

---

## La première controverse autour de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

*The First Controversy on The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*

**H. Karl Fischer et Max Weber**

Traducteur : Jean-Pierre Grossein

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1233>

DOI : [10.4000/enquete.1233](https://doi.org/10.4000/enquete.1233)

ISSN : 1953-809X

**Éditeur :**

Cercom, Éditions Parenthèses

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 septembre 1997

Pagination : 163-190

**Référence électronique**

H. Karl Fischer et Max Weber, « La première controverse autour de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* », *Enquête* [En ligne], 5 | 1997, mis en ligne le 15 juillet 2013, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1233> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/enquete.1233>

---

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

---

# La première controverse autour de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*

*The First Controversy on The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*

H. Karl Fischer et Max Weber

Traduction : Jean-Pierre Grossein

---

- 1 *Est-il naïf d'imaginer que la controverse, quasi centenaire, autour de L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme aurait été plus féconde et moins lassante si la « thèse » de Weber avait été reçue en l'état, en l'occurrence dans la complexité de sa démarche interprétative et explicative, complexité encore accrue par son état inachevé, mais aussi accompagnée d'abondants commentaires par lesquels Weber s'est efforcé de préciser et de clarifier sa problématique<sup>1</sup> ? « En l'état », disons-nous, c'est-à-dire en tenant compte de toutes les explicitations dont Weber accompagnait la formulation de ce qu'il disait – et de ce qu'il ne disait pas –, intégrant continûment sa méthodologie de l'analyse sociologique à une épistémologie critique de la connaissance des « actions sociales ». S'est évidemment ajouté aux mésinterprétations initiales le problème des traductions qui ont pu constituer pour les lecteurs non germanophones un facteur supplémentaire d'incompréhension<sup>2</sup>.*
- 2 *Avant qu'il revienne, à la fin de sa vie, à l'occasion de la deuxième édition de L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, sur la polémique que son étude a suscitée, dans de très longues notes qui répondent principalement aux arguments de Brentano et de Sombart – rendant ainsi, conséquence paradoxale, encore moins évidente la lisibilité du texte final toujours resté inachevé, au point que Marianne Weber a pu écrire qu'il était « monstrueux dans sa forme<sup>3</sup> » –, Weber s'était engagé très tôt dans le débat en répondant successivement et longuement à deux contradicteurs qui contestaient son analyse tant sur le fond que sur la méthode. Étrangement, ces longs développements critiques ont été longtemps ignorés ou négligés, tout comme l'analyse des sectes que Weber avait publiée en 1906, à son retour des États-Unis, et dont il souligne précisément dans ces pages contre-critiques qu'elle fait partie intégrante de l'analyse du rapport entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme<sup>4</sup>.*

- 3 *C'est le dossier du débat entre Weber et le premier de ses contradicteurs, H. Karl Fischer, que nous publions ici pour illustrer in ovo les composantes d'une controverse scientifique en sociologie. À la différence de F. Rachfahl, professeur d'université et spécialiste de l'histoire des Pays-Bas<sup>5</sup>, nous ne savons pratiquement rien de H. Karl Fischer, sinon qu'à l'époque de la rédaction des pages qui suivent il était probablement doctorant et qu'il fut ensuite Studienrat de lycée. Est-ce la raison pour laquelle Weber n'a pas jugé utile de mentionner son nom dans la seconde édition de L'Éthique protestante, alors qu'il évoque celui de Rachfahl<sup>6</sup>, ou est-ce à cause de la médiocrité de propos qui semble tant irriter Weber ? Mais ce qui, dans la controverse ou ses suites, tient aux statuts universitaires des deux objecteurs n'a guère d'influence sur le nerf de l'argumentation wébérienne. En témoigne suffisamment le ton polémique de Weber qui est également véhément à l'égard de Rachfahl et de Fischer. C'est le statut logique et historique de ce style d'objection qui agace chez Weber la susceptibilité du chercheur, assuré de son labeur, de ses documents et de sa vigilance critique envers lui-même.*
- 4 *Ayant dû procéder à une réduction du volume des textes, nous l'avons fait, révérence wébérienne oblige, au détriment de H. K. Fischer : en opérant des coupes dans sa première intervention – sans porter atteinte, du moins nous l'espérons, à son argumentation – et en résumant la seconde.*
- JEAN-PIERRE GROSSEIN

## **I. H. Karl Fischer, « Contributions critiques à l'étude du professeur Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*<sup>7</sup> »**

- 5 La problématique nouvelle et intéressante soulevée par l'étude très méritoire du professeur Max Weber, citée ci-dessus, tout comme les démonstrations qu'il conduit ont été vivement saluées par la critique. Les réflexions que je présente ici conduisent dans l'ensemble à des résultats foncièrement différents. Elles ne visent pas pour autant à contester le mérite du professeur Max Weber : c'est en effet grâce à son travail qu'ont vu le jour les contributions critiques qui suivent, lesquelles se veulent une modeste contribution à la solution du problème soulevé.
- 6 Pour la cohérence de l'exposé, il paraît opportun, tout d'abord, de récapituler brièvement les idées essentielles de l'étude dont il est question.

### **1. Exposé du problème**

- 7 La position du problème a été essentiellement conditionnée par les faits suivants :
- 8 1/ Les capitalistes et les patrons, la couche supérieure des ouvriers, les techniciens ou commerciaux qualifiés des entreprises modernes sont en majorité des protestants. 2/ Dans le pays de Bade, en Bavière, en Hongrie, les statistiques montrent que le pourcentage des bacheliers catholiques qui ont fait leurs humanités est significativement plus élevé que le pourcentage de ceux qui sont formés dans les lycées et collèges techniques à des professions modernes, spécialement techniques, industrielles et commerciales. Chez les bacheliers protestants le rapport est inverse. 3/ Parmi les compagnons artisans, ce sont les catholiques qui ont le plus tendance à *demeurer* dans l'artisanat ; ils deviennent plus fréquemment maîtres-artisans que leurs collègues protestants. Ces derniers affluent en masse dans les usines pour y constituer les échelons supérieurs des ouvriers qualifiés et des administratifs de l'industrie. Ce

phénomène s'explique, selon le professeur Weber, par le fait que l'esprit de l'ascèse chrétienne est passé dans l'esprit du capitalisme pour en devenir une partie intégrante. Weber place sa recherche particulière sous un angle très large : ses études doivent contribuer à faire saisir comment les « idées », d'une manière générale, produisent des effets dans l'histoire. Si, selon l'interprétation matérialiste de l'histoire, on doit faire de l'esprit du capitalisme un reflet des rapports matériels dans la superstructure idéale, cela est indéfendable, c'est pure sottise. Mais si la vérité de l'interprétation idéaliste de l'histoire doit être prouvée à partir d'un exemple, il doit suffire de découvrir les relations dans lesquelles une action exercée par des représentations religieuses sur la culture matérielle est indubitable.

## 2. L'« esprit » du capitalisme

- 9 Le professeur Weber trouve l'« esprit » du capitalisme dans des formulations de Franklin et de Fugger. Il conçoit d'abord, à ce qu'il me semble, l'« esprit » de Franklin comme différent de l'esprit capitaliste, mais, par la suite, il l'identifie avec lui. Cependant, si on utilise convenablement des passages analogues et d'autres explications de l'auteur à ce sujet, on voit clairement que ce qu'il entend par « esprit » du capitalisme c'est l'idée de la profession comme devoir (*Berufs-pflicht*). Cette idée de la profession comme devoir et le fait que le travail rémunéré a été placé sous le signe de cette idée ont dû avoir, à l'époque de leur émergence, un fondement religieux.

### 3. a) La profession comme devoir dans le protestantisme luthérien / b) L'esprit capitaliste et le puritanisme

- 10 a) Le professeur Weber tente de prouver que l'idée de profession comme devoir est issue de l'univers mental du protestantisme luthérien : dans son sens actuel, ce terme aurait son origine dans l'esprit du *traducteur de la Bible*. Luther l'a utilisé pour la première fois dans la traduction du passage du *Livre du Siracide* (XI 20-21). A cela, la critique pourrait objecter : si l'on admet, comme semble l'avoir fait l'auteur, que Luther a fait là œuvre originale, cela ne prouve pas pour autant qu'il faille *nécessairement* admettre que ce sont les conceptions religieuses de Luther qui ont créé l'idée de *Beruf*. Car comment Luther est-il parvenu à traduire ce passage du *Livre du Siracide* par *Beruf*? Il n'avait certainement pas l'intention, à l'occasion de cette traduction de la Bible, de créer un système religieux dans lequel le travail professionnel dans le monde ait lui aussi sa place ; ce que croyait Luther, bien plutôt, c'est avoir choisi par cette expression qui était courante dans le peuple, la meilleure expression, la plus compréhensible pour le peuple. Dans ce cas, il se peut que l'esprit du traducteur de la Bible se soit adapté au mode d'expression courant. Si l'on voulait objecter que c'est une nouveauté dans le protestantisme luthérien que de faire du devoir accompli *dans* l'activité professionnelle séculière le contenu suprême de l'action morale de la personne, on pourrait rétorquer que l'hypothèse opposée pourrait également être avancée, à savoir que les modes de représentation religieux se sont adaptés à l'état de la vie économique. [...] Mais finalement, le professeur Weber indique lui-même qu'avec le temps Luther n'a cessé d'insister sur le concept de *Beruf* dans l'acception qu'il a gardée du traditionalisme et d'après lequel est *Beruf* ce que l'homme doit accepter comme volonté divine, ce à quoi il doit se plier.

