverse à proprement parler toutes les notions de sacré. *Au lieu de la piété à l'égard de ce qui a toujours été ainsi, et qui a par suite été sacralisé, il impose la soumission intérieure à ce qui n'a encore jamais été, à l'absolument singulier, à ce qui est divin parce que singulier. Dans ce sens, il est la puissance révolutionnaire spécifiquement « créatrice » de l'histoire.*⁶²

Weber dresse là une opposition binaire entre deux « devenir » humains idéaux-typiques : une dynamique de rationalisation formelle, intellectuelle et discursive du monde qui risque de mener à sa dévalorisation éthique ; et la puissance du charisme comme insufflation de nouvelles valeurs, capable de renverser voire d'inverser les conceptions du monde courantes. Cette dichotomie rejoint la distinction essentielle entre le quotidien et l'extraquotidien. Même si comme nous l'avons vu, cet attribut singulier du charisme tend lui aussi inévitablement à se rationaliser à la mesure de la vie quotidienne, il réinstaure la possibilité d'un devenir éthique qui soit spécifiquement *humain* et non pas seulement *discipliné*. Car tel est le risque qui est identifié avec précision par Weber en lien avec son analyse du charisme.

3.2.7 Révolution ou discipline

Il est plausible d'affirmer à ce stade que les recherches de Weber ayant effectivement pour objet les modes de rationalisation de la conduite de vie visent la compréhension de l'humanité particulière de toute action, soit son intention de sens. Ce point de vue anthropocentrique, résumé en la formule « derrière l'"action", il y a l'homme »⁶³, permet

⁶² *Ibid.*, p. 1117, nous soulignons.

⁶³ Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, p. 461.

d'apprécier la correspondance entre *l'ethos* des types d'hommes et leur mode d'inscription dans le monde. Cette individualité spécifique de l'action est à la fois empirique et qualitative : empirique en ce qu'elle sépare et tranche entre couches, groupes, virtuoses et masses, regroupés par intérêts idéels et matériels communs ; qualitative en ce qu'elle évalue l'écart, l'adéquation, la sélection de chacun vis-à-vis des réglementations sociales et des circonstances historiques. Elle apprécie moins la distribution des individus que leur écart par rapport au type.

Exprimons ici l'hypothèse suivante : que la multiplication des distributions horizontales entre les individus par la dynamique irrépressible de spécialisation ne conduit pas à un étalement qualitatif plus grand entre les types de conduite. Au contraire, ces processus *impersonnels et dépersonnalisants* amenuisent l'envergure de l'éventail qualitatif des types humains en lutte. Ils *sélectionnent*, involontairement mais avec l'affinité indispensable de l'économie rationnelle capitaliste, les types d'homme sur une échelle de plus en plus réduite, du fait d'une uniformisation des qualités attendues. Le charisme ne peut avoir d'effet véritable que là où subsiste encore une intention authentiquement éthique dans l'action, qu'il est capable alors de subsumer, ou au contraire, de renverser. Dans un premier temps, seules les sphères où demeure encore un aspect proprement humain dans la décision sur les moyens et les fins semblent détenir un certain privilège en ce sens. Au sein de celles-ci, la vocation apparaît alors dans un second temps comme le mode virtuose d'acquisition de cette qualité, dans l'optique de ce qu'on pourrait nommer un emploi contenu et responsable du charisme.

La plus immédiate des conséquences que ces processus entraînent est l'accroissement de l'emprise de la discipline et de la conduite disciplinée dans la vie quotidienne :

Le déclin du charisme indique généralement l'importance décroissante de l'action individuelle. À ce propos, la force la plus irrésistible est la *discipline rationnelle*, qui élimine non seulement le charisme personnel mais également la stratification en groupes de statut, ou du moins les transforme dans une direction rationalisatrice.⁶⁴

⁶⁴ Max Weber, « Charisma and its Transformation », *op. cit.*, pp. 1148-1149.

Weber s'attache avant tout à la signification de l'action individuelle, et donc à son ancrage ou non dans une conduite de vie, dont l'intensité de la cohérence permettrait de jauger de l'intention éthique qui s'y déploie. La discipline rationnelle, au contraire, évide l'action de son sens, elle donne au métier à accomplir les attributs d'une tâche mécanisée, où les travailleurs sont *remplaçables* et *irresponsables* éthiquement de leurs actions. Non seulement dans ce cadre l'engagement éthique dans le monde devient insignifiant, mais il est repoussé plus avant hors des sphères de la vie courante. Weber ne critique pas le processus de rationalisation *per se*, inévitable qu'il semble par la puissance de la *ratio*, mais il pointe sans cesse ses effets néfastes sur « l'homme en tant qu'homme », son devenir en tant qu'homme civilisé [*Kultur Mensch*] et animal culturel et éthique.

Tout ce processus de rationalisation, à l'usine comme ailleurs, et tout particulièrement dans la machine d'État bureaucratique, agit en parallèle avec la centralisation des instruments matériels de l'organisation dans les mains du maître. Ainsi, la discipline s'empare inexorablement de domaines de plus en plus vastes alors que la satisfaction des besoins politiques et économiques est de plus en plus rationalisée. Ce phénomène universel restreint de plus en plus l'importance du charisme et de la conduite individuelle différenciée.⁶⁵

Le plus clairement ici apparaît la contradiction entre la puissance normalisatrice de la discipline et la capacité révolutionnaire du charisme. La première agit comme une force antithétique à la revendication intérieure de la personnalité, autant charismatique que vocationnelle. La seconde génère, par l'*irrationalité* et l'*imprévisibilité* propre à la croyance charismatique, des potentialités de réappropriation ou d'engagement éthiques dans le monde, qui, portées par des couches suffisamment larges, peuvent avoir un effet transformateur dans l'histoire des significations culturelles. Le charisme et la vocation semblent alors occuper une position similaire dans l'histoire culturelle wébérienne. Notre hypothèse est que l'étranglement de leur influence potentielle par cette même dynamique de rationalisation formelle conduit Weber à vouloir les fusionner au sein du portrait idéal des personnalités à venir. L'adoption d'une cause comme substrat éthique de la conduite relève de cette même « irrationalité », impossible qu'elle peut *in fine* se justifier par autre chose qu'elle-même.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 1156.

L'homme de la vocation nous paraît être ici le type humain à qui Weber accorde le privilège de posséder ce potentiel révolutionnaire.

3.3 Vocation et avenir de l'humanité : le potentiel créateur

3.3.1 *Sortir de la cage d'acier*

Après l'analyse que nous avons menée ici, nous pouvons avancer que la crainte principale de Weber, qui sous-tend sa préoccupation anthropologique, est la diminution du potentiel créateur de l'humanité dans sa destinée culturelle. La formule de la « cage d'acier » trouve alors un sens plus profond. En effet, la lecture des dernières pages de l'*Éthique protestante* semble indiquer que l'étendue de l'emprise des biens matériels diminue progressivement notre espace de liberté vis-à-vis de ses « contraintes écrasantes [qui] déterminent aujourd'hui le style de vie de tous les individus nés dans ses rouages – et *pas* seulement de ceux qui exercent une activité économique »⁶⁶. Plus spécifiquement, non seulement le capitalisme enchâsse la vie de tous les individus au souci des biens matériels, mais il restreint, par sa puissance de rationalisation, les chances d'autres styles de vie, par exemple typiquement éthique, artistique ou intellectuel, d'émerger et de prospérer. Comme démontré avec le charisme, la conduite individuelle différenciée, et donc l'éventail qualitatif des *styles de vie* humains, se reconnaît dans la matérialisation d'une éthique dans une conduite de vie. Or tout tend à montrer chez Weber l'inquiétude grandissante d'une *uniformisation* du mode de vie occidental, constamment soulignée dans son travail comparatif, qui se double d'une *disciplinarisation* des conduites nécessaire au fonctionnement des processus impersonnels que sont le capitalisme et la bureaucratie. La diversité culturelle humaine et la qualité des individus se retrouvent menacées, la virtuosité éthique est dévalorisée, le charisme tendanciellement restreint. Il est nécessaire d'entendre la défense wébérienne de la vocation dans cette perspective, sans quoi ses tournures parfois dramatiques apparaissent au mieux déplacées.

