¿ Interrogations ?
revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales

Bihr Alain

Les origines du capitalisme selon Max Weber (suite et fin)

Pour citer l'article

Bihr Alain, « Les origines du capitalisme selon Max Weber (suite et fin) », dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°3. L'oubli, décembre 2006 [en ligne], https://www.revue-interrogations.org/Les-origines-du-capitalisme-selon (Consulté le 9 octobre 2026).

ISSN 1778-3747

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

Comme nous avons tenté de le montrer dans un précédent article, l'approche weberienne du problème des origines du capitalisme ne manque ni d'ampleur ni d'originalité [1]. Elle n'en souffre pas moins, au minimum, d'une certaine ambiguïté quant à sa signification et sa portée, qui masque mal son orientation fondamentalement idéaliste (au sens philosophique du terme).

D'une part, en effet, Weber répète à de nombreuses reprises que le capitalisme moderne, « *rationnel* » à ses yeux, ne saurait s'expliquer seulement par ce qu'il nomme « *l'esprit du capitalisme* » et son singulier *ethos* économique ; et que bien d'autres conditions (techniques, économiques, sociales, juridiques, politiques) ont présidé à l'apparition d'un tel phénomène. La rationalisation de l'activité économique procède en définitive, j'ai déjà eu l'occasion de le souligner, de la dynamique historique de rationalisation propre à l'Occident, dans la totalité de ses dimensions. De même se défend-il explicitement de vouloir soutenir « *une thèse aussi absurdement doctrinaire que celle, par exemple, qui voudrait que 'l'esprit capitaliste' (toujours dans le sens où ce mot est ici provisoirement utilisé) n'aurait pu naître que comme un émanation de la Réforme, ou même que le capitalisme en tant que système économique serait un produit de la Réforme* » [2].

Cependant Weber est déjà nettement moins précis quand il se propose de définir positivement les rapports existant entre les trois termes qu'articule son analyse : éthique protestante, « *esprit du capitalisme* » et capitalisme moderne (« *rationnel* »). Pour caractériser ces rapports, il utilise une notion assez vague, empruntée à Goethe, celle d'« *affinité élective* » :

« il s'agit, d'un côté, d'« *examiner d'abord si et sur quels points on peut déceler des 'affinités électives' entre certaines formes de la foi religieuse et l'éthique de la profession-vocation* » [3] ; et, de l'autre, de considérer que « *l'attitude ou les différentes attitudes possibles que nous désignons ainsi* [sous le concept d' « *esprit du capitalisme* »] *nous apparaissent précisément comme spécifiquement 'adéquates', d'une manière ou d'une autre, à ces formes d'organisation* [celles de l'économie capitaliste moderne], *autrement dit comme étant en 'affinité élective' avec ces formes d'organisation, et ce pour des raisons internes* » [4].

Ce qui laisse entendre qu'il existe entre ces trois termes des similitudes ou des homologies structurelles qui leur permettent d'entrer en résonance, en se déterminant et en se renforçant mutuellement, sans qu'aucun de ces trois termes ne jouisse a priori d'une prévalence causale.

Et pourtant, d'autre part, réduit à l'essentiel, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* expose bien la séquence causale suivante : ascétisme intramondain propre au protestantisme radical, d'où « *esprit du capitalisme* » (avec notamment son ethos de la profession-vocation) ; « *esprit du capitalisme* », d'où capitalisme moderne (notamment sous l'angle de la « *rationalisation* » du procès économique). Le premier membre de cette séquence constitue clairement le centre de son propos. Ainsi lorsque, à la fin de l'ouvrage, Weber est amené à le résumer, c'est bien ce point qu'il met en avant :

« *L'un des éléments constitutifs de l'esprit capitaliste moderne, et pas seulement de ce dernier, mais de la culture moderne, à savoir la conduite de vie rationnelle sur la base de l'idée de la profession-vocation (Beruf), est né – c'est ce que se proposaient de montrer ces études – de l'esprit de l'ascèse chrétienne* » [5].

