

PERSPECTIVES WEBERIENNES EN PHILOSOPHIE

François Dermange, Patrick Mardellat, Paul Slama

Introduction

On sait la littérature secondaire sur l'œuvre de Max Weber abondante. Ce volume, né d'un colloque sur « Max Weber et la philosophie » tenu à l'Université de Genève en novembre 2019, n'a pas l'ambition de découvrir le philosophe en Max Weber, mais plutôt d'identifier les pistes philosophiques qui naissent de son oeuvre, à partir de regards et de perspectives disciplinaires divers : la philosophie, l'histoire, les sciences politiques ou la théologie. Dans ce souci d'ouverture, il a paru utile aux éditeurs d'étendre encore le spectre en joignant aux contributions d'universitaires confirmés, plusieurs autres textes de jeunes chercheurs qui ont répondu à l'appel de la revue *Klēsis*.

On y rencontrera le problème épistémologique des valeurs (dans le sillage du Néokantisme), ou les liens entre la raison et l'histoire (dans l'horizon hégélien de la fin de l'histoire), ou encore la place que tient la théologie libérale luthérienne (dans l'horizon tout à la fois feuerbachien et académique de cette époque). On s'interrogera sur le statut du sujet social rationnel (dans une discussion implicite avec la question kantienne de la subjectivité rationnelle) et l'on n'oubliera pas le comparatisme qui ouvre la question des formes sociales à l'histoire du monde. Mais à côté de ces questions, on trouvera aussi des interrogations plus contemporaines que Weber n'aurait pu soupçonner, dans une modernité troublée par des événements aussi singuliers que traumatiques (dont le plus récent est assurément la pandémie du *covid-19* et la quarantaine mondiale qui s'en est suivie). On suggèrera ainsi que la conceptualité webérienne peut encore et toujours nous aider à penser.

À vrai dire, d'illustres prédécesseurs ont, il y a quelques années déjà, fait dialoguer l'œuvre de Weber avec la philosophie. Catherine Colliot-Thélène a été la pionnière en langue française. Dans son *Max Weber et l'histoire*, elle a montré comment Weber lui-même se méfiait de la philosophie, de la « pensée spéculative », de l'« interprétation métaphysique du monde » ou de la « philosophie des valeurs ». Sur les sujets qui le préoccupaient, la philosophie paraissait avoir une ambition différente, celle de déployer « ces questions qui touchent le sens de la vie et du

monde, ainsi que la justification dernière des normes de l'action »¹. Cependant, Catherine Colliot-Thélène d'ajouter que Weber intervient, « quoi qu'il en dise, dans le domaine prétendument abandonné à la philosophie. Il affirme en effet sans ambages que ces "valeurs" dernières dont dépend le sens de la vie et de l'action ne peuvent être justifiées par la raison : en sorte que les conflits, à ce niveau où se décident les engagements existentiels de chacun, sont insurmontables ». Dès lors, « se trouve réduite, telle une peau de chagrin, la tâche de la philosophie : elle serait simplement d'élucider les significations ultimes susceptibles de servir de cadre de référence à une action cohérente, étant entendu que ces significations sont multiples et fournissent une armature logique à la diversité des pratiques, sans que leur explicitation ne permette jamais de résoudre leur antagonisme essentiel »². En d'autres termes, la science empirique wébérienne laisse aux marges la possibilité de la philosophie, mais, dans ces marges même, la permet et la rend possible. On y trouvera les remarques des interlocuteurs de Weber : les frères Schlegel, Humboldt, Hegel, Ranke, Droysen ou Troeltsch, en dialogue avec lesquels la méthode wébérienne se construit. On n'oubliera pas ici Marx, ni Dilthey (*via* la critique de Münsterberg), ni Nietzsche, qui a tenu Weber éloigné de toute conception du « sens de l'histoire »³, ni le refus de l'herméneutique au profit d'une explication causale des objets sociaux⁴. On se reportera ainsi avec profit aux thématiques de l'œuvre thématisées les unes après les autres par C. Colliot-Thélène : le problème de l'universalité occidentale et de l'ethnocentrisme, la question de la rationalisation qui s'ensuit, le désenchantement du monde, le polythéisme des valeurs, la méthodologie compréhensive ou la question du sens de l'action sociale et donc le statut de la subjectivité plongée dans le monde social et l'histoire, ou encore le concept d'« idéaltype » et le comparatisme⁵... Toutes ces thématiques, nées de la philosophie, résonnent pourtant profondément avec les questions que se pose Weber et permettent un prudent dialogue. À l'occasion d'un entretien, C. Colliot-Thélène indique ainsi, à titre d'exemple, l'intérêt de confronter Heidegger, peut-être *via* le prisme nietzschéen, aux analyses wébériennes de la bureaucratie, du positivisme de la science moderne, des effets de la spécialisation savante, de l'axiologie, de la calculabilité omniprésente, ou de la rationalisation occidentale et de ses effets. De ce point de

¹ Colliot-Thélène C., *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p. 6.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 44-45.

