

Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber /
Rationalization, Modernity and the Future of Religion in Max Weber.
Jean Séguy

Citer ce document / Cite this document :

Séguy Jean. Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber / *Rationalization, Modernity and the Future of Religion in Max Weber.* In: Archives de sciences sociales des religions, n°61/1, 1986. Société moderne et religion : autour de Max Weber. pp. 127-138;

doi : <https://doi.org/10.3406/assr.1986.2388>

https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1986_num_61_1_2388

Fichier pdf généré le 14/03/2022

RATIONALISATION, MODERNITÉ ET AVENIR DE LA RELIGION CHEZ MAX WEBER

The present essay is an attempt to reply to the question whether the idea, familiar to a number of sociologists of secularization, that religion is destined to whither away until it eventually disappears from the modern world can recommend itself of Max Weber.

Based on an analysis of Webers's lecture on « Science as a vocation », the author describes Weber's conception of the "disenchantment of the world" provoked by modern science. Still commenting on the same text, the author also defines the limits that Weber himself sets on this phenomenon: the irrational does not disappear completely from the modern world. Our daily lives are still deeply steeped in it; they can be described as analogically religions.

Reflecting on certain remarks from The Protestant Ethic and the « Zwischenbetrachtung », the author is led to note Weber's hesitation as to the future of religion. For him, and in any case the course of history must necessarily remain open.

Pour la plupart des théories sociologiques de la sécularisation (1), la religion n'occuperait plus de place que marginale dans le monde occidental ; elle serait destinée à végéter et s'étioler désormais dans l'espace de plus en plus réduit laissé à la vie et aux choix privés par le déploiement social de la rationalité. Ce point de vue se recommande généralement de Max Weber, nous invitant à le relire.

Le « désenchantement du monde »

Weber connaît le terme, polysémique, de « sécularisation », et l'emploie à l'occasion. Mais il n'en fait pas l'usage généreux de nos contemporains. Par contre il définit très bien, et a été un des premiers à identifier, ce que les sociologues mettent aujourd'hui sous ce vocable. Pour lui, le problème — qui ne concerne pas la seule religion mais affecte celle-ci de manière particulièrement aiguë — est celui du « désenchantement du monde » par la rationalité scientifique et technique. Ironie du sort, le procès de rationalisation de l'univers occidental caractéris-

tique de sa modernité n'est pas sans rapport avec son évolution religieuse. *L'Éthique protestante* (2) et le *Judaïsme antique* (3) soutiennent, on le sait, cette thèse.

Dans ses conférences de 1918, publiées sous le titre *Le Savant et le politique* (4), Weber aborde longuement le phénomène de la rationalisation et celui du désenchantement. Il concentre son attention sur la nature de la science moderne occidentale et sur ses effets à l'égard de l'idéologie en général, de la religion en particulier.

La science prétend, note-t-il, expliquer le monde « sans reste ». Elle rend inutile et superfétatoire toute référence à une causalité non-historique, transcendante, étrangère à l'univers de la preuve, de l'expérience et de l'expérimentation. Appuyée sur la rationalité formelle en finalité [*Zweckrationalität*], elle vise à maîtriser le monde quotidien par la technique. Grâce à son efficacité pratique, et à son alliance avec l'État moderne, elle envahit nos existences ; elle s'oppose aussi — en la marginalisant hors du domaine de la preuve — à la rationalité substantive en valeur (*Wertrationalität*). L'étant prend ainsi le pas sur le devant-être. La pertinence même de la question du sens — celui de la science entre autres — se trouve dès lors en cause.

La spécialisation qui accompagne le développement de la science moderne fait éclater le savoir et supprime de plus en plus les possibilités pratiques de son intégration. Un monde rationalisé (au sens de la rationalité en finalité) nous réfère donc à un monde sans savoir unifié, dépourvu d'instance d'évaluation. L'individu se trouve renvoyé au « non-rationnel » (non-rationnel au sens de la *Zweckrationalität*) lorsqu'il s'agit de choisir. La science — les sciences humaines et sociales en particulier — lui offre, de toute façon et uniquement, des vérités partielles, relatives, provisoires (5). Comment répondrait-elle aux questions du sens ?

Un moment pourtant, du côté protestant en particulier, on a pu penser — aux XVI^e et XVII^e siècles surtout — que l'expérimentation, qui a permis le développement considérable de la technique, permettrait aussi d'accéder au vrai en tout, et donc à Dieu. Plus personne ne croit plus cela aujourd'hui. La science est reçue, désormais, comme « puissance spécifiquement areligieuse » (6). Elle prétend tout calculer, prévoir et maîtriser. Elle ne peut désigner aucune valeur, pas même dire s'il vaut la peine de s'adonner à la recherche scientifique. Elle vide la vie et la mort de leur sens (7). Mais alors, quelle est la vocation de la science dans notre époque, et que signifie-t-elle comme vocation des chercheurs qui lui consacrent leur vie ?

