

## La conception weberienne de la discipline et le thème de la «Lebensführung»\*

*Pierangelo Schiera*

Je ne suis pas un expert en wébérologie, bien que j'essaie depuis toujours d'employer Weber dans mes études. Ce n'est pas une coquetterie de ma part que de dire ça. Etant que notre colloque est directement dédié à *Max Weber* tout-court, il est nécessaire (et même un peu wébérien du point de vue méthodologique) de dénoncer ma propre relation avec le sujet. Il ne s'agit pas pour moi d'étudier «la conception wébérienne de la discipline» pour mieux comprendre Max Weber, mais il s'agit, au contraire, d'étudier Weber (et sa conception de la discipline) pour mieux comprendre la dernière.

Depuis longtemps, en effet, on est en train, chez notre Institut à Trente et en quelques autres places d'Italie, d'étudier le thème général de la discipline ou, pour mieux dire, du «disciplinamento», si l'on peut traduire en français le terme italien de «disciplinamento», qui aussi n'existe pas dans notre langue, mais est la traduction de l'allemande «Disziplinierung». Il s'agit, pour nous, de la possibilité d'employer, dans nos études d'histoire moderne de la société et du pouvoir, une catégorie qui a été en temps relativement récents fixée par l'historien allemand Gerhard Oestreich, dont on a récemment publié en Allemagne l'ancienne Thèse de doctorat (composée à Berlin dans le loin 1954) avec le titre *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustoizismus als politische Bewegung*, et dont je viens de traduire en italien une anthologie des essais principaux, sous le titre de *Filosofia e costituzione dello Stato moderno* (Napoli 1989).

\* Viene qui presentata nel testo originale (in cattivo francese) una relazione letta a un Convegno svoltosi a Grenoble nel novembre 1990 su «Max Weber et le destin des sociétés modernes». Gli Atti del Convegno non sono stati mai pubblicati, ma il tema presenta per me ancora grande interesse. Trattandosi di una ricerca «in progress» non ho ritenuto utile procedere ad una traduzione che avrebbe imposto una totale riscrittura del testo.

Lipsius (1547-1601) fut, pour Oestreich qui en a redécouvert l'importance en tant qu'auteur «politique» et pas seulement comme grand philologue, entre les premiers à souligner le thème très moderne des «devoirs» du citoyen et de l'autorité, aussi bien que l'autre de l'essence de l'état, du rôle du prince, du gouvernement et de l'armée. Il a profilé dans ses écrits de théorie politique et militaire l'idéal d'un pouvoir étatique centralisé, gouverné par un prince responsabilisé et politiquement, militairement et moralement fort, régnant sur des sujets disciplinés. Sa théorie a décidément marqué la théorie politique du premier absolutisme, au centre duquel se trouvait en effet un Etat fondé sur l'ordre et la discipline publique et sur les vertus aussi bien du prince que des sujets.

Il faut noter tout-de-suite que Justus Lipsius était tout à fait inconnu à Max Weber, qui n'en a jamais parlé dans son oeuvre. Tandis qu'il faut souligner que la réflexion wébérienne est sûrement à la base de l'importante reconstruction de Gerhard Oestreich qui était, en bonne substance, un disciple d'Otto Hintze, dans la ligne de la plus moderne histoire constitutionnelle allemande, qui est très liée à la position générale de la science politique.

Mais la contribution plus évoluée et autonome de Gerhard Oestreich à la problématique moderne de la discipline tient au grand thème de celle qu'il appelle la «Sozialdisziplinierung». Le terme même dit que c'est un phénomène qui touche beaucoup plus au champ du publique et du social qu'à celui du privé et de l'individu. Oestreich en parle surtout dans ses essais sur l'absolutisme moderne et en particulier en relation avec la thématique des ordres, des Stände, qui constituaient la «société d'ancien régime» ou, comme préférablement s'expriment les allemands, la «altständische Gesellschaft».

Le point central de cette thèse est que les ordres occupaient non seulement une position politique et constitutionnelle à l'intérieur de l'Etat mais étaient surtout la structure portante de la société qui correspondait à cet Etat. Les privilèges des ordres étaient alors le canaux d'irrigation de la vie sociale même, en tant qu'ils dictaient les comportements dûs et exerçaient les contrôles nécessaires pour maintenir ou bien conserver les dominances sociales existantes.

Les études allemands plus récentes sur la «Barockliteratur», c'est à dire sur la production politico-littéraire du XVIIe et premier XVIIIe siècle, insistent beaucoup sur l'importance du critère d'adéquation («Anpassung» selon les Allemands: on le retrouvera encore après) comme critère inspirateur de la société

d'ancien régime: ce n'est plus le critère humanistique, extérieur et substantiellement objectif, de l'harmonie et de la proportion qui opère; l'adéquation exige la participation engagée du sujet, c'est lui qui doit bâtir et contrôler son comportement, c'est lui qui participe activement à sa propre discipline, mais pas du tout d'une façon purement intérieure et individuelle, au contraire avec toute une série d'engagements importants dans le publique, avec une société en train de s'organiser comme «société civile».

C'est l'honneur dont parle Montesquieu à propos de la monarchie tempérée (et de la société civile aussi). Ce sont des situations privées qui tombent plus ou moins directement dans le domaine du publique, à l'intérieur d'un champ commun qui était, encore au XVIIIe siècle, la «societas civilis sive status», si bien étudiée par un autre grand inspirateur de Gerhard Oestreich, l'historien autrichien Otto Brunner, qui a dédié des études très importantes à la société d'ancien régime, mais surtout un livre fameux qui s'intitule *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, en 1949.

On pourrait continuer, mais il suffit de rappeler que c'est justement dans un monde encore tellement intégré dans les rapports «privés» et «publiques» qui le constituaient, que pouvaient coexister les deux principales sciences politiques du grand siècle: la doctrine de la *raison d'état*, de tradition italienne, et la nouvelle *science du monde*, à naissance plutôt française.

J'ai voulu insister sur la dimension «politique» et non seulement privée du thème de la discipline en ancien régime, parce que c'est exactement là que se situe mon propre intérêt pour la discipline moderne et, indirectement, aussi pour la discipline wébérienne.

