La sociologie des religions de Max Weber et la psychologie

Sur l'angoisse eschatologique

The sociology of Max Weber's religions and psychology. On eschatological anxiety

La sociología de las religiones y la psicología de Max Weber. Sobre la ansiedad escatológica

Paul Slama

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46722>

DOI : 10.4000/assr.46722

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2019

Pagination : 87-107

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Paul Slama, « La sociologie des religions de Max Weber et la psychologie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 188 | octobre-décembre 2019, mis en ligne le 08 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46722> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46722>

Paul Slama

La sociologie des religions de Max Weber et la psychologie

Sur l'angoisse eschatologique

On connaît la thèse célèbre de *L'Éthique protestante* : certaines idées théologiques puritaines et ascétiques ont exercé une influence sur une société capitaliste où certains protestants ont eu tendance à chercher dans l'enrichissement rationnel, personnel et collectif, des signes de leur élection pour la vie après la mort. On a pu affirmer, souvent à des fins polémiques, l'idée selon laquelle Weber défendait une conception anti-matérialiste/anti-marxiste, où les idées religieuses commandaient aux pratiques et non pas l'inverse¹. Exemple particulièrement caricatural parmi de nombreux autres, Anthony King a pu écrire, non sans approuver Weber d'ailleurs, et à partir de passages clairement anti-marxistes de l'article de 1904 sur « L'objectivité des sciences sociales »², « qu'il n'est pas exagéré d'affirmer qu'une grande partie de ses écrits consiste dans une élaboration empirique de cet anti-matérialisme. Toute la *Sociologie des religions* [...], qui culmine dans la thèse de *L'Éthique protestante*, est une tentative claire de montrer comment la religion a entravé le développement du capitalisme en Orient alors que la christianité a procuré les conditions nécessaires au capitalisme occidental [...]. Même dans les écrits d'histoire générale, son opposition à Marx est évidente. Les faits matériels ne peuvent pas par eux-mêmes expliquer le développement historique. La sociologie compréhensive de Weber a proposé une analyse de la vie sociale qui était opposée aux passages réducteurs chez Marx, où l'économie devenait la force conductrice de l'histoire »³. On sent, derrière le schématisme (par ailleurs utile) de cette page, l'engagement de son auteur.

1. Voir par exemple Jacobsen, 2001 : 43 sq. Adorno faisait déjà le constat afin de réunir d'ailleurs Durkheim et Weber : « *Im Antimaterialismus selbst harmonierte Durkheim mit Weber...* » (Adorno, 1997 : 257). Lukács (1954 : 584) aura mis en cause Weber pour son supposé anti-matérialisme militant.

2. « Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis » (1904), in Weber, 1985 : 146-214 ; 1965 : 119-201.

3. King, 2004 : 122. Le premier auteur à opposer frontalement Weber et Marx est Talcott Parsons dans plusieurs endroits de son œuvre. Pour un parcours de la littérature sociologique concernant ce problème, voir Sunar, 2014 : 1-10. Pour une remise en cause de la vision unilatéralement anti-marxiste de l'œuvre de Weber, voir Colliot-Thélène, 1990 : 26-51. Voir aussi, plus radical, Löwy, 2013. L'importance du rôle intermédiaire (à la fois matériel et idéal) du psychique est cependant amoindrie, voire absente, de ces études.

Or, on voudrait montrer que la position de Weber est plus complexe. La toute fin de *L'Éthique protestante* incite à le faire : « Il n'est évidemment pas question pour autant de vouloir remplacer une interprétation causale unilatéralement "matérialiste" de la culture et de l'histoire par une interprétation causale tout aussi unilatéralement spiritualiste (*so kann es dennoch natürlich nicht die Absicht sein, an Stelle einer einseitig "materialistischen" eine ebenso einseitig spiritualistische kausale Kultur- und Geschichtsdeutung zu setzen*) » (Weber, 1986 : 206 ; 2003 : 253). Les deux sont possibles, ajoute Weber, mais en note il fait une remarque qui nous semble capitale :

En effet, l'esquisse présente n'a délibérément pris en compte que les relations au sein desquelles on peut réellement constater sans aucun doute que des contenus de conscience religieux ont exercé une influence sur la vie culturelle « matérielle » (*in welchen eine Einwirkung religiöser Bewußtseinsinhalte auf das "materielle" Kulturleben wirklich zweifellos ist*) (*ibid.*).

L'expression capitale est ici « *religiöser Bewußtseinsinhalte* », qui s'inscrit sur un plan clairement *psychologique* : Weber n'insiste pas sur le passage *brusque* des idées théologiques à la vie matérielle, mais sur le passage d'un état psychique partagé à la vie matérielle. Autrement dit, cette avant-dernière note de *L'Éthique protestante* indique que le centre de gravité de l'ouvrage doit être cherché dans le plan psychologique qui serait le moteur de l'activité sociale, en l'occurrence capitaliste. Mais comment défendre une telle importance de la psychologie chez Weber alors même qu'il a explicitement (comme on le verra) opposé ou du moins différencié sa sociologie de compréhension de la discipline psychologique ? Weber n'est-il pas le penseur de l'action rationnelle en finalité et donc du sens, indépendamment des états psychologiques ? Cet article prétend que, selon une certaine entente de la psychologie, celle-ci est un outil indispensable pour la compréhension du rôle de la religion dans l'histoire.

La psychologie comme *medium* entre les idées et les pratiques

On lit, dans un ajout de la seconde édition de *L'Éthique protestante* :

Il va de soi que ce qui nous importe [...] c'est la recherche des *incitations* psychologiques (*psychologischen Antriebe*) produites par la foi religieuse et la *praxis* de la vie religieuse, qui imprimaient à la conduite de vie une orientation et y maintenaient l'individu (*welche der Lebensführung die Richtung wiesen und das Individuum in ihr festhielten*). Or, ces incitations provenaient justement, pour une grande part aussi, de la spécificité des représentations propres à la foi religieuse (*diese Antriebe aber entsprangen nun einmal in hohem Maß auch der Eigenart der religiösen Glaubensvorstellungen*). Des dogmes en apparence abstraits accaparaient l'esprit de l'homme de cette époque (*der damalige Mensch grübelte über scheinbar abstrakte Dogmen*) à un point que nous ne pouvons comprendre, à son tour, que si nous saisissons les liens de ces dogmes avec des intérêts religieux pratiques (*praktisch-religiösen Interessen*) (Weber, 1986 : 86 ; 2003 : 95).

Ce texte établit bien les priorités épistémologiques de Weber : le cœur de l'ouvrage n'est pas l'histoire des dogmes et de la théologie ou l'histoire des « pratiques », mais un lieu intermédiaire. Les idées n'intéressent Weber que dans la mesure où elles parviennent à l'effectivité par le moyen d'« incitations psychologiques » venant de la foi et de la pratique religieuse orientées par le dogme. Le vocabulaire est fortement psychologique : « *Antriebe* », « *Glaubenvorstellungen* »... Ici, les idées (ce qui motive) et les pratiques (résultat de la motivation) sont enchevêtrées dans le concept d'« *Antrieb* ». De fait, dans *L'Éthique protestante*, les passages ne manquent pas qui manifestent l'importance d'une analyse psychologique pour rendre compte du passage du dogme aux pratiques économiques et sociales. La *causalité* joue un rôle tout à fait éminent, comme le début de l'ouvrage le marque nettement, qui parle de « relation causale » (*Kausalverhältnis*) pour qualifier le rôle de l'éducation dans les choix professionnels des protestants, à propos des fameuses statistiques d'Offenbacher qui montrent notamment comment les populations protestantes, en Allemagne, ont tendance à privilégier le travail ouvrier à l'artisanat, et à occuper les échelons supérieurs des bureaucraties industrielles (Weber, 1986 : 21). Si Weber ne cesse, dans *L'Éthique protestante*, de prévenir contre une compréhension unilatéralement matérialiste de la religion (pensée alors comme « idéologie »), il n'en met pas moins au cœur de sa problématique la question de la causalité, une causalité inversée, non pas le « reflet » du plan matériel sur le plan des idées, mais le contraire :

Pour que ce mode de conduite de vie et de conception de la profession-vocation, tel qu'adapté à la spécificité du capitalisme, pût être « sélectionné » (*Art der Lebensführung und Berufsauffassung "ausgelesen" werden*), i.e. l'emporter sur d'autres, il fallait manifestement qu'il eût d'abord vu le jour, et ce non pas chez des individus singuliers et isolés, mais en tant que manière de voir portée par des groupes humains. C'est précisément cette genèse (*Entstehung*) qu'il s'agit d'expliquer. Quant à la représentation du matérialisme historique naïf, selon laquelle de telles « idées » verraient le jour en tant que « reflet » ou « superstructure » de situations économiques...⁴