Quant au second membre de cette séquence causale, Weber l'introduit beaucoup plus discrètement au fil de son propos, comme en contrebande ; il apparaît sous la forme de l'affirmation que c'est précisément cet élément – l'ethos de la profession-vocation appuyé sur l'ascétisme intramondain véhiculé par le protestantisme radical – qui avait fait défaut jusqu'alors au capitalisme et qui va permettre à ce dernier de se parachever dans l'Europe des temps moderne : « *On trouve du 'capitalisme' en Chine, en Inde, à Babylone, dans l'Antiquité et au Moyen Age. Mais, comme nous le verrons, il lui manquait justement cet ethos spécifique* » [6].

Et tous les essais ultérieurs consacrés par Weber à la sociologie de la religion, sur le confucianisme et le taoïsme, sur le bouddhisme et l'hindouisme, sur le judaïsme antique, se présentent en fait comme autant de contre-épreuves de cette thèse, ainsi que l'indique le titre général sous lequel il les publie entre 1915 et 1920 (« *L'éthique économique des religions mondiales* ») : ce qu'il s'agit pour lui de vérifier à chaque fois, c'est précisément l'absence de cet opérateur psychologique et idéologique clef de « *l'esprit du capitalisme* » qu'est l'ascétisme intramondain dont le protestantisme est bien, à ses yeux, l'inventeur. C'est ce défaut par lequel s'explique en définitive, selon Weber, l'impossibilité de l'émergence, dans les civilisations afférentes, du capitalisme moderne, c'est-à-dire « *rationnel* ». Ainsi écrit-il en conclusion de son essai sur « *L'hindouisme et le bouddhisme* » :

« *L'Asiatique a la réputation dans le monde entier d'avoir une soif de gain illimitée et sans pareille pour les*

petites choses comme pour les grandes, et cette réputation est en général méritée. Mais il s'agit précisément d'un désir de gain que l'on satisfait par les moyens de la ruse et avec le recours du moyen universel, la magie. Il manquait précisément ce qui a été décisif pour l'économie occidentale : à savoir que le caractère pulsionnel de la recherche du gain fût brisé et rationnellement objectivé, et qu'il fût inséré dans un système d'éthique rationnelle et intramondaine de l'action dans le monde, comme l'a fait en Occident la 'ascèse intramondaine' du protestantisme, dans la ligne de quelques rares précurseurs qui étaient avec eux en résonance intérieure. L'évolution religieuse de l'Asie n'a pas connu les conditions nécessaires au développement d'un tel processus » [7].

La différence essentielle entre le puritanisme et le confucianisme, qui présentent par ailleurs de nombreux points communs, tient, aux yeux de Weber, précisément dans cet ascétisme intramondain qui caractérise l'éthique du premier et qui est inconnu du second :

« *L'opposition entre confucianisme et puritanisme est à même de nous faire comprendre que la simple sobriété et l'esprit d'épargne, combinés avec le 'désir de gain' et l'estime pour la richesse' étaient encore loin de représenter ou de pouvoir faire naître l''esprit capitaliste'. Le confucéen typique dépensait ces économies et celles de sa famille pour acquérir une culture de lettré, pour se former en vue des examens et s'assurer ainsi la base sociale d'une existence de qualité. Le puritain typique gagnait beaucoup d'argent, en dépensait peu et, poussé par la contrainte ascétique d'épargner, réinvestissait ses gains sous forme de capital dans des entreprises capitalistes rationnelles. Le 'rationalisme' – c'est pour nous la deuxième leçon – inspirait ces deux éthiques. Mais seule l'éthique rationnelle du puritanisme, orienté vers un au-delà du monde, a mis en œuvre un rationalisme économique intramondain jusque dans ses dernières conséquences, précisément parce qu'en soi rien ne lui était plus étranger, précisément parce que le travail dans ce monde ne faisait pour elle qu'exprimer la poursuite d'un but transcendant. Le monde lui était échu en partage, conformément à la promesse, parce que cette éthique n'avait 'recherché que Dieu et sa justice'. Le rationalisme confucéen signifiait une adaptation rationnelle au monde ; le rationalisme puritain : une maîtrise rationnelle du monde* » [8].