- 11 b) Si donc le protestantisme luthérien s'est révélé un domaine peu apte à confirmer la vérité du mode d'interprétation idéaliste de l'Histoire, pour la question qui nous occupe, une question se fait alors d'autant plus pressante : dans quel rapport de dépendance l'esprit capitaliste est-il avec la figure la plus importante du puritanisme, le calvinisme ? Le dogme caractéristique du calvinisme et le plus important du point de vue de l'influence historico-culturelle est le dogme de la prédestination, tel qu'il a trouvé son expression classique dans la Confession de Westminster de 1647. D'après cette doctrine, seule une petite partie des hommes est appelée au salut. [...] Il en résulta pour tout croyant les questions capitales : Suis-je élu ? Comment puis-je être assuré de cette élection ? À l'homme qui cherchait des marques visibles de son élection est incombé le devoir de se *tenir* pour élu, de repousser toute espèce de doute comme tentation du diable. Le travail professionnel sans répit a été imposé comme le moyen suprême. Autant les bonnes œuvres et la vie professionnelle la plus astreignante sont des moyens parfaitement inappropriés pour atteindre le salut, « autant sont-ils indispensables en tant que *signes* de l'élection ». On peut simplement remarquer à titre de critique : un signe de l'élection a certainement été recherché. Mais pourquoi avoir considéré comme signe de l'élection l'activité professionnelle la plus astreignante ? Des peuples d'un autre niveau économique auraient-ils eux aussi fait de ce signe un signe de l'élection ? Le choix de ce signe, précisément, me semble rendre vraisemblable le fait que l'activité professionnelle astreignante était tenue en haute estime, même indépendamment de toute considération religieuse. À quel degré des éléments de la vie économique, de la vie capitaliste ont-ils influencé les modes religieux de représentation, les données qui suivent devraient justement nous l'apprendre : les puritains soumettaient leur conduite de vie à un contrôle permanent ; on dressait des registres religieux journaliers dans lesquels étaient consignés de façon suivie ou sous forme de tables les péchés, les tentations, les progrès réalisés dans la grâce. Le rapport d'un pécheur à son Dieu était celui d'un client au boutiquier (*shopkeeper*) : quiconque s'est endetté ne s'acquittera jamais avec ses gains du principal mais seulement des intérêts accumulés. C'est ainsi que la sanctification de la vie a presque pris le caractère d'une entreprise commerciale.
- 12 En dehors du calvinisme et indépendamment de lui, le baptême joue un rôle particulier comme agent de l'ascétisme protestant. Son idée principale, sur le plan à la fois historique et doctrinal, consiste à affirmer que l'Église doit consister exclusivement en une communauté de personnes croyantes et régénérées ; l'appartenance à cette communauté s'acquérant par l'appropriation intérieure de l'œuvre de salut du Christ. À cette fin, chacun se voit proposer le don de l'esprit divin par une révélation *individuelle*. Il suffit d'être en *attente* de cet esprit et de ne pas s'opposer à sa venue par une adhésion pécheresse au monde. C'est pourquoi le croyant doit renoncer à toute fréquentation qui ne serait pas absolument indispensable avec les gens du monde. En ce qui me concerne, je ne vois pas bien comment cette forme d'ascèse protestante a pu devenir le berceau de l'esprit capitaliste. L'attente dans des états hystériques, l'ivresse procurée par les espérances prophétiques et eschatologiques s'opposent au caractère prosaïque du travail professionnel. Après la mort de ses dirigeants jusqu'au boutistes et radicaux, le mouvement anabaptiste s'est intégré progressivement dans la vie professionnelle normale. On a tenté d'expliquer ce redéploiement comme une conséquence de la pensée selon laquelle « Dieu ne parle que là où la créature fait silence ». Si l'on accorde que cette pensée a pris de plus en plus de poids, la question se pose alors de savoir comment elle a pénétré progressivement dans la conscience des anabaptistes. Assiste-t-

on à une évolution logique, au sens de Hegel, par exemple ? Il serait alors étonnant que cette évolution ait démarré si tardivement et après un si grand nombre de victimes. L'explication la plus simple devrait être que la lente évolution des anabaptistes doit être considérée comme une adaptation à la rude réalité dont il a fallu s'accommoder.

- 13 Pour appuyer sa thèse, le professeur Weber produit pour finir des analyses tirées d'écrits théologiques de cette époque et issues de la pratique pastorale. Or le recours à la littérature théologique d'édification comme matériau de démonstration devrait être de peu d'utilité. En effet, dans le meilleur des cas, ce type d'écrits peut contribuer seulement à démontrer que ses auteurs ont inséré des conceptions économiques à l'intérieur du système dogmatique. Par ailleurs, les textes d'édification indiquent l'importance qu'a revêtu l'influence des facteurs économiques sur les représentations religieuses. [...]

#### 4. Explication de la naissance de l'esprit capitaliste par l'histoire économique

- 14 La question de savoir s'il faut faire appel à l'interprétation matérialiste ou à l'interprétation idéaliste de l'histoire pour résoudre ce problème ne peut trouver de réponse, d'après Sombart, que si l'on a recours à la constatation empirique de relations concrètes et historiques. [...]
- 15 Ainsi Sombart a essayé de montrer deux choses : 1) la naissance de l'esprit capitaliste à partir de causes économiques ; 2) il a mis en évidence que les méthodes adéquates pour les formes d'exploitation capitaliste avaient été élaborées et utilisées longtemps avant l'apparition de la Réforme protestante. Si l'on voulait leur objecter que *l'esprit* capitaliste serait né beaucoup plus tard, il faudrait alors répondre à la question : comment donc les formes d'exploitation capitaliste sont-elles nées ? Ne devraient-elles pas être conçues comme des manifestations, des créations de l'esprit capitaliste lui-même ?

#### 5. Explication psychologique de la naissance de l'esprit capitaliste

- 16 Ainsi dispose-t-on, en vis-à-vis, avec leurs avantages et leurs inconvénients, de l'explication idéaliste du professeur Weber et de l'explication par l'histoire économique du professeur Sombart. (L'analyse de ce dernier n'a pas échappé non plus aux attaques.) D'où la nécessité de les dépasser, en direction d'une explication psychologique de la naissance de l'esprit capitaliste.
- 17 L'objet de l'analyse est un phénomène psychique complexe. En s'appuyant sur le principe que la fonction des concepts généraux est indépendante de la définition de ceux-ci, on est en droit d'examiner la fonction de ce genre de concepts généraux indépendamment, dans un premier temps, de leur définition, celle-ci n'intervenant qu'ensuite. Mais dans le cas qui nous occupe, on ne peut avoir recours à ce procédé ; en effet, dans la mesure où nous voulons énoncer des affirmations sur la genèse de ces concepts (sur des états psychiques), il s'agit alors d'un travail de psychologie historique. C'est pourquoi les analyses portant sur l'apparition psychologique de ces états doivent nécessairement constituer le point de départ ; il est hors de question de ne pas les prendre en compte<sup>8</sup>.

- 18 L'esprit capitaliste a été défini par le professeur Weber comme « acquisition d'argent et de toujours plus d'argent considérée comme un but en soi » ou comme « idée de profession comme devoir ».
- 19 Si nous rapportons l'« acquisition d'argent et de toujours plus d'argent considérée comme un but en soi » à une formule psychologique, nous pouvons la concevoir comme la joie que l'individu prend à sa propre activité énergétique. (Cf. la formule de Fugger : « S'il veut gagner, il le peut. ») Bien que cette activité ait pour conséquence une accumulation de capital, celle-ci n'était pas dans les finalités du départ : elle n'a donc pas été voulue. La joie prise à l'activité énergétique n'a aucun fondement religieux, elle est liée directement à l'activité énergétique elle-même. [...]
- 20 Dans la recherche du pouvoir, de la gloire ou de l'argent nous avons donc affaire à un transfert de sentiments. Le sentiment de joie qui, à l'origine, s'attachait à la représentation du but (le bonheur) se déplace sur la représentation du moyen (argent, etc.). L'argent étant le moyen d'échange par excellence, on comprend facilement que le transfert de sentiments s'opère précisément sur le terrain de la valeur attachée à l'argent. Les facteurs religieux n'interviennent pas ici. Certes, la valeur accordée à la possession de l'argent sur la base d'idées religieuses est *pensable*. Mais cette approche relève de la psychologie de la réflexion (*Reflexionspsychologie*), elle rend les phénomènes psychiques plus complexes qu'ils ne sont en réalité. Le transfert de sentiments constitue un phénomène psychique général qui s'est produit également, bien évidemment, avant l'apparition du puritanisme. [...]
- 21 Pour le professeur Weber, l'esprit spécifique du capitalisme renvoie à l'idée de profession comme devoir. Il nous faut donc analyser l'émergence du sentiment de devoir à l'égard de l'activité professionnelle. Quelle est son origine ? Quelles sont ses racines ? Le sentiment de devoir est un sentiment abstrait qui prend naissance de la même manière que les concepts abstraits. À travers des expériences innombrables, les hommes se sont convaincus qu'ils obtiendraient plus sûrement le bien-être en se laissant guider par ce type de sentiments qui se rapportent à des conséquences plus lointaines et plus générales plutôt que par des sentiments qui visent une satisfaction immédiate. [...]
- 22 L'État, la société, ainsi que les communautés religieuses s'intéressant sans aucun doute à l'activité professionnelle des individus, ont certainement édicté des lois afin de réglementer le travail professionnel. De là à penser que l'activité professionnelle elle-même et le sentiment de devoir à son égard ont procédé *exclusivement* des lois émises par ces trois autorités, cela est douteux, cela est invraisemblable. Il est plus simple de concevoir le sentiment de devoir à l'égard de la profession comme un sentiment apparu d'une façon autonome : l'attrait émotionnel pour l'activité professionnelle est né chez l'homme parce que l'idée de l'accomplissement du devoir revêtait une plus haute valeur que l'idée de s'abstenir de toute activité professionnelle. L'exercice d'une profession s'avérait être un comportement aux conséquences plus fructueuses qu'un travail seulement occasionnel, pour répondre aux besoins du moment. [...]

