

Le charisme de la raison

Stefan Breuer¹

When Max Weber introduced the concept of charisma into political sociology, he conceived of it not only as a quality of a person, but also as a symbolic form with a developmental history of its own, leading from magical to religious charisma, and finally to the charisma of reason. In this last form, Weber believed, charisma became, by way of routinization, one of the decisive factors for the formation of the modern rational state. But the charisma of reason developed only in France, during the Great Revolution of the 18th century, not in the United States. The essay discusses the reasons for this and shows that it is responsible for many differences in the political and administrative system of both countries.

Le « charisme de la raison » est une catégorie trop peu connue de la sociologie de Max Weber. Weber lui-même ne lui a pas accordé toute l'attention qu'elle mérite. Il en parle une fois seulement, et rapidement, à la fin du chapitre sur « la domination politique et hiéocratique », dans *Économie et société*. La transfiguration charismatique de la raison, qui a trouvé son expression caractéristique dans l'apothéose que lui fait revivre Robespierre, est, pour Weber, la dernière forme prise par le charisme au cours de son histoire pleine de péripéties.²

Si on replace cette affirmation dans le contexte général de la sociologie weberienne, on en arrive au tableau suivant. Pour Weber, le grand processus du désenchantement qui parcourt l'histoire des religions correspond, en grande partie, sur le long terme, à une série de métamorphoses du charisme. Au début se trouve le *charisme magique*. Sa prédominance est ébranlée, en Israël, par la prophétie éthique, qui produit un charisme nouveau, fondé sur la force de persuasion d'un message, d'une mission : le *charisme religieux*. Celui-ci arrive à maturité avec l'ascétisme protestant, qui ouvre la voie à une nouvelle transformation : renversement du pouvoir hiéocratique, établissement

¹ Version revue et corrigée, avec l'aide de Hinnerk Bruhns et Julie Sentis (Paris).

² Cf. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft (WG)*, Johannes WINCKELMANN éd., Tübingen, Mohr, 1976, pp. 726, 496-497.

de droits subjectifs, création d'un ordre reposant sur des relations rationnelles entre sujets individuels. En même temps que la dissolution de ses liens avec des personnes concrètes, l'objectivation du charisme parvient à son apogée avec le charisme de la raison qui se manifeste historiquement pendant les Lumières et la Révolution française, et qui constitue en particulier la base de l'État rationnel et du droit rationnel³.

Je pense qu'avec cette catégorie, Weber nous laisse une proposition qui mérite d'être reprise par la sociologie historique. Il faut bien sûr réviser son cadre de références, et notamment la généalogie que Weber a esquissée pour l'époque moderne. Même si de nombreux points en sont exacts, elle cache cependant une différence fondamentale : le charisme de la raison n'est pas la simple poursuite de tendances déjà présentes dans le protestantisme ascétique. Il évoque bien plus une voie alternative de passage à l'époque moderne, qui se traduit par une relation tout à fait différente entre l'État et la société. Je souhaiterais en faire la démonstration de façon plus précise à partir d'une comparaison entre les révolutions américaine et française, et poursuivre par quelques réflexions sur la question de l'« universalité » de l'État rationnel wébérien.

Il n'est pas nécessaire de montrer dans le détail tous les points communs entre les deux grandes révolutions du 18^e siècle ; ils sont particulièrement évidents dans les Déclarations des droits de l'homme et du citoyen, comme l'a montré, avant Weber, Georg Jellinek⁴. Tout aussi évidentes, pourtant, sont les différences que ni Weber ni Jellinek n'ont analysées. La révolution américaine, marquée par une structure sociale moins polarisée, fut d'une bien moins grande diversité que la Révolution française, où s'enchevêtrèrent une révolution bourgeoise, une révolution paysanne, et une révolution véhiculée par les sans-culottes. Elle fut une révolution à peu près exclusivement politique, alors qu'en France, ce sont aussi de violents antagonismes sociaux qui explosent alors⁵. Et elle entretint une relation tout à fait différente au pouvoir, qui s'exprima dans un ressentiment profond à l'égard des décisions du souverain.

³ Wolfgang SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalens Rationalismus*, Tübingen, Mohr, 1979, pp. 184-187. Günther ROTH, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Francfort, Suhrkamp, 1987, pp. 146-150. Sur le concept de désenchantement, on peut se référer aussi maintenant à Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie de Max Weber », dans *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 89, 1995, pp. 61-81.

⁴ Georg JELLINEK, « Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1895) », dans Roman SCHNUR éd., *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, pp. 1-77.

⁵ Hans-Christoph SCHRÖDER, *Die amerikanische Revolution. Eine Einführung*, Munich, Beck, 1982, p. 169. Voir aussi Elise MARIENSTRAS, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 230-232.

La différence dans la relation à la raison est particulièrement marquée. Non que les Américains l'aient rejetée ou méprisée. Au 18^e siècle, la méfiance calviniste à l'égard des capacités naturelles de l'homme est recouverte et tempérée par des représentations déistes et rationnelles qui favorisent une vision plus optimiste, et amènent un auteur tel que Madison à constater que seule la raison du public peut contrôler et réguler le gouvernement⁶. La confiance dans le discernement et le *common sense* du citoyen ordinaire, qui ressort des contributions les plus importantes à la discussion de la constitution, va cependant toujours de pair avec le scepticisme sur la capacité de cette raison même⁷. Le même Madison qui fait l'éloge de la raison la tient cependant pour faillible et pour une source d'erreurs et de désaccords. Les hommes tels qu'il les voit sont imparfaits et donc hors d'état d'accomplir quelque chose de parfait. Ils doivent se satisfaire de cultiver des points de vue et des intérêts particuliers et s'efforcer de réaliser un équilibre entre ceux-ci⁸. Outre leur raison, ils doivent recourir principalement, pour ce faire, à leur expérience. « L'expérience doit nous guider », déclare John Dickinson à la Convention de Philadelphie. « La raison peut nous induire en erreur »⁹.