⁵ Nous suivons ici les thématiques abordées par C. Colliot-Thélène dans son ouvrage, dense comme on peut le voir.

vue, « l'on peut dire qu'il y a bien une philosophie de Weber, et que celle-ci reste en partie implicite »⁶.

Pierre Bouretz a approfondi la possibilité d'un tel dialogue entre Weber et la philosophie dans un ouvrage-somme, dont le sous-titre est précisément : *Philosophie de Max Weber*. Il s'agit tout d'abord d'évoquer la postérité philosophique suscitée par l'oeuvre : désolation chez Arendt d'un monde pris dans la cage d'acier, critique par Adorno et même Heidegger du monde de l'administration et de la catastrophe, « guerre des dieux » pour Horkheimer dans la dialectique de la raison, nihilisme scientifique chez Strauss, guerre des dieux encore pour Habermas, critique du parlementarisme chez Schmitt, « pouvoir sur » et violence chez Ricoeur, privation de transcendance chez Lefort⁷, etc. Mais par-delà cette *Wirkungsgeschichte*, Pierre Bouretz fait l'hypothèse que certaines « scories métaphysiques » restent présentes dans l'oeuvre, dans la façon dont Weber déploie un questionnement fondamental et surtout engagé sur le sens du monde, à moins que ce ne soit l'oeuvre wébérienne elle-même qui ne se soit acharnée « à déborder les limites qu'elle s'attachait à construire, tout en dissimulant une part de son propre projet »⁸. Ici encore en marge, la philosophie garderait en dépôt ce qui serait irréductible à la pensée objectivante ; elle serait aussi marginale que nécessaire.

Reprenant Ricoeur, P. Bouretz souligne alors que le rapport à l'histoire est un rapport macrologique, si l'on peut dire de second degré, qui pense le problème du sens de l'histoire et celui de la téléologie par-delà l'empirique, ou plutôt qui l'impose, le rend nécessaire comme « interrogation qui est souvent une inquiétude » et qui traverse et même supporte l'oeuvre. Cette interrogation « ne solliciterait rien d'autre que la question de l'universalité d'une trajectoire historique particulière confrontée à son devenir », dévoilant, par là-même que le statut philosophique de l'histoire serait ainsi marqué par un « conflit interne à la conscience de Weber ». Il faudrait ainsi parler d'une « pensée qui déborde ses propres cadres en évoquant des thèmes qu'elle s'interdirait par souci de méthode »⁹ et la thèse même de la rationalisation du monde s'inscrirait, à cet égard, dans rien moins que l'héritage hégélien et husserlien. P. Bouretz suggère ainsi que la question de « l'autonomie du sujet » serait constamment présente, même si

⁶ « Entretien avec Catherine Colliot-Thélène », *Cahiers philosophiques*, vol. 111, n° 3, 2007, p. 103-114. Voir surtout Colliot-Thélène C., *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992.

⁷ Bouretz P., *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 34-36.

⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁹ *Ibid.*, p. 80.

c'est en creux, dans un réseau d'interrogations qu'on aurait peine à ne pas penser philosophiquement. Les grandes thématiques wébériennes seraient donc autant de décisions métaphysiques sur le monde, qui devraient être soumises au même regard critique que le cosmopolitisme kantien, le mouvement hégélien de la raison dans l'histoire, les illusions métaphysiques nietzschéennes, l'oubli de l'être heideggérien ou la dialectique négative adornienne¹⁰.

Pour sa part, Isabelle Kalinowski a pu mettre à jour la tension qui traverse l'oeuvre entre un projet scientifique d'apparence « objectiviste » et l'affirmation par Weber de sa propre subjectivité et de ses « valeurs »¹¹. Bien que l'éthique ne soit pas davantage que l'existence de Dieu, la définition de la beauté ou le sens de la vie et de la mort objet de science empirique, la *Wertfreiheit* n'est pas la « neutralité axiologique » du non-engagement du savant. Toute la vie et l'oeuvre de Weber ont une portée militante, et la *Wertfreiheit* signifie d'abord le rejet des extrêmes et de l'imposition de valeurs, à commencer par le marxisme¹². L'éthique et la philosophie pratique serait ainsi déterminantes moins par le contenu objectif de l'oeuvre, que par les engagements conceptuels et les décisions métaphysiques qui façonnent la figure de Dieu, du sujet et de la liberté. Toutes ces figures sont les supports spéculatifs fondamentaux de la conceptualité et du travail empirique dans ses dimensions historiques, épistémologiques, économiques et finalement sociologiques. La philosophie n'est pas dans ce que Weber aurait fait, mais dans son engagement qui sous-tend l'ensemble de son écriture.