⁶⁶ Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 301.

Cette constante inquiétude nous procure la raison profonde de son appel à une aristocratie de l'esprit. Seuls ceux répondant d'une éthique virtuose sachant justement s'élever au-dessus des préoccupations matérielles immédiates peuvent devenir des personnalités éthiques susceptibles de « mettre leur main dans les rayons de la roue de l'histoire »⁶⁷. Il faut lire ici une critique incessante de l'élite politique et intellectuelle de son temps. Entre les *Machtpolitiker* qui dominent la sphère politique, l'enthousiasme pour les pensées vitalistes parmi les étudiants, la « vieille » bourgeoisie de la *Bildung* comme référence intellectuelle, Weber ne perçoit nulle part les signes du renouvellement de l'élite qu'il appelle de ses vœux.

Au niveau politique surtout, cette nouvelle aristocratie politique ne se fait voir nulle part⁶⁸. Il manque aux uns la disponibilité « économique » pour se consacrer corps et âme à la politique, aux autres la disponibilité « intérieure », « le *recul* par rapport aux *luttres* où s'affrontent tous les jours les intérêts économiques privés »⁶⁹. Enfin, Weber peine à voir en chacun le sens du *devoir* et de la *responsabilité* envers leur nation, comme communauté émotionnelle de référence⁷⁰. La probité éthique et intellectuelle demeure pour Weber le critère principal pour juger de la qualité d'un individu. En outre, cette spécialisation inévitable des différentes sphères de vie ne doit pas entraîner l'abandon de tout engagement éthique cohérent avec le monde. Ceux qui vivent « de » la politique comme un fonctionnaire de parti ou un entrepreneur politique ne peuvent égaler ceux qui vivent « pour » la politique. Certes, la politique devient alors notre spécialité, mais elle se fait aussi vocation : « quiconque vit "pour" la politique en "fait sa vie", en un sens intime. [...] Il nourrit son équilibre intérieur ou le sentiment qu'il a de soi par la conscience qu'en servant une "cause", il donne un sens à sa vie »⁷¹. Il est donc de notre *devoir* en tant qu'individu cultivé de chercher à concilier principes éthiques et action dans le monde. Même si cette action ne porte pas de signification en soi-même, ou qu'elle a un potentiel transformateur négligeable, l'individu doit lui insuffler un substrat éthique, sans quoi elle perd toute signification à la fois pour soi-même et pour les autres.

⁶⁷ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 182

⁶⁸ Max Weber, « Droit de vote et démocratie en Allemagne », *op. cit.*, p. 283.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 285. cf aussi p. 370 dans la même monographie.

⁷⁰ cf. Max Weber, « L'État national et la politique de l'économie nationale », *op. cit.*, pp. 125-127.

⁷¹ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 131.

Notre travail vise à justifier cette interprétation de la question anthropologique de Weber. Sa préoccupation fut constamment de veiller à la *qualité* des hommes futurs, qualité qui déclinera si les conditions historiques ne sont pas réunies pour susciter l'émergence de personnalités éthiques. Le simple fonctionnement discipliné que requièrent le capitalisme et la bureaucratie est pour lui une dynamique de rationalisation dont la « créativité » se règle *in fine* sur des objectifs impersonnels, *inhumains*. C'est pourquoi là aussi, à l'image de Marx, il regrette la séparation des moyens de production du travailleur, avec pour exemple dramatique l'université, en tant que cela rend impossible le contrôle créatif et intellectuel du travail engagé. Cela se justifie par son attention aux processus autant globaux (bureaucratisation, capitalisme) que locaux (sélection des élites, régime politique, éducation et formation) quand il s'agit de s'assurer que les personnalités potentielles puissent « adéquatement » jouer le rôle de *leadership* qui est le leur. Parfois, ce rôle inconscient est porté par toute une couche (couche porteuse) ; parfois il nécessite l'adhésion et le dévouement individuel à une cause particulière (chef politique).

Dans tous les cas, Weber veut préserver les conditions et incitations externes (historiques) et internes (psychologiques) qui permettraient à ceux dont le potentiel d'affects est le plus fort d' « accomplir leur destin ». Le parallèle est ici pertinent avec le modèle des « primes » psychologiques que le protestantisme ascétique faisait peser sur la réussite économique. La passion, l'inspiration et les ressorts spécifiquement idiosyncrasiques du rapport au monde ne peuvent seulement servir l'avancement de fins *impersonnelles*. Nous sommes au plus près d'une transparence éthique avec le monde en servant notre cause librement choisie, une réconciliation éthique intérieure dont la déchirure des activités en différentes sphères heurte notre volonté de toujours recomposer un *sens* global et cohérent qui justifie et légitime nos actions.

C'est pourquoi la vocation prend une importance si importante dans sa réflexion éthique. Travaillant avec comme matériau premier la conduite de vie des individus et le sens visé par eux, il est naturel que Weber en cherche des occurrences, des modes remarquables et des articulations avec l'éthique qui puissent être considérés, même s'il franchit cette ligne

avec prudence, objectivement adéquats, voire axiologiquement supérieurs. Nous lisons ainsi la grande étude de l'*Éthique protestante* : l'occurrence tout à fait singulière et déterminante d'une intensification éthique de valeurs transformatrices qui a occasionné un bouleversement révolutionnaire des conduites humaines et ainsi du type d'homme dominant. Que ce type d'homme de la vocation, fondamentalement « créateur » de nouvelles valeurs, soit désormais menacé par le fonctionnement discipliné de l'ordre économique qu'il a créé, vide de toute substance éthique, voilà le plus grand paradoxe des conséquences que Weber a continuellement observé.

Enfin, Weber adopte une posture « décisionniste » quand vient le temps de trancher entre ces valeurs. Certes, le « polythéisme des valeurs » et la « guerre des dieux » laissent transpirer le spectre d'un « nihilisme » de façade⁷². Au contraire, cette capacité de choisir librement et de s'engager éthiquement dans le monde est une décision proprement *humaine*. Si certains perçoivent là la tragédie wébérienne d'être au monde, il faut davantage y voir la condition humaine par excellence : il n'y a pas de réconciliation vers une humanité totale avant ou après, pas de choix dont la validité puisse être universellement prouvée, pas de sens de l'histoire caché. Cet engagement entre les valeurs relève de notre capacité humaine à se conduire dans le monde selon des principes que la science contribue à explorer, décomposer, évaluer, mais sans jamais pouvoir les ancrer ou les justifier. Point besoin de retrouver une origine pure quelconque de la personnalité, de la nation ou de l'histoire ; Weber insiste maintes fois sur l'éducation, une certaine distance, un engagement passionné mais raisonnable dans le monde, comme facteurs de *construction* de l'avenir.