Ce que les auteurs du *Federalist* tenaient encore pour totalement exclu — l'exercice du pouvoir par les philosophes — est, au même moment, élevé au rang de programme en France. Jamais auparavant, estime Sieyès, il n'a été aussi urgent « de rendre à la raison toute sa force, et d'ôter aux faits celle qu'ils ont usurpée pour le malheur de l'espèce humaine »¹⁰. Les faits qui l'indignent sont les privilèges et les exemptions de l'Ancien Régime. La raison qu'il exige doit prendre la forme d'une Constitution, qui permet à la volonté nationale d'obtenir justice. La volonté nationale, qui doit s'exprimer par les représentants du peuple est la véritable universalité et, par ce fait, l'incarnation de la raison. Elle est une et indivisible, indépendante de toute forme et totalement libre. La dégager, l'imposer contre tous les intérêts particuliers et divergents, telle est, pour Sieyès, la véritable tâche de la Révolution.

Et pas seulement pour lui. Lorsqu'en juillet 1789, l'Assemblée nationale

⁶ Alexander HAMILTON, James MADISON, John JAY, *The Federalist Papers (1788)*. Avec une introduction de C. Rossiter, New York-Scarborough, New American Library, 1961, n° 49, p. 317. Voir aussi Ronald CREAGH, « The Révolution that failed : The Cult of reason in Young America », dans Elise MARIENTRAS éd., *L'Amérique et la France: deux révolutions*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, pp. 145-154.

⁷ Peter GAY, *The Enlightenment : An Interpretation*, 2 vols, New York, Knopf, 1969, vol. II, p. 563.

⁸ A. HAMILTON *et al*, n° 19, pp. 78-84; n° 37, pp. 228-231.

⁹ Cité par H.-C. SCHRÖDER, 1982, p. 172.

¹⁰ Cf. Emmanuel SIEYÈS, *Vues sur les moyens d'exécution dont les Représentants de la France pourront disposer en 1789*, Paris, 1789, p. 32; *Qu'est-ce que le tiers état*, Paris, 1789, pp. 75-81 (dans *Œuvres de Sieyès*, rééd. par Marcel DORIGNY, Paris, Éditions d'Histoire sociale, 1989, t.1).

discute du projet de Déclaration des droits, le comte de Montmorency réclame qu'on ne se contente pas de suivre l'exemple américain, mais qu'on le perfectionne en invoquant « plus hautement la raison » et en lui laissant parler « un langage plus pur ». Rabaut Saint-Étienne estime lui aussi qu'il faut aller plus loin que les Américains. Il s'agit « moins de proclamer les droits que de se constituer »¹¹. Pour Rabaut comme pour les autres révolutionnaires, il ne fait aucun doute que cette constitution ne peut procéder d'un simple compromis entre des intérêts et des opinions empiriques qui s'opposent, mais uniquement des lois de la raison. Ce même radicalisme révolutionnaire se retrouvera plus tard chez Condorcet, chez Danton, chez Robespierre enfin, pour qui il est tout aussi impensable d'arrêter le cours de la raison que celui du soleil.

La Révolution française a pour spécificité que cette fétichisation de la raison ne se limite pas à l'élite révolutionnaire de la capitale. La Révolution ayant privé l'Église de son pouvoir séculier, et intervenant désormais dans la vie quotidienne de la population par l'introduction du divorce et d'un nouveau calendrier, une vague de déchristianisation balaie toute la France à partir de 1793. Les églises sont fermées et réouvertes sous le nom de temples de la raison. Les statues des saints cèdent la place aux bustes des martyrs de la Révolution, et les cérémonies religieuses aux cultes de la Raison, que président de jeunes femmes de la bourgeoisie, devenues déesses de la Raison, et où les rites et les liturgies de la religion ancienne sont appliqués à un nouvel objet¹².

L'usurpation par des groupes et des assemblées locales d'un charisme jusqu'alors centralisé et lié à la hiérarchie ecclésiastique prend alors une telle extension que la Convention commence à craindre pour son autorité. Ainsi le 18 floréal, Robespierre s'en prend aux nouveaux cultes, non parce qu'il serait opposé à la transfiguration de la Raison en tant que telle mais parce qu'il rejette les formes sectaires dans lesquelles elle se produit. Il dénonce le risque d'égoïsme et la perte du lien communautaire. Il met en garde contre l'apparition de nouvelles factions. Et il souhaite le remplacement des cultes locaux disparates par un « système bien compris de fêtes », et de la pléthore de déesses de la Raison par le culte d'un « Être Suprême » unique¹³.

Ce culte, décrété le même jour par la Convention et célébré le 20 prairial en une fête éblouissante mise en scène par David, marque, pour les cultes

¹¹ Cité par Marcel GAUCHET, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, ch. II.

¹² Mona OZOUF, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 157-167 et les articles « Déchristianisation » et « Religion révolutionnaire », dans François FURET, Mona OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1992.