Weber ne croit pas la science dépourvue d'aspects selon lui positifs : ses données nous permettent de dominer la vie quotidienne, choses et hommes ; elle nous fournit des méthodes, des instruments et une discipline de pensée ; elle permet d'apporter de la clarté dans les conditions de nos choix, de prévoir leur coût et leurs conséquences. Incapable de dire le sens, la science aide l'acteur social à prendre ses responsabilités consciemment, mais sans pouvoir lui dicter ses décisions. Elle même est adoptée comme *Beruf* par un choix de ce genre, précédé de l'éclairage objectif des données scientifiques et par des jugements de valeur nécessaires, quoiqu'étrangers à la science (8). Vocation fondée sur la spécialisation et par là-même limitée, relative, provisoire, elle est au service de la prise de conscience de nous-mêmes, et de la connaissance des rapports objectifs. Mais s'agissant de sens, de sagesse, de salut, elle n'a rien à dire. Dans ce domaine,

prophètes et sauveurs ont tous et chacun leurs réponses propres. On peut s'adresser à eux si on le désire. On doit cependant se persuader que le « destin » de l'homme, aujourd'hui, « est de vivre en une époque indifférente à Dieu et aux prophètes » ; « le prophète que tant de membres de la nouvelle génération appellent de tous leurs vœux, n'existe pas » (9). Ainsi, le « désenchantement », qui affecte l'ensemble des valeurs, touche la religion — en Occident le christianisme — en premier lieu.

La science, qui dans la variété des ses approches et de ses outils domine nos sociétés actuelles, refuse toute autorité extérieure à elle-même. Elle ne connaît ni « miracle » ni « révélation ». Elle s'impose au croyant, *volens nolens*, comme un fait social incontournable. Elle lui impose de reconnaître que seule sa méthode, étrangère à toute causalité logée hors de l'empirie, peut rendre compte du cours des choses. Que la théologie chrétienne revendique l'étiquette « scientifique » ne change rien à la question. « Rationalisation de l'inspiration religieuse » (10), la théologie ne répond pas aux exigences de la définition moderne d'une science. Elle suppose en effet la croyance en la validité d'une révélation, et finit toujours par exiger du croyant le « sacrifice de l'intellect » (11).

Pour Weber, il existe une « tension insurmontable » entre « croyance à la "science" et... salut religieux ». Le croyant doit s'accommoder de ce fait désagréable. Il devra admettre aussi que la science, qui n'a pas de parole religieuse à offrir, explique, par contre, « ce que le divin signifie pour une société donnée, ou ce que l'une ou l'autre considère comme tel » (12). En d'autres termes les phénomènes religieux eux aussi relèvent de l'explication scientifique, laquelle offre au croyant, pour éclairer ses choix, surtout des « faits inconfortables ».

Et pourtant la science ne saurait réfuter aucune croyance religieuse « à la manière dont on montre qu'une opération de calcul est fautive, ou qu'un diagnostic médical est erroné » (13). Mais ceci ne sauve pas la religion. En effet notre monde rationalisé, intellectualisé, désenchanté a « banni les valeurs les plus sublimes de la vie publique » (14) ; parallèlement la science, la technique, la rationalisation bureaucratique se sont emparées de nos vies professionnelles et de la production. Il est de moins en moins question de religion dans la conduite habituelle de nos existences.

Le temps est loin, note Weber, de la « démagification » du monde par les prophètes d'Israël (15) ; loin aussi l'époque où les protestants, et parmi eux surtout les baptistes, les calvinistes, les prédestinariens de tous bords, dévaluaient méthodiquement tous les sacrements et les moyens de salut, poussant « le désenchantement du monde jusqu'à ses conséquences extrêmes ». Le monde moderne, que l'ascèse religieuse inscrite dans son passé a contribué, partiellement et involontairement sans doute — c'est la thèse de *L'Éthique* — à façonner, n'a plus besoin de religion. « Aujourd'hui, l'esprit de l'ascétisme religieux s'est échappé de la cage... » (16).

Un désenchantement limité ?

La religion ainsi bannie de la vie publique, rendue — par la science — obsolète comme système d'explication du monde, et suspecte comme médiatrice de transcendance, est-elle condamnée à végéter désormais, dans les interstices du social, à s'y étioiler, à disparaître — peut-être — devant toujours plus de science et

de technique ? A cette question, la réponse de Weber apparaît plus nuancée et hésitante que ce qui précède pourrait le laisser craindre.