Il faut ainsi faire la genèse de l'essor du capitalisme, c'est-à-dire l'histoire conceptuelle et sociale, dans le sens inversé par rapport à celui de Marx, inversion que l'on peut nettement apercevoir lorsque, de façon presque provocatrice, Weber évoque comment chez Calvin ainsi que chez des

4. Weber, 1986 : 36 ; 2003 : 29. La référence, qu'on trouve à de multiples occasions dans l'œuvre de Weber, est évidemment au *Capital* I, 1, 4, où le protestantisme est fameusement évoqué (Weber ne pouvant avoir connaissance encore des manuscrits de *L'Idéologie allemande* où l'on trouve la source de cette théorie du « reflet ») : « Pour une société de producteurs de marchandises dont le rapport de production social général consiste à se rapporter à leurs produits comme à des marchandises, et donc à des valeurs, et à référer leurs travaux privés les uns aux autres sous cette forme impersonnelle de choses comme autant de travail humain semblable, le christianisme avec son culte de l'homme abstrait, notamment dans son développement bourgeois, dans le protestantisme, le déisme, etc., est la forme de religion la plus appropriée. » À la fin du même paragraphe, Marx parle du « reflet religieux du monde réel » (cf. Marx, 1993 : 90-91).

théologiens calvinistes hollandais on trouve des justifications théologiques, au moyen des doctrines sur la Providence divine, du maintien des travailleurs dans la pauvreté et dans l'obéissance, et donc du caractère « productif » des bas salaires (Weber parle ici de « sécularisation », *säkularisiert*) (Weber, 1986: 198). Il soulignait un peu avant, de la même façon, que « la tendance puissante à l'uniformisation du style de vie (*Uniformierung des Lebensstils*), telle que l'encourage aujourd'hui l'intérêt capitaliste à la *standardisation* de la production, avait son fondement idéal (*ideelle Grundlage*) dans le refus de la "divinisation de la créature" » (Weber, 1986: 186-187; 2003: 230). Ce que Marx aurait décrit comme marchandisation du travailleur trouve ici un fondement idéal dans des formes raffinées de la théologie protestante ! Et il faudrait détailler la longue description que fait Weber du « salaire à la pièce » dans l'agriculture, où il montre comment l'esprit du capitalisme fait de ce système de salariat le système le plus rentable, car le plus incitatif à la production pour les travailleurs, et comment l'esprit « traditionnel » de certains travailleurs les incitait à refuser de consacrer plus d'heures au travail pour augmenter leur salaire.

Si donc *L'Éthique protestante* a l'ambition de « donner une représentation concrète de la manière dont les "idées" en général deviennent efficaces dans l'histoire (*der Art, in der überhaupt die "Ideen" in der Geschichte wirksam werden*) » (Weber, 1986: 81; 2003: 89), il convient de se demander quel type de mécanisme causal permet de rendre compte d'un tel renversement de Marx. Et si Weber souligne (rappelons-le) que ce qui l'intéresse n'est pas les théories théologiques et dogmatiques, mais « la recherche des *incitations* psychologiques (*psychologischen Antriebe*), produites par la foi religieuse et la pratique de la vie religieuse » (Weber, 1986: 85; 2003: 95) (ajout de la seconde édition qui concorde avec ce que la première édition dit au même endroit à propos de la connaissance de « l'emprise absolue et toute puissante [*absolut beherrschenden Gedanken*] sur les hommes les plus intériorisés » de l'idée de l'au-delà) (Weber, 1986: 85; 2003: 95) – si donc Weber fait porter son attention sur une telle incitation, la question des outils conceptuels qui permettent de la décrire reste entière. D'ailleurs, c'est une telle « incitation psychologique à conduire sa vie systématiquement » et rationnellement qui manque – comme le dit Weber plus loin – à la doctrine luthérienne de la grâce, et (ajoute-t-il) c'est « l'efficacité psychologique tout à fait éminente (*ganz eminenter psychologischer Wirksamkeit*) » de la doctrine de la prédestination calviniste qui a pu causer les pratiques capitalistes modernes (Weber, 1986: 126-127; 2003: 150-151). C'est dire le rôle capital de ces incitations psychologiques dans *L'Éthique protestante*.

Weber en donne des exemples. Il évoque le conseil pastoral calviniste de systématiquement se considérer comme élu « et de repousser toute espèce de doute comme une attaque du diable, étant donné qu'un manque de certitude personnelle est la conséquence d'une foi insuffisante et donc d'une action insuffisante de la grâce » : il s'agit alors de « certitude subjective » (*subjektive Gewißheit*) (Weber, 1986: 104; 2003: 121), ce qui indique que le plan privilégié

ici par Weber est le plan psychologique, celui de l'incitation. En effet, et paradoxalement, le fait de ne pas savoir si l'on est élu ou non et de ne rien pouvoir faire pour l'être (de par la doctrine calviniste de la grâce et de la double prédestination) *incite* à se tenir pour l'être et à considérer toutes les formes du doute comme de mauvais *signes* ; on voit bien alors comment l'idée de l'élection par la grâce sous sa forme calviniste est psychologiquement incitative. Si nous sommes impuissants à créer notre élection, nous avons besoin subjectivement et psychologiquement des « signes » de cette élection, que nous cherchons sans relâche : « Autant les bonnes œuvres sont impropres à servir de moyens pour acquérir la béatitude – car l'élu aussi reste une créature et tout ce qu'il fait reste infiniment en deçà des exigences de Dieu –, autant elles sont indispensables comme *signes* de l'élection (*so unentbehrlich sind sie als Zeichen der Erwählung*) » (Weber, 1986 : 109 ; 2003 : 128). Et la seconde édition ajoute ici cette remarque capitale : « Elles constituent le moyen technique non pas d'acheter la béatitude, mais de se libérer de l'angoisse (*Angst*) pour la béatitude » (Weber, 1986 : 109 ; 2003 : 128).

Voilà un phénomène parfaitement psychologique, l'*Angst*, provoqué par l'idée d'une béatitude dont on n'est pas certain, mais dont on recherche les signes par le travail rationnel, le *Beruf*, la mission de travailler rationnellement ici-bas. *Angoisse sotériologique*, si l'on peut dire, qui touche l'incertitude subjective quant au salut. Car cette angoisse est bien subjective, en tant qu'elle est la conséquence d'idées qui animent le cerveau de l'angoissé et qui le conduisent à travailler pour reconnaître les signes de son élection⁵. L'angoisse (*Angst*) sotériologique est un affect subjectif, même s'il est partagé et communiqué, et constitue une motivation fondamentale qui conduit le puritain calviniste à travailler âprement en renonçant à la jouissance immédiate de son travail. Mais un problème s'impose ici : est-ce l'angoisse en elle-même et ses qualités psychologiques qui comptent, ou bien plutôt le sens visé par le sujet angoissé, qui s'efforce, en comprenant le dogme, de viser des fins susceptibles d'apaiser son angoisse sotériologique ? Est-ce l'angoisse sotériologique en elle-même qui compte, ou bien le développement d'un certain type de rationalité qui permet de passer d'un état psychologique à un autre ?

Le statut méthodologique de la psychologie dans *L'Éthique protestante*

Il est assurément instructif de se plonger dans les analyses d'une lecture contemporaine de Weber. Celle de H. Karl Fischer, un doctorant contemporain de Weber, est assurément paradigmatique par son sens aigu des questions et des problèmes. Tout d'abord, il est marquant que Fischer résume Weber sous l'angle de l'inversion du marxisme : *L'Éthique protestante* s'attache à montrer, selon Fischer, « comment les “idées”, d'une manière générale,

5. Sur ce concept d'« *Angst* » chez Weber et plus largement en sociologie, voir Dehne, 2017.

produisent des effets dans l'histoire » ; Fischer qui va jusqu'à dire que l'interprétation matérialiste de l'histoire qui fait du capitalisme un reflet des rapports matériels est selon Weber (mais Weber ne dit précisément pas cela !) « indéfendable, pure sottise » (Fischer, 1997). Si Fischer appelle et ne cesse d'appeler abusivement l'entreprise de Weber une « interprétation idéaliste de l'histoire », il a néanmoins le mérite de souligner l'importance du problème de la relation entre l'idée et l'action. Mais s'il le fait, c'est contre Weber qui aurait mésestimé la solution psychologique au profit de cette prétendue interprétation idéaliste. Aussi Fischer consacre-t-il tout un passage de sa critique à élaborer une réponse psychologique : il s'agit d'identifier les états psychiques moteurs de l'histoire, ce qui implique un « travail de psychologie historique ». Or, Fischer voit d'abord dans la « joie » la « formule psychologique » qui permet de comprendre le passage des idées protestantes à l'acquisition d'argent considérée comme un but, joie non pas reliée directement à l'activité religieuse de celui qui l'éprouve, mais simplement comprise comme « activité énergétique ». Son but n'est plus le bonheur de celui qui éprouve ce sentiment, mais (par un « transfert de sentiments ») il devient le moyen lui-même, en l'occurrence l'argent⁶.