¹³ Cf. Maximilien ROBESPIERRE, *Œuvres*, t. X, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 457; Michel VOVELLE, *La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988.

de la Raison, une rupture aussi bien qu'une continuation. Rupture : parce que les fêtes spontanées et non contrôlées disparaissent et cèdent la place à une religion civile nouvelle, planifiée et mise en scène au niveau central. Continuation : parce que les contenus et les formes du nouveau culte se réfèrent de si près aux cultes de la raison que bien souvent les « croyants » ne percevront aucune différence. Si avant le 18 floréal on affirmait adorer Dieu quand on adorait la Raison, passé cette date, « en adorant Dieu, on ne crut pas cesser d'adorer la Raison, puisque celle-ci n'était considérée que comme une émanation de celui-là »¹⁴. Weber n'a donc pas raison, mais pas totalement tort non plus, d'attribuer pour l'essentiel à Robespierre l'apothéose de la Raison.

* * *

Mais d'où vient cette différence frappante entre une révolution qui met à ce point l'accent sur le primat de la raison et une autre chez qui cette dernière ne suscite que scepticisme ? Trois raisons se présentent, qui proviennent a) de l'organisation religieuse, b) de l'organisation politique, c) de l'organisation sociale. Considérons-les de plus près.

a) Le premier point important est que la société américaine était plus que tout autre imprégnée de l'esprit des sectes protestantes. Non pas exclusivement. La recherche la plus récente attire notre attention sur le rôle d'autres influences, qui remontent à la tradition républicaine de l'humanisme ou à des sources libérales inspirées des Lumières¹⁵. Il n'en reste pas moins que des deux millions et demi environ d'habitants qui vivaient en 1776 dans les treize colonies, près de la moitié appartenaient à des sectes calvinistes.

L'essence de la secte est d'abord déterminée, selon Weber, par le fait « qu'elle est une association, qu'elle n'admet personnellement que les individus religieusement qualifiés »¹⁶. Dans le cas des sectes protestantes, le critère de la qualification religieuse est « le charisme de l'état de grâce »¹⁷, une qualité conférée directement par Dieu, sans aucune transmission par l'institution

¹⁴ Alphonse AULARD, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1901, p. 493.

¹⁵ M. LIENESCH, *New Order of the Ages. Time, the Constitution, and the Making of Modern American Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1988; Patrice HIGONNET, *Sister Republics. The Origins of French and American Republicanism*, Londres, Harvard University Press, 1988, pp. 81-121; Cathy D. MATHSON et Peter S. ONUF, *A Union of Interests. Political and Economic Thought in Revolutionary America*, University Press of Kansas, 1990, pp. 11-30; Denis LACORNE, « Les infortunes de la vertu », dans E. MARIENSTRAS, *op. cit.*, pp. 105-120.

¹⁶ Max WEBER, *WG*, p. 30.

¹⁷ Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. WINCKELMANN éd., Tübingen, Mohr, 1972, t. I, p. 231.

hiéocratique. La secte est donc, à la différence de l'Église, une formation aristocratique, une communauté des saints. Elle repose sur le regroupement volontaire de « personnes qualifiées de façon purement personnelle et charismatique », et elle ne va que jusqu'où le charisme personnel peut s'étendre; d'où la renonciation à l'universalité, le lien à de petites communautés, le rejet du charisme de fonction expansif¹⁸. Si on se souvient, dans le même temps, que, pour le calvinisme, l'essence de Dieu ne réside pas dans la raison, mais bien plus « dans la volonté souveraine du Seigneur qui choisit les uns et rejette les autres par un décret de toute éternité, qu'il est interdit de mesurer à l'aune d'un ordre de la raison valable également pour tous »¹⁹, il devient clair qu'un charisme de la raison ne peut naître sur un tel terrain.

En France par contre, le charismatisme religieux de la personne ne peut parvenir à briser la puissance de son contraire : le charismatisme ecclésiastique de la fonction. Le protestantisme ascétique a déjà été vaincu au cours des guerres de Religion du 16^e siècle, puis rabaissé par Richelieu et Louis XIV à un statut marginal. L'administration et le refus des biens du salut restent en France le fait exclusif de l'Église, et donc d'une organisation qui, à la différence de la secte, se fonde sur « la séparation du charisme et de la personne et sur son association à l'institution et plus particulièrement à la fonction »²⁰. Cette opposition n'est certes pas absolue, car dans l'Église aussi l'élément de la représentation personnelle joue un rôle important. Cet élément ne concerne cependant pas l'individu, ce qui est le cas dans la secte, mais l'institution, considérée comme un tout, qui dispose d'un programme de répartition des biens du salut, d'une dogmatique cohérente et d'un système de commandement également cohérent, et qui répand également sa lumière sur tous, justes ou injustes. Cette combinaison particulière de traits personnels d'une part, supra-personnels et institutionnels d'autre part, rend l'Église plus proche du charisme de la raison que ne l'est le protestantisme ascétique qui ne connaît pas d'instance intermédiaire entre Dieu et l'individu.

b) L'impact du modèle de référence centraliste hiérarchisé est renforcé en France par le fait que le regroupement hiéocratique est inscrit dans un ordre de domination à caractère césaropapiste²¹. Non pas au sens strict du type

¹⁸ Max WEBER, *WG*, pp. 721-722, 693. Pour les affinités essentielles entre la foi presbytérienne et le civisme démocratique voir Georges GUSDORF, *Les révolutions de France et d'Amérique. La violence et la sagesse*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1988, pp. 63-104.

¹⁹ Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1919, p. 672.

²⁰ Max WEBER, *WG*, p. 692.