Et c'est ce même défaut d'ascétisme intramondain que Weber diagnostique dans l'éthique économique du judaïsme antique :

« *Jamais une activité rationnelle fondée sur la légalité formelle n'aurait pu être valorisée dans le judaïsme comme elle l'a été dans le puritanisme, car le dualisme de l'éthique économique s'y opposait ; on avait décrété en effet qu'une même conduite était parfaitement licite à l'égard d l'étranger et strictement prohibée vis-à-vis du coreligionnaire* (…) *sur le plan pratique ce dualisme qui pénétrait toute l'éthique signifiait que l'idée spécifiquement puritaine selon laquelle il fallait 'faire ses preuves' sur le plan religieux par une ascèse rationnelle à l'intérieur du monde ne pouvait se développer en Israël ; il ne lui était pas possible de se fonder sur quelque chose qui était en soi condamnable et n'était 'permis' qu'à l'égard d'une certaine catégorie de personnes. Ainsi dès l'abord se trouvait exclue toute la conception du métier comme 'vocation' qui est présente dans le protestantisme ascétique* (…) *Ceci fut lourd de conséquences sur la forme qu'allait prendre l'activité économique des juifs. Depuis l'Antiquité le capitalisme paria des juifs comme celui des castes de marchands en Inde se complaisaient précisément dans certaines formes de capitalisme d'Etat et d'exploitation – auxquelles il convient d'ajouter l'usure et le commerce proprement dits – que le puritanisme abhorrait. Dans le judaïsme comme dans l'hindouisme, ce genre d'activités ne se heurtait à aucune condamnation éthique* » [9].

Bref, en dépit de la dénégation par laquelle se clôt L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme : « (…) *il n'est évidemment pas question pour autant de vouloir remplacer une interprétation causale unilatéralement 'matérialiste' de la culture par une interprétation causale tout aussi unilatéralement spiritualiste* (…) » [i] c'est bien vers une telle interprétation que tend l'ouvrage et à laquelle il ouvre en définitive la voie.

Or, une pareille interprétation pose doublement problème. D'une part, dans son principe même. Ce qui est ici en cause, c'est l'autonomie accordée aux idées, en l'occurrence aux idées religieuses : faire de l'ascétisme intramondain inventé et véhiculé par le protestantisme *l'ultima ratio* du capitalisme moderne, c'est le traiter en *deus ex machina* de l'histoire universelle. Car d'où sort-il ? A différents endroits, Weber évoque des prémices médiévaux de cet ascétisme, mais sans donner davantage de précision. Et s'il concède *in fine* que « *il faudrait aussi mettre au jour la manière dont l'ascèse protestante a été à son tour influencée, dans son devenir comme dans sa spécificité, par l'ensemble des conditions sociales de la culture, et en particulier par les conditions économiques* » [10], Weber se garde bien de le faire ici ou ailleurs.

D'autre part, cette même interprétation causale est discutable sur un plan historique. La période dont traite Weber va des débuts de la Réforme à l'aube de la 'révolution industrielle', soit en gros de la première moitié du