Si l'on comprend bien Fischer (ce qui n'est pas toujours aisé), ce transfert de sentiments, depuis la recherche du bonheur personnel jusqu'à l'argent comme moyen pour atteindre le bonheur, est indépendant du dogme et des pratiques religieux comme tels : c'est par le développement historique des affects qu'il faut comprendre comment l'argent et son acquisition ont pu prendre une place si prépondérante dans le système économique occidental moderne. Le sentiment de « devoir » propre à l'esprit du capitalisme décrit par Weber provient en fait d'une émergence empirique, où « 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 » (Fischer, 1997 : 166). Il faut ainsi concevoir que « le sentiment de devoir à l'égard de la profession » est 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 » (*ibid.* : 166-167). Si l'on comprend bien, il s'agit d'une psychologie darwinienne

6. Faut-il voir avec cette insistance sur la « joie » une réponse de Fischer à l'importance accordée par Weber à l'« *Angst* » ? La « joie » de Fischer s'expliquerait indépendamment du dogme religieux comme tel, alors que l'« *Angst* » au contraire serait produite par la doctrine en tant qu'elle prédispose à craindre pour son salut. Mais cette hypothèse est incompatible d'une part avec le fait que Fischer estime que Weber a passé sous silence l'approche psychologique, et d'autre part avec le peu d'attention de sa lecture de *L'Éthique protestante*.

où l'apparition du capitalisme trouve une explication dans l'adaptation des individus aux besoins sociaux en tel lieu et à telle époque. Chez Fischer, le mécanisme psychologique doit être compris dans son rapport aux conditions d'existence bien circonstanciées de l'espèce humaine, mais doit être aussi compris comme la source du développement du sentiment du devoir à l'égard du travail capitaliste.

Ce n'est toutefois pas tant cette critique qui importe ici que la réponse de Weber qui fut par là même contraint de prendre position par rapport à la question de la psychologie et de son rôle dans l'économie de *L'Éthique protestante*. Il n'est pas étonnant qu'il ait, dans sa réponse, indiqué que la voie psychologique était hasardeuse, méfiance suscitée par le contenu de la critique qui lui était opposée. L'anti-critique de Weber (Weber, 1907) déploie l'argument suivant : si on comprend le phénomène de capitalisation à partir du plaisir subjectivement ressenti par l'individu qui en fait, cela ne permet pas de comprendre les incitations protestantes à faire de l'argent qui sont *éthiques*, et non pas *hédonistes* – sans quoi on ne comprendrait guère la motivation qui conduit non pas à jouir immédiatement de l'argent gagné, mais à le capitaliser. Si ce que nous avons appelé angoisse sotériologique est une motivation fondamentale, la conséquence, à cause du dispositif théologique calviniste particulièrement exigeant, est à l'opposé d'un *hédonisme vénal* : il est *éthique*. En somme, c'est un peu semblable à la critique du psychologisme de la morale kantienne : les motivations capitalistes *ne jouent pas au plan psychologique*, car précisément l'*éthique* protestante se conforme à des principes qui n'ont rien à voir avec l'hédonisme ou l'intérêt personnel. D'ailleurs *L'Éthique protestante* soulignait déjà comment le luthéranisme a pu développer une affectivité qui n'était pas compatible avec la rationalisation nécessaire de la vie capitaliste – Weber parlant du « *Gefühlscharakter seiner Religiosität* » (Weber, 1986 : 142) : l'« *humilité* » et la « *brisure* », loin de toute « *sanctification pratique* » (*praktische Heiligung*), mais dans des attitudes affectives et intérieures de repentir. Comme l'écrit Weber : « À la recherche rationnelle et planifiée visant à obtenir et à conserver la *connaissance* (*Wissen*) certaine de la béatitude future (dans l'au-delà) se substitue ici le besoin de *ressentir* (*fühlen*) maintenant (ici-bas) la réconciliation et la communion avec Dieu » (Weber, 1986 : 142 ; 2003 : 171-172). Weber ajoute : « Il est donc tout à fait manifeste que l'orientation du besoin religieux vers une expérience *affective* intérieure et actuelle (*die Ausrichtung des religiösen Bedürfnisses auf eine gegenwärtige innerliche Gefühlsaffektion*) recelait une incitation à la rationalisation de l'*action* intramondaine (*Rationalisierung des innerweltlichen Handelns*) moindre » (Weber, 1986 : 143 ; 2003 : 172). La conclusion souligne : « Finalement [...], le piétisme *purement* affectif (*der reine Gefühlspietismus*) est un pieux amusement pour *les* classes » (Weber, 1986 : 144 ; 2003 : 172). C'est tout de même un lieu important de *L'Éthique protestante* où l'analyse psychologico-affective ne peut pas convenir pour une analyse du développement du capitalisme comme *éthique* (c'est-à-dire comme devoir *rationnel*), un lieu qui fait la distinction cardinale entre les

diverses formes de calvinisme ascétique et les diverses formes de luthéranisme, par exemple le piétisme⁷.

Ce qui importe à l'analyse, dès lors, est le processus rationnel (Weber dira « rationnel en finalité ») qui conduit les acteurs à privilégier une action qui n'augmente pas leur bonheur immédiat, et non pas les états psychologiques où ils se trouvent lorsqu'ils agissent ainsi.

C'est d'ailleurs une ligne argumentative comparable qu'on trouve dans une autre anti-critique, de 1910 et qui répond à Rachfahl (Weber, 1910a), où il insiste sur le fait que des pulsions psychologiques comme l'appât du gain ne peuvent expliquer l'*éthique* qu'il veut décrire, où la « psychologie du gain » n'a donc pas sa place, même s'il ajoute qu'il s'intéresse néanmoins, et au premier chef, à la dimension psychique du développement du capitalisme moderne, mais dans la mesure où cette dimension psychique est prise dans une *éthique du devoir*. Mais une telle éthique est-elle vraiment incompatible avec une analyse psychologique ? Dans *L'Éthique protestante*, juste après qu'il a cité le long texte de Benjamin Franklin, Weber souligne : « Cette idée spécifique du *devoir ordonné à la profession* (*Berufspflicht*) [...], l'idée d'un devoir que l'individu est tenu de ressentir, et qu'il ressent effectivement, à l'égard du contenu de son activité professionnelle (*einer Verpflichtung, die der Einzelne empfinden soll und empfindet gegenüber dem Inhalt seiner "beruflichen" Tätigkeit*) » se distingue du pur intérêt subjectif qui n'est pas du tout le propre de la « culture capitaliste », c'est-à-dire ascétique (Weber, 1986 : 35 ; 2003 : 28). Il faudrait penser, après Kant, une sorte d'éthique du devoir qui implique tout de même une certaine forme d'engagement psychique (un *sentiment de respect* métamorphosé socialement et religieusement), mais jamais pensable en termes de psychologie individualiste de l'intérêt : la provenance du capitalisme est précisément éthique en ce sens-là, au sens de *normes* théologiques qui orientent les comportements. Davantage, s'il distinguait calvinisme et luthérianisme sur le plan des affects, il ne faut pas pour autant comprendre que le calvinisme ne peut pas s'interpréter en termes psychologiques. Au contraire : « Il manque au luthéranisme, précisément du fait de sa doctrine de la grâce, l'incitation psychologique à conduire sa vie systématiquement (*der psychologische Antrieb zum Systematischen in der Lebensführung*), celle qui impose une rationalisation méthodique de la conduite de la vie », Weber allant jusqu'à parler pour le calvinisme d'« efficacité psychologique tout à fait éminente (*eminenter psychologischer Wirksamkeit*) » (Weber, 1986 : 127 ; 2003 : 150-151). Nous verrons comment comprendre plus précisément l'importance du plan de l'incitation psychologique ; mais insistons sur la méfiance webérienne à l'égard de la psychologie, cette fois à partir des catégories de la sociologie de compréhension.