Cela signifie que mon point de vue diffère aussi de l'impostation, si bien illustrée ce matin par M. Hahn, de Norbert Elias qui étudie la discipline moderne en fonction surtout de son intérêt de fond pour le grand thème de la civilisation, comme procès historique séparé soit de l'individu que de la forme politique plus typique de l'individualisme moderne: l'Etat. Je porte intérêt à la discipline, au contraire, pour sa capacité d'être un pont entre les exigences des hommes(-individus) modernes et les solutions politiques techniques qu'ils ont su inventer pour les satisfaire.

Mais, si je parle volontiers d'une discipline «moderne», c'est aussi parce que la discipline même a une histoire qui remonte beaucoup plus haut. Il est avant tout à la «disciplina militaris» romaine qu'il faut se renouer si l'on veut apprécier les raisons qui en faisaient dès le commencement un phénomène d'organisation publique. Justement Gerhard Oestreich a particulièrement insisté, dans ses études sur Justus Lipsius, sur le problème de l'armée comme donnée constitutive de l'Etat moderne.

Mais, historiquement, la discipline rencontra bientôt une deuxième possibilité de réalisation institutionnelle. C'est le cas de l'église, dans ses deux grande variantes des ordres religieux et du clergé séculier. Là aussi, la discipline a pu acquérir l'aspect et le signifié de disposition à l'obéissance, dans la direction d'une prévalence des raisons publiques sur celles privées dans l'aménagement de la vie collective.

Il y aurait aussi un troisième champ dans lequel la discipline a trouvé espace d'explication aux très premiers siècles de l'âge moderne. Il s'agit du champ de la recherche scientifique, où le mot «discipline» va signifier toujours plus un contexte rationnel et formalisé de savoir. Discipline et doctrine vont acquérir, au cours du moyen-âge et à l'essor de l'âge moderne, le sens d'une connaissance gouvernée par des règles, dans la double fonction de sa praticabilité et de sa transmissibilité. Le chemin de la science moderne est ainsi ouvert.

Quel sont donc les traits distinctifs de la discipline «moderne» et pourquoi peut-on s'appeler à Max Weber pour en saisir les éventuels éléments de nouveauté?

C'est ici que tombe le caractère plus marquant de mon engagement avec le thème en question. Je suis obligé, pour essayer de m'expliquer mieux, d'introduire un deuxième facteur de «modernisation», qui m'a guidé le long de la route de recherche que j'ai entreprise. Je parle de la *mélancholie*, que je tends à considérer comme l'un des indicateurs plus précieux de la condition de l'homme moderne.

Je ne veux pas abuser ici de votre patience, d'autant plus que je n'ai pas encore pu étudier le degré réel d'implication de Weber et de son oeuvre avec ce thème<sup>1</sup>. Max Weber était lui-même certainement un grand mélancholique. Il parle souvent, dans ses lettres, de ses terribles «jours noirs». Il était sûrement un grand connaisseur des problèmes psychologiques que la moderne «science de l'âme» débattait à ses jours. Ses rapports avec Willy

<sup>1</sup> Je ne veux pas remplir, non plus, une note avec des indications bibliographiques sur les rapports de Max Weber avec la psychologie. Je veux seulement citer un très beau passage d'un auteur auquel je dois beaucoup, dans la présente interprétation de Weber: W. HENNIS, *Le tracce di Nietzsche nell'opera di M. Weber*, in M. LOSITO - P. SCHIERA (edd), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna 1988, p. 273 qui écrit: «La totale solitude, liée au monde moderne, a été indiquée par Max Weber, dans ses notations supplémentaires à *L'éthique protestante*, comme l'un des produits de la modernité plus pleins de conséquences». Hennis dérive de là conclusions importantes dans le sens de l'homme ascétique, d'un côté, et de la science de réalité, de l'autre.

Hellpach, par exemple, sur le thème de l'hystérie comme phénomène historique sont très intéressants et mériteraient un approfondissement que je ne peux pas fournir. Dans une lettre du 20 janvier 1906, par exemple, il écrit textuellement: «Je suis absolument de l'opinion que l'inclusion de ces choses, que Vous appelez 'Nervenleben' (vie nerveuse), dans la considération causale d'histoire de la culture ... et surtout au temps présent soit nécessaire». Et encore, dans une lettre du 25 janvier de la même année, il se réfère à Ignace de Loyola en contestant l'opinion de Eberhard Gothein qui voyait dans les *Exercices* une «psychologie superficielle». Mais les citations pourraient se multiplier et je préfère conclure, en rappelant une dernière lettre de Weber à Aby Warburg, qui m'a profondément choqué.

C'est une lettre du 10 septembre 1907, en réponse à l'envoi de Warburg de son essai sur le peintre italien *Francesco Sassetti*. Weber souligne l'importance de la «conscience du conflit et du doute» pour l'homme moderne (il se réfère probablement à Marsile Ficin, qui était cité par Warburg dans son essai) et ajoute – il me semble – que l'homme de la Renaissance italienne n'est pas celui qui «comme un calviniste, repose sur le terrain d'une éthique solide, et joue en bonne conscience le 'surhomme' ...». On reverra là dessus.

Ce sont seulement des traces, presque imperceptibles, qu'il faudrait poursuivre à fond, mais tout cela évoque immédiatement à mes yeux la plus belle icône qui n'ait jamais été gravée dans l'histoire de l'art: la grande *Mélancholie I* de Albrecht Dürer, qui marque selon moi d'une façon extraordinaire la naissance de l'homme moderne.

Le thème de la modernité nous renvoie immédiatement à la séparation du passé, donc au monde de l'action, qui est, à son tour, le monde de la raison et du projet. Tout cela présuppose l'existence d'un sujet «social» nouveau, qui ne peut être que l'individu en tant que doué d'une forte et responsable capacité sociale. Ce sont des passages trop rapides que je vous propose, mais ce sont des choses très connues aussi. Je ne veux pas insister sur les origines chrétiennes du facteur «responsabilité», ou sur le rôle des vertus et sur l'importance de l'évolution de leur hiérarchie interne pour la naissance de cette nouvelle individualité. Il faut se taire aussi de la diffusion, au XVIe et XVIIe siècle, de la littérature du comportement qui, à partir de l'Italie de la Renaissance, a envahi l'Europe entière: de l'Espagne, à l'Angleterre, à la France, à l'Allemagne.