XVIe siècle à la seconde moitié du XVIIIe siècle. Période qui est incontestablement celle du *parachèvement* des rapports capitalistes de production, auquel l'ascétisme protestant aura ainsi non moins incontestablement contribué, du moins dans la partie de l'Europe septentrionale et de ses colonies nord-américaines où s'est exercée son influence, conformément à l'analyse weberienne. Mais là s'arrête aussi très exactement la portée spatio-temporelle de cette dernière. Car, ainsi que je m'efforce de le montrer ailleurs [11], les rapports capitalistes de production ont commencé à se former en plein cœur du moyen âge européen, y compris dans leur dimension de rationalisation chère à Weber, bien avant l'émergence du protestantisme et sans que celui-ci y prenne par conséquent une part quelconque. En somme, l'ascétisme intramondain protestant aura davantage contribué à la *consolidation* des rapports capitalistes de production, dans le contexte général de la première période du devenir-monde du capitalisme caractérisée par le protocapitalisme mercantile, qu'à la prime formation de ces mêmes rapports.

S'agit-il pour autant de revenir vers une interprétation causale matérialiste, considérant que les éléments composant « *l'esprit du capitalisme* » n'ont joué qu'un rôle superficiel, superstructurel au sens que le marxisme a habituellement donné à ce dernier terme, dans la formation des rapports capitalistes de production ? Pas davantage. Et Weber a raison de décocher quelques flèches venimeuses à l'encontre d'une pareille conception qui minimise l'importance des facteurs subjectifs, sous prétexte de leur nature et portée idéologiques.

Au demeurant, sur ce point, comme sur bien d'autres, le marxisme n'a pas su comprendre Marx. Certes, ce dernier s'est principalement penché sur les conditions objectives de formation et de consolidation des rapports capitalistes de production. Cela ne signifie pas qu'il ait pour autant méconnu ou minimisé leurs conditions subjectives. Avant Weber, bien qu'avec infiniment moins d'ampleur et de profondeur que lui, Marx avait déjà souligné la nécessité que le capitaliste se comporte en « *capital personnifié* », autrement dit en individu dont toute la subjectivité (le désir, la volonté, l'intelligence, l'imagination, etc.) sont tendus vers cet unique but : valoriser la valeur existante et accumuler les moyens d'une valorisation sans cesse grandissante. Dans un célèbre passage du Livre I du *Capital*, Marx se livre même à une analyse fine, non dépourvue d'ironie, de cette subjectivité capitaliste, de cet « *esprit du capitalisme* » pour parler comme Weber, en montrant comment s'élève sur cette base, dans l'âme du capitaliste, « *un conflit à la Faust entre le penchant à l'accumulation et le penchant à la jouissance* », conflit que Weber, pour sa part, a eu tendance à négliger. Le premier lui intime l'ordre de tout sacrifier à l'impératif de l'accumulation, de l'élargissement de l'échelle du procès de production et de la sphère du procès de circulation de son capital, y compris son existence privée et son propre procès de consommation, de mener par conséquent une vie ascétique faite de labeur et d'épargne réinvestie, donc de renoncement aux facilités et aux jouissances que lui ouvre pourtant sa richesse grandissante – et on retrouve-là tous les traits de l'ascétisme intramondain tel qu'il a été analysé par Weber. Tandis que le penchant à la jouissance, se renforçant avec l'échelle de l'accumulation qui accroît ses revenus et sa fortune personnels, pousse le capitaliste au contraire à détourner une part grandissante de ses gains (du profit) de l'investissement (l'accumulation du capital) vers la consommation improductive de biens et de services de luxe [12].