7. Pour les potentialités et les difficultés d'une interprétation affective de *L'Éthique protestante*, voir Kalberg, 2012.

Méfiance à l'égard de la psychologie et rationalité en finalité

Nous voulons donc défendre, dans cet article, l'idée selon laquelle la description par *L'Éthique protestante* des incitations que nous qualifions de théologiques possède une forte dimension psychologique. Mais nous avons aussi souligné que Weber décrit là une éthique, c'est-à-dire une dimension de l'existence qui n'est pas simplement subjective, mais qui possède une tendance vers l'objectivité morale, si l'on peut dire, en tout cas une tendance qui dépasse de loin la seule satisfaction psychologique individuelle. Avons-nous raison, alors, de maintenir l'expression « psychologie » ? Que faire des réponses à Fischer et Rachfahl et du privilège de la rationalité de l'éthique ? Et que faire de la profonde critique faite par Weber dans ses textes épistémologiques, plus tardivement il est vrai, à l'endroit de la psychologie ? Nous suivrons – afin d'approfondir cette critique – le texte le plus étendu de Weber sur ce qu'il entend, du moins à cette époque, par « psychologie », le deuxième chapitre de l'essai de 1913 *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*⁸.

Ce que Weber appelle désormais « *die verstehende Soziologie* » n'est pas une psychologie : « Le mode le plus immédiatement “intelligible” de la structure de sens d'une action est assurément l'action qui s'oriente subjectivement de façon strictement rationnelle en finalité d'après des moyens qui sont considérés (subjectivement) comme univoquement adéquats à la réalisation de fins, elles-mêmes appréhendées (subjectivement) de façon univoque et claire⁹. » Ce passage, qui inaugure l'explication avec la psychologie, est l'un des plus cruciaux pour comprendre le sens de la sociologie de compréhension : l'action orientée de façon rationnelle en finalité est l'idéal-type de toute compréhension sociologique d'une action sociale, quand bien même l'action étudiée serait on ne peut plus émotionnelle¹⁰. Weber ne cesse de souligner en effet, du moins dans ces pages épistémologiques, que le travail du sociologue de compréhension est d'étudier la diversité des actions sociales en les convertissant en action *significatives*, c'est-à-dire dont la finalité possède une certaine rationalité, cette rationalité fût-elle subjective. Et lorsque l'action réelle ne possède aucune portée rationnelle (une action engourdie, mécanique par exemple), le sociologue en fera un objet sociologique, à condition de la convertir en action qui *pouvait* être doté d'une signification et d'une visée signitive – et c'est bien l'écart entre

8. Max Weber, « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie » (1913), in Weber, 1985 : 432 sq. ; 2016 : 171 sq. On trouve des analyses très voisines dans une étude critique, écrite en 1908, de l'ouvrage de Lujo Brentano, *Die Entwicklung der Wertlehre*, largement consacrée à l'examen de l'application de la loi Weber-Fechner en économie – Max Weber, « Die Grenznutzlehre und das “psychophysische Grundgesetz” », in Weber, 1985 : 399 ; 2016 : 293.

9. Max Weber, « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie » (1913), in Weber, 1985 : 432 ; 2016 : 171 : « *Die unmittelbar “verständlichste Art” der sinnhaften Struktur eines Handelns ist ja das subjektiv streng rational orientierte Handeln nach Mitteln, welche (subjektiv) für eindeutig adäquat zur Erreichung von (subjektiv) eindeutig und klar erfaßten Zwecken gehalten werden.* »

10. Cf. Freitag, 1994 : 199.

l'action effective et l'idéal-type qui importera¹¹. Max Weber, rigoureusement en accord avec les néokantiens sur ce point (principalement Rickert), sépare le plan de la signification et de la visée signitive du plan de la psychologie¹². Car la motivation de l'action ne se situe pas alors dans l'esprit de l'agent, mais bien dans ce qu'il vise, dans ce qu'il tâche lui-même de comprendre. Weber prend, dans notre texte, un exemple frappant : une panique boursière dont les motivations sont irrationnelles¹³. Ici, il est plausible que l'on s'en remette à l'explication psychologique puisqu'elle seule semble capable de rendre raison de l'affect « panique », d'autant plus si cette panique est irrationnelle. Or, en ce cas, le sociologue doit convertir une telle action, la modifier : « Il est nécessaire d'établir avant tout comment on *aurait agi* dans le cas limite rationnel et idéaltypique d'une rationalité en finalité et d'une rationalité en justesse absolue (*wie denn im rationalen idealtypischen Grenzfall absoluter Zweck- und Richtigerkeitsrationalität gehandelt worden wäre*) » (Weber, 1985 : 432). L'idéal-type joue bien ici le rôle capital, et le conditionnel, que souligne Weber, ne l'est pas moins : il s'agit (c'est bien connu) d'un mode conceptuel qui n'épouse pas le réel, ni ne le résume, mais s'engage par rapport au réel afin de le rendre compréhensible. Les deux catégories idéaltypiques, ici, sont la rationalité en justesse et la rationalité en finalité. Pour les définir, Weber utilise l'exemple religieux, qui nous intéresse au premier chef :

Par exemple, l'action orientée par rapport à des représentations magiques est souvent, au plan subjectif, d'un caractère beaucoup plus rationnel en finalité que n'importe quel comportement « religieux » non magique, du fait précisément qu'avec le désenchantement croissant du monde, la religiosité est contrainte de faire siennes des relations de sens dont l'irrationalité en finalité est croissante (subjectivement) – relevant, par exemple, de la « disposition d'esprit » ou de la mystique¹⁴.

11. Un exemple parmi de nombreux autres, Weber, 1921 : 10 ; 2016 : 102. : « Dans la grande masse des cas, l'action *réelle* se déroule dans une demi-conscience engourdie, voire dans la non-conscience du « sens visé » (*in dumpfer Halbbewußtheit oder Unbewußtheit seines "gemeinten Sinns"*). L'acteur le « sent » de façon vague plus qu'il ne le connaît ou qu'il n'en a « une idée claire » ; dans la plupart des cas, il agit instinctivement ou conformément à l'habitude (*der Handelnde "fühlt" ihn mehr unbestimmt, als daß er ihn wüßte oder "sich klar machte", handelt in der Mehrzahl der Fälle triebhaft oder gewohnheitsmäßig*). Ce n'est qu'occasionnellement que le sens de l'action (qu'il soit rationnel ou irrationnel) accède à la conscience et, dans le cadre d'une action massivement similaire, ce n'est souvent le fait que d'individus singuliers. Une action effectivement dotée de sens, c'est-à-dire dotée d'un sens tout à fait clair et conscient, n'est jamais dans la réalité qu'un cas limite (*wirklich effektiv, d.h. voll bewußt und klar, sinnhaftes Handeln ist in der Realität stets nur ein Grenzfall*). [...] Mais cela ne saurait empêcher la sociologie de construire ses *concepts* en classant le « sens visé » possible, c'est-à-dire comme si l'action se déroulait effectivement en étant consciente du sens de son orientation. »

12. Pour un manifeste anti-psychologique néokantien, voir par exemple Rickert, 1909.

13. « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie », in Weber, 1985 : 432.

14. Weber, 1985 : 433 : « *An magischen Vorstellungen orientiertes Handeln beispielsweise ist subjektiv oft weit zweckrationaleren Charakters als irgendein nicht magisches "religiöses" Sichverhalten, da die Religiosität ja gerade mit zunehmender Entzauberung der Welt zunehmend (subjektiv) zweckirrationalere Sinnbezogenheiten ("gesinnungshafte" oder mystische z.B.) anzunehmen benötigt ist.* »

Ce texte paru en 1913 est la première attestation connue, dans le *corpus* webérien, de l'expression « *Entzauberung* »¹⁵. Weber distingue ici les deux types de rationalités au moyen de deux exemples : le premier permet d'illustrer la rationalité en finalité, qui est subjective ou communautaire en tant qu'elle est une rationalité limitée, au sein d'un cadre qui n'est pas rationnel en justesse (au sens où il n'est pas objectivement rationnel). Le passage le plus célèbre à ce propos est celui où Weber souligne que « les actes motivés par la religion ou la magie sont des actes, au moins relativement, rationnels, en particulier sous leur forme primitive : ils suivent les règles de l'expérience même s'ils ne sont pas nécessairement des actes selon des moyens et des fins. De même que le frottement du morceau de bois fait jaillir l'étincelle, la mimique de l'homme de l'art attirera la pluie du ciel (*Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist ferner, gerade in seiner urwüchsigen Gestalt, ein mindestens relativ rationales Handeln: wenn auch nicht notwendig ein Handeln nach Mitteln und Zwecken, so doch nach Erfahrungsregeln. Wie das Quirlen den Funken aus dem Holz, so lockt die "magische" Mimik des Kundigen den Regen aus dem Himmel*)¹⁶. » La rationalité en finalité est en ce sens subjective : dans un certain cadre, elle est l'examen rationnel, par un sujet, des conséquences d'une action en rapport à une fin, et ce pour toutes sortes d'actions possibles au même moment¹⁷. L'action religieuse est alors inscrite dans un cadre magique où la rationalité en finalité s'exerce scrupuleusement comme adaptation des moyens de l'action à ce cadre. Qu'en est-il du puritanisme examiné dans *L'Éthique protestante* ?