D'un côté, Weber tient pour acquises la rationalisation de l'existence, la science et la technique modernes, le capitalisme, l'État légal-bureaucratique, etc. Il considère leur diffusion mondiale comme allant inévitablement de soi. Va-t-il dès lors annoncer l'universelle sécularisation pour bientôt, et la quasi disparition de la religion pour tout de suite après ? Non bien sûr, car il accorde trop — par conviction épistémologique — à l'aléatoire et à la liberté du social pour fixer un sens à l'histoire ; aussi bien il ne prévoit ni ne prédit l'avenir. Par contre, il a des choses à nous dire sur la science dans ses rapports avec l'irrationnel, et sur certaines manifestations de religion à son époque ; il a même des *hypothèses* à formuler sur l'avenir de la religion.

Le désenchantement du monde et ses suites rend improbable — selon Weber — l'apparition de nouvelles manifestations prophétiques dans notre monde moderne occidental (17). Serait-ce parce que la science et la technique ont évacué désormais toute irrationalité et tout sentiment religieux de notre univers ? Pas du tout ; la spécialisation, si caractéristique de la science moderne, va de pair avec l'ignorance, elle la suppose même jusqu'à un certain point. Des conditions économiques et sociales de sa vie quotidienne l'« homme moderne » — le savant en est un — sait beaucoup moins que le « sauvage » des siennes. Nos sociétés reposent sur la croyance en la rationalité de nos conditions de vie habituelles, et sur la confiance que l'on met en elles « en tant qu'elles fonctionnent rationnellement » (18). Un double effet de foi conditionne ainsi le fonctionnement quotidien de nos sociétés modernes. On ne saurait affirmer, d'ailleurs, que « la multiplication des lois scientifiques, juridiques, politiques et autres ait diminué en quoi que ce soit l'irrationalité des prises de positions évaluatives et des décisions autrefois attachées à la tradition » (19).

Les commentaires de Weber sur la science comme *Beruf* vont dans le sens même du commentaire de J. Freund immédiatement cité ; ils marquent, eux aussi, les limites de la double opposition science/irrationalité, science/foi-religion ; pourtant cette dernière est, en d'autres occasions, fortement soulignée ; on l'a noté plus haut. Pour Weber, la science ne se réduit pas à un procès intellectuel lié à des principes, des procédures et des protocoles strictement rationnels, fonctionnant mécaniquement, produisant une connaissance froide et neutre. Elle est aussi un produit fabriqué par des hommes et transmis par des hommes à encore d'autres hommes auxquels elle est destinée. Elle acquiert dans ce rapport, cette finalité et ce processus un caractère que Weber juge hautement éthique, puisqu'il s'agit d'aider — jusqu'à un certain point et d'une certaine façon — les humains dans leurs choix.

De plus, la science exige de ceux qui se consacrent à elle l'exercice de vertus telles que l'humilité, et la pratique d'une ascèse continuelle (20). En tant que *Beruf*, c'est-à-dire comme métier, ministère, vocation elle se révèle porteuse de sens pour qui s'y adonne. Paradoxalement — et Weber souligne la chose fortement —, c'est pour des motivations extra-scientifiques qu'un individu répond à la vocation de la spécialisation rationnelle (21). Le métier scientifique suppose d'ailleurs passion et inspiration, et la conviction chez le savant que « le destin de son âme » — retenons la formule — dépend des hypothèses qu'il articule au jour le jour (22). « L'expérience vécue de la science », irrationnelle comme toute expérience vécue, renvoie — dans l'établissement des hypothèses entre autres choses — aux

domaines de l'imagination et de l'inspiration ; par là elle se rapproche de l'expérience de l'artiste. Comme elle, elle est « ivresse » (*μανια* au sens de Platon) ; elle exige de ses porteurs l'engagement de toute leur existence « au service de la cause », celle de la science en l'occurrence, tout comme l'artiste se voue à celle de l'art.

« Service et cause », les deux mots renvoient à l'univers de l'ascétisme et de la prophétie éthique, c'est-à-dire à celui de l'extra-quotidien et de la « virtuosité » religieuse ; l'« ivresse » nous réfère, elle, au monde des attitudes et des conceptions irrationnelles, des productions fantasmatiques en tant que créatrices et novatrices ; mais elle dirige aussi l'esprit vers le domaine de l'orgasme et/ou de l'euphorie, c'est-à-dire, entre autres choses, vers les plages du culte et de la communion avec la transcendance (23). On ne s'étonne pas, dès lors, que Weber institue, même si c'est comme en passant, un parallélisme entre « le domaine de la croyance à la science et celui du salut religieux » : deux domaines donnés — en l'occurrence — pour inconciliables, et que, pourtant l'auteur appréhende analogiquement. La science certes ne sauve pas. Mais elle convainc ceux-là seulement qui acceptent ses « présupposés » constitutifs. En cela tout au moins elle entretient une analogie avec la foi religieuse.