## 6. Le rapport entre confession et développement capitaliste : un parallèle judicieux ?

- 23 À des objections d'ordre psychologique viennent s'ajouter des objections historiques que nous n'avons pas encore évoquées. Les capitalistes de Gênes, de Florence et de

Venise ainsi que la maison des Fugger et les capitaux de la papauté démontrent que dans l'Europe médiévale l'esprit capitaliste a été en mesure d'exister également au sein du catholicisme. De la même manière, les territoires catholiques du Rhin inférieur ont représenté un haut lieu pour les entreprises capitalistes. Dans la Belgique catholique le capitalisme est plus développé qu'en Hollande. Le rôle des données physiques et des relations commerciales internationales semble bien avoir été décisif. Le calvinisme strict n'a régné en Hollande que durant sept années seulement [...] Bien que peu portés à un mode de vie puritain, les capitalistes hollandais ont conservé la disposition d'importants capitaux, parce qu'ils n'ont pas investi leur argent dans des domaines fonciers. Autre exemple : l'Italie témoigne de grandes différences par rapport à la présence de l'esprit capitaliste entre l'Italie du nord et l'Italie du sud, bien que toutes les régions de ce pays soient catholiques.

- 24 On peut certes opposer à ces remarques le fait remarquable que, là où, en France, les huguenots ont été chassés, l'industrie a régressé et que celle-ci, à l'inverse, a prospéré là où ils se sont établis. Des facteurs purement religieux sont-ils responsables de ce parallélisme ? Ou bien les convertis représentaient-ils la partie de la population d'emblée la plus active, la plus énergique, la mieux prédisposée au progrès, ce que démontrerait déjà leur résistance à l'égard de la forme traditionnelle de religion ? Peut-être les caractéristiques ethniques jouent-elles dans ce contexte un rôle qui n'est pas tout à fait mineur. Il semble en effet que certains groupes ethniques soient mieux à même que d'autres d'adopter et de développer l'esprit capitaliste.
- 25 Il existe incontestablement un lien étroit entre la confession et le développement capitaliste. Le travail méritoire du professeur Weber a une nouvelle fois et avec énergie mis le doigt sur ce parallélisme. Et nos analyses, en particulier leur partie psychologique, ont tenté de montrer qu'on ne peut pas dériver l'esprit capitaliste du puritanisme et qu'en conséquence on ne peut que constater et pointer le parallélisme en question. L'explication de ce phénomène devrait faire l'objet de nouvelles recherches.

## II. Max Weber, « Remarques critiques sur les "contributions critiques" précédentes<sup>9</sup> »

- 26 Je suis reconnaissant à mes deux co-éditeurs d'avoir accepté de publier le texte qui précède. En effet, autant que puisse se méprendre une critique – et je crois que c'est le cas pour la critique précédente –, elle n'en souligne pas moins le point de l'exposé critiqué où *peuvent* naître des malentendus contre lesquels l'auteur – que ce soit ou non de son fait – ne s'est pas suffisamment prémuni.
- 27 À dire vrai, concernant toutes les objections que me fait Monsieur mon critique, je dois rejeter toute responsabilité de ma part ; pour certaines d'entre elles, je dois même rejeter toute possibilité de méprise pour un lecteur attentif. Alors que je mets en œuvre (*Archiv*<sup>10</sup>, XX, p. 25 [*Eth.*, 1967, p. 48-49, *Eth.*, 1994, p. 47-48]) justement une opposition entre l'« esprit » qui s'exprime dans les paroles de Jakob Fugger, d'une part, et celui qui s'exprime dans les paroles de Franklin, citées par mon critique, d'autre part, ce dernier me fait trouver le même « esprit » chez *tous les deux*<sup>11</sup>. Alors que j'utilise Franklin (*Archiv*, XX, p. 56 [*Eth.*, 1967, p. 67, *Eth.*, 1994, p. 67]) comme un des divers exemples<sup>12</sup> pour illustrer le fait que ce que j'ai baptisé *ad hoc* « esprit du capitalisme » ne dépend

pas simplement de la forme de l'activité économique, mon critique me fait interpréter la disposition d'esprit (*Gesinnung*) de Franklin tantôt comme différente de l'« esprit » capitaliste, tantôt comme identique à lui. Alors que je me suis donné un mal assez considérable (*Archiv*, XIX, p. 36 [*Eth.*, 1967, p. 83 sq. ; *Eth.*, 1994, 80 sq.]) pour prouver que le concept à connotation éthique de *Beruf* (ainsi que l'usage parlé correspondant), qui est commun à tous les peuples protestants depuis la traduction de la Bible et qui fait défaut à tous les autres, est une *innovation* de la Réforme sur un point qui est décisif pour ma recherche, Monsieur mon critique pense que dans cette innovation Luther a repris l'« expression populaire courante », sans pouvoir trouver, naturellement, un seul fait à l'appui de cet « usage courant ». À l'évidence, les données philologiques peuvent à tout moment justifier mes résultats. En se contentant d'affirmer le contraire, on ne change rien à l'état du matériau de cette époque.

28 En outre, alors que j'ai tenté moi-même d'établir de façon détaillée et de définir en quoi l'idée de « *Beruf* » dans le cadre de la religiosité luthérienne est demeurée spécifiquement différente de la forme que cette idée a prise à l'intérieur de la forme « ascétique » du protestantisme, comme partie intégrante de l'« esprit » capitaliste, Monsieur mon critique m'objecte ma propre analyse – qui constitue en l'occurrence une donnée fondamentale de mes travaux –, qu'il oppose à ce qu'il appelle mon « interprétation idéaliste de l'Histoire », laquelle voudrait faire découler le capitalisme de Luther. Alors que je récusé expressément (*Archiv*, XX, p. 54 [*Eth.*, 1967, p. 106 ; *Eth.*, 1994, p. 103]) la possibilité de la thèse « absurde » qui veut que la *seule* Réforme ait créé l'esprit capitaliste, « voire » le capitalisme lui-même (comme système économique), puisque des *formes importantes d'entreprise capitaliste* sont bien plus anciennes que la Réforme, je ne peux néanmoins échapper au triste sort de voir citer *contre* moi par mon critique, qui se réfère de surcroît à mon ami Sombart, cette donnée élémentaire tout à fait indubitable. Et alors que, de façon parfaitement claire, je me suis garanti *contre* l'utilisation des rapports historiques dont j'ai fait l'hypothèse pour construire une quelconque interprétation « idéaliste » de l'Histoire (je disais « spiritualiste », *Archiv*, XX, p. 110 [*Eth.*, 1967, p. 252 ; *Eth.*, 1994, p. 226]), non seulement Monsieur mon critique m'impute ce genre d'interprétation dans les remarques déjà citées, mais encore il soulève, à un autre endroit, la question de savoir si je me représente le développement de l'éthique baptiste comme un « processus logique au sens hégélien du terme<sup>13</sup> ». Une fois de plus, il m'oppose comme une idée venant de lui des choses que j'ai dites moi-même suffisamment clairement dans le passage concerné (*Archiv*, XXI, p. 69 [*Eth.*, 1967, p. 195-196 ; *Eth.*, 1994, p. 178-179]). Je ne me sens pas responsable si l'explication que j'ai donnée à plusieurs reprises sur la manière dont le style de vie baptiste débouche sur le « monde » ne lui apparaît pas éclairante ; explication qui, on le sait, correspond tout à fait à l'expérience vécue d'autres sectes qui ressemblent aux baptistes sur ce point – certaines sectes russes par exemple, qui vivaient par ailleurs dans des conditions économiques tout à fait différentes<sup>14</sup>.

29 Je ne crois pas être davantage responsable si mon critique pense que mes articles auraient été écrits *seulement* pour élucider les rapports que l'on peut encore observer *aujourd'hui* entre situation confessionnelle et stratification sociale et économique. J'ai justement souligné très expressément (*Archiv*, XX, p. 23 [*Eth.*, 1967, p. 53 ; *Eth.*, 1994, p. 51]) et à plusieurs reprises que le capitalisme d'aujourd'hui, qui repose sur un fondement mécanique et qui importe des travailleurs polonais en Westphalie et des coolies en Californie, a une position totalement différente par rapport à ce problème, par comparaison avec le capitalisme des débuts. Le fait que, de nos jours encore, on

constate malgré tout des différences dans le comportement économique des confessions – et qu'on en débâte ouvertement, à l'occasion – n'a été pour moi, comme je l'ai indiqué, que l'incitation et le point de départ pour poser la question suivante : quelles furent les relations réciproques entre confession et comportement économique dans les premiers temps du capitalisme ?