3.3.2 *La sélection des types comme question politique*

Avant de conclure ce travail, il est nécessaire d'aborder les enjeux associés à la proposition la plus controversée traitée ici (voir sect. 2.2) : celle de la sélection [*Auslese*]. C'est là un concept généralement négligé par les commentateurs alors qu'il représente une

⁷² Ou bien d'un « nihilisme noble » selon l'expression critique de Leo Strauss. cf. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Coll. Champs, Paris, Flammarion, 1986, p. 56.

catégorie pivot de la pensée de Weber⁷³. Dans sa lecture inaugurale de Fribourg, il explique déjà comment en Prusse occidentale l'émergence du travail libre conduit à une sélection négative en faveur de ceux qui acceptent une existence plus servile⁷⁴. Dans *l'Éthique protestante*, il décrit comment le capitalisme moderne rationnel sélectionne les individus en défaveur de tous ceux qui résisteraient aux processus d'accumulation rationnelle et à la discipline de la division du travail⁷⁵. Enfin, dans *Économie et Société* et dans ses écrits politiques, les références aux parlements comme lieu de sélection du personnel politique ne manquent pas⁷⁶. La lutte comme fondement des relations sociales s'accompagne dans toutes les sphères d'une variété de processus de sélection qui opèrent le plus souvent implicitement, « derrière le dos des participants »⁷⁷. Dans chaque conflit ou compétition politique où les individus s'affrontent pour imposer leur volonté, un processus de sélection des possibilités de poursuivre des opportunités de vie, ou tout du moins des chances de survie, est à l'œuvre. Weber répète par ailleurs que cette lutte et cette sélection ne sauraient être éliminées : « la sélection est "éternelle" parce qu'on ne peut imaginer aucun moyen de la supprimer totalement »⁷⁸. Même un ordre pacifiste respecté le plus rigoureusement possible ne pourrait faire fi de cette dynamique, il ne pourrait qu'en reconfigurer les paramètres, les moyens et les fins : « La "paix" n'est qu'un déplacement des formes, des adversaires ou de l'objet de la lutte ou enfin des chances de sélection : elle n'est rien d'autre »⁷⁹.

La sélection comme concept fondamental nous intéresse tout particulièrement puisque ce dernier extrait intervient immédiatement avant la question explicite des types

⁷³ Peter Breiner, « "Unnatural Selection" : Max Weber's Concept of Auslese and His Criticism of the Reduction of Political Conflicts to Economics », *International Relations*, 18, 2004, p. 289.

⁷⁴ Max Weber, « L'État national et la politique de l'économie nationale », *op. cit.*, p. 120 : « C'est donc, semble-t-il, un *processus de sélection* que nous voyons s'effectuer. Les deux nationalités sont placées depuis longtemps dans les mêmes conditions d'existence. À l'inverse de ce que s'imaginent le matérialisme vulgaire, la conséquence n'en fut *pas* qu'elles acquièrent les mêmes qualités physiques et psychiques, au contraire, l'une recule devant l'autre, la victoire revenant à celle qui possède la plus grande faculté d'adaptation aux conditions économiques et sociales données ».

⁷⁵ Max Weber, *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 300.

⁷⁶ cf. Max Weber, « Parlement et gouvernement », *op. cit.*, pp. 412-413 : « Et c'est précisément dans les conditions actuelles de la sélection des chefs qu'un parlement fort et des partis parlementaires responsables, qui fonctionnent donc comme des viviers où des chefs de masse font leurs preuves et sont sélectionnés pour être à la direction de l'État, sont les conditions fondamentales d'une politique stable ».

⁷⁷ Peter Breiner, *loc. cit.*, p. 291.

⁷⁸ Max Weber, *Économie et société I*, *op. cit.*, p. 76.

⁷⁹ Max Weber, « Neutralité axiologique », *op. cit.*, pp. 442-443.

d'hommes et de leurs chances dans une réglementation des relations sociales donnée⁸⁰. Il est cependant impossible de rabattre cette dynamique sur un seul modèle ou une seule logique, encore moins d'y voir une évolution « naturelle » de l'histoire par un processus d'adaptation constante ou de survie des plus adaptés :

Il faut se tenir fermement à ce fait que cette prétendue "sélection" n'a rien à voir avec la sélection des *types* humains, ni dans le sens social ni dans le sens biologique, que dans chaque cas particulier il faut se demander quelle est la *raison* qui a suscité le déplacement des chances au profit de l'une ou de l'autre forme d'activité ou de relations sociales, ou qui a désagrégé une relation sociale, ou encore qui a permis à une relation sociale de survivre à d'autres, et que ces raisons sont tellement diverses que toute expression unique capable de les grouper semble impropre.⁸¹

Weber enfonce même le clou dans le cercueil du darwinisme social : « Le fait que pour des raisons singulières une relation (concrète ou qualitativement spécifiée) ait été écartée ne prouve absolument rien en soi de son "adaptabilité" *générale* »⁸². Éliminons ainsi toute erreur d'interprétation qui ne pourrait seulement découler d'une lecture trop rapide ou parcellaire de Weber, qui insiste à de nombreuses reprises sur le fait que tout jugement éthique sur de tels processus serait inapproprié. La « neutralité axiologique » n'est pas un fiacre dans lequel on monte à sa guise ! Si certains types humains sont « sélectionnés » par l'histoire, ce n'est pas parce qu'ils sont intrinsèquement supérieurs, mais parce qu'une époque particulière, dans des conditions historiques données, leur offrait davantage de chances de survie ou de domination face à d'autres types. Posons alors ici l'hypothèse que le type humain authentique de la vocation, s'il a pu prospérer auparavant, fait face aujourd'hui à des conditions idéelles et matérielles adverses à son épanouissement. Ainsi, la dynamique historique de sélection joue contre lui, dans le sens où sont restreintes les possibilités d'une véritable expérience éthique du monde, telle que nous l'avons montrée dans ce travail.

Reprenons à notre compte l'interprétation quelque peu dramatique que donne Hennis à ce problème :

⁸⁰ *Ibid.*, p. 443. cf. introduction, pp. 8-9.

⁸¹ Max Weber, *Économie et société I*, *op. cit.*, pp. 77-78.

⁸² *Ibid.*, p. 78.

Les valeurs ultimes et sublimes qui font de l'homme un homme ont disparu de la vie publique pour se retirer "dans le royaume ultramondain de la vie mystique ou dans la fraternité de relations immédiates des individus entre eux". C'est la "dépersonnalisation" de tous les "ordres de vie" qui déterminent la vie de l'homme et dans lesquels, aux yeux de Weber, s'est objectivé le problème de la civilisation de son époque. Si la sociologie wébérienne se préoccupe d'une part de la conduite de vie, d'autre part des ordres et pouvoirs qui la conditionnent, l'accomplissement de la rationalisation détruit cette connexion.⁸³

L'anéantissement de cette « connexion » rejoint en fait tout notre questionnement sur la possibilité et la valorisation de la transitivité éthique entre sa cohérence pour soi-même dans la conduite de vie, et sa projection potentielle dans les ordres de vie. Nous avons vu que Weber considère cette fluidité comme la condition indispensable d'une action qui puisse être pleinement significative, en ce sens qu'elle dépasse l'intérêt matériel strictement individuel pour viser l'accomplissement d'un idéal éthique supérieur. Il y est tellement attaché qu'il promeut le type d'homme qui incarne et exemplifie le plus adéquatement cette qualité. Considérer la vocation au milieu de cette problématique de la sélection invite donc, non pas à en faire l'étendard d'un genre humain futur, mais à requalifier le fondement philosophique et politique (« civilisationnel » dirait sûrement Weber) de l'éthique. Ainsi, une éthique de principes universels est rejetée par Weber à de nombreuses reprises. La série singulière des « décisions sur les valeurs ultimes » où chaque individu décide, dans les paramètres de la vie où il est « placé », de son alignement éthique répond à un polythéisme irréductible des valeurs. En cela, le monde offre toujours dans sa multiplicité une infinité de destins dont seule la propagande faussement scientifique la plus obscure veut nous faire croire qu'ils ne dépendent pas en partie d'un libre-arbitre ou d'une « liberté » inhérente à l'être humain raisonnable. La dépersonnalisation et la rationalisation formelle sont les deux forces incoercibles qui écorcent l'espace d'une conduite de vie véritablement idiosyncrasique. Admettre cependant la rupture définitive, comme l'énonce Hennis, de la connexion entre conduite de vie et ordres de vie annihile la dimension proprement actuelle de la vocation comme éthique potentielle. C'est reconnaître également que ces forces impersonnelles ne peuvent être renversées, et que cette logique endémique de l'histoire de cette rationalisation pousserait inexorablement les individus vers une existence de plus en plus médiocre. Si Hennis offre une perspective interprétative tout à fait pertinente, son analyse demeure fermée

⁸³ Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber*, op. cit., p. 123

à la vocation comme possibilité authentique de résolution de cette tension initiale. Il conclut : « Pouvoir "*conduire*" "*sa*" vie implique toujours qu'il reste un certain espace de liberté de manœuvre individuelle pour cette conduite de vie au sens où Weber définit la conduite de vie. Dans la "cage", il n'y a plus de place pour la conduite de vie, expulsée par la rationalisation, la discipline suffit »⁸⁴.