Weber recourt encore à l'analogie religieuse pour décrire le conflit des valeurs et des fins ultimes proposées à la conduite dans le monde moderne. En l'absence d'instance légitime définissant un système de priorités axiologiques, chacun de nous fait comme il peut ses choix sur le marché des valeurs. A celles que nous adoptons — ou qui s'imposent à nous — nous offrons ensuite des sacrifices comme à autant de divinités exigeantes, selon l'ordre de dignité que nous établissons entre elles. Les Anciens en faisaient autant pour leurs dieux, qui représentaient précisément des valeurs (24).

La science, les techniques et le désenchantement qui les accompagnent ont rendu mythes et religions improbables. Mais demeure, intériorisée par l'homme moderne qui en a hérité, la forme (*Plastik*) des croyances passées, matrice d'attitudes analogiquement religieuses, au cœur même d'une existence désenchantée. Weber avait noté cela dès *L'Éthique*, s'agissant de notre rapport au travail professionnel. Ainsi voit-on, en plein monde moderne, ressurgir du tombeau « la multitude des dieux antiques... sous la forme de puissances impersonnelles parce que désenchantées » s'efforçant « à nouveau de faire retomber notre vie en leur pouvoir tout en reprenant leurs luttes éternelles » (25). La lutte à mort des « points de vues ultimes possibles » affiche la même irrationalité que l'on connaît aux affrontements religieux d'autrefois. En somme, et bien qu'il ne le dise pas ainsi, Weber constate la fragilité de ce « linceul de pourpre » où Anatole France croyait à jamais ensevelis « les dieux morts ». Notre « routine quotidienne » reste analogiquement religieuse (26).

Mais il y a plus. Bien des intellectuels modernes continuent — à l'époque où Weber écrit — à poser la question du sens de l'existence, et d'en repérer les critères en dehors d'elle-même (27). Certains d'entre eux, dans les jeunes générations de l'après 14-18 en particulier, cherchent et attendent un prophète. Pour Weber c'est là manque de dignité, absence de sang-froid, refus de voir les choses en face : « notre destin, écrit-il, est de vivre en une époque indifférente à Dieu et aux prophètes ». Voilà une vérité qu'il faut admettre et dont il faut creuser « toute la signification ».

Ici Weber quitte visiblement le terrain des analyses distanciées en faveur des prises de positions personnelles. *Religiös unmusikalisch* (28), religieux par analogie seulement, s'il est permis de traduire ainsi la formule fameuse, il ne s'aveugle pas pour autant aux phénomènes religieux que son époque voit surgir. Sans doute il peste et tonne contre ceux de ses collègues qui, du haut de leur chaire universitaire, pythonisent et jouent les prophètes (29). Ceci ne l'empêche pas de relever le fait comme caractéristique de la crise allemande dans l'immédiat après-guerre 14-18.

Dans le même contexte il note encore, avec un évident manque de sympathie, l'émergence de ce qu'il appelle un « romantisme intellectuel moderne ». Ce courant, dont se réclame une partie de l'intelligentsia du temps, et surtout des jeunes, se livre à une critique acerbe de la science et de la rationalité scientifique. Il glorifie l'irrationnel, religieux et non-religieux, porte une attention nouvelle à la vie affective, à l'expérience vécue, en matière profane, mais aussi religieuse. Weber y voit une conséquence de la rationalisation et de l'intellectualisation caractéristiques de nos sociétés, susceptible de provoquer des effets inverses à ceux que les intéressés recherchent. Ce courant n'est donc pas porteur d'avenir (30).