²¹ Selon Troeltsch, l'Église se développe à partir de la « foi mystique en la présence », qui « emplit la communauté, du Seigneur céleste et ressuscité », en la présence (*Vergegenwärtigung*)

wébérien, puisque le pape, même après le concordat de Bologne, conserve des droits importants; mais cependant dans la mesure où ce concordat transfère pour une large part aux instances séculières le potentiel de patronage de l'Église. Le roi possède un droit contraignant de proposition pour les prélatures les plus élevées, il impose, dans la justice et l'administration, la possibilité d'en appeler des abus du pouvoir ecclésiastique auprès du pouvoir d'État, et il revendique le droit de vérifier si les décisions ecclésiastiques sont conformes à l'intérêt de l'État et d'autoriser ou d'interdire leur application²². Les mesures prises par l'Église apparaissent ainsi toujours simultanément comme des mesures prises par l'État.

L'État lui-même reprend sur des points essentiels le charisme de fonction de l'Église. Tout d'abord dans l'édifice administratif qui se réfère au modèle du centralisme imposé par les papes de la Réforme. Ensuite dans l'accent mis sur le rationalisme juridique, conquête de la curie médiévale. Enfin, en distinguant entre l'institution et ses représentants. Lorsque les théoriciens de la raison d'État ne mettent plus l'accent sur les vertus personnelles, comme le faisaient encore les anciens miroirs de princes, mais bien plus sur la pure « logistique du pouvoir » — sa base financière et administrative —, ils favorisent cette « dépersonnalisation du concept de pouvoir » qui parvient logiquement à son point ultime avec la Révolution²³. Les révolutionnaires ne font en fait que tirer la conclusion de la prémisse, depuis longtemps familière, que les affaires de l'État ne peuvent être confiées à une seule personne faillible, mais qu'elles sont soumises à des lois et à des impératifs qui s'imposent à tous, sans exception aucune. Ils dirigent ainsi le concept de raison contre un porteur du pouvoir manifestement inadéquat, tout en reprenant la représentation de

du « Christ-Pneuma tout-puissant et identique à l'esprit divin », et, ainsi, à partir de la foi en un être tout à la fois humain, individuel et divin; sur ces bases, elle est conçue comme une personne ou un élément d'une personne, c'est-à-dire comme « corps *in Christo* » (Épître aux Romains, 12,5; cf. Ernst TROELTSCH, *op. cit.*, pp. 58-59). Carl Schmitt a donc eu raison de voir dans la représentation d'une présence concrète de la personne du Christ l'essence de l'Église. L'Église, écrit-il dans un texte conçu en réponse à l'étude de Weber sur le protestantisme a « force de représentation ». « Elle représente la *civitas humana*, elle représente, à tout moment, le lien historique avec l'incarnation et le sacrifice du Christ sur la croix, elle représente le Christ lui-même, personnellement, Dieu devenu homme dans sa réalité historique ». Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Munich, 1925, p. 26.

²² H. JEDIN éd., *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. V : *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1985, p. 359.

²³ Cf. Herfried MÜNKLER, « Staatsraison. Die Verstaatlichung der Politik im Europa der Frühen Neuzeit », dans G. GÖHLER et al. éd., *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch : Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 190-202, p. 190.

l'unité, de l'indivisibilité et de l'omnipotence du pouvoir, lui conférant ainsi ce charisme qui, depuis toujours, a été attribué à la monarchie française²⁴.

La différence avec l'Amérique est évidente. Les États américains sont les colonies d'un pays où, après quelques timides tentatives au 17^e siècle, l'absolutisme a été brisé très tôt. L'Angleterre, terre d'élection de l'administration des notables, n'a pas eu d'État militaire et administratif comme la France. L'exécution de Charles I^{er}, la déposition de Jacques II et *L'Act of Settlement* de 1701 ont retiré son substrat à la grâce de Dieu; la monarchie s'est transformée en une institution purement séculière. Favorisées par la politique de *salutary neglect*, les colonies se sont gouvernées pour l'essentiel elles-mêmes, par l'intermédiaire d'assemblées représentatives, sans le soutien desquelles les gouverneurs nommés par Londres étaient réduits à l'impuissance.

Grâce à un droit de vote relativement large et également à de larges possibilités de choix lors de l'attribution des charges, la participation politique fut suffisamment élevée pour que l'on puisse attester de l'existence de traits démocratiques dès la société pré-révolutionnaire²⁵. L'intégration politique ne s'y est pas faite, comme dans les systèmes absolutistes, par une instance monopolistique qui atomise la société en la nivelant, mais, par le bas, encouragée et renforcée par le « pouvoir éminent des sectes de constituer des communautés »²⁶. La société américaine est et demeure méfiante à l'égard de toute instance monopolistique, même après avoir éliminé les privilèges de la couronne britannique et s'être déclarée elle-même souveraine.

c) En Amérique, enfin, fait défaut ce groupe dont Günther Roth surtout a souligné l'importance pour le charisme de la raison : les virtuoses de l'idéologie. D'abord, parce que la sécularisation a été moins poussée, et parce qu'il existe à peine encore de véritables professions intellectuelles; ensuite parce que le *self-government* offre aux milieux cultivés en cours de formation de nombreuses possibilités d'intervention dans le domaine de la politique concrète, si bien que l'autonomisation de la rhétorique se heurte d'emblée à des limites très nettes.

En France, par contre, une partie importante des milieux cultivés a accès à la République des lettres. Si, au 17^e siècle, celle-ci ne formait qu'une communauté réduite et facile à cerner d'érudits discutant en latin, au début du 18^e

²⁴ François FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 60-61.

²⁵ Cf. Hans-Christoph SCHRÖDER, *Die Revolutionen Englands*, Francfort, Suhrkamp, 1986, pp. 245-256. H.-C. SCHRÖDER, 1982, *op. cit.*, p. 18.