Il y a, dans ces siècles, une grande demande de «socialité», qui monte de l'exigence de trouver des nouveaux critères de com-

portement pour des hommes très concrets qui doivent, à leur tour, agir prudemment, de plus en plus en individuel, en dehors des protections et des sûretés assurées, auparavant, par les plusieurs petits mondes de la société médiévale. Mais la socialité coûte beaucoup, en termes aussi bien psychologiques que politiques. La première réaction est la fuite du monde («contemptus mundi»), un «monde» qu'un récent dictionnaire italien définit, très à propos, comme «la vie associée des hommes, caractérisée par conventions, normes et règles juridiques et morales déterminées, par intérêts et buts communs et même par un système bureaucratique et par rapports hiérarchiques particuliers».

En passant par là, on peut expliquer l'insistance sur l'éducation des jeunes gens de monde, qui voit son premier exemplaire en Erasme de Rotterdam, mais qui trouve passages importants en Espagne, avec Huarte, en Italie, avec Giovanni Della Casa, en France avec Saint François de Sales, en Allemagne avec Luther même et son disciple Mélanchton. C'est le problème de la discipline, dans la troisième version que nous avons rencontrée tout à l'heure. Mais encore plus c'est le problème de la mélancholie, puisqu'on peut vérifier, vers la fin du XVI<sup>e</sup> et au plein du XVII<sup>e</sup> siècle, un déplacement progressif de la mélancholie de sa signification originelle comme maladie de la constitution individuelle au niveau social de la «asocialité».

Et justement, encore une fois, le remède que l'on invoque pour vaincre cette terrible maladie sociale est celui de la discipline, de l'éducation, de l'habitude au monde et l'on essaie d'établir les méthodes et les institutions nécessaires. La famille, l'église, l'école, souvent dans une nouvelle liaison entre elles, sont les moyens traditionnellement indiqués, qui acquièrent tout de même des aspects nouveaux dans la nouvelle conjoncture.

Mais il y a bientôt des espaces jusque là pas ou peu pratiqués qui gagnent terrain: je pense à l'armée, je pense à l'entreprise, je pense à la bureaucratie. Il n'est pas nécessaire de s'arrêter sur le premier point. On a déjà parlé de Lipsius et de son grand interprète, Oestreich. On pourrait rappeler aussi les considérations faites par Otto Hintze dans son essai sur *Le Commissaire*, où l'importance de l'armée moderne est très bien présentée en relation avec l'évolution historique de l'État moderne et de sa bureaucratie.

L'entreprise moderne est désignée par Weber comme le lieu où «avec le travail libre et l'appropriation complète des moyens de production l'on obtien le plus haut degré de discipline». Pour Marx aussi l'entreprise moderne était lieu privilégié de la nouvelle «économie des moyens de production». Cela se passe «en

partie grâce au dressage (Dressur) et à la préparation (Bildung) des ouvriers, en partie grâce à la discipline que le capitaliste peut imposer aux ouvriers organisés». Pour les deux auteurs, la discipline n'est que la condition de fonctionnement de la base même du système capitaliste. Pour Weber elle consiste dans la «disposition des hommes à donner réception (Innehaltung) aux normes et aux règlements habituels».

La bureaucratie est naturellement, pour Weber, la forme pure d'explication du pouvoir légal: elle même n'est que entreprise, ou somme d'entreprises, fondée sur l'existence de règles établies objectivement, auxquelles il faut obéir objectivement. Les facteurs de la préparation, de la spécialisation, de la profession, de la hiérarchie interne sont tout à fait constitutifs du modèle. Lequel fonctionne grâce à une «discipline d'exercice» exclusive.

On pourrait remonter bien plus haut. Mais il convient de s'arrêter. Il est évident que l'on touche ici les éléments portants du «capitalisme moderne»<sup>2</sup>. Après la publication récente, par Bernhard vom Brocke, du livre de Sombart *'Moderner Kapitalismus'. Materialien zur Kritik und Rezeption* (München 1987), on peut très bien évaluer le rôle joué par Werner Sombart dans l'opinion publique scientifique allemande de son temps. Il est certain que Max Weber respirait le même air et se débattait entre les mêmes problèmes. Il y a quand même une différence très significative: but primaire de Sombart était en effet de décrire la genèse du capitalisme au dehors des influences de la politique, du droit ou de la constitution. Quelqu'un a dit qu'il voulait faire abstraction aussi de l'influence de l'économie! En effet son enjeu préminent était absolument antimatérialiste, en tant qu'il mettait en évidence le procès de rationalisation comme caractère fondamental du capitalisme occidental.

Et Weber? On pourrait se contenter de dire, comme l'on usait une fois, que ceci était aussi son thème principal de recherche.

<sup>2</sup> Strictement lié au problème du capitalisme est celui du droit moderne. J'en parle ici à partir de *Freiheit und Zwang in der Rechtsgemeinschaften*, (*Soziologie*, pp. 76-80). La question posée par Max Weber est la suivante: «Le droit moderne – comme accroissement de schèmes adaptables aux rapports sociaux – augmente aussi la liberté individuelle à la détermination des conditions pour la propre conduite de vie ou bien augmente la schématisation coercitive de la conduite de vie?» C'est peut-être un reflet de la même question posée dans le texte relativement au rapport entre «style de vie» et «conduite de vie»: le premier imposé plutôt de l'extérieur par les «pouvoirs économiques» («die kapitalistischen gewerblichen Betriebe», surtout), qui peuvent exercer, même à travers le droit, une coaction autoritaire. Comme l'on voit très bien, la position de Weber en rapport au droit est toujours très réaliste.

Mais la littérature wébérienne plus récente a démonté cet ancien «topos». On l'a d'abord substitué avec le thème générale de la rationalité occidentale. Mais on est en train de remonter plus haut encore. On reverra sur ça. En ce qui concerne le capitalisme, on peut simplement observer qu'il était pour Max Weber non pas un objet conclu en soi, mais plutôt l'indicateur de procès bien plus profonds dans l'histoire de l'humanité<sup>3</sup>. On pourrait, pour commencer, souligner que le capitalisme relevait pour lui comme un des indicateurs mêmes de la modernité. Il était au même temps forme de production et ordre institutionnel (étatique) établi. Mais non seulement ça. Il coexistait aussi avec une forme nouvelle de société, qu'on appellerait, selon Max Weber, «société acquisitive» (Erwerbsgesellschaft). Dans cette relation, si étroite et obligeante, on comprend comment le capitalisme pouvait exercer une sorte de détermination complète de l'existence (Gesamtlebensbestimmung). Dans la lettre à Warburg que j'ai déjà citée, Weber parle d'une «pression des pouvoirs économiques, qui exigent un nouveau style de vie à soi».