Toute notre étude du corpus wébérien tend à montrer à l'inverse un travail constant de reconfiguration de cette liberté individuelle qui ne se réduit jamais totalement à une existence disciplinée. Cet espace est certes davantage morcelé et soumis à des pressions disciplinaires qui se constatent empiriquement. Les conditions historiques contemporaines rendent difficile, voire proprement *héroïque*, l'émergence du type d'homme de la vocation et de la personnalité éthique pour des raisons que nous n'avons cessé de mettre à jour. Mais nous persistons à affirmer que le cheminement de la pensée wébérienne, de l'*Éthique protestante* à sa mort, est constamment traversé par le souci d'exposer comment les hommes de la vocation possèdent une importance historique décisive et une pertinence éthique aiguë pour ses contemporains. Sans cela, les deux conférences du *savant et du politique* perdraient beaucoup de leur intérêt et de leur caractère proprement « philosophique ». Schluchter voit juste à cet effet quand il insiste que ces textes sont : « conçus pour mener l'auditoire (et plus tard, le lectorat) à reconnaître les faits et à encourager la réflexion, de les convaincre de mener des efforts responsables au nom d'une cause réaliste. Selon Weber, le futur à la fois de la nation allemande et de la culture occidentale moderne dépendait de la volonté des individus de s'engager dans de tels labours de renoncement dans le cadre d'une dialectique du dévouement et du détachement »⁸⁵. Au-delà du déterminisme historique, il s'agit donc bien d'un problème de conscience individuelle dans l'engagement ou non vers une forme de vie caractérisée par l'ascèse active et la poursuite d'une cause. Ce choix existentiel entre vie quotidienne et vie extraquotidienne, masse et virtuosité, *Fachmenschentum* et *Berufmenschentum*, répond *in fine* d'une décision « pure » qui constitue pour Weber le propre de notre responsabilité humaine. Ainsi, Hennis ne semble pas cette fois durcir l'esprit de la pensée de Weber quand il justifie un certain aristocratismes de la pensée wébérienne :

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Wolfgang Schluchter, *op. cit.*, p. 8.

Ce n'est pas un individualisme lié à la notion d'égalité qui régit sa pensée, mais un intérêt pour l'individu représentatif, pour le type qui se détache par sa charge de responsabilité, qui se démarque du "tout un chacun" et se laisse ouvertement marquer par son "pathos de la distance". On a qualifié d' "aristocratique" cette attitude de Weber. [...] Sa pensée n'a rien à voir avec l'individualisme égalitaire du libéralisme, codifié, publiable dans les déclarations des droits de l'homme.⁸⁶

Cet aristocratism intellectuel dont fait preuve Weber semble donc offrir la meilleure piste pour répondre à notre problématique en tant qu'il se matérialise dans l'homme de la vocation. Enfin, et sans résister au plaisir de la conjecture, nous aimerions souligner plusieurs problèmes connexes qui découlent de l'ensemble de ce développement.

En premier lieu, Weber admet que ses conditions « contemporaines » de sélection jouent indubitablement contre l'avènement ou le renouvellement de personnalités éthiques à même de prendre en main de façon responsable les rênes du pays. Ayant fait de ces individus hypothétiques les membres de sa future élite politique et intellectuelle, il ne peut qu'en regretter le déclin au gré de ces processus dépersonnalisants qu'il observe le plus souvent en sociologue et dénonce à quelques reprises en intellectuel. Ainsi, il s'inquiète de l'avenir des *élites* dont le recrutement se fait de plus en plus sur la base de la compétence technique à exécuter une tâche (modèle bureaucratique) plutôt qu'à susciter l'adhésion personnelle à une personne ou un idéal (modèle charismatique). Weber perçoit là un problème immédiatement politique d'un amoindrissement *créatif*, et donc authentiquement humain, des réponses qui puissent être apportées aux enjeux que pose l'histoire.

En second lieu, Weber s'alarme, nous l'avons maintes fois répété, d'un rétrécissement de l'éventail des possibilités de destins humains. C'est le sens que nous avons donné à son image de la « cage d'acier » ; c'est à ce niveau que le problème plus général de la diversité qualitative des êtres humains et de leur style de vie [*Lebensstil*] doit être posé. Ici, une problématique davantage civilisationnelle se manifeste : peut-on lutter contre la puissance de l'ordre économique moderne, vivre en dehors de lui, ou à défaut en périphérie ? Cela offre-t-il des chances de survie, ou de prospérité, viables et suffisantes pour constituer une couche suffisamment importante qu'elle puisse porter un autre mode de rationalisation, à

⁸⁶ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 227.

l'image de ce que les protestants ascétiques avaient accompli ? La bureaucratisation offre-t-elle encore prise à un mode différent de gestion politique qui puisse modifier les conditions historiques de lutte et de sélection ? L'homme de la vocation wébérienne apparaît encore une fois dans une dimension héroïque de lutte impossible contre ces forces impersonnelles. Non seulement il doit désormais se cantonner à une sphère spécialisée, mais sur ses épaules repose ce potentiel transformateur qui pourrait amener une « fuite de la cage d'acier »⁸⁷.

En dernier lieu, il faut souligner le paradoxe aporétique qui existe entre la multiplicité infinie des potentiels humains, la diversité singulière des qualités et des talents qui forment l'armature de l'individualité, et les paramètres de leur sélection inéluctable au contact des logiques et des exigences du cosmos dans lequel nous sommes placés. À partir de notre lecture de Weber, il nous semble qu'il s'agisse là d'un problème immédiatement politique. À l'image des animaux dont nous reconnaissons et protégeons la diversité intrinsèque, non pas en les enfermant dans un zoo, mais en préservant leur environnement, est-il possible de conserver les conditions de prospérité (et pas seulement de survie !) d'autres modes de vie humains, connus et à venir, au titre de leur potentiel intrinsèquement créateur pour l'ensemble de l'humanité ? L'appât du gain est-il véritablement la seule dynamique porteuse d'innovation, autre que technique ? Même le mode de vie académique pourrait servir d'exemple : une sphère traditionnellement considérée à l'écart des pressions du capitalisme et dont Weber ne faisait que décrire les prémisses d'une rationalisation économique impersonnelle qui change justement ces paramètres de sélection, autant pour les étudiants que pour les professeurs, vers une moindre créativité. C'est moins la spécialisation toujours croissante des formations que l'uniformisation de l'attitude et de l'esprit des universitaires qui est redoutée. À moins qu'il faille considérer le capitalisme et les formes de vie qui lui sont associées comme le vainqueur de la *lutte* globale dont Weber dresse le portrait. Mais encore une fois, il faudrait constamment rappeler, presque à chaque phrase, combien ces phénomènes sont absolument culturels, et ne répondent d'aucune nécessité historique, seulement humaine, trop humaine même. Cette critique envers le capitalisme vise donc moins ici l'aliénation du travailleur que le risque « d'unidimensionnalité » que les intellectuels de

⁸⁷ Référence au livre de Lawrence Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, Berkeley, University of California Press, 1989.

l'École de Francfort ont exploré plus avant⁸⁸. Nous pouvons poser qu'il n'existe pas, pour Weber, de conduite de vie absolument plus haute ou plus authentique qu'une autre ; seulement qu'il est possible d'en faire l'histoire et d'en analyser les frottements, les plissements et *in fine* le degré d'affinité élective avec des conditions historiques données. Le travail comparatif que mène Weber oblige à ce propos d'en contempler l'inépuisable pluralité.

⁸⁸ cf. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Coll. Tel, Paris, Gallimard, 1983 ; et Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Coll. Arguments, Paris, Éd. de Minuit, 1968.

