

**MAX WEBER ET L'IDEALTYPE DE « SECTE » : ELEMENTS DE « PSYCHO-
THEOLOGIE »**

Paul Slama

(Université de Namur/University of Johannesburg)

J'examine ici une dimension à la fois théologique et philosophique de la pensée de Max Weber – la façon dont, après la fortune de ce concept dans la métaphysique et la théologie du XIX^e siècle, il a régénéré le concept d'« angoisse » (*Angst*) pour évoquer le statut de certaines formes de calvinisme. En effet, Weber a mis à mal une caricature que Hegel avait largement popularisée, celle d'un protestantisme qui détruisait l'intercession institutionnelle pour laisser le croyant solitaire devant son Dieu, ouvrant ainsi la modernité à l'ère de la subjectivité et à son intériorité. En effet, au moins dès *Foi et Savoir* en 1802, la philosophie allemande identifie avec la Réforme luthérienne l'apparition d'un nouveau régime de subjectivité où celle-ci se serait constituée dans l'espace d'une intériorité morale à la faveur d'une révolte de la conscience. De ce point de vue, si c'est Descartes qui (selon Heidegger chez lequel l'histoire est pensée de façon ultra conceptuelle) fait apparaître l'ère de la subjectivité comme intériorité autonome, chez Hegel, c'est bien le mouvement tout à la fois religieux, politique et métaphysique de la Réforme qui inaugure une telle ère. Max Weber nuance fermement cette thèse, s'appuyant sur l'histoire et sur ce qu'on pourrait appeler une *logique sociale* qui intrique l'individu dans un réseau communautaire complexe. Ainsi, il reprend les concepts fondamentaux de l'interprétation idéaliste allemande de la Réforme (subjectivité, intériorité, angoisse...), mais pour la complexifier de social, de normes, d'histoire, c'est-à-dire de ce par quoi tout individu est traversé. Pour montrer cela, j'analyserai l'idéaltype de la « secte », qui ne concerne qu'une forme très spécifique et limitée de fait religieux, mais qui illustre la façon dont Weber complique la foi par la communauté. Car la thèse de Weber, dès *L'Éthique protestante*, place au cœur de l'analyse le sujet croyant, intériorisant les normes de la foi et s'angoissant devant la très lourde thèse de la double prédestination ; cependant, cette angoisse, qui constitue le cœur de la sociologie de Weber des formes ascétiques et puritaines du calvinisme – cette angoisse ne s'empare du cœur du croyant que dans la mesure où elle subit une transformation : je décrirai celle du contrôle social, dont les sectes nord-américaines sont l'idéaltype selon Weber. L'individu s'angoisse en communauté, contrôlé par ses pairs, une angoisse

individuelle qui se communautarise. Dès lors, le salut lui aussi devient communautaire. Weber, de ce point de vue, n'est pas un individualiste méthodologique : il déploie ce que je propose d'appeler une « psycho-théologie » profondément sociale, comme l'idéaltype de « secte » l'indique en profondeur. À partir de cette présentation, j'analyserai les richesses et les limites d'un tel idéaltype pour penser deux phénomènes fondamentaux de la contemporanéité, la re-christianisation par les courants évangéliques et charismatiques dans le monde, et la subjectivité managériale que je comparerai à la subjectivité sectaire.

1) La Réforme comme source de la subjectivité moderne : note sur une caricature

a) Deux exemples : Hegel et Kierkegaard

Comme je viens de le souligner, la conception d'une Réforme source de la subjectivité moderne est une des grandes images d'Épinal de l'historiographie contemporaine. Hegel l'a développée avec une postérité inouïe – dès 1802, dans *Glauben und Wissen*, où l'on peut lire : « La grande forme de l'Esprit du monde, qui s'est reconnu dans ces philosophies [de l'*Aufklärung*], est le Principe du Nord, et religieusement considéré, du protestantisme – je veux dire la subjectivité en laquelle beauté et vérité se donnent dans des sentiments et des intentions, dans l'amour et l'entendement. La religion construit dans le cœur de l'individu ses temples et ses autels, et des soupirs et des prières cherchent le Dieu dont il ajourne lui-même l'intuition parce que le danger de l'entendement est présent, qui pourrait voir ce qui est intuitionné comme une chose et reconnaître le bosquet sacré pour des arbres¹. » Le protestantisme est le grand mouvement historique qui fut la matrice de l'intériorisation du monde à la fois sensible et rationnel, et du même coup la matrice du criticisme des *Aufklärer*. Si la théologie luthérienne et calviniste (que Hegel n'a cessé de distinguer d'ailleurs) a éloigné Dieu des êtres humains, ceux-ci se réapproprient intérieurement le sacré et le monde, même lorsqu'ils le rationalisent. L'esthétique joue ici un rôle capital : la beauté se trouve associée à la vérité en tant qu'elle est désormais intériorisée