²⁶ Max WEBER, « “Kirchen” und “Sekten” in Nordamerika », 1906, dans *Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Johannes WINCKELMANN éd., Stuttgart, Kröner, 1968, pp. 382-397, p. 392. Voir aussi Patrice HIGONNET, 1988, *op. cit.*, pp. 11-47.

siècle, l'alphabétisation, le développement du lectorat et l'expansion du marché de la presse et du livre amènent sa différenciation interne rapide entre le monde des académies, les sociétés littéraires, les cabinets de lecture, les salons et les cafés, sans oublier les loges franc-maçonniques, qui se considéraient comme des écoles de perfectionnement moral et éthique et qui comptaient plus de 20000 membres. Les fils de fonctionnaires, de médecins et d'enseignants sont de plus en plus nombreux à s'engager non plus dans la carrière ecclésiastique, mais dans les professions intellectuelles. Selon les évaluations de Robert Darnton, il y avait, au milieu du 18^e siècle, près de 1200 écrivains, dont plus du tiers parvenaient à subsister exclusivement grâce à leurs activités intellectuelles : journalistes, acteurs, précepteurs, bibliothécaires ou secrétaires²⁷.

Cette nouvelle intelligentsia, qui n'a aucun moyen d'accéder à la prise de décision et à la responsabilité politique, s'intéresse d'autant plus intensément aux questions de la constitution politique et de la nature de la société. Elle développe des théories sur la possibilité de simplifier et de rationaliser les structures compliquées de l'Ancien Régime en y substituant des lois nouvelles, dérivées de la raison ou de la nature. Ainsi naît ce que Tocqueville nomme « la politique littéraire ». Sous son influence, la vie politique française se divise en deux provinces séparées et qui ne se fréquentent pas :

Au-dessus de la société réelle, dont la constitution était encore traditionnelle, confuse et irrégulière, où les lois demeuraient diverses et contradictoires, les rangs tranchés, les conditions fixes et les charges inégales, il se bâtissait ainsi peu à peu une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait simple et coordonné, uniforme, équitable et conforme à la raison²⁸.

* * *

Les réflexions qui précèdent ont permis de comprendre pourquoi seule la France réunissait les conditions favorables à une transfiguration charismatique de la raison. Il faut cependant pousser l'analyse un peu plus loin. Le charisme de la raison naît en effet dans le même temps d'une réinterprétation antiautoritaire, en vertu de laquelle la reconnaissance obligatoire du charisme

²⁷ D. ROCHE, « Die "Sociétés de pensée" und die aufgeklärten Eliten des 18. Jahrhunderts in Frankreich », dans H. U. GUMBRECHT, R. REICHARDT, T. SCHLEICH édés, 1981, *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 tomes, Munich-Vienne, t. 1, pp. 77-116. Robert DARNTON, *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*, Munich-Vienne, 1989, p. 171.

²⁸ Alexis DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution. Œuvres complètes*, t. II, 1, Paris, Gallimard, 1952, p. 199.

comme effet de la légitimité devient un motif de légitimité²⁹. Ce qu'est la raison, ce n'est plus le souverain ou son gouvernement qui en décide, ce sont les gouvernés eux-mêmes ou leurs représentants. Le souverain lui-même est mesuré à l'aune de cette raison et, éventuellement déposé et remplacé. A la place d'une raison d'État établie dans les cabinets secrets du pouvoir, apparaît un discours public où il est essentiellement question de morale, et d'une communication qui se réfère à la considération ou au mépris réciproque des sujets et qui œuvre à la constitution d'une communauté fondée sur la vertu. Quelles sont les causes de cette réinterprétation révolutionnaire du charisme ?

Une première cause réside sans aucun doute dans le fait que la monarchie du 18^e siècle a dû renoncer à ses prétentions à être l'incarnation de la raison. La rationalisation administrative entreprise par l'absolutisme à ses débuts s'est enlisée; des réformes inspirées par les Lumières, telles celles de Turgot ont échoué devant l'opposition de la robe, qui possédait un bastion quasi inexpugnable dans les parlements.

Tout aussi importante, au moins, est la saturation croissante, à partir des années 1760 environ, des possibilités de survie matérielle et d'intégration que la société pré-révolutionnaire offre aux intellectuels. Alors que la première génération des Lumières est parvenue sans difficulté à investir les revues, les académies et les sociétés privilégiées, et à s'assurer de la protection de la cour ou de riches bienfaiteurs, les hommes de plume qui arrivent ensuite trouvent toutes les prébendes déjà distribuées. Pour avoir du succès, le talent ne suffit plus; et comme il n'existe pas avant le 19^e siècle de marché littéraire ouvert et offrant aux auteurs des possibilités de gagner leur vie de façon indépendante, il ne reste à beaucoup d'autre solution que de faire antichambre, de quémander des pensions et de se livrer à la prostitution intellectuelle.

Ainsi naît ce que Voltaire appelle « la canaille de la littérature » : un prolétariat intellectuel, une sous-intelligentsia qui vit en rédigeant des pamphlets, des compilations et des écrits pornographiques, en faisant de temps à autre le mouchard pour la police, et qui nourrit une haine croissante pour ce système qui méprise tant le talent et mésuse tant de la vertu. Marat et Brissot, Carra et Desmoulins, Collot d'Herbois et Fabre d'Églantine, tous ces grands noms des années révolutionnaires appartiennent dans les dernières années de l'Ancien Régime à cette armée de misérables gratte-papier, qui, généralement originaires de province, submergent Paris, nourrissent des projets grandioses et finissent par se retrouver dans une mansarde³⁰.