CONCLUSION

La vocation représente donc un noeud décisif de l'ensemble des réflexions éthiques de Weber. L'examen que nous avons mené a permis d'en montrer autant les transformations historiques et sociologiques que son adoption comme principe dynamique souhaitable de l'éthique professionnelle. En ce sens, le type d'homme de la vocation articule les deux regards que nous avons jetés sur l'œuvre wébérienne : son avènement est le produit d'une transformation radicale du rapport entre éthique et conduite, son futur dépend désormais du volontarisme des hommes cultivés au sein d'une lutte qui leur est tendanciellement défavorable. Au-delà de la perpétuation d'un *ethos* idéal-typique, la vocation comme mode différencié et singulier de conduite individuelle reflète et déploie les enjeux propres à la compréhension wébérienne de la trajectoire civilisationnelle occidentale.

Nous nous étions proposé d'interroger la vocation en premier comme clef interprétative de l'éthique wébérienne. À ce propos, la diversité et la complexité des écrits wébériens nous a amené à opérer une sélection des textes. Nous avons retenu à cet effet ceux qui sont les plus pertinents à la fois pour saisir le rôle du concept de vocation dans la sociologie historique de Weber, et son rôle dans l'éthique qu'il propose – notamment aux étudiants – dans la société moderne. Sans pouvoir faire justice à la richesse de l'œuvre, il a été possible de démontrer dans quelle mesure la vocation offre une entrée substantielle et pertinente pour quiconque s'intéresse à la pensée éthique de Weber. De l'*Éthique protestante* aux derniers écrits de 1920, la vocation est omniprésente, de façon implicite ou explicite, comme contrepoint d'autres modes d'articulation entre éthique et conduite. Toutefois, mise en assonance avec d'autres pans de la réflexion wébérienne, elle représente un point d'arrivée incontournable des lignes de fuite de ses problématiques plus classiques. Nous avons justifié à ce sujet l'adhésion à une perspective orientée par la question des types d'hommes, de leur évolution, transformation et inscription dans l'histoire comme étant la plus heuristique. À cette fin, une explicitation de la transformation des conditions objectives de la lutte entre ces

types humains était nécessaire, à l'intérieur de laquelle les *topoi* traditionnels wébériens du « désenchantement du monde » et de la « cage d'acier » trouvent un cadre dynamique tout à fait judicieux.

À cet égard, l'*Éthique protestante* légitime pratiquement à elle toute seule notre travail. La vocation comme principe doctrinaire défini par Luther y acquiert une portée explicative des transformations éthiques que la Réforme sous-tend, et de ses conséquences sur la conduite de vie pratique des individus. La rationalisation d'une doctrine éthique spécifiquement religieuse en un esprit économique distinct est secondaire vis-à-vis de la sécularisation et de l'intellectualisation d'une conduite de vie systématique qui était auparavant la qualité manifeste de virtuoses religieux. Weber met en évidence les mutations radicales qu'opère le protestantisme ascétique par un règlement minutieux de la vie quotidienne à partir de la doctrine de la prédestination et de l'angoisse du sentiment d'élection qui en découle. L'ordre dans lequel est placé l'individu se trouve intériorisé comme une émanation directe de la providence divine. Le métier stable et spécialisé est ainsi transfiguré en une vocation à remplir méticuleusement. La foi et le salut deviennent le souci du croyant seul et solitaire. En outre, l'activité quotidienne de l'individu et son métier relèvent également de l'introspection sotériologique : sphère religieuse et sphère économique se confondent au point de rendre la première tributaire des résultats produits dans la seconde. En vérité, l'ensemble de la vie du croyant se retrouve ainsi soumise à une stricte vertu quotidienne. La *certitudo salutis* s'obtient dans un combat de chaque jour face aux vicissitudes de la vie terrestre.

En isolant ces trois dynamiques d'individuation, de sécularisation et de quotidianisation, centrales dans les doctrines du protestantisme ascétique, nous avons observé avec Weber la méthodisation de la conduite de vie qui en résulte. Elle repose essentiellement sur la nécessité d'une cohérence éthique transversale à l'ensemble des sphères de vie. Cet *ethos* commande un contrôle intérieur permanent qui place à chaque instant le croyant devant l'alternative de l'élection ou de la damnation. *Cette discipline ressentie comme une exigence éthique*, ici d'origine religieuse, est un aspect décisif de la vocation. L'ascèse du métier et la subjugation des affects qu'elle suscite constituent le pivot du type d'homme qui l'adopte.

Mais cette conduite de vie se démarque aussi par l'accent mis sur l'efficacité de la foi comme seul signe visible et tangible de la grâce. Faire fructifier l'œuvre divine par un labeur ascétique revient à confirmer devant soi-même et devant les autres son statut d'élu. Cette ascèse individuelle ne sert pas seulement un objectif de qualification religieuse, elle engage une relation d'exemplarité dans les relations avec les autres croyants. Seule la virtuosité de la conduite, marque visible de la foi, peut fonder rationnellement le crédit et la légitimité morale d'un individu au sein de sa communauté, ici la secte religieuse. Le portrait que Weber brosse du protestant ascétique aboutit ainsi à la définition idéale-typique d'une personnalité éthique, dont la conduite de vie découle de principes intangibles qui ordonnent l'action dans le monde vers l'accomplissement d'un objectif unique. La virtuosité induite par cette conduite athlétique est paradigmatique des modèles de personnalités éthiques subséquentes : ascèse, exemplarité et efficacité deviennent trois critères pour jauger la qualification éthique d'un individu. Cette nouvelle aristocratie morale, fondée non pas sur l'héritage d'un statut, mais sur la capacité de transformation du monde, assume une maîtrise du devenir singulière par la considération éthique totale du monde.

À partir de la caractérisation du type d'homme de la vocation assimilé à cette personnalité éthique, nous avons pu étudier son miroir moderne dans le corpus wébérien à la lumière des transformations culturelles qui l'affectent : le désenchantement du monde et son intellectualisation, la différenciation progressive des ordres de vie et la prégnance croissante de la rationalité économique formelle sur la détermination de la conduite. Ces processus affectent autant ce que nous avons défini comme le versant interne de la vocation que son versant externe. La conduite de vie méthodique et la systématisation intérieure de la personnalité, attributs de l'idéal-type du protestant calviniste, ne sauraient présenter un modèle adéquat pour les contemporains de Weber. En outre, ce type d'homme de la vocation doit s'adapter ou répondre aux conditions objectives de la lutte sociale s'il espère se perpétuer et obtenir les meilleures chances de vie. Ainsi, en définissant quatre caractères intrinsèques à la vocation, nous avons été en mesure de comprendre pourquoi au-delà d'un intérêt sociologique et historique, la vocation représente aussi un idéal normatif dans la pensée wébérienne, une charnière autour de laquelle le penseur peut articuler les questions philosophiques, éthiques et politiques de son temps. Ce découpage thématique a mis en

valeur l'intrication de l'approche « diagnostique » de Weber quant au statut de la vocation et celle « normative » quand vient le temps d'aborder ce qui est souhaitable ou adéquat pour le recrutement scientifique ou politique. Indissociables, ces deux voix sont amalgamées dans l'usage de la vocation, lui donnant une richesse thématique et une profondeur interprétative singulière dans l'œuvre webérienne.