15. Comme l'indique Schluchter, 2009 : 423.

16. Weber, 1921 : 244. Sur ce passage, voir également Boudon, 2001. Isabelle Kalinowski, dans son introduction à Weber, 2006 : 35, commente : « Weber n'hésite pas à affirmer que la pensée magique implique une forme de rationalité qui n'est pas fondamentalement distincte de celle de la science, parce qu'elle ne cesse d'opérer elle aussi à partir d'"imputations causales" », avant de citer tel texte de la conférence « *Wissenschaft als Beruf* » (Weber, 1985 : 593) : « Disons clairement pour commencer ce que signifie de fait, en pratique, cette rationalisation intellectualiste opérée par la science et par une technique à laquelle la science donne ses orientations. Cela signifie-t-il que, de nos jours, tous ceux qui sont assis dans cette salle, par exemple, sont mieux informés que l'Indien ou que le Hottentot des conditions qui régissent leur propre vie ? Pas du tout. À moins d'être physiciens de profession, ceux d'entre nous qui prennent le tramway ignorent tout des raisons qui le font se mettre en marche. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de le savoir. Il nous suffit de pouvoir "compter" sur le fonctionnement du wagon de tramway. Nous orientons notre comportement en fonction de cette donnée ; mais nous ne savons absolument pas comment on construit des tramways capables de se déplacer. En ce qui concerne ses outils, le sauvage est incomparablement mieux instruit de ces questions. Admettons que nous dépensions de l'argent aujourd'hui : je fais le pari que, même si des collègues économistes sont dans cette salle, presque tous donneront une réponse différente quand on leur demandera pourquoi l'argent permet de faire des achats, et pourquoi l'importance de ces derniers varie ».

17. Cf. la définition de la rationalité en finalité dans Weber, 1921 : 12 : « Agit de façon rationnelle en finalité celui qui oriente son action d'après des fins, des moyens et des conséquences collatérales et qui, ce faisant, pèse rationnellement tant les moyens par rapport aux fins que les fins par rapport aux conséquences collatérales, et autant, enfin, que les diverses fins possibles entre elles (*Zweckrational handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mittel und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational abwägt*). »

Prenons d'abord ce qu'il appelle ici « mystique » – l'anabaptisme par exemple, le méthodisme ou le piétisme distingués si vivement du calvinisme dans *L'Éthique protestante*¹⁸. Cette intériorisation mystique et personnalisation extatique (donc non rationnelles en finalité, car sans calculs et sans fins conscientes) de la foi, on l'a vu, n'est pas compatible avec le développement rationnel des pratiques puritaines, mais elle s'inscrit – et c'est tout le propos de Weber ici – dans un contexte de rationalité en justesse, c'est-à-dire de rationalité objective de l'ensemble des paramètres de la vie humaine, comme un contrecoup de cette rationalité en un sens. Le concept de « disposition d'esprit » (*Gesinnung*), quant à lui, désigne un type d'éthique intérieure qui favorise « la cohérence et la systématité d'une conduite "méthodique" »¹⁹. Ce concept désigne bien l'état d'esprit puritain qui concourt à la poursuite d'une vie rationnelle et méthodique. Mais alors comment comprendre la non-adéquation entre « disposition d'esprit » et rationalité en finalité ? Il y a là une difficulté qui est peut-être la clé du problème de notre étude. En effet, un peu plus loin dans le même texte, Max Weber souligne que « des phénomènes qui paraissent conditionnés directement par une rationalité en finalité ont été en réalité engendrés historiquement par des motivations totalement irrationnelles (*daß scheinbar direkt zweckrational bedingte Erscheinungen in Wahrheit durch ganz irrationale Motive*) »²⁰. La motivation fondamentale de l'action des puritains n'est pas du tout rationnelle, elle s'explique par la distance infinie du Dieu calviniste avec ses créatures et par le dogme angoissant de la double prédestination. C'est bien un dogme irrationnel (selon Weber), un dogme qui d'ailleurs avait tendance à rejeter la rationalité s'appliquant à Dieu²¹ – c'est bien ce dogme qui a pu concourir à l'émergence d'une forme rationnelle et désenchantée de la culture. Dès lors, la motivation angoissée des puritains au travail ne peut pas s'expliquer par une seule démarche rationnelle en finalité : ce sont des croyances inscrites au plus profond de l'esprit de ces hommes qui ont mis en œuvre un type d'actions rationnelles en justesse. Mais le cas est le même pour ce que Weber appelle les religions magiques, dont les principes ne sont pas rationnels – et pourtant, dans le passage des *Catégories* qu'on commente, Weber prétend que le désenchantement procède davantage d'une irrationalité en finalité. C'est alors qu'il faut entendre le rôle de l'angoisse :

18. « L'accent mis sur le sentiment [dans le piétisme], fondamentalement étranger à la piété calviniste et intimement lié, en revanche, à certaines expressions de la religiosité médiévale, orientait la pratique religieuse sur la voie d'une jouissance temporelle de la vie éternelle, au lieu de l'engager dans une lutte ascétique destinée à assurer l'avenir dans l'au-delà. Le sentiment *pouvait* atteindre une telle intensité que la religiosité revêtait parfois un caractère proprement hystérique et produisait [...] une alternance de type névropathique entre des états semi-conscients d'extase religieuse et des périodes de léthargie nerveuse ressenties comme un "retrait du divin", dont les effets étaient exactement contraires à ceux de la discipline pragmatique et stricte que la vie sainte et systématisée du puritain imposait à l'homme : un affaiblissement des "inhibitions" qui confortaient chez le calviniste le primat de la personnalité rationnelle sur les "affects" », cité par Kalinowski, 2013.

19. Pour emprunter ses mots à Isabelle Kalinowski dans son glossaire *in* Weber, 2009.

20. « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie », *in* Weber, 1985 : 434 ; 2016 : 175.

21. Sur les rapports complexes de Calvin à la rationalité, loin des caricatures, voir Dermange, 2017.

« Se libérer de l'angoisse (*Angst*) pour la béatitude » (Weber, 1986 : 109 ; 2003 : 128), disait *L'Éthique protestante*. C'est bien cette angoisse puritaine que nous appelons angoisse sotériologique, irrationnelle doublement (d'abord parce qu'elle est un affect, ensuite parce qu'elle est causée par des principes théologiques irrationnels), qui cause pour partie la rationalisation capitaliste des structures économiques. On ne peut pas exclure la psychologie de l'étude de l'« éthique protestante » parce que le mode de rationalité individuelle qui s'exerce tout au long du développement puritain du capitalisme n'est pas en finalité, en un sens, parce qu'elle est traversée de motivations émotionnelles, plus précisément d'une angoisse sotériologique fondamentale qui joue le rôle de *motivation*. On ne peut dans ce cas s'épargner les analyses psychologiques pour entreprendre seulement, au moyen d'une sociologie de compréhension, l'analyse de l'adéquation entre les motivations de l'agent et les finalités qu'il envisage et qui sont possibles. L'angoisse sotériologique est le restant, le dépôt qu'aucune rationalisation ne peut éliminer²².