²⁹ Max WEBER, *WG*, pp. 155-156.

³⁰ Robert DARTON, *The Literary Underground of the Old Régime*, Londres, Harvard University Press, 1982, pp 36-38.

L'analyse de Robert Darnton sur laquelle je m'appuie ici, conforte la thèse de Weber selon laquelle ce sont tout particulièrement les couches intellectuelles exclues des privilèges qui deviennent les maîtres d'œuvre des interprétations et des réinterprétations révolutionnaires. Tandis que les intellectuels issus de couches plus élevées tendent à adopter une éthique de l'adaptation au monde, ou, parfois, comme en Inde, de la fuite hors du monde, ceux qui proviennent de couches écartées des privilèges adoptent plutôt une attitude révolutionnaire à l'égard de l'ordre existant, en partie parce qu'ils sont moins liés par les conventions, et en partie parce qu'ils aspirent à une situation dans laquelle ils pourraient exploiter le seul capital dont ils disposent : le capital culturel. Leur rigorisme moral peut, dans ce contexte, s'exprimer dans des conceptions authentiquement religieuses ou prendre la forme d'une croyance para-religieuse, telle que Weber la voit s'incarner, par exemple, dans le socialisme allemand et dans le populisme russe. Je ne vois pas pourquoi il ne serait pas possible de classer dans cette rubrique la foi jacobine dans le charisme de la raison³¹.

Écartons tout malentendu : je ne prétends pas que ces facteurs puissent expliquer les événements historiques de 1789. Dans l'effondrement de l'Ancien Régime, des forces sociales puissantes ont été à l'œuvre, telles que le soulèvement paysan, ou l'intervention du petit peuple, qui eurent des causes concrètes, matérielles, et moins concrètes, psychosociologiques. Mais il faut prendre en considération l'interaction de la royauté et de l'intelligentsia révolutionnaire pour comprendre que la Révolution fut, en même temps, une chose tout à fait différente d'une succession de jacqueries et d'émeutes de vie chère, dont la tradition est ancienne en France. En convoquant les États généraux, la royauté ne se contente pas de reconnaître la banqueroute de l'absolutisme. Par le mode de désignation des députés qu'elle instaure elle-même, elle fait voler en éclats l'ancienne société des associations de façon si profonde que ce qui en reste devient ridicule et insupportable³². En garantissant à presque tous les hommes le droit de vote et en les invitant à faire la liste de leurs doléances et préoccupations les plus importantes, elle met en branle un processus de politisation et de mobilisation qui sape tout autant les structures de la légitimité traditionnelle et le charisme de la monarchie.

C'est dans cette brèche que s'engouffre l'intelligentsia révolutionnaire. Elle n'a certes pas de programme achevé, elle tâtonne et apprend sur le tas, mais elle a un potentiel d'innovation sans précédent dans l'histoire. C'est elle qui, à l'été 1789, exige la réunion des trois états en une chambre unique où les décisions doivent être prises à la majorité des voix. C'est elle qui, deux ans plus tard,

³¹ Max WEBER, *WG*, pp. 304-313.

³² François FURET, 1980, *op. cit.*, p. 235.

impose un droit de vote lequel, en dépit de toutes ses restrictions, reste bien plus démocratique que bien des réglementations ultérieures. C'est enfin elle aussi qui pousse un cran plus loin la réinterprétation anti-autoritaire du charisme, en proclamant la France République et en remettant le gouvernement à un comité dont le nom est un programme à lui seul : Comité de Salut Public.

Elle énonce ainsi à la fois la radicalisation de la Révolution et ses limites. Radicalisation : car, à la place de la légitimité traditionnelle, surgit une forme nouvelle qui fait dériver de façon formelle le pouvoir de la volonté des gouvernés. Limites : car ce qui est invoqué, ce n'est plus la volonté empirique des gouvernés, mais la volonté générale dont ne rendent compte ni les élections ni les plébiscites, mais le discours des représentants, dont les résultats doivent être imposés, y compris contre la volonté de la majorité. C'est seulement lorsque le charisme de la raison ne parviendra plus à s'affirmer, lorsque la Révolution, au lieu d'apporter bien-être et sécurité aux gouvernés, dévorera ses enfants l'un après l'autre, que finalement, le voile se déchirera, et que la société réelle reprendra ses droits. Certes de telle façon que, en lieu et place du charisme de la raison, ce sera tout d'abord et pour un certain temps celui du chef qui s'impose.

L'état actuel des connaissances ne permet plus de considérer la Révolution française comme une rupture radicale. La conception marxiste, qui, dans une certaine mesure, n'était rien d'autre qu'un prolongement du jacobinisme, s'est révélé erronée sur ce point. Eberhardt Schmitt et Rolf Reichardt ont cependant constaté à juste titre dans leur bilan de recherche, que pour les domaines politique, administratif et juridique, on peut tout à fait parler de césure³³. A la légitimité traditionnelle reposant sur la grâce de Dieu s'en substitue une autre, rationnelle-légale, à la société des corporations se substitue une institution étatique détenant le monopole de la violence et celui de légiférer; à la bureaucratie prébendo-patrimoniaire succède une administration par des fonctionnaires, qui, pour l'essentiel, correspond à l'« idéaltype » de la bureaucratie rationnelle. Cette conception a été celle de Max Weber dans ses remarques éparses sur la Révolution française³⁴. Le système préfectoral, noyau de l'État rationnel, dit-il de façon tout à fait explicite, est un « résidu de l'administration charismatique de la dictature plébiscitaire révolutionnaire »³⁵.