30 Que ces deux composantes culturelles n'étaient pas, à cette époque non plus, dans un rapport de dépendance « nécessaire » du type : là où il y a X (protestantisme ascétique), on trouve systématiquement Y (« esprit » capitaliste), cela est évident *a priori* quand il s'agit de l'enchaînement causal de phénomènes historiques complexes<sup>15</sup>. Les remarques de mon critique sur les capitalistes hollandais ne correspondent pas à la réalité : le processus d'acquisition de biens de chevaliers par certaines couches du patriciat urbain y était là aussi typique (*Archiv*, XXI, p. 103 [*Eth.*, 1967, p. 238 ; *Eth.*, 1994, p. 212]) ; et quant aux facteurs déterminants du développement de la Hollande (qu'il faudra approfondir dans la suite de l'analyse), j'ai fait des remarques, d'ailleurs tout à fait provisoires, qu'une fois encore mon critique m'oppose partiellement à titre d'objection. Dans la suite de mon exposé, il me faudra revenir sur l'importance de certains groupes religieux pour le développement de la région du Rhin inférieur à l'étape du capitalisme primitif<sup>16</sup>. Pour le reste, puis-je rappeler que « réformé » n'est pas simplement identique à « calviniste » et que le « calvinisme » a dû attendre d'évoluer vers le puritanisme ascétique – qui n'est en aucune manière, comme je l'ai plusieurs fois souligné, identique avec la théorie authentique de Calvin – pour présenter *l'ensemble* des traits qui interviennent dans mon analyse des relations causales. Je renvoie, là encore, expressément à mon exposé. Au bout du compte, on ne pourra guère m'attribuer l'idée que le *simple* fait de l'appartenance confessionnelle pourrait faire surgir un développement économique déterminé, tel que des Sibériens baptistes deviendraient inévitablement des commerçants de gros et des calvinistes du Sahara des industriels. Ainsi, si nous prenons un pays comme la Hongrie, par exemple, avec ses conditions économiques et culturelles, à l'époque où il était perpétuellement et alternativement assujéti par les Turcs ou libéré de leur joug : admettre que le calvinisme aurait dû y créer des formes d'économie capitaliste serait aussi étrange qu'admettre que sa domination aurait dû faire émerger des filons de houille dans le sol de la Hollande. Le calvinisme a agi, remarquons-le en passant, en Hongrie aussi, à sa façon spécifique mais dans un autre domaine ; du reste, j'ai renvoyé (*Archiv*, XXI, p. 4 notes 1 et 2 [*Eth.*, 1967, p. 34-35, notes 7 et 8 ; *Eth.*, 1994, p. 32-33, note 1]) à des chiffres qui montrent que *là aussi* les phénomènes caractéristiques dans le choix professionnel des réformés, phénomènes que j'ai pris comme point de départ, semblent se manifester. Concernant mon point de vue sur les rapports entre religiosité et conditions économiques, je crois m'être exprimé brièvement, mais suffisamment clairement (*Archiv*, XXI, p. 101, note 69 [*Eth.*, 1967, p. 236, note 83 ; *Eth.*, 1994, p. 211, note 1]). Je n'y puis rien, quant à moi, si on ne prête aucune attention à des affirmations de ce genre, pourtant nombreuses, ni aux remarques qui concluent mon étude.

31 C'est pourquoi je rejette toute responsabilité pour les méprises qui, à mon avis, sont à la base de la « critique » précédente ; mais, dans l'édition séparée des articles, rendue nécessaire pour des raisons éditoriales, j'essaierai d'écarter toute formulation qui *pourrait* faire penser que des *formes* économiques découlent de motifs religieux, ce que je n'ai jamais affirmé et, dans la mesure du possible, je m'efforcerai de rendre *encore* plus explicite le fait que c'est l'esprit d'une *conduite de vie* « méthodique » qui devrait être « dérivé » de l'ascèse dans sa configuration protestante et que cet esprit

n'entretient qu'un rapport d'« adéquation » avec les formes économiques, un rapport qui revêt à vrai dire, à mes yeux, une grande importance sur le plan historico-culturel. Je suis reconnaissant à mon critique de m'y avoir incité, même si une critique réellement fructueuse dans un domaine comme celui-là où les relations causales s'entremêlent à l'infini, n'aurait été possible que si l'on maîtrise les sources, ce qui n'est pas le cas ici<sup>17</sup>.

- 32 Quant à ses développements positifs, « psychologiques », à mon grand regret, je ne sais absolument pas quoi en faire. Quand j'ai dit (*Archiv*, XXI, p. 44, note 79 a [*Eth.*, 1967, p. 167, note 115 ; *Eth.*, 1994, p. 153, note 1]) que la « psychologie » actuelle ne fournissait pas suffisamment de concepts sûrs, susceptibles d'être appliqués à bon escient à un problème concret d'histoire religieuse comme la signification de certains processus d'hystérisation dans le cadre du piétisme ancien, je ne parlais pas, visiblement, de tentatives du genre de celles que met en œuvre Monsieur mon critique, mais des recherches *exactes* dans le domaine de l'hystérie. Seul ce type de recherches peut laisser espérer, éventuellement, des vues nouvelles et utiles pour le problème évoqué<sup>18</sup>. En revanche, les développements de Monsieur mon critique dans le texte précédent montrent à quel point ce qui m'est opposé à titre de « psychologie » reste inutilisable pour l'explication historique de phénomènes du genre de ceux dont je m'occupe. « Si nous rapportons – déclare-t-il – l'acquisition d'argent [...] considérée comme un but en soi à une *formule psychologique*, nous pouvons la concevoir comme la joie que l'individu prend à sa propre activité énergétique<sup>19</sup>. » Or ce premier pas dans le domaine de la « psychologie » est déjà, du point de vue historique, un faux pas. Cette « joie prise à l'activité énergétique » est peut-être l'expression qui convient pour désigner un phénomène connexe de l'acquisition d'argent que l'on rencontre chez un grand nombre de types d'hommes d'affaires *modernes* comme dans des types à l'image de Jakob Fugger et autres « surhommes » économiques semblables, dont j'ai parlé moi aussi. Ces types se retrouvent depuis l'Antiquité babylonienne partout où il était possible de gagner de l'argent d'une manière ou d'une autre<sup>20</sup>, mais précisément, ils *ne sont pas* caractéristiques de l'esprit de *méthode* de vie *prosaïque* qui était l'objet de mon analyse. On peut étudier « l'activité énergétique de l'individu » et la « joie » qu'il y trouve chez ceux qu'on appelle les « hommes de la Renaissance », mais si l'on applique la *même* expression aux puritains dressés à l'ascétisme à la manière des moines, on y met chaque fois un sens foncièrement différent, ce qui n'a rien d'étonnant s'agissant d'abstractions aussi imprécises. Les développements qu'il conduit ensuite pour savoir de quel schéma de phénomènes psychologiques relève cette « joie », si une certaine forme de « transfert de sentiments » constitue un « processus psychique général » et ce qui en découle sur le plan théorique, quels processus historiques sont « pensables » par rapport à d'autres qui ne le seraient pas, à quelle époque a pu apparaître « l'estime élevée de l'argent » (dont je souligne, une fois encore, qu'elle englobe, on le sait bien, des phénomènes « psychiques » totalement hétérogènes, depuis l'Avare de Molière et Carnegie d'un côté, jusqu'au radjah indien de l'autre ; et elle n'a tout simplement *rien* à voir avec la méthode de vie puritaine), les développements, en outre, sur le « sentiment du devoir » qui serait une notion abstraite et sur la manière de penser son apparition, sur la façon « plus simple » (que la mienne) d'expliquer l'apparition du sentiment de devoir à l'égard de la profession, etc., tout cela montre seulement à mes yeux que ce genre de doctrines généralisantes sont toutes à mille lieues de la réalité historique. J'ai à d'autres occasions si souvent analysé les erreurs fondamentales de méthode sur lesquelles tout ceci repose que je peux m'en épargner ici une nouvelle répétition.

- 33 La mise au jour du *regressus* causal historique serait, à coup sûr, beaucoup plus commode à réaliser si l'on pouvait simplement déduire l'émergence de stylisations particulières de la vie à partir des abstractions d'une « psychologie ». Mais la réalité historique ne se laisse nullement commander et elle ne se préoccupe pas de savoir si les schémas psychologiques de Stuart Mill, de H. Spencer<sup>21</sup> ou de Monsieur mon critique sont perturbés par le fait que les hommes de cette époque révolue nourrissaient des idées très concrètes sur ce qui les attendait après la mort et sur les moyens d'améliorer leurs chances dans cette perspective, et qu'ils orientaient leur action en fonction de cela ; par le fait, donc, qu'une donnée importante pour le développement de la culture a été la diversité avec laquelle ils ont orienté leur action selon la diversité de leurs conceptions concernant les conditions à réaliser pour leur garantir la félicité – aussi difficile soit-il pour nous, hommes modernes, de nous replacer dans le cadre de ces représentations métaphysiques et de leur puissance angoissante.
- 34 Au terme de ses diverses réflexions « psychologiques », Monsieur mon critique finit tout de même par concéder l'existence d'un lien manifeste entre le développement d'un « esprit » capitaliste en France et le mouvement huguenot. J'ai la prétention de croire, concernant ce « parallélisme », qui d'après lui était jusqu'alors totalement inexplicable, que : 1. j'ai rendu ce lien vraisemblable (*wahrscheinlich*) pour un certain nombre d'autres territoires, et que : 2. j'en ai tenté une explication relativement plausible, appuyée sur une série de faits pour le moins remarquables. Quant à savoir si les abstractions « psychologiques », quelles qu'elles soient, s'accordent ou non avec les faits que j'ai présentés, cela m'est, je l'avoue, passablement indifférent : la théorie doit s'orienter en fonction des faits et non l'inverse. J'accepte volontiers l'aide de toute psychologie dont les concepts pourraient m'aider d'une manière ou d'une autre dans l'imputation de phénomènes historiques concrets à leurs causes concrètes. Mais je ne vois rien dans les travaux « psychologiques » que je connais, y compris ceux que cite Monsieur mon critique, qui puisse satisfaire mon besoin causal. Dans le domaine de la pathologie religieuse, il est notoire malheureusement, en ce qui concerne les questions qui m'intéressent, que le travail scientifique rigoureux n'en est qu'à ses débuts.