La solution pragmatiste : psychologie sociale et éducation

Comment donc penser le type de causalité qui rend effectives les idées dans l'histoire économique ? Un passage de *L'Éthique économique des religions mondiales* (1915-1920) ajoute à *L'Éthique protestante* une mention cruciale : « Ce que nous avons en vue [avec la notion d'« éthique économique » d'une religion], ce n'est pas la théorie éthique contenue dans les traités de théologie, qui peut servir seulement d'instrument de connaissance (sans doute important parfois), mais les *incitations pratiques à l'action* enracinée dans les articulations psychologiques et pragmatiques des religions (*sondern die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen gegründeten praktischen Antriebe zum Handeln sind das*)²³. » Weber s'associe explicitement à une visée *pragmatiste*, où la *praxis* est inscrite au cœur même du concept d'« *Antrieb* » : la psychologie n'a de sens que dans la mesure où elle est pensée dans son rapport à une *pragmatique* où les doctrines dogmatiques et théologiques conduisent à des actions dans le monde²⁴. Il semble qu'il faille y voir une compréhension de la religion à l'aune de son *efficacité* dans les « *pratiques* » individuelles et sociales, religion pensée en vue des actions qu'elle *cause*. Le concept d'« incitation » s'inscrit ainsi tout naturellement dans ce cadre, puisqu'elle est à la fois causée par un dogme et cause de pratiques. Or, il nous semble qu'au moins deux approches de *L'Éthique protestante* correspondent

22. Kalberg, 2012 : 294, reconnaît (malgré son insistance sur la portée rationnelle et non émotive du calvinisme) l'importance de la « récompense psychologique » dans *L'Éthique protestante* : « Richesse et profit purent alors faire l'objet d'une véritable sanctification. »

23. Weber, 1986 : 237 ; 1996 : 332.

24. Il y aurait lieu, ici, de montrer comment la discussion avec William James et le pragmatisme américain, documentée par Lawrence A. Scaff (2011 : 151 *sq.*), a pu conduire Weber sur cette voie. On réserve à une étude ultérieure ce travail comparatif, notamment concernant le statut de la croyance religieuse et ses justifications rationnelles.

précisément à une telle conception *pragmatiste* et expliquent comment l'on passe du dogme aux pratiques : la psychologie sociale et l'éducation.

i) *La psychologie sociale*. Pour l'instant, le type de psychologie que nous avons analysé est individuel, et consiste dans la somme des réactions psychologiques des individus. Or, dans la deuxième « anti-critique » à la critique de Rachfahl de 1910, Weber socialise une telle psychologie, à propos des spécificités du calvinisme par rapport au catholicisme, en mettant au premier plan l'importance des « institutions ecclésiastiques » et des « institutions sociales ». Le fait que le protestantisme ascétique ne connaisse pas l'*institution* de la confession, par exemple, interdit le soulagement psychique d'avoir moins péché que bien agi. Cependant, « le façonnement extérieur de la vie de l'individu est soumis bien davantage au *contrôle de ses pairs*, c'est-à-dire au contrôle qu'exercent les membres de la communauté des fidèles (*Gemeinde*) » (Weber, 1910b : 584-585 ; 2003 : 423-424). *La psychologie est ici sociale*, et pas seulement au sens d'une addition des réactions psychologiques individuelles : la peur n'est pas celle des individus seuls, mais celle d'une communauté qui « contrôle » (comme le dit au même endroit Weber) les « signes » : chaque individu a pour tâche ce contrôle mais en tant qu'il est membre d'une communauté qui contrôle et en tant qu'il est contrôlé par cette même communauté. Weber parle ici de « *Abendmahlsgemeinde* », de communauté eucharistique, seule « instance » à même d'opérer ce contrôle. Depuis l'éducation jusqu'au contrôle par les fidèles eux-mêmes de chacun d'entre eux au sein de la communauté, la psychologie trouve son lieu aussi bien dans les cerveaux individuels que dans la communauté qui permet l'efficacité de la « peur ». Ce qui est particulièrement remarquable ici, c'est l'importance de l'*interaction sociale* pour une telle psychologie sociale où la subjectivité est fondamentalement imbriquée dans la communauté. Weber parle d'ailleurs « d'*associations* dont la secte représente l'archétype », associations dont c'est la définition d'exiger de ses membres des traits communs pour qu'ils soient précisément membres, ce qui légitime en retour la domination de l'*association* : le style de vie, la moralité, et surtout l'état des affaires font ainsi l'objet d'un contrôle permanent – par exemple, le mode de contrôle au sein des communautés de Quakers aux États-Unis, analysées dans *L'Éthique protestante* et surtout dans un article sur les « Églises et sectes en Amérique du Nord » écrit en 1906, et profondément révisé en 1920 (Weber, 1986 : 207-236). C'est donc par le contrôle, au sein d'un cadre *associatif*, que les idées ascétiques produisent leurs effets matériels. On ne peut donc souscrire ici à des lectures purement individualistes de la psychologie webérienne ; en tout cas, on doit pour le moins les complexifier²⁵.

25. Nous ne suivons donc pas Michel Coutu, Guy Rocher, Dominique Leydet, Elke Winter, dans leur introduction à Weber, 2001 : 81 : « Le point de départ qu'il adopte n'est pas celui de l'ensemble social, de la "société" ; c'est plutôt, au niveau de la microsociologie, celui de la multiplicité des conduites des individus, conduites motivées à la fois par des besoins "intérieurs" et en fonction de la complexité du contexte de leur environnement physique et social. »

ii) *Le rôle de l'éducation.* Une des pistes que suggère Weber, sans l'approfondir, est le rôle de l'éducation. Un passage de *L'Éthique protestante* qui glose les statistiques d'Offenbacher souligne : « Dans ces cas-là, la relation causale (*Kausalverhältnis*) se présente sans aucun doute de la manière suivante : c'est la *particularité de l'esprit acquise par l'éducation* (*die anerzogene geistige Eigenart*), en l'occurrence l'orientation de l'éducation conditionnée par l'atmosphère religieuse (*die religiöse Atmosphäre*) de la patrie (*Heimat*) et de la maison parentale, qui a déterminé le choix de la profession (*Berufswahl*) et les destinées professionnelles ultérieures » (Weber, 1986 : 21 ; 2003 : 10). L'éducation est ici un biais particulièrement important pour penser le passage de l'idéal au matériel – et on voit encore comment la psychologie développée ici par Weber n'est pas individualiste, puisqu'elle s'inscrit dans divers cercles de sociabilité, depuis la famille jusqu'à « l'atmosphère religieuse de la patrie », psychologie diffuse et indistincte qui affecte les mentalités individuelles. Si l'éducation n'est pas approfondie dans *L'Éthique protestante*, elle le sera plus tard, par exemple (et de façon détaillée) dans le dernier moment de l'essai sur « Confucianisme et taoïsme » de *L'Éthique économique des religions mondiales* (1915-1920), où il rattache d'ailleurs les différents types d'éducation aux différents types de domination²⁶. Ainsi les cerveaux sont-ils imprégnés d'idées de façon progressive, autoritaire et en même temps libératrice, pour les pratiquer à leur tour, que ce soit dans un cadre institutionnel (l'école, l'université, etc.) ou dans un cadre familial. Un autre passage atteste cette importance, quand Weber écrit, pour expliquer comment le travailleur capitaliste peut ne plus penser son travail seulement en termes d'intérêt personnel afin d'obtenir le meilleur *ratio* rendement/effort pour lui-même, mais traiter le travail « comme s'il était une fin en soi absolue – un *Beruf* » : « Or, une telle disposition n'est en rien donnée dans la nature. Elle ne peut pas non plus être la conséquence immédiate des salaires, qu'ils soient hauts ou bas ; elle ne peut être le résultat que d'un processus éducatif de longue haleine » (Weber, 1986 : 45 ; 2003 : 41). L'éthique ne peut être pensée alors qu'à partir d'une psychologie sociale qui prend en compte la façon dont l'éducation dresse un ensemble d'individus de façon stéréotypée ; elle ne tombe pas du ciel divin ou théologique, mais provient d'un *processus social* où par imprégnation les esprits sont poussés à la *praxis* capitaliste. Plus tard, Weber soulignera qu'il faut aussi prendre en compte le rôle des ecclésiastiques (par la cure des âmes, la discipline, la prédication) à une époque où ils exerçaient une influence « dont nous autres modernes *ne pouvons tout simplement plus nous faire la moindre idée* » (Weber, 1986 : 163 ; 2003 : 197). Méthodologiquement, on voit bien comment l'histoire des institutions (en l'occurrence ecclésiastiques et scolaires) joue un rôle absolument capital dans l'histoire que déploie Weber, parce qu'elles sont le *medium* par lequel les idées s'incarnent et agissent.