Le destinataire de cette pression, le titulaire de ce style de vie n'est que l'homme. Et c'est l'homme le centre unique et réel de l'intérêt et de la recherche même de Weber.

C'est à ce propos que je vais reprendre mon hypothèse sur la discipline en Weber. Je suis très débiteur, en tout ça, aux dernières études de M. Hennis, où la centralité de l'homme dans la recherche wébérienne est incontestable<sup>4</sup>. C'est l'homme occiden-

<sup>3</sup> En effet, pour W. HENNIS, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, Tübingen 1987, p. 15, Weber retaille son intérêt en rapport au grand thème de Sombart, sur «l'origine de ce style éthique de vie qui était adéquat du point de vue spirituel au capitalisme comme phase économique». Ce qui intéressait Max Weber était donc l'esprit du capitalisme, mais en connection étroite avec les «ordonnements du monde, tels que la famille, la vie productive, la communauté sociale ...». Le vrai objet de l'intérêt de recherche n'était alors plus l'ordre capitaliste, mais les sujets qui vivaient en celui-ci. Et surtout les moyens, culturels et psychologiques aussi qu'ils devaient employer pour s'adapter.

<sup>4</sup> Hennis s'exprime comme ça aussi dans un essai, court mais très important, publié en M. LOSITO - P. SCHIERA (edd), *Max Weber*, cit., dans lequel il analyse les possibles rapports entre Weber et Nietzsche. Il écrit: «Au centre de la problématique de Weber se trouve le problème de la 'destinée' de l'humanité dans le monde moderne». Plus concrètement, Hennis collègue la position wébérienne au conflit entre «Persönlichkeit» et «Lebensordnungen», en soulignant que l'homme wébérien reste toujours l'«homo oeconomicus» en version historique, lequel a concrètement besoin de morale pour son action quotidienne. La science de Max Weber tombe dans le développement de la science de la culture, comme dernière étape des sciences pratiques ou morales. De cette façon on revient encore au thème de la destinée humaine dans la civilité mo-

tal, sans doute, avant tout. Mais ce n'est pas, je crois, l'homme occidental en tant qu'homme capitaliste tout-court, en tant qu'homme rationnel: il se pose, je crois, préalablement, un problème de perspective. Naturellement, l'homme, l'homme moderne, est, dans l'histoire récente de l'Occident, homme capitaliste et homme rationnel; mais, au contraire de Sombart, Weber n'est pas intéressé à décrire le triomphe de cet homme et donc le triomphe de la rationalité occidentale, le triomphe du capitalisme.

Le problème est tout-à-fait réciproque: il faut étudier comment l'homme réagit aux bornes imposés par le capitalisme et par la rationalité objective que ceci engendre. De cette façon émerge la «qualité» de l'homme, pour la place occupée par l'éthique dans le comportement humain. La centralité de l'éthique nous consent en effet de situer la thématization wébérienne soit en rapport à la question du protestantisme, soit en rapport à sa dépendance de Nietzsche. Hennis a démontré ça d'une façon convaincante. J'essairai de dire, dans sa ligne, que la problématique centrale de Max Weber reposait sur le grand thème de la socialité. C'est à dire sur la capacité de l'homme de répondre aux sollicitations de la moderne rationalité, qui impose, comme on a vu, une Gesamtlebensbestimmung aussi bien qu'un Lebensstil déterminé. C'est là que prend corps la nécessité d'une *Lebensführung*, comme prise de responsabilité directe et autonome de par de l'homme de ses relations avec le monde et avec les impositions qui en dérivent.

Hennis souligne maintes fois le concept de *Menschentum*, qui ne désigne pas l'humanité dans sa détermination historiquement quantitative, mais renvoie implicitement à la qualité humaine, à l'homme antimusilien «de qualité», on pourrait ajouter.

Ma question est la suivante: peut on considérer la discipline comme pont utile et nécessaire entre l'homme et le monde? Et peut on l'entendre comme *conditio sine qua non* pour l'établissement d'une socialité responsable, c'est à dire située, en tant que possible, dans les mains mêmes de l'homme?

Un autre grand interprète contemporain de Max Weber, Friedrich Tenbruck, nous a récemment donné des preuves conclusives sur la consistance de la sociologie wébérienne comme «science de réalité». C'est surtout dans la *Wissenschaftslehre* (que Tenbruck considère la somme principale des travaux wébériens)

derne. Simmel avait donné de l'oeuvre de Nietzsche la définition de «personnalisme éthique». Pour Wilhelm Hennis il n'y a aucune définition meilleure pour Max Weber aussi.

qu'on trouve déclarée l'option «relationnelle» que Weber situe au fond de sa sociologie<sup>5</sup>. Il s'agit toujours, pour lui, de centrer la responsabilité du chercheur dans le champ des relations qui le lient à son objet de recherche. C'est là que surgit le problème des valeurs et c'est là aussi qu'il trouve solution dans le cadre du polithéisme des valeurs et de la correspondante éthique de la responsabilité<sup>6</sup>.

Mais la question n'est absolument pas de pure méthodologie. Tenbruck a raison en affirmant que la *Wissenschaftslehre* est un miroir très exacte de la sociologie wébérienne toute entière. Même l'homme que, comme nous avons vu, Weber pose au centre de son intérêt de recherche est un homme relationnel. Et c'est justement la capacité de gérer ces relations qui constitue sa qualité, la qualité du *Menschentum*. Weber n'aime pas les «merchants et les heros» de Sombart (essai de 1914), mais plutôt les hommes qui – comme on a déjà vu – ont «la conscience du conflit et du doute». Il s'agit, peut-être, si je peux en me répétant oser un peu, de l'homme mélancholique de Dürer.