### III. H. Karl Fischer, « Réplique à la contre-critique du professeur Max Weber<sup>22</sup> »

- 35 Reprochant à la réponse de Weber, qu'il qualifie de « vigoureuse », d'avoir « laissé de côté le cœur du débat », Fischer réitère ses arguments autour de deux axes :
- 36 1) Malgré ses dénégations, Weber aurait, dans sa recherche des « forces véritablement motrices » du devenir historique, accordé une priorité aux motivations religieuses sans en apporter de preuve. « En effet, pour rendre cette conclusion inévitable, il aurait fallu démontrer que dans chaque cas les autres possibilités d'interprétation que nous avons mentionnées étaient exclues. Il aurait fallu montrer qu'avant l'apparition de la littérature invoquée l'esprit d'une conduite de vie méthodique n'existait pas, et ceci non seulement dans les documents religieux mais également dans la littérature profane. Enfin, l'auteur aurait dû mettre en évidence que les autres explications possibles de la naissance de l'esprit d'une conduite de vie méthodique, telles qu'elles ont été proposées par Mill, Spencer et tentées par moi, sont effectivement exclues ici, de sorte qu'il ne reste plus que l'explication envisagée par l'auteur. Mais celui-ci ne nous propose nulle part de telles réflexions de méthode ; il ne voit tout simplement pas

ces difficultés ». En conclusion sur ce point, Fischer réaffirme que la valorisation du travail professionnel dans le champ religieux lui-même peut tout aussi bien, et plus vraisemblablement à ses yeux, être interprétée comme « une adaptation de l'univers mental religieux à l'état économique du moment ».

- 37 2) Il réaffirme la nécessité de recourir à des « interprétations psychologiques » non seulement pour comprendre les phénomènes psychopathologiques auxquels Weber voudrait restreindre le recours à la psychologie, mais pour « parvenir à des jugements concernant les motivations qui ont agi dans le passé » ; ce qu'il prétend avoir réalisé dans son premier article, en retraçant, grâce à l'apport de la « psychologie normale », la « psychogenèse » des phénomènes historiques analysés par Weber.

#### IV. Max Weber, « Remarques sur la “réplique” précédente<sup>23</sup> »

- 38 Un lecteur qui voudrait s'orienter dans cette discussion (peu féconde) devrait être non seulement « réfléchi » mais surtout assez *patient* pour, sur chaque point, rechercher dans mes études ce que j'ai dit et ce que je me suis abstenu de dire. Il serait alors surpris, j'imagine, de voir affirmer que je n'aurais pas « vu » les principes et les problèmes « méthodologiques » de l'analyse causale en histoire, lesquels sont exposés plus haut sur un ton docte alors qu'ils sont familiers à tout débutant, et que *pour cette raison* je n'aurais « rien proposé » en matière de réflexion sur les questions causales décisives que pose mon analyse. Cette affirmation est totalement surprenante quand on la confronte à la manière purement *a priori* avec laquelle mon critique croit pouvoir traiter ces problèmes, alors qu'il ne connaît tout simplement rien de « notre » matériau qui nous occupe ici ; il ne connaît pas même les caractéristiques littéraires les plus générales des sources en question. Dans ses développements prétendument « méthodologiques », il parle à leur propos de « livres religieux d'édification » avant de les confondre avec des « systèmes dogmatiques ». On a affaire ici à un manque de compétence. Il ne sait tout simplement pas que les sources qui ont été décisives pour mon analyse de l'influence exercée sur la conduite de vie sont issues de collections de réponses qui renvoient directement à des questions tout à fait concrètes adressées à un ecclésiastique (qui constituait alors le conseiller le plus universel qu'aucune époque historique ait jamais connu) ; et ces sources n'ont rien à voir avec des fins d'« édification » ou « dogmatiques » mais d'autant plus, en revanche, avec les problèmes du façonnement de la vie quotidienne, qu'elles nous illustrent ainsi comme peu d'autres sources. En conséquence, ses considérations « méthodologiques » sur ce qu'une littérature qui lui est totalement inconnue pourrait « tout au plus » démontrer et ce qu'elle ne pourrait pas, devraient être de peu de poids. Et quand il déclare que ma remarque sur la difficulté pour l'homme moderne d'imaginer la manière de traiter à l'époque les problèmes de la vie pratique et l'influence dans ce domaine des motivations religieuses, quand il déclare que cette remarque n'a pas de sens à cause de sa « généralité », je veux bien apporter une précision : chez *lui* cette capacité fait incontestablement défaut. Aussi j'ose à peine espérer pouvoir encore un jour le gagner à mes vues. En effet, à la question qu'il pose : pourquoi l'« on » devrait se refuser, malgré l'existence de raisons plausibles, à reconnaître une telle influence (telle que je l'ai affirmée), la réponse est, pour lui, très simple. On comprend aisément que sa conviction profonde de détenir *lui-même* un instrument d'une infinie simplicité – sous

les espèces de ce qu'il appelle « psychologie » – pour établir des « psychogénèses » historiques ne pouvait guère l'aider à porter un jugement objectif sur les tentatives par trop compliquées et laborieuses menées par d'autres. Il n'est pas besoin de recourir à la « psychologie » pour s'en apercevoir.

- 39 Une discussion qui ne reposerait pas sur une connaissance factuelle ne peut nullement, même avec les meilleures intentions « méthodologiques », avoir la prétention de « vérifier » des analyses historiques. Car en guise de prétendues affirmations « méthodologiques », on est constamment placé devant des affirmations *factuelles* avancées au hasard et reposant sur l'ignorance. Une formule comme celle selon laquelle il faudrait « supposer » une « adaptation » des représentations religieuses à la situation économique du moment et toutes les formules du même genre sont bien *d'ordre factuel*. Elles sont à vrai dire bien trop en deçà de la problématique historique actuelle qui a constitué mon point de départ, sans compter qu'elles sont vides de tout contenu – ces questions ont déjà été discutées, et précisément sous cet angle, et elles font l'objet d'une littérature qui n'est pas insignifiante (par des auteurs aussi différents que Kautsky d'un côté et Dilthey de l'autre)<sup>24</sup>. Enfin – c'est le point le plus important ici, à l'encontre de ce qu'affirme d'entrée de jeu Monsieur le critique –, elles ignorent tout simplement que, conformément à mes déclarations expresses et à tout l'agencement de mon étude, je n'ai *nullement* considéré avoir réglé la question de l'influence exercée par les processus économiques sur les mouvements religieux à travers les points que j'ai établis jusqu'à présent et qui portent sur l'influence exercée dans la direction *inverse*. Mon critique croit pouvoir écarter mes déclarations qui seraient tout simplement sans objet parce que je n'aurais pas (nulle part) agi en conséquence. Mais il n'a jamais tenté dans ses « Contributions critiques » d'établir cette affirmation passablement sévère, encore moins de la vérifier en analysant mes argumentations. Au lieu de cela, il s'en tient – plus exactement : il « s'accroche » – à des « mots ». Ce que j'entends en particulier par l'*expression* (que je n'avais pas mise entre guillemets sans intention) « dériver » (à savoir dériver l'éthique de la profession à partir de la forme protestante de l'ascèse et dériver à partir de l'« éthique de la profession » certaines composantes du style de vie moderne qui ont une pertinence économique), tout *lecteur* de mon étude peut en saisir le contenu. Mais même pour le non-lecteur les mots cités trois lignes plus loin par Monsieur le critique (« *action* » [*Einwirkung*] de contenus de conscience religieux sur la vie culturelle) suffisent amplement à montrer qu'il ne m'est pas venu à l'idée de découvrir « le facteur moteur du devenir historique » d'une époque quelconque ou quelques « forces véritablement motrices » que ce soit – car pour moi on ne rencontre pas ce genre de fantômes dans l'histoire. En revanche, conformément à ma déclaration d'intention, mon analyse a porté sur la *direction* dans laquelle les différentes orientations ascétiques du protestantisme, lesquelles ont été codéterminées dans leurs configurations respectives par des présupposés métaphysiques fondamentaux, ont influé sur la conduite de vie, là où une telle influence s'est *effectivement* exercée. Concernant son hypothèse quelque peu hardie selon laquelle j'aurais entrepris une construction idéaliste de l'histoire, mon critique n'a pas apporté le début d'une preuve. Mais c'est contre l'insinuation sans preuve selon laquelle j'aurais agi en contradiction avec mes propres déclarations que s'est élevée ma protestation « vigoureuse ».
- 40 Est-il vraiment encore nécessaire vis-à-vis des *lecteurs* de mes études que je qualifie en toutes lettres pour ce qu'elle est l'affirmation encore plus hardie selon laquelle je