La connaissance de l'oeuvre de Weber ne cesse de progresser. D'une part, parce que les éditions critiques de la *Max Weber-Gesamtausgabe* (MWG), sous l'autorité de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften* viennent enrichir la lecture des sources disponibles¹³. D'autre part, de nouvelles traductions françaises accompagnées de riches commentaires, par exemple

¹⁰ *Ibid.*, p. 82-83.

¹¹ Kalinowski I., *La science, profession et vocation* ; suivi de "Leçons wébériennes sur la science & la propagande", Marseille, Agone, 2005 ; voir aussi « Weber and Practical Ethics », trad. Matthew Carey, dans Fassin D. (éd.), *A Companion to Moral Anthropology*, Oxford, Wiley Blackwell, 2015, p. 37-48.

¹² Il faut également songer à Michael Löwy, par exemple *La Cage d'acier. Max Weber et le marxisme wéberien*, Paris, éditions Stock, 2013. En langue anglaise, quelques travaux ont enquêté sur le dialogue de Weber avec la philosophie, par exemple les travaux de Guy Oakes, *Weber and Rickert : Concept Formation in the Cultural Sciences*, Cambridge, MIT Press, 1988 ; « Rickert's value theory and the foundations of Weber's methodology », *Sociological Theory*, 1988, p. 38-51. En langue allemande, voir Hennis W., *Die spiritualistische Grundlegung der "verstehenden Soziologie". Max Webers Ernst Troeltsch, Max Weber und William James' "Varieties of religious experience"*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996, ou du même "Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers", *Nietzsche-Studien*, 1987, vol. 16, n° 1, p. 382-404. Ce numéro complètera considérablement ces indications bibliographiques.

¹³ On réfère au site internet de la MWG : <https://mwg.badw.de/das-projekt.html>

celles de Jean-Pierre Grossein, ont corrigé à l'attention du public francophone ce qu'on croyait, souvent à tort, avoir compris¹⁴.

C'est en particulier grâce à cela que les chercheurs réunis ici ont pu non pas interpréter Weber à l'aune de la philosophie, mais plutôt identifier de nouveaux lieux philosophiques dans la conceptualité foisonnante de l'œuvre et faire ressortir des outils pour penser le monde contemporain. Ce sont donc des « essais » au sens strict sur les usages que l'œuvre de Weber rend possible.

Alain Renaut montre, par exemple, comment Weber, loin de défendre un hégélianisme optimiste sur les progrès de la rationalité, pense la co-appartenance de la rationalisation et de la « conflictualisation » du monde, puisqu'il faut – selon lui – articuler, comme le fait Weber, « désenchantement du monde » et « guerre des dieux ». Cela lui permet d'interroger la manière dont le « questionnement sur les fins » réapparaît aujourd'hui, sous les formes du populisme ou du fondamentalisme, qui ne sont pas des exceptions dans un mouvement progressiste général, mais bien la menace lovée au cœur des processus mondiaux de rationalisation. Jean-Claude Monod poursuit en quelque sorte cette réflexion, lorsqu'il évoque les façons pour Weber de comprendre la démocratie moderne, d'abord à partir de la tentation impossible de la démocratie directe, puis à partir de l'État bureaucratique, en montrant les contradictions/conflits entre ce pouvoir bureaucratique et la souveraineté populaire – conflit que Monod reconnaît comme fondamental dans l'œuvre politique wébérienne. Vincent Delecroix, quant à lui, reprend ce questionnement politique, mais à l'aune de la figure théologique de la prophétie, au fil conducteur des rapports entre violence et rationalité qui sont intrinsèquement et historiquement liés (domination légale, réification, aliénation...). Si la rationalité en finalité qui veut décrire la violence semble appartenir à l'horizon de cette violence, c'est que la rationalité repose sur le socle de la violence, et que l'histoire de la violence identifiée par Benjamin constitue une *autre* histoire de la raison. Le prophétisme correctement pensé (par exemple par Benjamin) est peut-être le moyen de sortir de la cage de la raison afin d'en faire la juste critique.

Omer Moussaly interroge la manière dont les différents marxismes ont considéré la conception wébérienne du capitalisme, à partir des travaux de Jan Rehmann qui (à la suite de Gramsci, Lukács, Marcuse, et de nombreux autres présents dans l'article) défend l'idée selon laquelle

¹⁴ Par exemple Weber M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003, 2004² ; *Sociologie des religions*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, 2006² ; *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2016.