26. Pour une présentation synthétique de ces considérations, voir Vincent, 2009 : 75-82.

De ce point de vue, l'éducation sera le *medium* du *medium*, c'est-à-dire de la psychologie qui naît dans le processus éducatif : et s'il reviendra au texte sur *Confucianisme et taoïsme* de décrire les façons dont l'éducation forme les individus, c'est que dès *L'Éthique protestante*, même si c'est de façon discrète encore et plutôt implicite, le problème est posé. Il l'est plus nettement à propos de l'ascèse puritaine qui « a travaillé à rendre l'homme capable d'affirmer et de faire valoir, face aux "affects", ses "motivations constantes", en particulier celles qu'elle lui "inculquait" ; elle a donc travaillé à l'éduquer à devenir une "personnalité", en ce sens du terme, qui relève de la psychologie formelle »²⁷. On voit le lien tracé entre psychologie et sociologie de l'éducation : c'est par un dressage spécifique que les cerveaux sont habitués et conformés à un type de vie qui trouve toutes sortes de concrétisations sociales et économiques. Cela ouvre la perspective, pour une science pour le moins naissante, d'une sociologie de l'éducation, que Durkheim élaborait depuis quelque temps en France, et qui trouvera ses célèbres prolongements dans les travaux de Raymond Boudon ou Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron. En somme, dès *L'Éthique protestante*, même si c'est de façon discrète, l'éducation devient un *topos* du travail sociologique – mais également la *domination via l'éducation*, dont Pierre Bourdieu fera l'étude qu'on sait.

La psychologie dans la sociologie des religions de Weber : fragments d'une psycho-histoire

On souhaite, dans ce dernier moment, montrer comment l'hypothèse psychologique devient un élément cardinal de la sociologie des religions plus tardive de Weber. Toute l'introduction à *L'Éthique économique des religions mondiales* est consacrée à l'analyse psychologique de l'objet religieux. On se contentera ici d'une paraphrase qui met en évidence le statut désormais premier de la psychologie dans un texte qui déploie une sorte d'histoire psychologique (ou psycho-histoire) des religions²⁸.

Le point de départ de Weber est le concept nietzschéen de *ressentiment*. Il peut servir de concept générique tout à fait utile pour penser l'influence de l'éthique religieuse sur les pratiques. Depuis la perspective nietzschéenne, une telle éthique est elle-même la conséquence d'une révolte d'esclaves et de sentiments de vengeance – ce qui simplifie tout de la sociologie des religions : l'on peut partir d'un affect pour interpréter les différentes manifestations éthiques des religions et leurs conséquences économiques et sociales. Si Weber refuse cette simplicité-là, et si le ressentiment est un concept beaucoup trop idiosyncrasique, la « souffrance » (*Leiden*), en revanche, possède une

27. Weber, 1986 : 116 ; 2003 : 137 : « Die puritanische – wie jede "rationale" – Askese arbeitete daran, den Menschen zu befähigen, seine "konstanten Motive", insbesondere diejenigen, welche sie selbst ihm "einübte", gegenüber den "Affekten" zu behaupten und zur Geltung zu bringen : – daran also, ihn zu einer "Persönlichkeit" in diesem, formal-psychologischen Sinne des Worts zu erziehen. »

28. Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in Weber, 1986 : 237 sq. ; 1996 : 336 sq.

efficacité interprétative indéniable – ce qui donne son poids aux analyses nietzschéenne du ressentiment. Au moyen d'une typologie aussi générale que celle de Nietzsche, Weber souligne qu'originellement (il ne précise rien de plus) la souffrance est sévèrement jugée par les religions dans la mesure où la joie incite à se sentir « légitime » dans son bonheur et à le mériter (« *das Glück will "legitim" sein* ») : les possédants sont ainsi favorisés par les religions. Mais Weber ajoute qu'il y eut un renversement avec la prise en considération par les religions de la vertu tout aussi légitimante des états mystiques qui impliquent aussi bien les mortifications que l'abstinence, magie utile au renforcement de la religion – ce que les religions du « salut-délivrance » (*Erlösung*) métamorphoseront à leur tour en individualisant les intérêts qui étaient jusqu'alors exclusivement communautaires. Il ne s'agit plus alors de considérer la souffrance communautaire comme guérie par un magicien, mais d'envisager l'existence d'un « sauveur » (*Erlöser*) qui implique, selon Weber, une « considération du monde rationnelle » dont le centre demeure la souffrance. Le sauveur comme la rationalisation viennent atténuer une souffrance mais exigent du même coup la nécessité d'une telle souffrance, affect psychologique qui est alors le centre de toute l'analyse : l'*angoisse*, en somme, qui était si importante déjà dans *L'Éthique protestante* !

Cependant, tout phénomène religieux doit pouvoir être rassemblé autour d'un *processus de rationalisation* dans la mesure où l'affect psychologique de la souffrance a besoin de son corrélat rationnel, c'est-à-dire de sa légitimation (son explication) qui la rend acceptable, car comprise. C'est parce que la rationalité joue un rôle cardinal dans la sociologie des religions de Weber que son analyse est d'abord psychologique : c'est depuis un affect que la rationalisation joue son rôle.

C'est ce que Weber appelle encore « théodicée de la souffrance » (*Theodizee des Leidens*). Cela implique des « promesses » (*Verheissungen*). Weber parvient ainsi à tracer un lien entre les issues ritualistes (les mystères d'*Eleusis* par exemple) et le développement éthique comme tel. S'il s'agit d'abord, pour les religions primitives, de protéger la forme même des rituels, peu à peu la justice joue un rôle primordial, garantie par les dieux tutélaires et protégeant l'ordre traditionnel. C'est l'invention du « péché » (*Sünde*), « non plus comme infraction magique mais essentiellement comme manque de foi envers le prophète et ses commandements (*Gebote*) », et qui sert d'« explication pour tous les malheurs possibles » (Weber, 1986 : 244 ; 1996 : 341). C'est, singulièrement pour la population « plébéienne », le nouveau moyen d'une « considération du monde rationnelle (*rationalen Weltbetrachtung*) » propre à une « théodicée rationnelle du malheur (*rationale Theodizee des Unglücks*) » (Weber, 1986 : 244 ; 1996 : 341). Il fallait donc une théodicée *de plus en plus rationnelle* pour *donner du sens* à la souffrance. Or, la souffrance frappant souvent les plus faibles et les moins corrompus, une exigence éthique est progressivement apparue : certaines religions justifient ces souffrances par une vie antérieure ou bien par une malédiction générationnelle, ou bien encore par une corruption de fait de toute créature, mais à chaque fois il existe des compensations (une vie après

la mort meilleure dans un autre corps ou bien pour les descendants, ou bien encore au paradis). Ce sont là des types de rationalité qui s'appliquent à la souffrance humaine mais qui en proviennent aussi, comme la légitimant et lui donnant du sens (on voit ainsi que le *processus de rationalisation* provient du fond de l'histoire religieuse). Weber dit que tout cela peut d'ailleurs avoir affaire en un certain sens avec le ressentiment qui pousse à s'abriter derrière une explication à la fois sacrée et rationnelle de la souffrance ; et il ajoute que le judaïsme est quant à lui entièrement motivé par le ressentiment, tout comme le sont davantage que d'autres les « couches défavorisées », ressentiment qui avait alors besoin de ce type de rationalisme (Weber, 1986 : 246 ; 1996 : 343-344). Mais il n'était pas nécessaire au fond qu'elles éprouvent un tel ressentiment, dans la mesure où si les classes élevées ont pu légitimer leur position par le mythe du sang de leur famille, les classes populaires, elles, « puisent d'abord le sentiment de leur dignité dans la croyance en une "mission" particulière qui leur aurait été confiée : leur *devoir-faire* ou leur *œuvre accomplie* (fonctionnelle) garantit ou constitue à leurs yeux leur valeur propre, qui ainsi se déplace dans un au-delà d'elles-mêmes, dans une tâche assignée par Dieu »²⁹. La psychologie est ici sociale, davantage encore que dans *L'Éthique protestante*, dans une partition des classes sociales où se manifestent différemment les effets de la souffrance. Ce qu'oppose ici Weber à Nietzsche, c'est que la rationalité religieuse légitimant la souffrance n'a pas eu besoin de ressentiment, parce que le rapport des classes souffrantes à leur souffrance est autant un rapport émotionnel qu'un rapport de compréhension rationnelle. Et on retrouve alors une structure de rationalité qui incline au devoir (*Sollen*), à l'œuvre (*Leistung*), qu'on retrouve, sous une figure bien spécifique, dans le protestantisme ascétique. Il a fallu cependant la métamorphose des *angoisses* des classes populaires qui produisaient de la rationalité en l'intellectualisation par les classes intellectuelles d'images du monde religieuses, d'où l'importance de l'histoire des formes de rationalités religieuses pour comprendre le phénomène religieux dans sa globalité. De l'angoisse à ses rationalisations, en somme – mais où l'angoisse ne joue pas un rôle subalterne.