n'aurais développé aucune réflexion sur la possibilité d'une action exercée par d'autres motivations, en particulier par des motivations économiques ? Je rappellerai seulement la chose suivante : le *degré* de l'influence exercée par des motivations religieuses a été souvent *très grand* (et mon avis sur ce point est fondé de part en part) ; mais que cette influence ait été partout de *la même* importance, qu'elle n'ait pas pu être atténuée ou même complètement recouverte par d'autres circonstances, *cela*, je ne l'ai pas démontré, mais, à dire vrai, je ne l'ai jamais affirmé. En revanche, j'ai mené la démonstration sur le seul point qui m'importait : à savoir que la *direction* dans laquelle cette influence s'est exercée, dans les pays protestants qui connaissaient les conditions les plus diverses sur le plan politique, économique, géographique et ethnique, que cette direction a été la *même* sur les points décisifs et qu'en particulier elle a été *indépendante* du degré de développement du capitalisme comme *système* économique. D'autre part, j'ai constaté *l'absence* de l'« esprit capitaliste » (au sens que *je* donne à ce mot !) même dans le territoire où l'économie capitaliste était très développée : l'Italie (la situation est identique en Flandres) – non sans que cela (c'est ce que je voudrais ajouter ici sans le développer) ait eu les conséquences les plus profondes sur le « style de vie<sup>25</sup> ». Ma démonstration d'une *similitude* de cette « tendance d'action » (*Einwirkungstendenz*), découlant des caractéristiques religieuses du protestantisme ascétique, peut bien être jugée encore incomplète ou conduite seulement jusqu'à un certain degré de plausibilité ; elle pourrait même être attaquée sur le terrain de la compétence (par les théologiens, en particulier). Mais *dans tous les cas*, eu égard : 1. à mon argumentation, 2. à mes déclarations répétées, en liaison avec cette dernière, concernant le *sens* de ma thèse, 3. à mes indications sur l'orientation de mes analyses à venir, destinées à compléter, interpréter et mener plus loin la vérification de cette thèse<sup>26</sup>, je dis que l'on comprendra que l'opinion formulée ici encore explicitement par Monsieur mon critique selon laquelle je n'aurais pas « vu » les principes réellement un peu simples dont il parle et mon travail ne laisserait voir aucune « réflexion » méthodique *d'aucune sorte*, on comprendra que cette opinion ait dû m'apparaître et m'apparaisse encore quelque peu légère et que cela m'ait amené à répondre, comme il le dit, « avec vigueur », c'est-à-dire sans aménité particulière<sup>27</sup>. Je n'ai pas trouvé et je ne trouve toujours pas ici non seulement la compétence, mais aussi la « bonne volonté » que l'on peut attendre avant toute contestation. Si le zèle « méthodologique » sacré (mais aussi facile, en l'occurrence) de mon critique nous dit maintenant que l'on aurait dû exiger de moi d'« exclure *toute possibilité* » d'une autre relation causale, de rendre *toute autre* interprétation irrecevable et « impensable », en dehors de celle que j'ai tentée, l'historien aura bien du mal, pour les raisons que nous connaissons, à reconnaître comme « norme » *générale* de son comportement une telle obligation de preuve pour des faits purement négatifs. Normalement, il procédera à l'inverse en analysant positivement l'action exercée par les *autres* facteurs (à savoir économiques, sociaux, politiques, etc.) qui entrent en ligne de compte comme composantes causales ; ainsi il parviendra à un *regressus* causal toujours plus large (mais pratiquement jamais clos), tout à fait à la manière (je le répète encore) dont j'avais expressément annoncé que je le ferais et que j'ai commencé à le faire dans les articles déjà parus.

41 Mais surtout, ce critère idéal que Monsieur mon critique propose pour assurer une force démonstrative aux analyses des *autres* contrastes par trop avec la modestie de ce qu'il exige de *sa propre* démonstration. Qu'on y réfléchisse : il a essayé de « montrer » (!), d'après lui, la « psychogénèse » du « devoir professionnel », de l'« esprit capitaliste », de l'« esprit d'une conduite de vie méthodique ». Comment a-t-il réussi (en

10 pages) cette tentative si difficile (d'après ses propres déclarations) et que j'aurais moi-même totalement manquée ? On le trouvera à la lecture de ses « Contributions critiques » : en « progressant » vers une synthèse supérieure – « en dépassant » Sombart<sup>28</sup> et moi-même –, c'est-à-dire en direction d'une « explication psychologique » de ces processus. Pour savoir à quoi celle-ci ressemble, rappelons les passages suivants : « Si nous rapportons l'acquisition d'argent [...] comme un but en soi à une formule psychologique, nous pouvons la concevoir comme la joie que l'individu prend à son activité énergétique. [...] La joie prise à l'activité énergétique n'est nullement conditionnée par la religion, elle est directement liée à l'activité énergétique elle-même. » (On peut suivre soi-même ses découvertes qui sont tout à fait dans le même registre concernant la « psychogenèse » du sentiment de devoir et particulièrement du sentiment de devoir à l'égard de la profession, lequel est apparu, d'après lui, parce que l'idée d'un accomplissement professionnel revêtait une plus grande valeur que l'idée d'absence d'activité professionnelle – à peu près de la même manière que la pauvreté provient de la « *powerteh* »). Mon critique a raison : ces énoncés ne méritent pas le nom d'« abstractions » et de « schémas psychologiques » que je leur ai attribué ; c'est un simple jeu avec des définitions d'où sont tirées ensuite des déductions, sans se demander si, en procédant ainsi, on ne fait pas disparaître la pointe du phénomène ainsi « défini » – comme je l'ai montré dans ma réplique, dans les limites de ce qui me semblait nécessaire. Mais s'il veut faire passer sérieusement ce genre de généralisations de trivialisations quotidiennes vaguement restituées, tous les psychologues sérieux en souriront aujourd'hui comme nous le faisons, nous économistes contemporains, à propos de la citation des analyses de J. S. Mill concernant la naissance de l'estime de l'argent (à partir de la représentation soi-disant primitive de l'argent comme « moyen pour accéder au bonheur »), analyses certainement « excellentes » en leur temps, mais quelque peu dépassées aujourd'hui ; et, qu'il est vrai – je suis impardonnable –, je n'ai pas cherché à « réfuter », hier pas plus qu'aujourd'hui. Quand, dans la dernière phrase de ma réplique, j'ai parlé en particulier de l'importance éventuelle dans l'avenir, pour l'analyse de certains problèmes, de la recherche exacte en pathologie des religions – et pas simplement, comme le critique le répète, de la recherche sur l'*hystérie*<sup>29</sup> –, je faisais allusion à quelque chose que toute personne informée connaît : à savoir que la « psychologie des religions », qui traite le « vécu », l'irrationnel du processus religieux comme un « processus pathologique », malgré toutes ses imperfections et ses précipitations, est celle qui, pour l'éclairage des effets « caractérologiques » qui nous intéressent ici et qui sont produits par certaines formes de piété, est plus prometteuse pour l'avenir et a déjà, à l'occasion, davantage apporté que ce dont le travail de théologiens « très ordinaires » est capable. Or mes problèmes ont trait précisément à ces questions. En disant cela, il n'est nullement question évidemment de froisser la « psychologie normale exacte ». En revanche, une « psychologie » du type que représentent les développements de mon critique a eu amplement l'occasion de dévoiler ses mérites.

42 Je ne me serais certainement pas attardé si longtemps sur toutes ces choses s'il ne s'avérait régulièrement, ici aussi, à quel point la croyance superstitieuse dans une importance tout à fait spécifique de la « psychologie » pour l'histoire, croyance qui heureusement n'est plus partagée aujourd'hui par une partie des psychologues les plus en vue, est capable d'une part de porter tort à l'objectivité de la recherche historique et d'autre part de discréditer la psychologie scientifique (pour les résultats de laquelle, sur le terrain de ses propres questions, j'ai le plus grand respect), ainsi que de pousser

l'historien à se méfier de son aide, y compris là où il aurait toute raison d'accepter ses conseils, ce qui arrive plus d'une fois. J'ai moi-même été conduit par exemple à me gausser des « lois historiques » soi-disant fondées « psychologiquement », énoncées par un homme aussi capable dans son domaine que Wundt ; et je l'ai fait, je crois, à bon escient et avec succès. Nous savons malheureusement ce qu'il en est advenu – et j'y reviens ailleurs – quand un écrivain qui nous avait naguère offert *La vie économique dans l'Allemagne médiévale* a tenté d'appliquer à l'histoire cette soi-disant « psychologie ». Les connaissances de la psychologie spécialisée entrent éventuellement en ligne de compte pour l'histoire *exactement* dans les mêmes termes que celles offertes par l'astronomie, la sociologie, la chimie, la théorie juridique, la théologie, la mécanique, l'anthropologie, etc., etc. La croyance profane selon laquelle l'histoire, parce qu'elle aurait affaire à des « processus mentaux » et *donc* – comme on le croit et comme on l'exprime dans le langage vulgaire qui est à la mode – « partirait de présupposés psychologiques », devrait s'appuyer sur la « psychologie », au sens d'une discipline spécialisée, cette croyance est tout aussi fondée que l'idée selon laquelle, parce que les grandes actions des « personnalités historiques » passent toutes de nos jours par le « médium » des haut-parleurs ou de l'encre, l'acoustique ou la physique des fluides constitueraient des sciences fondamentales [pour l'analyse de ces actions] ou qu'il en irait de même pour l'astronomie parce que l'histoire se déroule sur la planète terre ou encore pour l'anthropologie parce qu'elle traite de l'homme. L'histoire – « je suis désolé » – produit des « présupposés psychologiques » de la même manière, *pas davantage*, qu'elle produit des « présupposés astronomiques ». Celui qui n'a pas réfléchi au moins une fois à cette série de « paradoxes » apparents ne détient aucune légitimation pour s'autoriser à donner des leçons d'« épistémologie » ou de « méthodologie ». Et quand Monsieur le critique pense du haut de cette position pouvoir souligner les « exigences supérieures » qu'il aurait imposées à sa « critique » (par rapport aux exigences inférieures que j'aurais posées à ma méthode de travail), je regrette de devoir lui rétorquer, en le renvoyant à mes remarques antérieures, que les « exigences » qu'il a à l'égard de *lui-même*, y compris sur le plan de la méthode, sont en deçà de ce que *tout* écrivain critiqué est en droit d'attendre d'une « critique ». S'il pouvait dans le livre qu'il nous annonce nous offrir des analyses qui s'en tiennent réellement au domaine qu'il maîtrise, au lieu de vouloir taper sur les doigts d'autres personnes dans des domaines qu'il *ne* connaît *pas* suffisamment, il est assuré de connaître un accueil des plus attentifs et, même dans le cas d'une différence d'opinion, aussi grande soit-elle, cet accueil sera plus respectueux que cela n'a été possible dans le cas présent à cause de sa manière d'argumenter. La « politesse » formelle n'exclut pas toujours l'impertinence au fond. Or celle-ci, soit dit en passant, n'est pas absente *également* des remarques *positives* que mon critique a insérées dans sa « critique ». Venant d'un incompetent, je ne suis pas prêt à les accepter. Au reste, je partage en cela les propos de notre maître G. F. Knapp, qui m'avait dit un jour à l'occasion de circonstances analogues : « Il est évident que je n'aime pas voir écrit que je suis un âne. Mais je n'éprouve aucun plaisir non plus quand quelqu'un croit devoir écrire que je ne suis pas un âne. »