On peut probablement faire tomber ici le problème du protestantisme. Il est naturellement très difficile de réduire dans une formule les différentes positions que Weber a tenu sur le thème. On sait bien, d'ailleurs, combien le «protestantisme politique» de l'Allemagne du XIXe siècle ait conditionné non seulement la formation de Weber, mais aussi sa production scientifique. Il y a une lettre de Max Weber à Adolf Harnack, du 5 février 1906,

<sup>5</sup> F. TENBRUCK, *L'opera di M. Weber: metodologia e scienze sociali*, in M. LOSITO - P. SCHIERA (edd), *Max Weber*, cit., p. 26, écrit que les essais contenus dans la *Wissenschaftslehre* montrent le passage progressif de Max Weber de la Nationalökonomie (Ecole historique etc.) à la sociologie de *Wirtschaft und Gesellschaft*. La *WL* ne servirait à autre chose qu'à fonder la sociologie en tant que «science de réalité» (*WL*, p. 170). Weber est contraire aux critères de la «vérifiabilité méthodique» et de la «validité universelle», qui sont propres à la science naturelle. La sociologie ne cherche pas à établir des lois, mais à trouver (à «comprendre») des sens, qui touchent à la réalité dans sa peculiarité toujours historique. Tenbruck souligne, d'une part, la tradition (Droysen, Dilthey, Windelband, Rickert) dans laquelle Weber se situe, mais observe aussi, de l'autre, la centralité, pour les intérêts de Weber, de l'histoire constitutionnelle (*Verfassungsgeschichte*) nouvelle, qui pose des nouveaux points de vue (sur la réalité humaine) auxquels il faut pourvoir des nouvelles élaborations conceptuelles.

<sup>6</sup> Aussi W. HENNIS, *Le tracce di Nietzsche*, cit., p. 266, note 39 voit la «sociologie comprendante» comme «pont entre hommes et situations». Hennis souligne toujours l'existence de «forces plastiques, formatives, présentes dans les relations sociales», et surtout dans l'économie: en 1894, selon Hennis, Max Weber est définitivement passé du droit (d'où il venait) à l'économie (prolusion de Fribourg).

où il synthétise la différence profonde, dans le protestantisme même, entre l'«homme de secte» et l'«homme de l'église institutionnalisée (Anstaltskirchentum)». Il parle de «notre nation» (l'Allemagne) pour dire qu'elle «n'a jamais, dans aucune forme, produit l'école du dur ascétisme». Et il continue en s'opposant aux espoirs de Harnack sur le futur du luthéranisme: bien que Luther soit «comme personnalité religieuse» bien supérieur à «Calvin, Fox et tutti quanti», «l'homme de secte moyen des Américains (der Durchschnitt-Sektenmensch der Amerikaner) est autant supérieur au chrétien de l'église institutionnalisée chez nous».

La supériorité des «hommes de secte» sur les chrétiens «institutionnalisés» a ses raisons exclusivement sur le plan de l'éthique. Les puritains possèdent le «terrain solide de l'éthique (festen ethischen Boden)» qui leur consent de survivre au moment du conflit et du doute, c'est à dire de sortir des «jours noirs» de la mélancholie collective. Eux aussi vivent, naturellement, la même scission de tous les hommes, provoquée par les limites créées par les «pouvoirs économiques» du monde capitaliste; mais ils ont la «qualité» nécessaire et utile pour les dominer, pour sortir de la crise.

Cette qualité a deux faces entre elles étroitement colliguées: celle du doute et de la renonce, d'une part et celle de la réponse éthique et de l'action, de l'autre. «Action et renonce se conditionnent réciproquement»: sur cette idée se conclut, par exemple, *L'Éthique protestante*<sup>7</sup>.

On ne peut pas suivre ici le thème captivant des sectes, sur le terrain de leur influence sur l'organisation de la vie sociale. On a déjà vu – et c'est quelque chose de très intéressant qui pourrait dire beaucoup aussi en termes de science politique ou d'histoire constitutionnelle comparée – que Weber situe aux Etats Unis le lieu historique de réalisation politique accomplie des sectes. On sait aussi qu'en Ecosse et en Angleterre les sectes avaient pu produire assez peu sur le plan directement politique, bien qu'elles aient pu exprimer une certaine potentialité sur le plan de l'éthique sociale, surtout grâce aux *Books of discipline*, qui réglaient la vie individuelle et collective des différentes unités religieuses.

E. Leites a très bien étudié le problème, en individualisant les trois critères principaux de l'«éthique de secte» dans l'autocontrôle,

<sup>7</sup> Pour W. HENNIS, *Le tracce di Nietzsche*, cit., p. 262, dans *L'éthique* il s'agissait de «tracer une ligne dans l'histoire du type moderne d'homme, qui a appris à conduire sa vie quotidienne et sa vie professionnelle dans une façon particulièrement disciplinée et méthodique, pour ouvrir la route à l'humanité moderne, spécialisée et professionnalisée».

la constance et la discipline même<sup>8</sup>. Il faut souligner qu'il s'agit des mêmes critères (ou bien vertus) traités par Justus Lipsius et reconstruits par Gerhard Oestreich.

Ces petites notations n'autorisent aucune conclusion. J'en vais tout-de-même en tirer une, touchante à la possibilité que la «sociologie du pouvoir» (Herrschaftssoziologie) de Max Weber puisse contenir une sorte de projection, au niveau macro, de la même tension (Zerrissenheit) existante, au niveau micro, dans chaque homme de qualité: la tension entre renonce et action.

L'on sait bien que le paragraphe sur le disciplinement est colloqué – dans l'oeuvre *Economie et société* – à la fin du chapitre sur le «charisma» et le conclut. Cette collocation n'a pas seulement des raisons formelles mais substantielles aussi, puisque le disciplinement pose une limite, une possibilité de contrôle, une renonce même – d'une certaine façon – au plein développement de l'action, qui est justement représentée, au niveau macro, par le charisma.