Weber a cependant franchi une étape supplémentaire. Il a attribué à l'ordre politico-juridique imposé par la Révolution une portée qui va bien au-delà de la France et du continent européen. Tandis qu'il admire l'Angleterre et les États-Unis, dans lesquels il voit les champions du capitalisme rationnel — au

³³ Cf. Rolf REICHARDT, Eberhard SCHMITT, «Die Französische Revolution — Umbruch oder Kontinuität », dans *Zeitschrift für historische Forschung*, 7, 1980, pp. 257-320, pp. 316-317.

³⁴ Max WEBER, *WG*, pp. 435-436, 496-497, 668.

³⁵ *Ibid.*, p. 157.

point qu'on a pu le qualifier de *Would-be Englishman*³⁶ — la France révolutionnaire, et plus tard l'Allemagne prussienne, lui apparaissent comme les lieux où l'organisation rationnelle-bureaucratique du pouvoir d'État se trouve réalisée sous une forme quasi exemplaire³⁷. Tôt ou tard, croit-il, les autres pays seront amenés eux aussi à suivre cet exemple, y compris l'Angleterre et les États-Unis, dont il prophétise l'eupéanisation croissante³⁸. Lorsque dans un de ses derniers textes, l'avant-propos aux *Essais sur la sociologie des religions*, il énumère les conquêtes de l'Occident qui ont une « portée culturelle universelle », il y fait figurer l'État rationnel dans sa version d'Europe continentale.

Il faut ici rester prudent dans ses jugements. Certes, pour ce qui est de la bureaucratisation, Weber a toujours raison. Aux États-Unis, les effectifs du *Civil Service* avaient déjà quadruplé vingt ans après la mort de Weber; les tests d'embauche, les déroulements de carrière, la garantie d'emploi, entre autres, ont entraîné une forte rationalisation et professionnalisation.

Les différences avec le continent européen ne s'en sont pas atténuées pour autant. L'administration fédérale est fragmentée à l'extrême et éclatée en sous-cultures bureaucratiques, ce qui s'explique partiellement par la grande influence du pouvoir législatif, bastion des intérêts politiques régionaux. Les administrations se développent et prolifèrent sans plan ni intégration dans une structure hiérarchique ministérielle. La politique a très profondément pénétré l'administration.

Le niveau de la direction est marqué par le phénomène des *in and outers*, experts qualifiés qui se déterminent essentiellement sur des critères politiques, font la navette entre l'administration et la société, et ne restent que peu de temps dans l'administration. L'ensemble du système est fortement personnalisé et marqué par des références particularistes. Les points de vue professionnels s'effacent, les perspectives à long terme cèdent la place devant les intérêts à court terme, le pilotage en amont par la politique empêche que se mettent en place une culture administrative autonome et une « mémoire institutionnelle »³⁹.

Cela peut se lire comme un bilan négatif, et cela l'est aussi — du point de vue de l'État comme ordre suprapersonnel au sens de l'Europe continentale.

³⁶ Cf. Guenther ROTH, « Weber the Would-be Englishman : Anglophilia and Family History », dans Hartmut LEHMANN et Guenther ROTH éd., *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Washington DC, Cambridge University Press, 1993, pp. 83-121.

³⁷ Cf. Max WEBER, « Zur Politik im Weltkrieg », W.J. MOMMSEN et Gangolf HÜBINGER éd., *Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*, 1.1/15, Tübingen, Mohr, 1984, p. 451.

³⁸ Max WEBER, *WG*, p. 569; *MWG*, 1/15, p. 606.

³⁹ Andreas FALKE, « Das Präsidentenamt und die Struktur der Exekutive », dans Willi Paul ADAMS *et al.*, *Die Vereinigten Staaten von Amerika*, Francfort-New York, Campus, 1992, t. I, pp. 397-412.

Du point de vue des autres systèmes sociaux, cependant, cette faible cohésion de l'administration est plutôt un avantage. La grande mobilité du personnel empêche la sclérose des structures bureaucratiques. Elle permet aux idées de la société extérieure de pénétrer profondément dans l'administration, qui en retire une plus grande souplesse et une plus grande capacité de réaction. La prépondérance des politiciens sur les juristes favorise par ailleurs un style qui repose sur la négociation et non sur la décision unilatérale, mode qui correspond là aussi aux structures des sociétés modernes polyarchiques qui se réfèrent surtout à des horizons temporels limités. C'est donc un trait non pas explicable par l'histoire, mais profondément inscrit dans les exigences du présent, si le pays leader du système mondial moderne — tout comme d'ailleurs un de ses concurrents les plus âpres : le Japon — n'a toujours pas entrepris d'effort sérieux pour adapter son système politico-administratif au modèle européen. A l'inverse, on constate que se multiplient les signes d'érosion de ce modèle dans sa propre sphère d'influence⁴⁰.