## NOTES

1. Pour l'histoire des textes nous renvoyons à notre « Présentation » de M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 53-56, ainsi qu'à l'« Introduction » de J.-C. Passeron. Rappelons seulement ici que *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* est paru d'abord sous la forme de deux articles de revue, en 1904 et 1905, qui ne devaient constituer que le début d'une série [N.d.T.].
2. Sur les partis pris et les mésinterprétations de la traduction anglaise, publiée par Talcott Parsons dès 1930, cf. P. Gosh, « Some Problems with Talcott Parsons », *Archives européennes de Sociologie*, XXXV, 1994, p. 104-124. Quant à la traduction française (1<sup>re</sup> éd., 1964 ; 2<sup>e</sup> éd., Paris, Plon, 1967 [désormais *Eth*, 1967] ; rééd. Paris, Agora, 1994 [désormais *Eth*, 1994]), personne ne semble encore s'être aperçu qu'elle est quasiment inutilisable (cf. notre « Présentation », *op. cit.*, p. 53). L'édition de poche, ajoutant à une traduction insatisfaisante l'inconvénient de ne pas reproduire l'intégralité des notes, constitue un piètre instrument de travail [N.d.T.].
3. Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984, p. 351 [N.d.T.].
4. Pour nous en tenir au seul cas français, on notera l'absence de toute référence à ces analyses chez Raymond Aron ou chez Julien Freund. Plus symptomatique encore, Philippe Besnard, dans son *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-wébérienne* (Paris, Armand Colin, 1970), tout en citant dans la bibliographie les éléments de ce premier débat, n'en fait aucun usage dans sa longue introduction et ignore totalement les textes sur les sectes, à savoir : « "Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika », *Die Christliche Welt*, XX, 1906, repris, profondément remanié, sous le titre : « Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus », in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1, 1920. C'est cette seconde version qui a été traduite en français sous le titre : « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », in *Eth*, 1967, p. 255-293. Sur le rôle des sectes dans le façonnement de la société américaine moderne et sur l'articulation de cette analyse avec la ligne argumentative de *L'Éthique protestante*, cf. notre « Présentation » in *op. cit.*, p. 74-77, 111-112 [N.d.T.].
5. L'ensemble de la controverse a été publié en Allemagne par J. Winckelmann sous le titre : *Max Weber. Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, 3<sup>e</sup> éd., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1978. Nous avons traduit dans M. Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 133-163, la plus grande partie de la seconde réponse à Rachfahl [N.d.T.].
6. Cf. *Eth*, 1967, p. 30. Cette longue note introduite en ouverture de la 2<sup>e</sup> édition a été supprimée dans *Eth*, 1994. Marianne Weber, citant les critiques adressées à *L'Éthique protestante* (in Marianne Weber, *op. cit.*), omet elle aussi le nom de H. K. Fischer [N.d.T.].
7. Paru sous le titre « Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (désormais *Archiv*), XXV, 1907, p. 232-242 [N.d.T.].
8. L'absence de réflexions de ce genre sur l'émergence et la nature de ces états psychiques me semble constituer une lacune dans le travail si solide du professeur Weber. L'auteur tente de justifier sa démarche en indiquant que les résultats de la psychologie moderne seraient restreints et incertains. Il me semble, au contraire, que ces résultats ne sont pas à ce point minimes qu'il nous faille nous lancer dans nos propres réflexions psychologiques, à partir du moment où notre thème réclame un travail de psychologie historique.
9. Paru sous le titre « Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden "Kritischen Beiträgen" », *Archiv*, XXV, 1907, p. 243-249 [N.d.T.].

10. Il s'agit de l'*Archiv*, dans lequel était parue *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Le fait que le texte de la traduction française soit celui de la 2<sup>e</sup> édition alors que les références dans ce débat se rapportent à la 1<sup>re</sup> édition ne pose pas ici, vérification faite, de problème [N.d.T.].

11. Et de surcroît, uniquement dans ces deux expressions. Or on sera bien obligé de m'accorder que les pages d'*Archiv* (XX, p. 18-35 [Eth., 1967, p. 45-82 ; Eth., 1994, p. 43-80]) proposent un peu plus pour l'élucidation (même si elle reste malgré tout provisoire) de ce concept.

12. Pour un cas directement opposé, voir par exemple les remarques *op. cit.*, p. 28 [Eth., 1967, p. 67 sq. ; Eth., 1994, p. 67 sq.].

13. Il est évident, pour reprendre mes propres termes, que la transformation de l'éthique baptiste, qui était à l'origine en partie eschatologique, en partie enthousiaste et en partie antipolitique, représente une « adaptation au monde », exactement comme pour le christianisme primitif. Ceci est connu depuis longtemps et j'ai été amené moi-même à en parler suffisamment clairement. Mais il ne s'agit pas d'une adaptation au *capitalisme*. La première « adaptation » décisive au « monde » qu'a connue le baptisme s'est produite en effet principalement dans des régions qui, comme la Frise, étaient *très en retrait* en termes de développement *capitaliste* par rapport à leur environnement.

14. Sur un point seulement, une erreur typographique – qui du reste était facilement identifiable – a pu jouer un rôle. Dans *Archiv*, XXI, p. 69, il est dit des anabaptistes : « Certes, cette “attente” (*Harren*) peut aboutir à des états hystériques, à des prophéties et [...] dans certaines circonstances à un déchaînement de zèle réformateur et enthousiaste, comme ce fut le cas de la tendance anabaptiste qui fut anéantie à Munster ». À la suite d'une erreur typographique, « cette attente peut aboutir à des états hystériques » est devenu : « cette attente dans des états hystériques » [« hysterischen Zuständen » au lieu de « hysterische Zustände »] [N.d.T.]. Le sens même de la phrase, et davantage encore les développements qui suivaient permettaient pourtant de voir immédiatement qu'il s'agissait d'une erreur typographique : en effet, que pourrait-on comprendre par « une attente dans des états hystériques » qui s'opposerait au travail professionnel prosaïque, comme me l'objecte l'auteur ?

15. La *seule* formulation imprudente que l'on pourrait me reprocher concerne la remarque selon laquelle le calvinisme donnerait à voir la conjonction d'une piété intense et d'un sens capitaliste de l'activité lucrative « partout où il est apparu » [Eth., 1967, p. 40 ; Eth., 1994, p. 38]. En rédigeant cette phrase, j'avais en tête le calvinisme de diaspora dont parle également Gothein dans un texte que je citais immédiatement après le passage en question.

16. Car pour l'époque *actuelle*, les choses se passent, bien entendu, conformément à ce que j'ai dit concernant le capitalisme *contemporain*. Ainsi en va-t-il par exemple de la Belgique *actuelle*. En revanche, le déplacement progressif des calvinistes vers le nord (la Hollande) – qui ont commencé, au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, par pénétrer dans la Belgique méridionale, mais où ils se trouvaient en minorité –, ce déplacement a été d'une très grande portée aussi bien politique qu'économique, comme on peut s'en rendre compte à la lecture de n'importe quelle histoire de la guerre de Trente Ans.

17. J'attends une telle critique du côté des théologiens, qui sont les plus compétents à mes yeux – ce qui paraîtra peut-être très « arriéré » à plus d'un.

18. À partir de là on *pourrait* également élucider l'influence exercée par des institutions et des conceptions religieuses sur tout ce que recouvre aujourd'hui le concept inadéquat de « mentalité nationale » (*Volkscharakter*). Sur ce point aussi, voir l'édition séparée.

19. À l'appui de cette affirmation, on cite encore une fois les paroles de Fugger que j'oppose, comme je l'ai déjà dit, à ce que j'ai appelé moi l'« esprit capitaliste ». Je serais prêt, bien entendu, à renoncer à cette désignation au profit de tout autre qui serait mieux appropriée. On se réfère ensuite à l'« esprit capitaliste » de Florence et d'ailleurs, bien que j'aie souligné (*Archiv*, XX, p. 32 [Eth., 1967, p. 73 sq. ; Eth., 1994, p. 74 sq.]) les *différences* entre l'attitude médiévale et ce que je

*nomme ad hoc* « esprit capitaliste ». Si l'on ignore ces différences spécifiques, ce concept n'a plus de sens.

20. J'ai déjà traité ce point plus d'une fois. Il est clair que ce type n'existe pas à l'état pur uniquement en Amérique, mais qu'on en retrouve aujourd'hui des éléments dans de larges couches d'entrepreneurs.

21. Les « explications » données par ces deux savants importants sont spécifiquement anglaises et, en partie, des rejetons de cette conception « naturelle » de la vie que nous rencontrons également chez Franklin, mais qui représentent le contraire de l'empirie historique. Ce qu'il reste d'exact dans des constructions de ce genre, ce sont quelques trivialités tirées de l'expérience quotidienne avec lesquelles tout historien de l'économie opère en permanence, même sans connaître Mill et Spencer.

22. Paru sous le titre « Protestantische Ethik und « Geist des Kapitalismus » : Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik », *Archiv*, XXVI, 1908, p. 270-274. Ce texte est ici résumé [N.d.T].