L'interaction des deux niveaux (individuel et collectif) est presque obligée dans la recherche wébérienne, si l'on veut en donner une lecture «profonde», c'est à dire comprendante (verstehende). Le point central reste toujours celui du système des relations au centre duquel l'homme de qualité est situé. Ce système est historiquement déterminé. Au temps de Weber (au temps de Musil) les hommes les plus «nerveux» ont eu l'impression que le système existant était en train de sauter. Il se répandit la crainte, ou peut-être l'aspectative, que la synthèse intervenue siècles arrière entre l'esprit du capitalisme et l'éthique puritaine traversait une crise sans retour. C'était la qualité même des hommes qui venait en question. Seulement de cette façon peut on expliquer le grand besoin, toujours plus repandu, d'éthique qui accompagna le nouveau siècle et le nouveau monde, qui étaient aussi le monde et le siècle de sujets sociaux et politiques tout à fait nouveaux.

Comme le capitalisme à son essort n'avait pas été capable d'imposer, lui seul avec ses simples et directes pouvoirs économiques, «un propre style de vie nouveau» (c'est toujours la lettre de Weber à Warburg à laquelle je me réfère) et avait eu besoin d'une éthique particulière, qui était l'éthique professionnelle (Berufsethik), typique du puritanisme, de la même façon seulement un rappel vigoureux à cette éthique même pourrait, au nouveau siècle, réveiller le *Menschentum* (les hommes de qualité).

<sup>8</sup> E. LEITES, *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Cambridge - Paris 1988.

Le risque existait (à l'essor du capitalisme comme au moment de sa crise plus récente) que le style de vie imposé à l'homme par les pouvoirs économiques bruts puisse écraser la qualité humaine et l'asservir. Pour éviter cela, il fallait toujours le recours à la *Lebensführung*, à la conduite de vie, qui pouvait exister seulement grâce à la dominance de l'éthique puritaine sur les pouvoirs du monde. Je parle, évidemment, de l'éthique intramondaine.

Il est possible d'établir un certain contrepoint entre le *Lebenstil* (qui serait imposé à l'homme de l'extérieur) et la *Lebensführung* (qui est élaborée par l'individu même, à partir de son intérieur, sur la base d'une «éthique solide»). L'ensemble *Lebenstil* (extérieur) – *Lebensführung* (intérieur) se situe comme alternative à la possibilité de la générale *Gesamtlebensstimmung*, qui correspond à la situation pré-éthique du capitalisme à son essort. J'insiste à voir l'homme (femme)-ange de Dürer (1514) comme le sujet, obsédé du doute et du sens du conflit, qui seul peut accomplir le passage de la position passive (de la renonce) à celle active (de l'action).

Mais il ne faut pas penser que la situation soit si simple. Elle ne peut pas être, surtout, une solution individualiste. Sur ce point, Max Weber est très explicite. La fin de *L'éthique protestante*, après le passage déjà cité sur renonce et action, est dédié en effet à ce problème. Selon Weber, le disciplinement (que l'on doit toujours considérer comme terme dialectique du charisma) peut avoir exclusivement une dimension de masse.

Le même se passe-t-il d'un autre et dernier terme qu'il faut maintenant introduire pour présenter entièrement mon petit essai d'interprétation du concept de discipline chez Max Weber. Je pense au terme-concept d'ascèse, duquel on peut commencer à parler en disant qu'il désigne aussi un phénomène collectif et non pas individuel. C'est là, justement, sa différence de principe avec la mystique<sup>9</sup>. Le caractère de fond de l'ascèse intramondaine

<sup>9</sup> Weber parle du polarisme entre ascèse et mystique en plusieurs lieux de son oeuvre. Je me réfère ici à l'édition allemande de la *Soziologie*, pp. 441 ss., où, à l'intérieur d'un chapitre dédié à «Richtungen und Stufen religiöser Weltablenkung» on trouve un paragraphe intitulé «Typologie der Askese und Mystik». Point de départ étant une «überweltliche Gotteskonzeption» (très voisine au moderne rapport entre politique et théologie) il en dérive que l'éthique peut être «activement ascétique» ou bien «contemplativement mystique». La première coïncide avec l'ascèse intramondaine, formatrice du monde à travers la profession «mondaine» et le travail, mais surtout à travers l'action. Tandis que la mystique se maintient contre le monde et contre l'action, mais surtout contre l'action dans le monde.

est, en effet, son objectivité: elle opère en direction de l'éducation et de la glorification de l' «humanité professionnellement active», dont ont besoin tant bien le capitalisme que la bureaucratie<sup>10</sup>. En général, les contenus de la vie sont orientés non pas à personnes mais à buts rationnels «objectifs», et même la charité devient une «entreprise objective d'assistance des pauvres pour la majeure gloire des autres». D'ailleurs, la «vie méthodique», qui n'est que la forme rationnelle de l'ascèse, le pont véritable entre le postulat religieux et le style de vie bourgeois propre du capitalisme, provenait des monastères: lieux typiques de vie collective au moyen âge.

Et la secte, qui est le lieu privilégié d'exercice de la vie méthodique et de l'ascèse à l'âge moderne, est par définition une communauté, bien que aristocratique et sélective. La secte est aussi, comme on a déjà vu, le lieu de la discipline: *Book of discipline* s'appelle normalement le code des règles qui lient entre eux les membres de la secte en les engageant à des comportements – à des conduites de vie – propres, qui sont établis chez chaque membre soit par un travail très intense d'éducation et de formation à l'intérieur de la secte, soit par la menace réelle d'expulsion des membres indignes.

L'individu est légitimé en sa qualification personnelle – il peut devenir homme de qualité – seulement grâce à la communauté de secte, laquelle garantit aussi son «honesté» («honesty is the best policy» est le principe fondamental du capitalisme moderne, et il faudrait naturellement parler de Simmel aussi) et sa renommée extérieure.