Cependant, cette condamnation globale épargne — partiellement — une des manifestations de ce néo-romantisme, les mouvements de jeunesse, si nombreux dans l'immédiat après-guerre 14-18. Weber souligne le sérieux et la sincérité des efforts poursuivis par leurs membres, en vue de « donner aux relations humaines personnelles à l'intérieur d'une communauté le sens d'une relation religieuse ou mystique » (31). Mais il s'agit là d'une religiosité de petits groupes, en marge de la vie publique. Les valeurs ultimes, note Weber à ce propos, trouvent refuge désormais « soit dans le royaume transcendant de la vie mystique, soit dans la fraternité des relations directes et réciproques entre individus isolés ». C'est dans ces groupes réduits seulement que l'on retrouve aujourd'hui « quelque chose qui pourrait correspondre au *pneuma* prophétique qui embrasait autrefois les grandes communautés et les soudait ensemble » (32). « En l'absence de toute prophétie nouvelle et authentique », c'est-à-dire capable d'intégrer une société dans son ensemble, Weber considère sans portée ni avenir toutes les tentatives de novation ou de rénovation religieuse qu'il peut observer. Pour lui l'homme moderne semble bien condamné à vivre sans Dieu ; mais lorsqu'il s'agit, dès lors, de renvoyer l'homme à sa tâche quotidienne et à une attitude « virile » devant le « destin de notre époque », c'est encore d'une analogie religieuse qu'il use. Hésitation, ambiguïté, contradiction ?

Quelques lignes peu souvent relevées de *L'Éthique* permettent peut-être une réponse. Après avoir — en une image très souvent citée, elle — déclaré l'esprit de l'ascétisme religieux d'autrefois « échappé de la cage » (33), Weber s'interroge sur le caractère définitif ou non de cette situation. Et de répondre : « Qui saurait le dire... ? » Puis, prospectif, il ajoute : « Nul ne sait encore qui, à l'avenir, habitera la cage, ni si... apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des pensers ou des idéaux anciens, ou encore — au cas où rien de cela n'arriverait — une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive » (34).

Ici se manifeste clairement le refus habituel à Weber de jamais enfermer l'histoire dans un sens dont elle serait par elle-même et nécessairement porteuse. L'avenir reste ouvert sur une alternative dont aucun des termes ne s'impose à

priori : religion ou « pétrification ». La première éventualité présente elle-même deux faces : réveil des religions — et peut-être des philosophies — anciennes (chrétiennes ou non-chrétiennes sans doute), ou bien apparition de nouveaux prophètes et de religions prophétiques nouvelles. Le désenchantement du monde ne déboucherait donc pas nécessairement sur la fin de la religion ni sur sa marginalisation permanente et son étiolement progressif. Mais peut-on légitimement résoudre à la lumière de *L'Éthique*, parue en 1906, une difficulté relevée dans un ouvrage de 1920 ?

De notre lecture de *Le Savant et la politique* nous retenons en tout cas que le désenchantement est pour Weber et à la fin de sa vie un phénomène de plus en plus étendu, non homogène cependant, s'accompagnant d'effets contraires et — au moment où l'auteur écrit — non universel.

L'avenir de la religion

La *Zwischenbetrachtung* (35), publiée en 1915, passe généralement pour exprimer le dernier état de la pensée de Weber sur le sujet qui nous intéresse ici. L'auteur y traite en effet des tensions entre société profane et religieuse, et des rapports entre religion et rationalisation.

Dès ses origines, note Weber, la religion tend à se constituer en sphère (ou ordre) autonome de valeurs, par rapport à la magie ainsi que par rapport à l'univers social ambiant. Les religions prophétiques apparaissent particulièrement soucieuses de marquer leurs distances vis-à-vis des sphères de valeurs qui les concurrencent. Leur conception d'un salut hors de ce monde les pousse à un refus du monde (*Weltablehnung*) à motivations spécifiquement religieuses. La recherche à tout prix de l'« unique nécessaire » devient ici centrale. De plus, les religions prophétiques accordent une place première, dans leurs éthiques, à la conviction personnelle. Dès lors se développe, partout où ce genre de religion s'établit, un conflit insoluble entre, d'une part, rationalité en valeur — celle de l'intention et de la conviction — et, d'autre part, rationalité en finalité — celle de l'action politique idéalement conçue, celle aussi de la science et de la technique — soucieuse avant tout du rapport entre fins, moyens, et conséquences.

Ce conflit parcourt l'histoire ; il s'affirme et se radicalise à mesure que se développe la prétention à l'autonomie des diverses sphères de valeurs : sphère biologique (famille, ethnie), économique, politique, militaire, culturelle, esthétique, érotique, intellectuelle. Avec elles, la religion, et tout spécialement l'éthique religieuse de fraternité, entre en conflit. Faute de pouvoir empêcher leur concurrence, elle tente d'en réguler et limiter les effets sur la vie sociale. A l'époque moderne, souligne Weber, l'opposition de la sphère religieuse et des autres sphères devient de plus en plus prononcée, au détriment de la première. Ainsi la nature impersonnelle désormais revêtue par l'économie, entièrement basée sur le calcul, celle également impersonnelle de l'État légal-bureaucratique et des armées liées à cette forme d'État rendent leur moralisation (dans le sens religieux) improbable. Une culture rationnelle, organisée en vue de tâches professionnelles fonctionnellement définies, ne laisse pas de place à l'éthique de fraternité prônée par les religions prophétiques ; sauf peut-être pour quelques couches sociales économiquement indépendantes.