¹ Hegel, W II, p. 288 (trad. Alexis Philonenko & Claude Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, p. 93) : « Die große Form des Weltgeistes aber, welche sich in jenen Philosophien erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens und, es religiös angesehen, des Protestantismus, – die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt. Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich versagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das Angeschauten als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde. »

et qu'elle se manifeste comme beauté morale, par-delà la beauté sensible de l'icône. La beauté et la vérité pour le sentiment, mais le sentiment intérieur (par exemple les rêveries rousseauistes, mais aussi bien le jugement réfléchissant kantien) ; pour les intentions, dont Kant fut le grand penseur éthique ; pour l'amour, en tant que la religion ne s'exprime que pour et dans la conscience, dans la mesure où la superstition est rejetée, où Dieu n'est Dieu que s'il n'est pas vu mais aimé intérieurement ; pour l'entendement, en tant que l'*Aufklärung* n'aura fait au fond que développer l'intériorisation théologique calviniste : dans la négativité de la conscience, celle-ci donne à l'entendement plus de latitude pour développer sa puissance, moins contrecarrée par ce dont elle est le négatif, l'extériorité. Le grand avènement philosophique de la conscience (celui de l'*Aufklärung* !) avait été l'événement théologique de la Réforme, luthérien et surtout calviniste.

Dans ce texte, Hegel souligne le « danger de l'entendement ». Certes, il fait allusion ici à l'ascétisme réformé, qui se méfie du sensible qui détourne des devoirs pieux de la conscience. Mais au fond, il s'agirait de se demander, comme le fait Joachim Ritter dans un riche commentaire de ce passage, si ce refoulement de la conscience en elle-même ne va pas de pair avec la confiance de l'*Aufklärer* dans la possibilité d'atteindre l'objectivité par la raison. Comme Ritter le souligne, « la subjectivité construit ses autels dans le cœur, *parce que* le monde objectif de l'entendement est présent ». Et Ritter d'ajouter : « Hegel a devant les yeux ce qu'on pourrait appeler la double voie de l'histoire moderne de l'esprit, où à la "Méthode" de Descartes s'ajoute la "Logique du cœur" de Pascal, à la "*veritas logica*" s'ajoute la "*veritas aesthetica*" (Baumgarten), au savant et à son système rationnel s'ajoute la subjectivité esthétique du génie (Shaftesbury)... » Bref : « Au rationalisme s'ajoute le piétisme de la religion du sentiment »². La scission fondamentale de la modernité consiste en deux pôles profondément intriqués, dépendants, le positif de l'objectivité scientifique répondant au négatif de l'intériorité réformée. Cependant, dans *Foi et savoir*, la Réforme n'est pas autre chose qu'une immense méfiance à l'égard de l'objectif, plus encore, à l'égard de la *chose* : car si l'objectif n'a aucune valeur, s'il est neutre au contraire de la conscience qui est le lieu de la valeur, le « quelque chose » (« *Etwas* » dit Hegel un peu plus loin dans le même paragraphe) est un « mal » (*Übel*). L'ascétisme va jusqu'à frapper d'interdit la scission elle-même en tendant jusqu'à l'élimination d'un de ses pôles. Les

² Ritter J., *Hegel et la révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 45.

développements sur la Réforme des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (1822-1830) insisteront abondamment sur la méfiance à l'égard de l'objectif d'une Réforme luthérienne qui

trouva bientôt le *ceci* (...) dans le sépulcre plus profond de l'idéalité absolue de tout le sensible et de tout l'extérieur, dans l'esprit, et qui le montre dans le cœur (*vielmehr in dem tieferen Grabe der absoluten Idealität alles Sinnlichen und Äusserlichen, in dem Geiste findet und in dem Herzen zeigt*). (...) La doctrine de Luther est simplement que le *ceci*, l'infinie subjectivité (*die unendliche Subjektivität*), c'est-à-dire la vraie spiritualité, Christ, n'est d'aucune manière extérieurement présent et réel (*auf keine Art in äusserlicher Weise gegenwärtig und wirklich ist*), mais qu'il ne s'acquiert d'une manière générale comme spiritualité que dans la réconciliation avec Dieu³.