Ainsi, le constat historico-tragique de l'impossibilité actuelle d'une personnalité éthique totale qu'on peut retrouver dans la *Sociologie des religions* est contrebalancé par la reconfiguration dynamique de la vocation que Weber mène dans *Le savant et le politique* et ses écrits politiques. L'homme de la vocation comme type humain remarquable demeure une possibilité moderne. Il faut certes expliciter les enjeux de sa perpétuation et de ses chances dans la lutte sociétale, mais aussi pourquoi il assume, à nos yeux, le statut de type idéal quand Weber considère les défis intellectuels de son époque. En premier lieu, l'action intramondaine spécialisée est un trait de l'homme de la vocation qui contraste avec une éthique dominée par la fuite du monde contemplative ou bien le dilettantisme professionnel. En enjoignant chacun à répondre aux exigences du jour du monde et de son métier, Weber réaffirme la valeur de l'ici-bas dans son quotidien comme le lieu privilégié de réalisation de la personnalité. Au détriment de toute expérience extraquotidienne, l'emphase sur l'exercice ascétique d'un métier auto-limité est à la fois un effet de la rationalisation économique de la vie quotidienne et une nécessité pour quiconque espère accomplir un travail significatif au regard du temps long de l'histoire. Contrainte objective et idéal normatif, la valorisation idéale de la spécialisation au détriment d'un modèle polymathe est une étape indispensable pour l'adoption d'une cause autour de laquelle, à l'image de l'angoisse sotériologique des protestants ascétiques, pourra s'ordonner cohéremment la conduite de vie. À cette condition seulement, le potentiel d'affects de l'individu est le mieux canalisé afin de résulter en une capacité supérieure de transformation du monde. Ce processus de subjugation intérieure est nécessaire afin de détacher l'exercice du métier de l'emprise de la contingence des désirs. Ainsi, la passion et l'inspiration, comme dispositions intellectuelles identifiables, insufflent une force de signification proprement idiosyncrasique à l'action à la condition qu'elles ne soient pas dirigées vers des finalités stériles.

On perçoit déjà en conséquence les fondations renouvelées d'un ascétisme de la vocation. Weber est soucieux de renouveler un modèle de conduite dont la rationalité se fonde principalement dans un engagement volontariste et éthique dans le monde, seul moyen à son sens de restaurer la possibilité d'une responsabilité fondamentalement personnelle dans l'action. L'adoption d'une cause, imbriquée dans les décisions ultimes sur le monde que l'individu opère librement, produit une rationalisation de l'action selon des motifs spécifiquement éthiques. Nous percevons là la substance de la tentative wébérienne de contrecarrer les processus dépersonnalisants à l'œuvre comme la bureaucratisation ou le mode de production capitaliste. Au sein d'un monde différencié, et où chaque sphère est gouvernée par des logiques autonomes et intrinsèques, Weber veut faire prévaloir un idéal-type qui s'appuie sur la nécessité d'un engagement éthique virtuose dans le monde, répondant d'une dialectique entre la passion et la probité vis-à-vis de la cause.

Il est tout à fait typique à notre sens que Weber adopte le modèle d'une transformation intérieure de l'individu qui puisse ensuite intellectualiser et rationaliser son action dans le monde par l'objectivation de son éthique personnelle, qui prend la forme d'un devoir à accomplir. Notre objectif a constamment été de mettre en évidence l'intrication des recherches historiques et empiriques de Weber avec ses écrits philosophiques et politiques ; la dialectique entre être et devoir-être informe l'ensemble de ses préoccupations sur l'avenir des types d'homme, en dépit de la séparation méthodologique formelle entre faits et valeurs. La conduite de vie méthodique propre à l'homme de la vocation marque à ce titre une transitivité entre éthique intérieure et éthique de l'action qui puisse réinstaurer un devenir proprement humain et ouvert des sociétés modernes. Par l'objectivation de sa cause dans le monde, politique, intellectuel ou scientifique, l'homme de la vocation informe son action d'une manière singulièrement personnelle, qui engage sa personne et sa responsabilité. La distinction classique entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité pour l'homme politique doit alors être réinterprétée à la lumière de l'ensemble de notre développement. La seconde se révèle en effet davantage comme une inflexion de la première dans le monde prenant en compte les moyens d'action spécifiques de la sphère politique que sont le pouvoir et la violence. Il semble incongru d'interpréter la thèse wébérienne comme un rejet de l'éthique de conviction au motif qu'elle puisse mener à des conséquences catastrophiques

pour la communauté. Car le paradoxe des conséquences et le polythéisme des valeurs interdisent que l'on puisse évaluer éthiquement une action à partir soit de ses résultats concrets, soit de principes éthiques supérieurs qui lui accorderaient une validité discursive. Il nous apparaît tout à fait déplacé alors de faire de l'éthique de la responsabilité un cadre normatif d'adaptation stratégique des convictions aux cadres de la politique institutionnelle. Au contraire, notre étude a constamment valorisé la conviction intérieure de l'individu adoptée comme vocation comme étant le modèle privilégié par Weber. C'est seulement à cette condition qu'il envisage l'édification de personnalités éthiques capables de réinstaurer une puissance de signification dans l'action politique. Les enjeux de la perpétuation du type d'homme de la vocation sont donc intrinsèquement entrelacés à la question du devenir des ordres de vie dans lesquels ils sont engagés, et cela nécessairement par la permanence de la lutte et de la sélection des qualités et des types d'hommes dominants.

En effet, il nous a paru pertinent dès le départ de mettre en perspective la conceptualisation de la vocation au sein de cette préoccupation anthropologico-politique de la sélection historique des types d'homme. Notre interprétation s'est appuyée sur les deux catégories de la virtuosité et du charisme pour démontrer pourquoi et comment la vocation sert de point d'appui pour Weber pour développer un modèle de personnalité qui allie exemplarité éthique, responsabilité politique et potentiel transformateur. À cet égard, les conditions historiques et les dispositifs institutionnels doivent eux-mêmes être jaugés et, si besoin est, altérés à l'aune des chances d'émergence de telles personnalités. En assimilant la vocation à un type virtuose de conduite de vie, nous avons été en mesure de démontrer le partage radical que l'axiome de la qualification inégale des hommes opère tout au long des travaux weberiens. L'ascèse comme distinction visible d'une élite spirituelle traverse l'ensemble des religions mondiales et conditionne une attitude envers le monde qui intellectualise davantage la vie quotidienne dans la poursuite de biens de salut jugés supérieurs. La vocation se définit constamment comme un mode de conduite proprement virtuose qui contraste avec la masse des croyants. Ce mode spécifique d'intellectualisation du monde est susceptible de posséder un potentiel de transformation du monde à condition qu'il soit porté par une couche suffisamment large, et que celle-ci soit en adéquation avec les conditions historiques, notamment le mode de production économique. Ainsi, Weber regarde

la bourgeoisie, caractérisée par une disponibilité à la fois intérieure et économique, comme la couche privilégiée de l'adoption de la vocation. L'affinité élective qui existe entre un habitus de la contenance et le statut social et économique de la bourgeoisie est en lien direct avec le fait qu'elle constitue la réserve d'une nouvelle élite capable de garder la tête froide parmi le déferlement des passions politiques que Weber désapprouve. Le régime parlementaire démocratique doit donc être perçu et modelé selon l'exigence de mettre aux postes de responsabilité les hommes politiques faisant preuve d'une exemplarité éthique visible, c'est-à-dire les hommes de la vocation. En deux mots, il s'agit d'adapter le régime institutionnel au type d'homme adéquat et souhaitable pour la direction politique. Pour Weber, cette virtuosité politique, qui passe par l'adoption d'une cause comme vocation, se confond avec un aristocratismes de l'esprit qui exige une éducation particulière. Sa critique de l'université et des élites de son temps doit être comprise dans ce cadre d'adéquation avec la formation d'une élite dont la légitimité reposerait avant tout sur l'exemplarité de la conduite et non sur la primauté d'un statut hérité ou acquis.