Weber ne s'arrête pas là. Il souligne aussi, avec raison, la valorisation dont l'art et l'érotisme sont l'objet dans le monde moderne, en tant qu'antidotes à la rationalisation et à l'intellectualisation envahissantes. Cette tentative pour échapper à la quotidienneté rationnelle, dans un « salut mondain » paraît vouée à l'échec : elle représente, pour l'auteur de la *Zwischenbetrachtung*, un effet de la rationalisation et de l'intellectualisation. D'ailleurs la culture consciente, pour elle-même, de l'esthétisme et de l'érotisme s'est toujours heurtée aux religions historiques et à leur promesse d'un salut hors de ce monde. L'affrontement en ces domaines se trouve renforcé par les affinités mêmes existant entre art, amour et religion ; de plus, érotisme et esthétisme contredisent à l'éthique de fraternité religieuse, et, selon l'auteur, à la quête de l'« unique nécessaire ».

La culture intellectuelle offre aujourd'hui une autre possibilité de « salut mondain ». De nos jours, où elle ne possède plus le caractère social qui fut le sien, dans l'antiquité classique en particulier, la culture permet à certains individus d'échapper élitistement à la quotidienneté. Par là elle se heurte à l'éthique de fraternité des religions prophétiques et entre en conflit avec elles. De toute façon, le « salut par la culture » est voué à l'insuccès car, dans la société moderne, la culture se révèle incapable de doter la vie d'un sens ultime. Elle a partie liée avec la rationalité en finalité et le désenchantement du monde. Et Weber de conclure son bilan en ces termes abrupts : « Toute tentative pour reproduire la vie de Bouddha, de Jésus, de Saint François dans les conditions techniques et sociales de la culture rationnelle semble condamnée, pour des raisons purement extrinsèques, à l'échec » (36).

Ainsi et apparemment, la *Zwischenbetrachtung* consonne avec *Le Savant et le politique*, dans ses conclusions pessimistes quant à l'avenir de la religion. La marginalité, l'étiollement, le dépérissement à plus ou moins long terme semblent bien devoir être son sort. Même les formes diverses de « salut mondain » et les « religions de remplacement » semblent incapables de prendre la suite des religions historiques.

Mais cette lecture s'impose-t-elle ? Nous ne le croyons pas. La *Zwischenbetrachtung* ne prétend pas nous offrir une analyse historique. Elle ne se présente pas plus comme une grille de lecture révélant un avenir nécessaire. Elle s'explique d'ailleurs clairement sur le statut de ses énoncés (37). Les ordres ou sphères de valeur dont il y est question sont — l'auteur le souligne — des construits idéaltypiques ; il en va de même des conflits censés susceptibles de les opposer dans certaines circonstances, elles aussi idéaltypiquement désignées. On peut néanmoins penser que sphères et conflits renvoient à des tendances réellement à l'œuvre dans la dynamique de la sécularisation ; de cette dernière la *Zwischenbetrachtung* présenterait donc une socio-logique (38) de portée générale, et rien de plus. La phrase conclusive citée plus haut se garde bien d'ailleurs de fermer l'avenir de la religion. Elle note simplement les difficultés apparemment (*scheint*) insurmontables qu'un prophète rencontrerait « dans les conditions techniques et sociales de la culture rationnelle ».

Pour Weber, le processus historique de rationalisation — dont désenchantement et sécularisation dérivent — est, en grande partie, une affaire de « conséquences non recherchées » et de réalisations partielles. Tout au cours de son œuvre, il souligne avec soin la présence d'éléments traditionnels et irrationnels dans les processus d'innovation rationalisante ; il le fait, on l'a noté plus haut, à propos de la science elle-même. Parallèlement et avec la même vigueur, il met en

lumière la présence de facteurs de changement rationnel dans les sociétés traditionnelles (39).

Le monde moderne n'apparaît pas à Weber — on l'a noté longuement plus haut — rationalisé et désenchanté de façon totale ni homogène. Notre société manifeste bien l'ambition de produire ses propres valeurs, loin de toute transcendance. Mais elle se révèle incapable de doter l'existence d'un sens ultime. Le sens même à attribuer à la rationalité est d'ailleurs affaire de choix personnel, libre et arbitraire (40). A la limite, la « pétrification » menace, conséquence logique, encore que non recherchée, d'une rationalité œuvrant sur elle-même jusqu'à produire son contraire. Weber l'avait noté en passant, et un peu à contre-cœur : plus le désenchantement né de la rationalisation scientifique et technique se répand, plus — aussi et parallèlement — le besoin de sens se manifeste, plus l'appel au prophète, la ferveur et l'attente surgissent (41). Le « retour du religieux » (42) est toujours possible ; d'ailleurs, Weber le note, les vieilles Églises sont toujours là, les bras ouverts (43).