Le luthéranisme n'est de ce point de vue pas tant une singularisation qu'une intériorisation qui « écarte l'extériorité » (« *diese Entfernung der Äusserlichkeit...* »), qui écarte donc les œuvres au profit de la foi comme « certitude subjective de l'Éternel » au moyen du Saint-Esprit. Luther ne rompt pas avec l'universalisme pour Hegel, mais il exige de *tous* les hommes d'« accomplir l'œuvre de réconciliation » (p. 501). Apparaît alors une figure nouvelle de la subjectivité, une subjectivité universelle car morale, où l'intériorité joue le rôle crucial : « Dans l'Église luthérienne, la subjectivité et la certitude de l'individu sont aussi nécessaires que l'objectivité de la vérité (*ist die Subjektivität und Gewissheit des Individuum ebenso notwendig als die Objektivität der Wahrheit*)⁴. » La vérité n'attend pas le sujet, c'est le sujet qui par un processus de dépossession constitue en la rejoignant la vérité :

c'est le sujet même qui doit devenir vrai en renonçant à son propre contenu pour la vérité substantielle et en s'appropriant cette vérité (*...das Subjekt selbst soll ein wahrhaftes werden, indem es seinen partikularen Inhalt gegen die substantielle Wahrheit aufgibt und sich diese Wahrheit zu eigen macht*). Ainsi se libère dans la vérité l'esprit subjectif, il nie son être particulier, et reprend conscience de lui-même dans sa vérité propre (*so wird der subjektive Geist in der*

³ W IX, p. 500, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1967, p. 318.

⁴ *Ibid.*, p. 502, trad. cit., p. 319.

Wahrheit frei, negiert seine Partikularität und kommt zu sich selbst in seiner Wahrheit). Ainsi la liberté chrétienne est devenue effective (*so ist die christliche Freiheit wirklich geworden*)⁵.

L'interprétation par Hegel de l'intériorité luthérienne a quelques accents kantien, dans son effort de réconcilier – ou plutôt de voir dans le luthéranisme l'effort de réconcilier l'individualité intériorisée (où a lieu la foi) et l'universalité de l'exigence de la réconciliation, en fait l'exigence de la liberté à partir de l'intériorité même mais non coupée, bien au contraire, de l'universalité. La singularité empirique est même niée, dans la mesure où elle n'accède à la liberté qu'en renonçant à soi, à un certain soi, le soi capable de liberté. L'intériorité est du coup le lieu de la conscience reprise, c'est-à-dire de la liberté, c'est-à-dire de l'universel. L'Église n'est plus le substitut de la pensée, l'extériorisation d'une aspiration au fond trop exigeante ; le sujet doit accomplir l'effort constant de la liberté en tant qu'il est son propre prêtre.

Une telle intériorisation de la vie humaine ne va pas sans conséquence. Cette conséquence, c'est le développement d'un grand angoissement humain que Hegel a pu, ici ou là dans son œuvre, décrire. Dès *Foi et savoir* en fait, où il évoque la Réformation comme « la religion en tant que sentiment ou l'amour éternellement nostalgique (*die Religion als Empfindung, die ewig sehnsuchtsvolle Liebe*) »⁶ au cœur d'une nouvelle finitude. Cette nostalgie se métamorphose déjà en douleur dans les pages de la *Phénoménologie de l'esprit* consacrées à la religion romaine, puisque le stoïcisme et le scepticisme sont décrits par Hegel comme embourbés dans « la souffrance et la nostalgie (*Schmerz und Sehnsucht*) de la conscience malheureuse par quoi peut advenir, en un processus comparable à la naissance, la conscience de soi »⁷. Les dieux de la Grèce se sont enfuis, ce qui ouvre certes l'histoire de l'esprit à la conscience de soi, mais qui l'accompagne également de profondes angoisses devant le mouvement des choses abandonnées par le divin. Hegel établit donc un lien spéculatif puissant entre Rome et la Réforme précisément sur ce plan-là, Rome préfigurant le christianisme et la Réforme le parachevant. La fuite des dieux, comme l'appellera Heidegger dans une situation à la fois proche et lointaine, a déjà commencé à

⁵ *Ibid.*

⁶ W II, p. 294.

⁷ W III, p. 546, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 615.

Rome, et se trouve endossée théologiquement par la Réforme mais aussi par Pascal, comme l'indique avec clarté la fin de *Foi et savoir* – le « Dieu caché » !