Cette perspective sous-tend la défense de la vocation que Weber adopte dans ses deux conférences. À ce titre, elle entretient des relations complexes avec le charisme qui caractérise à la fois un type de domination, et un attribut *a priori* irrationnel d'une légitimité fondée sur une conception de monde idiosyncrasique. La qualité charismatique, à l'image de la vocation et de la virtuosité, transpose l'action dans le monde comme un devoir où se traduit cet idéal éthique objectif pour son porteur. Toutefois, ce sont les processus de routinisation et de quotidianisation de la qualité charismatique qui permettent d'établir l'intrication de la vocation et du charisme à l'intérieur d'une pensée éthique spécifiquement wébérienne. Au moment où le charisme devient un bien attaché à un habitus ou à une fonction, et donc défini de façon logique et discursive, il s'obtient, similairement à la vocation, par une intensification ascétique de la conduite. Or, le problème que soulève Weber est la disjonction potentielle entre une attitude intérieure propre à la vocation, et l'acquisition de la qualité charismatique de façon institutionnalisée, sans que ne soit vérifié matériellement, cohéremment et continuellement, le prestige éthique de l'individu, c'est-à-dire le niveau d'engagement intérieur envers sa cause. Ce risque de fonctionnalisation du charisme produit le même effet que la rationalisation de la vocation en profession opérée par

le capitalisme : l'évidement éthique de la conduite de vie. La coquille seule demeure mais sans que ne soit attestée la véritable qualité de l'individu ; la transformation intérieure de l'individu ne se matérialisant plus dans sa conduite. C'est en cela que l'attitude exemplaire et quotidienne propre à la vocation doit se dédoubler idéalement en une qualité charismatique capable de générer une adhésion et de se transmettre *mutatis mutandis* à de plus larges couches.

En vérité, la bureaucratisation est le phénomène adverse responsable de cette aliénation intellectuelle : intention et finalité de l'action ne relèvent plus d'une décision éthique sur le monde mais de l'obéissance à des règles discursives impersonnelles. La vocation comme conduite charismatique permet alors de réinstaurer la légitimité d'un devenir d'origine proprement humaine, face à la dépersonnalisation rampante provoquée par la rationalisation légale-rationnelle des sphères d'activité. À notre sens, cette antinomie entre la critique de la bureaucratisation, où le *Fachmenschentum* est le type dominant et la discipline son mode de conduite typique, et la défense de la sélection charismatique des chefs doit être interprétée comme formant une condition de possibilité de la domination des hommes de la vocation, à même de porter cette responsabilité éthique virtuose. Et ce sont ces individus qui pour Weber sont les plus adéquats pour répondre aux défis politiques, intellectuels et scientifiques de son temps. Mettre en place les conditions de leur sélection est donc une tâche urgente qui soutient l'ensemble du discours politique wébérien. La préservation de leur créativité, que Weber qualifie de révolutionnaire, participe, dans notre perspective, d'un souci de préservation d'un devenir culturel avant tout guidé par des conceptions du monde idéelles et non réglées sur le souci des choses matérielles. Ainsi, nous pouvons reconstruire la portée de la conception wébérienne des types humains et faire sens de leur dynamique de sélection. Aussi inéluctable qu'elle soit, ses paramètres sont adaptables aux exigences du jour telles que ressenties par les hommes de vocation. Aux hommes d'aujourd'hui de travailler à l'avènement des virtuoses de demain, tel est le sens de l'injonction wébérienne de « faire œuvre tant qu'il fait jour », et la trame problématique de ses réflexions politiques.

Afin de boucler la boucle de ce travail, nous souhaiterions révéler la proximité qui existe entre les recherches menées par Foucault à la fin de sa vie et l'interprétation de Weber

défendue ici. Bien que classés dans des disciplines *a priori* dissemblables, la variété de leurs travaux respectifs et le surgissement de problématiques communes forcent à reconsidérer les relations entre les deux auteurs. L'intérêt que Foucault développe pour le souci de soi dans son *Histoire de la sexualité* et à la relation entre *gouvernement de soi et des autres* dans ses derniers cours au Collège de France porte l'empreinte d'un souci naissant d'étudier l'attitude éthique de l'individu à partir de la maîtrise ascétique de la conduite. La question de la subjectivation qui domine le propos foucauldien emprunte le même chemin que l'usage de la vocation chez Weber. Y domine à la fois un versant interne, où l'individu recherche un accomplissement du soi dans un contrôle rationnel et méthodique de sa conduite, et un versant externe où cette maîtrise visible est une marque de capacité et de légitimité à occuper une position de commandement. Autrement dit, on retrouve cette même transivité éthique entre ordonnancement intérieur et devoir envers le monde. Le souci de soi foucauldien menant à une esthétique de l'existence n'est donc pas un hédonisme, mais s'accomplit dans la distance réflexive instituée avec le monde par l'intermédiaire d'une mise en forme du comportement sous l'égide de principes librement intériorisés. Mais c'est au niveau des effets politiques découlant de cette conduite de vie méthodique que les ponts entre les deux auteurs se font les plus vastes. Le choix de la vie publique dans l'Antiquité, nous dit Foucault, relève d'un mode de vie qui engage l'individu dans sa totalité. La vertu personnelle devient immédiatement politique : se surmonter soi-même dans la maîtrise de ses passions est la preuve visible de la capacité à gouverner. La constitution de soi-même comme sujet moral n'est pas détachée de celle du sujet politique : « le souci de soi apparaît comme une condition pédagogique, éthique et aussi ontologique pour la constitution du bon gouvernant »¹. Foucault est ici on ne peut plus proche de l'esprit du *Beruf* wébérien. La légitimité de gouverner les autres passe nécessairement par la monstration d'un gouvernement de soi exemplaire. Aussi bien l'éthique de responsabilité wébérienne que le gouvernement de soi foucauldien représentent chacune une face de la même pièce : celle d'un engagement dans le monde qui ne fait l'impasse ni sur son origine complexe, immanente et historique, ni sur ses contradictions au contact de la contingence du monde, ni sur l'esprit de responsabilité qui préside à une éthique de la liberté. La personnalité se constitue dans le volontarisme d'être

¹ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 1541.

davantage que ce que le désir ordonne, sans être seulement ce que les normes nous prescrivent.

Un dernier point de comparaison explicite est la notion que Foucault trouve chez les Grecs du *daïmon*, le démon intérieur, un soi dans le soi auquel il s'agit de rendre des comptes. Les dernières lignes de la *vocation de savant* évoquent cette même image du démon « qui tient les fils de sa vie » et auquel il faut « obéir ». Suivre son démon intérieur, c'est ne pas se laisser assigner une identité, ne pas se laisser mouler comme sujet, rejeter l'assujettissement. « Le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer, nous, de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité »². C'est cette même préoccupation du danger croissant d'une conduite disciplinaire dans des ordres de vie tributaires de processus impersonnels contraignants qui anime Weber. La vocation incarne alors un mode de subjectivation qui allie à la fois un sculptage méthodique de la conduite et un engagement moral envers soi-même et les autres. L'enjeu de la prospérité d'un tel modèle s'impose alors comme une problématique éthique éminemment contemporaine.

² Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits, vol. II, op. cit.*, p. 1051.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus de référence

- Weber, Max. *Le judaïsme antique*. (trad. F. Raphaël). Coll. Agora. Paris : Pocket, 2008.
- Weber, Max. *Sociologie de la religion*. (trad. I. Kalinowski). Coll. Champs. Paris : Flammarion, 2006.
- Weber, Max. *Œuvres politiques (1895-1919)*. Coll. Idées. Paris : Albin Michel, 2004.
- Weber, Max. *Le savant et le politique : une nouvelle traduction*. (trad. C. Colliot-Thélène). Paris, La Découverte, 2003.
- Weber, Max. *Hindouisme et bouddhisme*. (trad. I. Kalinowski). Coll. Champs. Paris : Flammarion, 2003.
- Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. (trad. I. Kalinowski). Coll. Champs. Paris : Flammarion, 2002.
- Weber, Max. *Confucianisme et taoïsme*. (trad. J.-P. Grossein et C. Colliot-Thélène). Coll. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 2000.
- Weber, Max. *Sociologie des religions*. (trad. J.-P. Grossein). Coll. Tel. Paris : Gallimard, 1996.
- Weber, Max. *Économie et société tome 1 : les catégories de la sociologie*. Coll. Agora. Paris : Pocket, 1995.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1988.
- Weber, Max. *Economy and Society : An outline of interpretative sociology*. Éd. par G. Roth et C. Wittich. Berkeley : University of California Press, 1978.
- Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. (trad. J. Freund). Coll. Recherches en sciences humaines. Paris : Plon, 1964.