Weber aurait versé dans l'idéologie disons bourgeoise dans sa description des sources du capitalisme – cependant que Lukács n'hésite pas à reprendre la thèse de *L'Éthique protestante* pour analyser l'importance pour l'émergence du capitalisme de l'émergence de l'état bureaucratique, pour y ajouter l'aurore de la révolution socialiste. Cependant, Rehmann, à la suite de Gramsci, n'hésite pas à se demander si la façon dont Weber décrit les sectes protestantes ne constitue pas un immense plaidoyer en faveur des formes contemporaines du capitalisme (par exemple le fordisme). Jeffrey Andrew Barash approfondit la façon dont Weber comprend à la fin des années 1910 le rôle politique du journalisme, en prenant en compte à la fois la critique du journalisme par Spengler et la forte méfiance heideggérienne à l'endroit de l'*Öffentlichkeit*. Il montre combien le rôle démocratique de la presse est étroitement lié chez Weber à la façon dont elle contraint les bureaucrates à rendre compte de leurs décisions devant le public. C'est la responsabilité du journaliste qui est cruciale.

La sociologie wébérienne des religions ouvre également à la philosophie des perspectives conceptuelles décisives. François Dermange montre, dans sa contribution, comment Weber a caricaturé la thèse de la double prédestination et en a fait à tort le cœur de la théologie calviniste, caricatures seulement compréhensibles si l'on met en perspective *L'Éthique protestante* avec le *Kulturprotestantismus* luthérien. Plus spécifiquement, le calvinisme doit plutôt être compris comme une doctrine concernée par la justice humaine, et non pas exclusivement à partir des caricatures théocratiques ou sectaires. Paul Slama questionne quant à lui le concept wébérien de « secte », pour en montrer la teneur « psycho-théologique » et l'intérêt pour penser une subjectivité moderne transcendée à la fois vers Dieu et vers la communauté (la secte), non sans indiquer l'oubli wébérien de la mystique qui empêche de penser les formes contemporaines de religiosité.

Enfin, la dimension philosophique de l'œuvre de Max Weber est d'abord présentée par la figure même de Max Weber comme penseur, lorsque Patrick Mardellat suit les traces de Karl Jaspers et montre d'abord comment l'existence scientifique de Weber, entièrement tournée vers la vérité, constitue une figure existentielle du philosophe, quand bien même il n'eût jamais pratiqué la discipline philosophique comme telle. Plus encore, en suivant Jaspers, si le travail de Weber se veut empirique et objectif, il a aussi une portée philosophique dans son sens profond, dans l'idée qui le fonde, celle de la possibilité d'une responsabilité et d'une liberté humaine aux prises avec un « capitalisme total ». Martina Treglia, quant à elle, part du refus wébérien de se situer sur le plan philosophique de l'axiologie (Rickert, Scheler...), après la mort de Dieu et la fin de l'illusion spéculative hégélienne. Son hypothèse est que la science

wébérienne a tout de même une portée existentielle en ouvrant l'être humain à la claire conscience de ses propres systèmes d'évaluation, et ainsi du sens et des structures fondamentaux de ses actions. Frédéric Minner revient pour sa part sur la distinction entre l'action rationnelle en finalité, rationnelle en valeur et affective, pour montrer (notamment à partir des outils empiriques de la sociologie) qu'il faut les penser dans leur enchâssement fondamental puisque toute action sociale implique les trois dimensions à la fois – ce que manifeste par excellence le débat entre conséquentialisme et non-conséquentialisme. Enfin, Corentin Fève montre comment le débat de Weber avec les néokantiens de la valeur éclaire de façon positive l'épistémologie wébérienne et sa compréhension du rôle des valeurs dans la connaissance idéaltypique et la problématique de son objectivité.

Chacune de ces études est une tentative d'explorer les possibilités philosophiques de Max Weber. À aucun moment il ne s'agit de faire de Weber un philosophe ; en revanche, il s'agit, du point de vue de la philosophie, de le prendre à sa juste hauteur, c'est-à-dire l'un des penseurs les plus fondamentaux du XXe siècle, qui n'aura eu de cesse de refuser une assignation disciplinaire figée, au profit d'une ouverture à la diversité scientifique qu'unifie de façon téléologique l'axiologie spécifique à son œuvre. Il n'y a pas de raison dès lors que la philosophie n'y trouve pas sa place. Il est en tout cas nécessaire qu'elle s'y nourrisse, sans quoi elle se priverait d'un des grands sommets conceptuels du XXe siècle.