<sup>10</sup> Dan son *Grundriß*, I livre «Die begrifflichen Grundlagen», p. 29, Max Weber définit l'économie comme «modalité spécifique d'action extérieure vers un but», comme comportement conscient et planifié vers la nature et l'homme, déterminé par ces besoins qui nécessitent de moyens extérieurs (matériels ou spirituels) pour leur satisfaction, et orienté à la préoccupation pour le future. L'impression est que c'est l'économie à susciter l'ascèse intramondaine, comme action planifiée: c'est de là que procèdent les autres sphères de la vie: politique, esthétique, érotique, intellectuelle. Weber parle, évidemment, d'une économie concrète, très historicisée; il est tout à fait contraire à l'économie abstraite qui peint un homme irréal, une «mathematische Idealfigur». L'objet de l'économie est l'homme dans ses relations avec les besoins. L'histoire de l'économie est l'histoire de l'expansion qualitative des besoins. L'économie est aussi éducation graduelle de l'homme à ses besoins, à une culture des besoins. Il est assez évident que tout ça touche à la discipline et à la conduite de vie: l'économie n'est pas une science naturelle, mais une science de l'homme (historique) et de ses besoins, qui exigent une Regulierung continue (quant à la production des biens et à leur consommation). Mais le centre de tout semble être le problème de la Vorsorge, qui est calcul sur le rapport présent-futur et qui ramène à nouveau à la discipline.

On pourrait continuer encore, mais il faut s'arrêter avec une dernière citation de *Economie et société*: «... l'ascèse intramondaine ... et le type de discipline ecclésiastique des sectes promouvaient la mentalité capitaliste et l'homme professionnel qui agit d'une façon rationnelle, dont le capitalisme avait besoin ...».

Max Weber ne nous a pas donné une tractation complète du thème discipline et ne nous a pas indiqué non plus son opinion conclusive en matière. Il parle expressément de discipline en très peu de lieux bien déterminés de son oeuvre. Elle rentre avant tout entre les concepts sociologiques fondamentaux (soziologische Grundbegriffe). En ce sens elle est accouplée au pouvoir (Herrschaft): si le dernier est «la possibilité de trouver obéissance, chez personnes déterminées, à un commandement doué d'un contenu déterminé ...», la discipline est définie comme «la possibilité de trouver, en vertu d'une disposition acquise, une obéissance prompte, automatique et schématique à un commandement déterminé de par d'une pluralité d'hommes».

Elle apparaît donc comme situation objective (exactement comme le pouvoir) et non pas comme disposition individuelle. Elle devient donc, dans le langage weberien, une structure sociopolitique. Encore au pouvoir la discipline est accouplée dans le fameux paragraphe 3 du chapitre sur la «sociologie du pouvoir», dans la deuxième partie de *Economie et société*. A nouveau, elle occupe ici, pour Weber, une place importante parmi les différents pouvoirs qui répriment l'agir individuel en faveur de l'agir en communauté. Encore une fois elle est définie comme «réalisation d'un commandement reçu, rationalisée dans une forme conséquente, c'est à dire systématique, précise et complètement soustraite à toute critique personnelle, et comme rigoureuse disposition intérieure en vue de ce but».

Mais surtout elle mène à l'uniformité de l'agir commandé et exige des formations sociales de masse, comme nous avons déjà vu. «La chose décisive – dit Weber – est l'uniformité rationnelle de l'obéissance, de par d'une multiplicité d'hommes». Da là vient aussi la nécessaire objectivité de la discipline, qui est «à disposition de tous les pouvoirs qui veulent compter sur son service et sachent la créer».

On pourrait consulter l'index de *Economie et société* et suivre tous les différents signifiés attribués à notre terme en relation avec la bureaucratie, l'exercice, l'armée etc. Mais il suffit de souligner la récurrente dimension objective qu'elle maintient toujours. De cette dernière conclusion peut on partir pour le dernier passage, consistant dans un bref examen de possibles autres termes-concepts sous lesquels il puisse se celer un intérêt



indirect de Weber pour le thème de la discipline.

Je vais reprendre, en particulier, une reconstruction développée par Remo Bodei, qui propose, très succinctement, la série conceptuelle suivante:

- l'homme nouveau, généré du capitalisme, rompt le comportement traditionnel, fondé sur l'habitude, et adopte une technique nouvelle d'agir social, qui se fonde sur l'adaptation (l'*Anpassung* qu'on a déjà remarquée une fois). C'est une conséquence du primat de l'innovation, introduit par le capitalisme même qui impose un agir rationnellement orienté au but;
- de là vient le recours de plus en plus accentué au calcul, comme possibilité de contrôle de l'incertitude (provoquée par l'écroulement des habitudes). Ça correspond, en général, à la crise du paradigme aristotélicien en économie, comme elle est démontrée, par exemple, par Montchrétien, dans son *Traicté de l'économie politique*, où paraît pour la première fois, d'une façon si évidente, la nouvelle dimension «acquisitive» de celle qui deviendra, au XVIIIe siècle, la «science économique»;
- le produit plus directe et miré de l'agir économique, à partir de cette nouvelle disposition culturelle, est l'entreprise (Betrieb), bâtie sur le calcul et sur la discipline;
- une fois perdus les «binaires de l'habitude», une fois abandonnée l'ancienne «coutûme» aristotélicienne, l'homme recourt à l'obéissance pour se tirer de l'état d'incertitude dans lequel la nouvelle situation menace de le plonger et aussi pour réagir au panique qui risque toujours de l'assaillir;
- pour Weber en effet la tenue de la rationalité formelle est assez relative: pour se maintenir celle-ci a besoin d'une option décisive pour la renonce;
- le calcul et la routine sont les roues ou les mécanismes principaux des rapports sociaux, mais ils ne peuvent rien faire sans le recours stable au terrain solide de l'éthique;
- l'éthique de la responsabilité (fondée sur l'ascèse intramondaine) agit comme solvant de la présumée absolue objective de la contrainte sociale.

De cette série conceptuelle (que j'ai personnellement un peu forcé) vient la nécessité et l'utilité de la *Lebensführung*, qui est ensemble autonome conduite de vie de par de l'homme individu, mais aussi acceptation de par de celui-ci de comportements publics imposés de l'extérieur.

Tandis que le *Lebensstil* exprime seulement l'extériorité du comportement, pour Simmel, la *Lebensführung* conduit ou implique responsabilité, est fondée sur l'ascèse en tant qu'action et

a besoin de l'éthique (puritaine). La *Lebensführung* contient alors le *Lebensstil* et le soulève à un niveau supérieur. Pour faire ça elle se sert de la discipline, comme «disposition obligée à l'obéissance»: caractère fort du puritanisme et des sectes qui en sont l'expression historique dans la société (cfr. encore l'homme américain).