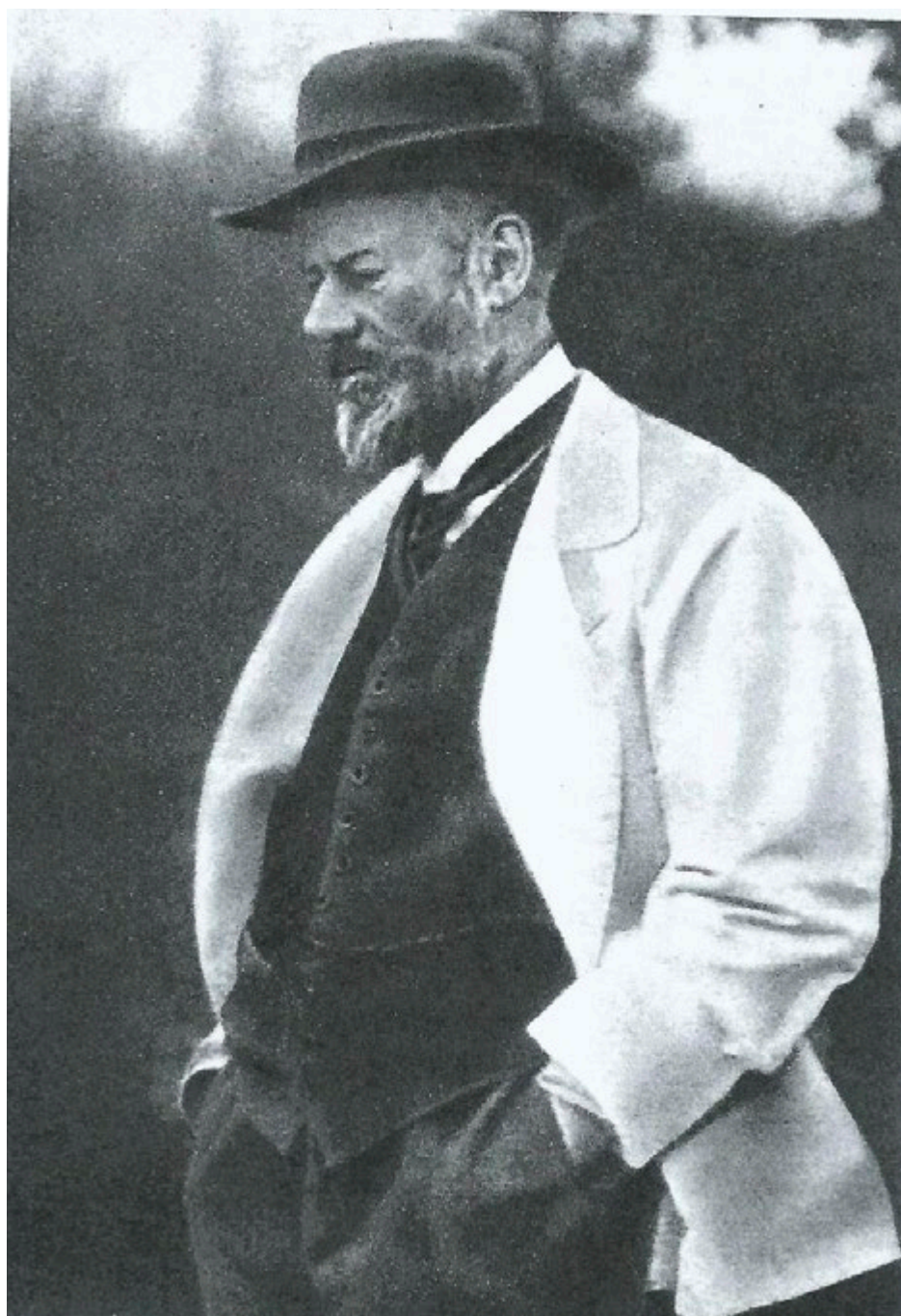
De nombreux arguments concourent donc à relativiser le point de vue prédominant jusqu'à présent, qui fait de la voie américaine d'évolution de l'État l'exception et de la voie de l'Europe continentale la norme universelle, la mieux adaptée à l'époque moderne. Le concept d'institution (*Anstalt*) ne contient-il pas des préalables tout à fait singuliers, qui ne sont ni transférables, ni reproductibles ? Ne contient-il pas une part trop importante de droit canonique, et par là même, ce que Weber appelle « le tournant institutionnel du charisme » ? N'est-il pas le produit d'une dissociation poussée trop loin entre la pensée juridique et une couche de juristes experts, qui a gommé la capacité du droit à se relier à la société et qui a poursuivi ses seules préoccupations intellectuelles internes ?

Sans vouloir minimiser les performances de ce rationalisme juridique, il faut bien noter que ses productions apparaissent aujourd'hui de plus en plus comme destinées à un monde qui n'est plus le nôtre — un monde bâti pour la durée, où les enchaînements d'actions étaient visibles et les conséquences calculables et attribuables, où les interactions se laissaient ramener à quelques schémas d'un maniement juridique aisé et où on pouvait postuler qu'une codification serait sans faille, sans pour autant susciter un étonnement incrédule. *Lo stato*, l'État, *el estado*, *der Staat* — tous ces concepts ne tendent pas à la dynamique mais à la statique et se voient déjà, par là même, confrontés à cette mobilisation permanente qui a marqué de son empreinte les sociétés du 20^e siècle.

⁴⁰ Cf. Stefan BREUER, *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Francfort-New York, Campus, 1991, pp. 224-230.

On ne saurait donc envisager la fin de l'État qu'avaient diagnostiquée Léon Duguit ou Carl Schmitt. L'État ne se confondant pas avec l'État-institution est donc capable de survivre à l'érosion de ce dernier. Mais on peut supposer que l'interprétation typiquement européenne de la notion d'État — son empreinte politico-théologique, qui culmine dans le charisme de la raison — apparaîtra de plus en plus comme un projet singulier et s'estompera de plus en plus. Il est donc temps d'actualiser la sociologie de l'État de Max Weber. Le concept de l'État moderne ne coïncide plus avec celui de l'État institution.

(Traduit par Françoise Laroche)



Al Castello di Lauenstein nel 1917.