En somme, tout se passe comme si, concept-limite (44), la rationalisation ne pouvait jamais connaître de réalisation absolue. Son histoire s'écrit en pleins, en déliés, en blancs aussi, et encore en effets voulus et en conséquences non recherchées. Elle est problématique, y compris lorsqu'elle caractérise clairement une conjoncture concrète. Aussi bien, et en dépit de certaines ambiguïtés (45), on ne saurait imaginer que Weber conçoive l'humanité en marche vers l'horizon eschatologique d'une rationalisation coextensive à l'univers. Fût-ce entre espoir et crainte — et dans ses dernières années Weber craignait plus que jamais la « pétrification » — l'avenir reste pour lui ouvert et imprévisible.

Conclusion

Préparant, dans les derniers mois de sa vie, en 1920, la seconde édition de *L'Éthique*, Weber n'y a rien changé des évaluations prospectives concernant la religion qui figuraient dans le texte de 1905.

Le Savant et le politique, paru la même année 1920, contredit évidemment *L'Éthique*. Cet ouvrage croyait possible, quoique non nécessaire, un réveil religieux, ou le surgissement de prophètes et de prophéties nouveaux. *Le Savant et le politique* nie cette possibilité. Mais, nous l'avons noté en passant, Weber se laisse aller, dans ce livre, à des prises de positions personnelles et même à plusieurs manifestations d'humeur ; en particulier, et à diverses reprises, lorsqu'il parle de religion. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, d'accorder une importance indue à ces saillies.

L'antipathie de Weber pour les intellectuels, et spécialement pour les universitaires en quête de solutions religieuses, est bien connue. On ne s'étonnera pas qu'il ait peint d'eux des portraits peu flatteurs et ne les ait pas considérés comme des porteurs d'avenir. De même on sait les relations ambiguës que Weber entretenait, dans les dernières années de sa vie, avec certaines fractions du *Jugendbewegung*, dont les aspirations éthiques, religieuses, culturelles l'attiraient jusqu'à un certain point. Sa sympathie à leur égard et les limites de son engagement à leur côté trouvent son expression adéquate dans les pages de *Le Savant et le politique* où il évalue leur recherche (46).

C'est dans le cadre de l'appréciation critique des deux courants sus-nommés que Weber affirme impossible l'émergence de prophéties et de prophètes dans le monde moderne. Doit-on accorder à ce qui est si évidemment expression de conviction personnelle la préférence sur les déclarations en sens contraire de *L'Éthique* ? Il nous paraît plus utile de souligner la perplexité visible de Weber, en l'année 1920, lorsqu'il réfléchit sur l'avenir de la religion.

Certes, on trouverait dans la *Zwischenbetrachtung* des arguments rigoureusement construits permettant d'étayer, jusqu'à un certain point, les convictions exprimées avec humeur dans *Le Savant et le politique*. Mais la *Zwischenbetrachtung* est toujours prudente, laissant à l'avenir ses chances, même si elles paraissent maigres et que cela est dit. Par là cet essai rejoint *L'Éthique*, dont la conformité à la philosophie générale de l'œuvre webérienne a déjà été soulignée.

Weber avait, de toute évidence, sous-estimé les capacités de survie, d'adaptation, de recomposition, de création novatrice de la religion dans le monde moderne. Il avait par contre compris que sa situation y devenait problématique, dans la mesure où la dynamique de la rationalisation intellectuelle et sociale définissait désormais une configuration culturelle inédite : dans celle-ci aucune place n'était prévue (en théorie au moins) pour la religion.

C'est bien sur le fond de cette « nouvelle culture », œuvre de la rationalisation aujourd'hui largement diffusée hors du monde occidental, que se produisent les réveils de « pensers religieux anciens » et le surgissement de prophéties nouvelles dont l'actualité nous porte les échos parfois retentissants. Pour nous et maintenant il s'agit de décrire, d'évaluer et d'expliquer ces phénomènes dont Weber croyait, sur la fin de sa vie, la probabilité réduite, mais dont il n'excluait pas l'éventuel surgissement.