En fait, les deux perspectives sur l'évocation desquelles se clôt l'essai de Weber (la « *spiritualiste* » et la « *matérialiste* ») et qu'il renvoie dos à dos, sans pour autant parvenir à les dépasser, sont aussi unilatérales l'une que l'autre en ce qu'elles méconnaissent la complexité dialectique des rapports de production, qui marque leur structure comme leur dynamique, leur organisation comme leur transformation. Les rapports de production comprennent, en effet, toujours à la fois des éléments *matériels* (les forces productives), des éléments *institutionnels* (les mœurs, usages, coutumes, règles éthiques et juridiques, institutions politiques qui déterminent et mettent en forme et en normes les relations des producteurs aux moyens de production, les relations des producteurs entre eux et avec les non-producteurs, les relations des uns et des autres au produit du travail social), enfin des éléments *idéels* (des systèmes de représentations) à fonction idéologique. Profitons-en pour préciser qu'une idéologie n'est jamais seulement un discours d'accompagnement des pratiques sociales, une sorte de décorum symbolique au sein duquel celles-ci se déploieraient, un vernis superficiel ou un supplément d'âme, ainsi que peut le laisser entendre le qualificatif de « *superstructurel* » dont le marxisme a affublé les idéologies. Si celles-ci sont en mesure de remplir leur fonction essentielle de légitimation, de justification des pratiques sociales et des rapports sociaux aux yeux des acteurs sociaux, c'est dans l'exacte mesure où *elles façonnent en profondeur leur subjectivité* : elles l'approprient aux conditions (nécessités et possibilités) faites par ces pratiques et ces rapports aux acteurs sociaux, elles leur fournissent tous les motifs et tous les mobiles leur permettant d'être précisément capables d'agir dans ces conditions, en donnant sens (dans tous les sens du terme) aux pratiques sociales qu'ils développent et aux positions qu'ils occupent au sein des rapports sociaux.

Dès lors, comprendre la transformation de rapports de production, comprendre comment de nouveaux rapports de production ont pu se former à la fois dans et contre d'anciens rapports de production, c'est chercher à expliquer comment la cohésion des premiers s'est trouvée mise en défaut au point de devoir céder la place aux seconds. Ce qui doit conduire à privilégier deux facteurs explicatifs : d'une part, *les contradictions internes* entre les différents éléments (matériels, institutionnels, idéels) constitutifs des rapports de production existant, résultant de leur incohérence relative, de leur inadéquation partielle les uns aux autres ; d'autre part et surtout, *les conflits internes* à ces rapports de production, opposant les différents groupements sociaux qu'ils font naître (producteurs et non-producteurs, propriétaires et non-propriétaires, différents types de producteurs et différents types de propriétaires, etc.) Et c'est bien ce dernier facteur qui va s'avérer déterminant en dernière instance. Car, si les contradictions entre les différents éléments constitutifs des rapports de production ouvrent de multiples possibilités de transformation de ces rapports, c'est en définitive les conflits entre les acteurs aux prises dans ces rapports qui vont déterminer l'intensité et les formes, toujours singulières, de l'actualisation de ces possibilités. Et, sous ce rapport, l'élément à privilégier n'est ni l'élément matériel (les forces productives) comme l'a répété la vulgate marxiste, ni l'élément idéel (les représentations, les idéologies, les mentalités) comme Weber l'a pensé, au moins par moments, mais bien l'élément institutionnel : c'est lui qui constitue toujours à la fois le ressort et l'enjeu des conflits entre acteurs qui sont au cœur de la dynamique transformatrice des rapports de production. Bref, ici comme ailleurs, c'est *la lutte de classes* qui a et qui garde le dernier mot.

Notes

[1] Cf. « Les origines du capitalisme selon Max Weber », *¿ Interrogations ?*, n°2, www.revue-interrogations.org, mis en ligne le 2er juin 2006.

[2] *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction Jean-Pierre Grossein,, Gallimard, 2003, page 90.

[3] *Id*., page 91.

[4] *Id*., page 384.

[5] *Id*., page 249.

[6] *Id*., page 25.

[7] *Sociologie des religions*, Gallimard, 1996, pages 472-473.

[8] *Id*. page 407.

[9] *Le judaïsme antique*, Plon, 1971, réédition Pocket, 1998, pages 428-430.

[i] L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, *op. cit*., page 253.

[10] *Id*., page 253.

[11] Cf. *La préhistoire du capital*, Lausanne, Editions Page deux, 2006.

[12] *Le Capital*, Editions Sociales, tome III, pages 31-34.