23. Paru sous le titre « Bemerkungen zu der vorstehenden "Replik" », *Archiv*, XXVI, 1908, p. 275-283 [N.d.T].

24. Dans la vie historique, tout est mutuellement « adapté » ou rien ne l'est, si ce concept n'est pas suffisamment précisé. Les mormons étaient « adaptés » aux « conditions » économiques de l'Utah tout comme l'étaient les formes de vie dans les autres États des Montagnes Rocheuses ; l'État jésuite du Paraguay était adapté à la forêt vierge de l'endroit tout comme la vie des Indiens l'était avant et après lui ; la conduite de vie économique des skoptsy, des stundistes et autres sectateurs russes l'était aux conditions d'existence du pays tout comme l'était le mode vie des moujiks orthodoxes voisins, malgré l'importance des différences dans les trois cas. *N'était pas* adaptée aux conditions économiques de Genève la théocratie de Calvin au moment où elle fut créée, si l'on considère le retard économique (ou, si l'on veut, la stagnation remarquable mais facilement explicable) qui l'a accompagnée. Etc., etc. Le thème de mes analyses pourrait se formuler ainsi : *en quel sens* pourrait-on parler dans ces contextes d'« adaptation » (mutuelle des différents éléments d'une culture) ?

25. La conséquence de cette tension entre une forme économique et un style de vie éthique, qui résultait de l'absence d'« éthique de la profession » (au sens où j'emploie cette expression), pour les traits immortels en leur genre de la bourgeoisie florentine par exemple, a été analysée par un historien de l'art raffiné jusque dans les motifs artistiques. Il faut connaître ces problèmes et ces données historiques (et bien d'autres encore) avant de lancer à la cantonade des phrases (*Nota bene* : qui une fois encore ont trait à des faits) du genre de celle-ci : que la conduite de vie méthodique se rencontre « dans le genre humain » « naturellement » avant l'apparition du puritanisme. Je demande : où ? et on parle de quoi ? Car il est clair, une fois pour toutes, que je parle *quant à moi* de « conduite de vie méthodique » au sens où je l'ai analysée sur des dizaines de pages dans mes études, c'est-à-dire au sens où, en tant que composante de l'éthique moderne de la profession, elle a influencé la vie ; je ne parle pas de la « méthodique » par exemple des samourais japonais, du *cortegiano*, de la conception de l'honneur chez les chevaliers du Moyen Âge ou du stoïcisme ou encore du « traitement objectif » de la vie dans les conceptions de la Renaissance, au sens où Burckhardt a forgé ce concept ; et je ne parle même pas de certaines pensées (qui sont plus proches du puritanisme sur ce point) de Bacon, lequel se situe à mi-distance entre les influences de la Renaissance et celles de la Réforme ; je ne parle pas non plus de la contre-Réforme. Tous ces mouvements possédaient leur « méthodique » spécifique et d'elles toutes se sont dégagés des éléments qui ont imprégné le style de vie des nations modernes dominantes (j'aurai en son temps à parler de certaines de ces « méthodiques »). Mais il s'agit de rationalisations de la vie qui se déploient dans une direction tout autre et dans un sens différent de celle qui m'occupait.

26. Si je ne suis pas encore en mesure de présenter ces analyses, la raison ne tient pas à d'éventuelles difficultés de fond, mais en partie à des éléments personnels qui n'ont pas d'intérêt ici, en partie aussi à d'autres travaux très éloignés de ce sujet – comme le sait toute personne qui a bien voulu jeter un œil sur l'*Archiv für Sozialwissenschaft* – en partie enfin au fait que mon collègue et ami E. Troeltsch a abordé entre-temps d'une manière très réussie, à partir de son horizon intellectuel, toute une série de problèmes qui se présentaient à moi et que j'ai souhaité éviter un redoublement inutile de ce travail (Troeltsch ayant de loin pour ce type de travail la plus grande compétence). J'espère pourtant reprendre ce travail au cours de cette année et, en attendant, pouvoir au moins d'ici le printemps revoir mes études en vue d'une édition séparée. Il est certain que ce décalage a eu et a encore l'inconvénient de laisser croire facilement à des lecteurs superficiels que ces articles constituent quelque chose d'achevé. Mais pour le genre de « critique » qui m'occupe ici, ce n'est une excuse *en aucune façon*. Mon critique avait tout à fait le droit de dire : la contre-épreuve et la suite de l'interprétation promises *manquent* encore. Mais m'imputer une construction « idéaliste » de l'histoire, contre laquelle j'ai mis en garde à juste titre, et déclarer ouvertement maintenant que je ne *verrais* pas ces problèmes, c'est plus que ce que je peux supporter, venant de surcroît de la part de quelqu'un qui est totalement incompetent sur le fond.

27. Si j'ai recommandé à mes coéditeurs d'accueillir cette « critique », bien qu'ayant perçu immédiatement chez son auteur l'ignorance des sources, c'est parce qu'y étaient abordées un certain nombre d'observations particulières et de difficultés apparentes auxquelles je me souviens très bien avoir été confronté moi-même en mon for intérieur et que c'était l'occasion d'en débattre, dans la mesure où je croyais que ces questions n'avaient pas encore trouvé place dans mes études. Or je ne fus pas peu surpris par la suite, en relisant mes études, mais très peu heureux aussi, de découvrir que *toutes* ces choses s'y trouvaient déjà formulées et placées dans leur contexte, d'où le « critique » les avait extraites sans esprit critique et sans intelligence, parce qu'en toute méconnaissance du sujet, pour me les renvoyer comme des « objections ». Je regrette de n'avoir pas épargné à l'*Archiv* et à ses lecteurs l'ennui de cette discussion sans intérêt qui m'a contraint – à partir du moment où le principe en avait été accepté – à un travail fastidieux destiné à dissiper la confusion produite. Si cette « critique » était parue ailleurs, je ne l'aurais pas jugée digne d'une réponse.

28. Car l'analyse de Sombart aurait elle aussi été « attaquée » ; à preuve, une citation tirée d'une des recensions du *Preussischer Jahrbuch*, également contestables sur le fond comme sur la forme, dans lesquelles H. Delbrück analyse Sombart. Or cette partie de l'exposé de Sombart – l'analyse de la signification de la « calculabilité » et sa technique – est certainement la moins contestée et pour ma part je la considère tout à fait pertinente dans le cadre de la problématique de Sombart qui porte sur la signification pour l'économie moderne des formes de l'économie capitaliste. Bien entendu, l'artisanat pleinement développé comporte déjà une certaine dose de « rationalisation » de l'activité économique et les formes *antiques* d'activités capitalistes qui remontent dans les siècles les plus reculés que nous connaissions comportent une certaine dose de « calculabilité ». C'est une autre question de savoir *pourquoi* la « calculabilité » inhérente à ces formes économiques capitalistes de l'antiquité, qui ont connu un développement quantitatif parfois colossal, est restée très *en retrait* par rapport à celles du début des temps modernes, au point que Sombart a raison de ne parler que pour les temps modernes non seulement de la présence d'entreprises capitalistes – dont on trouve la trace il y a déjà 4 000 ans –, mais de « capitalisme » comme stade économique. Que Sombart, en fonction de sa problématique, désigne la « calculabilité » *technique* comme la caractéristique décisive de l'« esprit du capitalisme », cela va de soi. En revanche, pour *ma* problématique qui a pour objet la naissance du « style de vie » *éthique* qui a été « adéquat » mentalement au stade économique du « capitalisme », qui a signifié la victoire de celui-ci dans l'« âme des hommes », ma terminologie est la bonne (d'après moi). En effet, dans les phénomènes que nous étudions tous deux sur des versants différents, je prends

nécessairement en compte d'autres caractéristiques que lui. Il s'agit donc ici de différences terminologiques et non – en tout cas en ce qui me concerne – de différences de fond. Pas la moindre différence de cette nature n'existe en particulier, pour autant que je puisse m'en apercevoir, en ce qui concerne notre position à l'égard du matérialisme historique. S'il se trouve que de la part de certains la mise en valeur de facteurs causaux « idéologiques » a été surestimée dans sa portée, je n'en suis pas responsable. Il est très possible que si mes recherches devaient un jour être menées à leur terme, je doive capituler sans défense devant le matérialisme historique, comme je le fais maintenant devant l'idéologie.

29. Dont il était question dans un tout autre contexte (en rapport avec certains phénomènes propres au piétisme)! La polémique qui est menée contre moi sur ce point est un peu raide. Après avoir attiré l'attention de mon critique sur le fait que ses remarques à propos des « états hystériques » chez les piétistes avaient pour origine un malentendu tout à fait patent, je reçois en retour l'affirmation selon laquelle je « concéderais » attendre de la recherche sur l'hystérie un éclaircissement des phénomènes propres au baptême, avec en outre la question « drôle » de savoir si ces recherches pourraient éventuellement fournir une aide permettant d'expliquer la naissance de la « conduite de vie méthodique ». 1) Je n'ai absolument rien concédé que l'on ne pouvait déjà lire en toutes lettres dans mon étude. 2) Monsieur le critique n'a pas pris la peine ne serait-ce que de vérifier ce que j'ai déclaré attendre (et ne pas attendre) en réalité de la recherche sur l'hystérie. Comme on le voit, « l'enchaînement des malentendus malheureux » ne se rompt toujours pas – mais aujourd'hui encore pour les mêmes raisons qu'hier.

---

## RÉSUMÉS

La controverse, bientôt centenaire, autour de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* aurait peut-être fait l'économie pour le moins des malentendus les plus grossiers si avaient été entendus les avertissements et les explications prodigués sans compter, mais sans complaisance, par Weber. Le débat qui l'oppose à H. Karl Fischer constitue pour lui la première occasion de revenir sur les enjeux méthodologiques, épistémologiques et historiques de ce texte assurément « surdéterminé ».

The controversy around *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, soon to be a hundred years old, would perhaps have been spared of the most elementary misunderstandings if Weber's unsparing warnings and clarifications though willingly offered, had been heard. The debate opposing him to H. Karl Fischer constitutes the first occasion for him to reconsider the methodological, epistemological and historical stakes of this surely « over-determined » text.