Monographies

- Bendix, Richard. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York : Anchor Books, 1962.
- Boucock, Cary. *In the Grip of Freedom: Law and Modernity in Max Weber*. Toronto : University of Toronto Press, 2000.
- Breiner, Peter. *Max Weber and Democratic Politics*. Ithaca : Cornell University Press, 1996.
- Bruhns, Hinnerk et Patrice Duran (dir.). *Max Weber et le politique*. Coll. Droit et Société. Paris : L. G. D. J., 2009.
- Colliot-Thélène, Catherine. *Le désenchantement de l'État : de Hegel à Max Weber*. Coll. Philosophie. Paris : Éd. de Minuit, 1999.
- Colliot-Thélène, Catherine. *Max Weber et l'histoire*. Coll. Philosophies. Paris : PUF, 1990.
- Colliot-Thélène, Catherine. *Études wébériennes : rationalités, histoires, droits*. Coll. Pratiques théoriques. Paris : PUF, 2001.
- Eden, Robert. *Political Leadership and Nihilism: A Study of Weber and Nietzsche*. Tampa : University of Florida Press, 1983.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité t. II : l'usage des plaisirs*. Coll. Tel. Paris : Gallimard, 1994.
- Gane, Nicholas. *Max Weber and Postmodern Theory : Rationalization versus Re-enchantment*. New York : Palgrave MacMillan, 2004.
- Godbout, Louis. *Nietzsche et la probité*. Montréal : Liber, 2008.
- Goldman, Harvey. *Max Weber and Thomas Mann : Calling and the Shaping of the Self*. Berkeley : University of California Press, 1988.
- Hennis, Wilhelm. *La problématique de Max Weber*. Coll. Sociologies. Paris : PUF, 1996.
- Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno. *La dialectique de la raison*. Coll. Tel. Paris : Gallimard, 1974.
- Kaesler, Dirk. *Max Weber : sa vie, son œuvre, son influence*. Paris : Fayard, 1996.
- Kalinowski, Isabelle. *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*. Coll. Banc d'essais. Marseille : Agone, 2005.

- Löwith, Karl. *Max Weber et Karl Marx*. Coll. Critique de la politique. Paris : Payot, 2010.
- Marcuse, Herbert. *L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris : Éditions de Minuit, 1968.
- McFalls, Laurence (éd.). *Max Weber's "Objectivity" Reconsidered*. Coll. German and European Studies. Toronto : University of Toronto Press, 2007.
- Mommsen, Wolfgang J. *Max Weber and German Politics, 1890-1920*. Chicago : Chicago University Press, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *La généalogie de la morale*. Coll. Folio/Essais. Paris : Gallimard, 1971.
- Nietzsche, Friedrich. *Par-delà bien et mal*. Paris : GF Flammarion, 2000.
- Owen, David. *Maturity and Modernity : Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. Londres/New York : Routledge, 1994.
- Paré, Jean-Rodrigue. *Les visages de l'engagement dans l'œuvre de Max Weber : la nation, la culture et la science*. Coll. Logiques sociales. Paris : Éditions L'Harmattan, 1999.
- Portis, Edward Bryan. *Max Weber and Political Commitment : science, politics and personality*. Philadelphie : Temple University Press, 1986.
- Roth, Guenther et Wolfgang Schluchter. *Max Weber's vision of history*. Berkeley : University of California Press, 1979.
- Scaff, Lawrence A. *Fleeing the Iron Cage : Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley : University of California Press, 1991.
- Schluchter, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism : Max Weber's Developmental History*. Berkeley : University of California Press, 1981.
- Schluchter, Wolfgang. *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford : Stanford University Press, 1996.
- Sica, Alan. *Weber, Irrationality, and Social Order*. Berkeley : University of California Press, 1988.
- Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*. Coll. Champs. Paris : Flammarion, 1986.
- Szakolczai, Arpád. *Max Weber and Michel Foucault : Parallel life-works*. Coll. Routledge Studies in Social and Political Thought. London/New York : Routledge, 1998.
- Tribe, Keith. *Reading Weber*. Londres : Routledge, 1989.

- Turner, Bryan S. *Max Weber : From History to Modernity*. Londres : Routledge, 1993.
- Turner, Charles. *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*. Londres/New York : Routledge, 1992.
- Turner, Stephen P. et Regis A. Factor. *Max Weber and the dispute over reason and value : A study in philosophy, ethics and politics*. Londres : Routledge and Kegan Paul, 1984.
- Vincent, Jean-Marie. *Max Weber ou la démocratie inachevée*. Coll. Le temps et les mots. Paris : Le Félin, 1998.
- Weber, Marianne. *Max Weber : A Biography*. New Brunswick (U.S.A) : Transaction Books, 1988.
- Whimster, Sam et Scott Lash (éd.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. Londres : Allen & Unwin, 1987.
- Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton : Princeton University Press, 2006.

Chapitres d'ouvrages

- Chazel, François. « Comment faut-il interpréter l'œuvre de Max Weber ? », Chap. in *Aux fondements de la sociologie*, pp. 17-47. Coll. Sociologies. Paris : PUF, 2000.
- Despoix, Philippe. « Éthique de la *Sachlichkeit* : Max Weber », Chap. in *Éthiques du désenchantement : essais sur la modernité allemande du début du siècle*, pp. 21-60. Coll. La philosophie en commun. Paris : L'Harmattan, 1995.
- Foucault, Michel. « Le sujet et le pouvoir ». Chap. in *Dits et écrits, vol. II*, éd. par D. Defert et F. Ewald, pp. 1041-1062. Coll. Quarto. Paris : Gallimard, 2001
- Foucault, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ». Chap. in *Dits et écrits, vol. II*, éd. par D. Defert et F. Ewald, pp. 1527-1549. Coll. Quarto. Paris : Gallimard, 2001.

Articles de périodiques

- Breiner, Peter. « "Unnatural Selection" : Max Weber's Concept of *Auslese* and His Criticism of the Reduction of Political Conflicts to Economics ». *International Relations*, vol. 18 (2004), pp. 289-307

- Breiner, Peter. « The Political Logic of Economics and the Economic Logic of Modernity in Max Weber ». *Political Theory*, vol. 23, no. 1 (1995), pp. 25-47.
- Chazel, François. « Les *Écrits politiques* de Max Weber : un éclairage sociologique sur des problèmes contemporains ». *Revue française de sociologie*, vol. 46, no. 4 (2005), pp. 841-870.
- Davis, Winston. « Max Weber on Religion and Political Responsibility ». *Religion*, no. 29 (1999), pp. 29-60.
- Fleury, Laurent. « Max Weber sur les traces de Nietzsche ? ». *Revue française de sociologie*, vol. 46, no. 4 (2005), pp. 807-839.
- Grossein, Jean-Pierre. « De l'interprétation de quelques concepts weberiens ». *Revue française de sociologie*, vol. 46, no. 4 (2005), pp. 685-721.
- Kalberg, Stephen. « The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion ». *Sociological Theory*, vol. 8, no. 1 (1990), pp. 58-84.
- O'Neill, John. « The Disciplinary Society : From Weber to Foucault ». *The British Journal of Sociology*, vol. 37, no 1 (1986), pp. 42-60.
- Scaff, Lawrence A. « Max Weber's Politics and Political Education ». *American Political Science Review*, vol. 67, no. 1 (1973), pp. 128-141.
- Warren, Mark. « Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World ». *American Political Science Review*, vol. 82, no. 1 (1988), pp. 31-50.
- Watier, Patrick. « M. Weber : analyste et critique de la modernité ». *Sociétés*, 2008/2, no. 100 (2008), pp. 15-30.
- Whimster, Sam. « Max Weber on the Erotic and Some Comparisons with the Work of Foucault ». *International Sociology*, Vol. 10, no 4 (1995), pp. 447-462.
- Wolin, Sheldon S. « Political Theory as a Vocation ». *The American Political Science Review*, vol. 63, no. 4 (1969), pp. 1062-1082.