Il faudrait examiner maintenant le rapport wébérien avec l'état moderne, c'est à dire avec la forme institutionnelle de vie politique de l'Europe moderne. Sur ce point, la recherche de Weber n'est pas complète. Sa vision de l'état, comme sujet privilégié de l'histoire constitutionnelle européenne moderne, a été par exemple critiquée par Otto Hintze, qui lui reproche de ne pas avoir compris l'importance de l'état pour la vie individuelle et de l'avoir résolu en termes de rationalité pure, dans le cadre plutôt artificiel de l'*Anstalt*.

On a l'impression que l'état soit pour Weber une sorte d'hypostatisation de l'homme rationnel pré-ascétique et de la raison instrumentelle pré-éthique, tandis que la possibilité de survivance pleine de l'homme n'est pas assurée par la rationalité froide de l'*Anstalt*, mais, beaucoup plus, par la conduite de vie disciplinée à l'intérieur de la secte et à partir du terrain solide de l'éthique puritaine.

Et alors?

Alors il faut peut-être se tenir aux suggestions de Wilhelm Hennis, qui voit le Grundproblem de Max Weber non pas dans la question: «Was heißt Rationalität», mais dans l'autre de l'élaboration «d'une conduite de vie rationnelle, sur la base de l'idée de profession»<sup>11</sup>. Mais quel est le caractère de cette rationalité? C'est l'empreinte méthodique de l'action. On l'a déjà vu: Weber n'aime pas les surhommes à la Fugger, il est un chanteur de «l'esprit de la méthodique de la vie ordinaire» et il insiste sur les problèmes de la quotidianité (alltägliche Lebensgestaltung) plutôt que sur les grands principes dogmatiques.

Mais, en sa lutte dans le monde, l'homme n'est jamais seul; il peut utiliser un patrimoine commun, une sorte de psychologie de masse, qui a trouvé son expression la plus complète dans le puritanisme, selon une succession «Beruf, Leben, Ethik» qui synthétise la vision wébérienne de la vie – non seulement celle économique – comme «vie acquisitive (Erwerbsleben)». Rationalisation, méthodique, disciplinement sont termes qui touchent

<sup>11</sup> W. HENNIS, *M. Webers Fragestellung*, cit., p. 7, ajoute que la conduite de vie «est un élément constitutif de l'esprit capitaliste moderne et pas seulement de celui-ci, mais de la culture moderne»

tous à la conduite de vie, laquelle est, à son tour, la «pratique éthique de l'homme quotidien».

Weber n'a jamais étudié, directement, l'influence de l'éducation et de la discipline sur la conduite humaine; la raison en est peut-être qu'il n'a pas voulu dévaloriser le poids énorme de l'éthique puritaine sur la conduite de vie (à travers l'ascèse intramondaine). Dans *L'éthique* Weber a analysé l'«élément plastique» du protestantisme ascétique à travers ses effets sur l'idée de profession. Mais pour nous le problème est différent. Nous devons essayer de retrouver les lieux exactes de réalisation historique des conduites de vie individuelles dans le contexte institutionnalisé de la vie collective. Cela signifie, à mes yeux, étudier les routes principales de la socialité, qu'elles passent ou non par l'état.

Je crois que la forte option éthique qui est contenue dans la recherche webérienne sur l'enjeu de l'homme dans le monde et dans le siècle ait une signification directe en ce qui concerne aussi mon thème de la socialité humaine. La nécessité d'une éthique intramondaine, faite de profession et de discipline, ne peut que comporter une sorte de moralisation de la vie sociale. D'ailleurs nous avons vu que tous les concepts webériens, à ce propos, expriment une réalité collective et non simplement individuelle. C'est la vie de secte, la vie de communauté, qui seule peut garantir à l'homme-individu la possibilité de parvenir à ses buts.

Il y a en Weber, à mon avis, une très forte moralisation de la vie associée: d'une certaine vie associée, celle de la communauté religieuse à base puritaine, de la secte, qui s'est transférée, politiquement, aux Etats Unis d'Amérique. Cette moralisation était justement l'élément que je cherchais dans mon examen de Max Weber. Si la vie associée (une certaine vie associée) est morale, la vie au dehors de la société, ne peut être qu'immorale. Pour Weber la «asocialité» est immorale. La discipline, qui règle la vie, fortement moralisée, des sectes mais, en général, des hommes vertueux, professionnalisés, de qualité, ascétiques mais actifs dans le monde, voués à l'acquisition: la discipline, je disais, est l'instrument principal pour atteindre et maintenir la socialisation. Elle est morale.

Elle touche à la responsabilité individuelle de l'homme; elle sort de là et non pas d'une imposition d'en haut. C'est l'homme, toujours excité par la tension entre renonce et action; c'est l'homme toujours accablé par le sens de finité et de conflit; c'est l'homme du doute et de la mélancholie qui trouve dans la discipline la force et les outils pour continuer sur la route de la socialité.

L'état est, pour ainsi dire, un résidu historique. Il est l'apparat duquel la socialité peut historiquement se servir. Mais attention: sa qualité institutionnelle est tellement forte de risquer à faire prévaloir l'élément formel sur l'élément éthique dans la vie sociale et dans la vie des individus. C'est le même discours déjà fait pour le droit: il peut servir à améliorer les conditions d'engagement moral de l'homme dans sa «vie active», mais il peut amener aussi bien à une exaspération des conditions autoritaires et passives de l'existence humaine.

Celle-ci peut coexister avec une condition apparemment pacifiée et surtout heureuse de la condition matérielle des hommes. Dans son premier acte en tant qu'économiste, la prolusion de Fribourg en 1895, Max Weber niait que la «balance des plaisirs» puisse être le critère d'une politique économique quelconque. Laquelle doit au contraire mirer à l'éducation des hommes, à créer les «conditions économiques et sociales d'existence pour les éduquer (heranzüchten)».

Dans ce terme j'ai trouvé, finalement, la raison de ma petite recherche webérienne. L'économie, avec la religion, est le champ d'explication de l'agir humain: là, et non dans l'état ou en toute autre forme politique actualisée, peut se réaliser la vertu, qui est en même temps la question de fond posée par la mélancholie et le problème central auquel toute science politique, en tant que science humaine, veut répondre. Et, en ses pèlerinages du droit à l'économie à la sociologie à la science politique, Weber a toujours voulu se tenir à une conception pure de la science humaine.