La rationalité religieuse qui sera celle du protestantisme ascétique prend ainsi ses racines dans ces premières formes d'une religion de l'*Erlösung*, ce que révèle l'histoire psychologique ou psycho-histoire de cette si curieuse introduction à *L'Éthique des religions mondiales*. Cela donne telle analyse, aussi lapidaire que précise conceptuellement : « Sur le plan psychologique, celui qui recherchait le Salut (*Heil*) était bien plutôt concerné d'abord par un habitus (*Habitus*) au présent, *dans ce monde-ci* » (Weber, 1986 : 248 ; 1996 : 347). C'est toute la différence avec des religions, disons (improprement)

29. Weber, 1986 : 247 ; 1996 : 345 : « Sozial gedrückte oder ständisch negativ (oder doch : nicht positiv) gewertete Schichten speisen dagegen ihr Würdegefühl am leichtesten aus dem Glauben an eine ihnen anvertraute besondere "Mission" : ihr Sollen oder ihre (funktionale) Leistung verbürgt oder konstituiert ihnen den eignen Wert, der damit in ein Jenseits ihrer selbst, in eine ihnen von Gott gestellte "Aufgabe", rückt. »

émotionnelles, dont Weber fait d'ailleurs une liste savoureuse : loin de tout sentiment immédiat ou encore violent, le protestant ascétique recherche dans l'effort et le temps une « confirmation » (*Bewährung*) de son élection, ce qui implique plus de « sens » (*Sinndeutung*), ou encore « l'intégration dans une pragmatique de salut universel, cosmique (*Einbeziehung in eine universelle kosmische Heilspragmatik*) » (Weber, 1986 : 249 ; 1996 : 347), ce qui implique une « actualité psychologique » (*psychologischen Gegenwartscharakter*) de la croyance en question, ou encore ce qu'il appelle un « habitus affectif » (*Gefühlshabitus*) que l'on peut décrire (et dont Weber précise, dans ses *Catégories de la sociologie compréhensive* de 1913, les modalités scientifiques de description). Le rôle que fit jouer Nietzsche au ressentiment n'était donc pas aberrant ; tout au plus était-il inexact pour pouvoir englober l'ensemble des phénomènes religieux mondiaux. Car c'est bien désormais, en 1915, le plan psychologique qui est privilégié par l'analyse concernant le statut du protestantisme ascétique, comme l'atteste cette réécriture psychologique des résultats de *L'Éthique protestante* :

[Le monde] n'en était pas moins approuvé sur le plan psychologique comme le théâtre de l'action voulue par Dieu dans le cadre d'une « profession-vocation » profane (*sie wurde dadurch psychologisch nur um so mehr als Schauplatz des gottgewollten Wirkens im weltlichen "Beruf" bejaht*) [...]. Cet ascétisme ne fuyait pas le monde comme le faisait la contemplation ; au contraire, il voulait, en se conformant au commandement de Dieu, rationaliser éthiquement (*ethisch rationalisieren*) le monde, si bien que son orientation vers le monde fut plus effective que la naïve « approbation du monde » propre à l'homme inébranlé [...]. C'est que la grâce et l'élection de l'homme religieusement qualifié se confirmaient précisément dans la vie quotidienne. Non pas, bien entendu, dans le quotidien tel qu'il était, mais dans l'action quotidienne méthodiquement *rationalisée* au service de Dieu. Rationnellement élevée à la hauteur d'une vocation, l'action quotidienne est devenue confirmation du salut (*das rational zum Beruf gesteigerte Alltagshandeln wurde Bewährung des Heils*) (Weber, 1986 : 262-263 ; 1996 : 364-365).

Le protestant ascétique est ainsi un homme ébranlé, et c'est cet ébranlement (celui de l'angoisse sotériologique !) qui pousse à produire du sens, de la compréhension, de la rationalité. On perçoit comment l'analyse réduit la focale jusqu'au plan psychologique et du même coup quotidien, immanent aux consciences (voire même – risquons le terme – à la conscience collective) religieuses. Expliquer comment, sur le plan psychologique, de telles consciences ont pu s'orienter de façon rationnelle au sein d'un certain protestantisme est la nouvelle tâche, selon Weber, de la sociologie des religions. Qu'est-ce qui motive l'action quotidienne dont le sens est d'emblée modifié par la compréhension rationnelle du monde ? Comment décrire précisément les vécus psychiques de « vocation », de « confirmation du salut », et comment peuvent-ils dériver de l'angoisse sotériologique décrite dans *L'Éthique protestante* ? Car c'est bien à cette angoisse qu'est reconduite la réflexion de Weber, non pas seulement du fait de ses propres tendances dépressives, ou encore de l'atmosphère

pesante qui entourait la Première Guerre mondiale, mais également, peut-être surtout, du fait de la théologie protestante elle-même et du poids de l'angoisse sotériologique et eschatologique dont témoignaient déjà Luther et Calvin. *L'Éthique protestante* s'est peut-être efforcé d'examiner, au fond, les conséquences économiques de ce qu'on pourrait appeler une « psychologie théologique », où l'angoisse est la manifestation *subjective* paradoxale de l'« infinie différence qualitative » (Kierkegaard) entre l'homme et Dieu.

Paul SLAMA

University of Johannesburg
paul.slama@hotmail.fr

Bibliographie

- ADORNO Theodor, 1997, *Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Gretel Adorno et Rolf Tiedermann (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BOUDON Raymond, 2001, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année Sociologique*, 51, 1, p. 9-50.
- COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, 1990, *Max Weber et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France.
- DEHNE Max, 2017, *Soziologie der Angst. Konzeptuelle Grundlagen, soziale Bedingungen und empirische Analysen*, Berlin, Springer.
- DERMANGE François, 2017, *L'éthique de Calvin*, Genève, Labor et Fides.
- FISCHER H. Karl, 1997 [1907], « La première controverse autour de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* » [Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*], *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, 5, p. 163-190.
- FREITAG Michel, 1994, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne de sciences sociales*, 32, 99, p. 169-219.
- JACOBSEN Bjarne, 2001, « Hiatus Irrationalis. Der Bruch zwischen Sein und Sollen », in H. G. Kippenberg, M. Riesebrodt (eds.), *Max Weber "Religionssystematik"*, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 31-50.
- KALBERG Stephen, 2012, « La sociologie des émotions de Max Weber », *Revue du MAUSS*, 40, 2, p. 285-299.
- KALINOWSKI Isabelle, 2013, « Le "désenchantement du monde" », *Yod*, 18, <http://journals.openedition.org/yod/1848>.
- KING Anthony, 2004, *The Structure of Social Theory*, Londres, New York, Routledge.
- LÖWY Michael, 2013, *La Cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock.
- LUKÁCS Georg, 1954, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag.
- MARX Karl, 1993, *Le Capital. Livre premier*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Presses universitaires de France.

- RICKERT Heinrich, 1909, “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, *Kant Studien*, 14, 1-3, p. 169-228.
- SCAFF Lawrence A., 2011, *Max Weber in America*, Princeton, Princeton University Press.
- SCHLUCHTER Wolfgang, 2009, « “Die Entzauberung der Welt”. Max Webers Sicht auf die Moderne », in R. Achenbach, M. Arneth (eds.), “*Gerechtigkeit und Recht zu üben*” (Gen. 18, 19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- SUNAR Lufti, 2014, *Marx and Weber on Oriental Societies in the Shadow of Western Modernity*, Londres, New York, Routledge.
- VINCENT Guy, 2009, « Les types sociologiques d’éducation selon Max Weber », *Revue Française de Pédagogie*, 168, p. 75-82.
- WEBER Max, 1907, « Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden “Kritischen Beiträgen” », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXV, p. 243-249.
- , 1910a, « Antikritisches zum “Geist” des Kapitalismus », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXX, p. 176-202.
- , 1910b, « Antikritisches Schlusswort zum “Geist des Kapitalismus” », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXXI, p. 584-585.
- , 1921, *Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 1965, *Essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, Paris, Plon.
- , 1985, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.), Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 1986, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 1996, *Sociologie des religions*, trad. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.
- , 2001, *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, traduit par Michel Coutu et Dominique Leydet, Laval, Presses de l’Université de Laval.
- , 2003 [1904-1905], *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme, suivi d’autres essais*, traduit par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.
- , 2006, *Sociologie de la religion*, traduit par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion.
- , 2009, *Le Judaïsme antique*, traduit par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion.
- , 2016, *Concepts fondamentaux de la sociologie*, traduit par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.