Jean SÉGUY
Groupe de Sociologie des Religions
 C.N.R.S. - Paris

NOTES :

(1) Karel DOBBELAERE. *Secularization : A Multi-Dimensional Concept*. Londres, Sage Publications, 1981.

(2) Paris, Plon, 1964.

(3) *Ibid.*, 1970.

(4) *Ibid.*, 1959.

(5) *Le Savant*, p. 76 et 79.

(6) *Ibid.*, p. 81-85.

- (7) *Ibid.*, p. 79-80 et 80-85.
- (8) *Ibid.*, p. 98-101.
- (9) *Ibid.*, p. 102.
- (10) *Ibid.*, p. 103.
- (11) *Ibid.*, p. 104.
- (12) *Ibid.*, p. 94.
- (13) *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965, p. 462.
- (14) *Le Savant*, p. 105-106.
- (15) *Judaïsme*, p. 284-85 et 345-46.
- (16) *Éthique*, p. 246.
- (17) *Le Savant*, p. 102.
- (18) *Essais*, p. 397-98.
- (19) Julien FREUND. « Introduction » aux *Essais*, p. 114.
- (20) *Savant*, p. 89, 92, 100 et p. 76.
- (21) *Ibid.*, p. 70.
- (22) *Ibid.*, p. 71.
- (23) *Économie et société*. Paris, Plon, 1971, t. 1, p. 565.
- (24) *Savant*, p. 93-4.
- (25) *Ibid.*, p. 94.
- (26) *Ibid.*, p. 94-95.
- (27) *Ibid.*, p. 100 et svtes.
- (28) Marianne WEBER, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, Mohr, 1926 ; 2^e éd., Heidelberg, Verlag L. Schneider, 1950, p. 370 ; en traduction anglaise : *Max Weber. A Biography*, New York, John Wiley and Sons, 1975, p. 324.
- (29) *Savant*, p. 105.
- (30) *Ibid.*, p. 85, et aussi *Essais*, p. 444-54
- (31) *Savant*, p. 105.
- (32) *Ibid.*, p. 106.
- (33) *Éthique*, p. 246.
- (34) *Ibid.*, p. 247.
- (35) M. WEBER. « Zwischenbetrachtung : Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung », *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1963, (5^e éd.), t. 1, p. 536-73. Ces « Considérations intermédiaires sur les degrés et les orientations du refus religieux du monde » se trouvent à la fin du premier volume des *G.A.R.*, après l'étude sur les religions de la Chine, et avant celle concernant les religions de l'Inde, qui ouvre le t. 2. D'où l'appellation de cet essai. Traduction anglaise « Religious Rejections of the World and their Direction », dans H.H. GERTH et C. Wright MILLS, *From Max Weber*, New York, Oxford University Press, p. 323-59 ; traduction italienne, « Osservazioni intermedie : Teoria degli stadi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo », M.W., *Sociologia delle religioni*, Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese (UTET), 1976, t. 2, p. 585-625.
- (36) « Zwischenbetrachtung », p. 571.
- (37) *Ibid.*, p. 536-37.
- (38) En ce sens, Rogers BRUBAKER, *The Limits of Rationality ; an Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, Allen and Unwin, 1984, p. 82-83.
- (39) Là-dessus, voir Franco FERRAROTTI. *L'Orfano di Bismarck ; Max Weber e il suo tempo*, Rome, Editori Riuniti, 1982, p. 111-12.
- (40) R. BRUBAKER, *op. cit.*, p. 98-101 est particulièrement éclairant à ce sujet.
- (41) *Le Savant*, p. 95, 102, et *passim* ; mais surtout peut-être, *Économie et Société*, p. 524.
- (42) Les ambiguïtés de cette formule répandue et commode ne nous échappent pas.

(43) *Le Savant*, p. 106.

(44) Comme tout type-idéal d'ailleurs.

(45) A partir de certaines de ces ambiguïtés, Talcott PARSONS a, on le sait, imaginé un Weber évolutionniste ; voir, en ce sens, l'« Introduction » de cet auteur à M. WEBER, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1956, (trad. Ephraïm Bischoff), p. XXVII, en particulier : « Weber's perspective, especially in the sociology of religion, but elsewhere as well was basically evolutionary ». F. FERRAROTTI dénonce et critique cette conception in, *op. cit.*, *ibid.*

(46) Voir plus haut. Sur les rapports de Weber avec la *Freideutsche Jugend*, voir Marianne WEBER, *op. cit.*, 2^e éd. p. 642-47 ; p. 596-60 (anglais).

(47) Gottfried KUENZLEN, *Die Religionssoziologie Max Webers ; eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin, Duncker und Humblot, 1980, p. 129-30, conclut dans le même sens.