Or, c'est bien à un tel Dieu qu'a affaire le croyant kierkegaardien, en tout cas celui d'Anti-Climacus dans la *Maladie à la mort* de 1849, où le désespoir se manifeste précisément devant la constante fuite à l'infini de Dieu. Ou plutôt, comme l'écrit Anti-Climacus, le désespoir provient du fait que le rapport humain au réel, pensé comme synthèse (je n'entre pas dans le détail de ce concept compliqué ici), se rapporte à lui-même : « Dieu, en faisant de l'homme ce rapport, le laisse comme échapper de sa main »⁸. Dans la responsabilité humaine abandonnée à son sort se déploie le désespoir. C'est pourquoi le désespoir est désespoir de soi-même, jusqu'au dégoût de soi et en même temps l'incapacité de se défaire de soi. Anti-Climacus décrit une dimension plus précise d'un tel désespoir dans la figure du « désespoir de l'infinitude », le désespoir de se perdre dans l'infini, c'est-à-dire la capacité proprement anthropologique de « plonger jusqu'à Dieu » (p. 26) sans jamais pouvoir y atteindre. Sa faculté d'imagination, que Kierkegaard reprend à Kant et à Fichte, est une dimension anthropologique, une capacité humaine, qui est en tant que telle une impossibilité. L'imagination (dans ses modalités du vouloir, du connaître, ou du sentir) tend vers l'infini, et de ce fait manifeste au cœur de l'humain l'impossibilité comme sa condition originaire, mais aussi le moi comme se découvrant dans cet impossible, au risque de se perdre. C'est ce que Kierkegaard peut appeler « l'infini du possible » (p. 30). La *foi* est précisément cet embrassement de l'impossible qui est la traduction elle-même impossible de l'adage « À Dieu tout est possible », l'embrassement de la perte de soi comme abandonnée à la pure possibilité. Une forme de désespoir permet de mieux comprendre : celle de ma propre faiblesse devant l'éternel divin. Le désespoir lie cette faiblesse à l'attachement à la temporalité. Mon moi s'épuise alors dans ce désespoir, qui n'est pas la foi, mais une forme de renoncement devant l'inatteignable transcendance de Dieu. Mais c'est aussi, dans cette « conscience » du moi, la « chance du salut » en tant que c'est un retour à soi-même (p. 56). C'est une étape de la conscience avant la foi ou la dérélition dans le divertissement (le désespoir est « l'élément premier » de la foi – p. 69). Et c'est une étape, encore, où il s'agit du moi et de la possibilité pour lui de se retrouver.

⁸ Soren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov & J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1949, p. 12. Je suis ici entièrement tributaire de la traduction, n'ayant pas accès à la langue de Kierkegaard.

Le péché joue un rôle capital pour le moi, car il constitue sa présence devant la « mesure » impossible de Dieu. Pour aller vite là encore, disons qu'un tel péché est constitué par la volonté devant le « scandale » du divin « incompréhensible », volonté devant la nécessaire ignorance de ma nature de pécheur que seule une « Révélation » peut attester (p. 86). Le moi est alors balancé entre deux désespoirs, celui de la fuite de soi-même après la Révélation ou celui de la volonté d'être soi-même après la Révélation. C'est une procédure de la conscience, celle de se convertir en positivité, paradoxalement dans et par le péché : « son positif, précisément, c'est d'être *devant Dieu* » (p. 90). Dans une veine assurément luthérienne, où le péché est inéliminable par quelque rédemption bon marché, Anti-Climacus décrit la positivité incompréhensible du péché comme ce que la conscience pose dans le temps, dans une continuité démoniaque et en constant déséquilibre. La conscience est désespérée « à demeure dans le péché » (p. 98). La présence du Christ accentue cet abîme ! car en envoyant son fils, Dieu n'a fait qu'accentuer le scandale, et ainsi la différence entre le moi et lui. La rédemption dans le Christ est un scandale pour la raison, ce qui plonge davantage le moi dans le désespoir : au moment où il pensait atteindre son Dieu dans et par l'incarnation, sa raison le bloque et l'interdit (p. 108). Ici, au beau milieu du péché, commence la foi. La foi et ainsi la présence bigarrée du moi à lui-même n'ont lieu qu'à partir de ce désespoir résultant de ce que « l'homme-dieu (mais au sens chrétien, garanti par le paradoxe et le risque du scandale) » n'est nullement le fruit d'une « confusion panthéiste », mais manifeste suprêmement « la différence de nature entre Dieu et l'homme » (p. 109). Dans cette différence se révèle non le troupeau humain, mais l'individu en tant que le péché est affaire d'« individu » et non de « concept » (p. 110). Le pécheur est tout individu, ce qui n'est pas conceptualisable, ce qui n'est pas pensable, il est le contraire de l'humanité que représente le « *cogito ergo sum* », le sujet rationnel *sive* universel⁹... Car le pécheur/individu est le lieu de l'« éthique » (p. 111). Voilà bien, par le désespoir, *l'individualisation de la subjectivité* croyante devant le scandale de la différence : « Or, c'est d'ici que part le christianisme, du dogme du péché, donc de l'individu » (p. 112).

⁹ Ainsi, la *Maladie à la mort*, *op. cit.*, p. 111 : « Le sérieux du péché, c'est sa réalité dans l'individu, chez vous ou moi ; la théologie hégélienne, forcée de se détourner toujours de l'individu, ne peut parler du péché qu'à la légère. La dialectique du péché suit des voies diamétralement contraires à celle de la spéculation. »

Dès lors : « Par le dogme du péché, de l'isolement du pécheur, Dieu et le Christ ont pris pour toujours, et cent fois mieux qu'un roi, leurs précautions contre tout ce qui est peuple, gens, foule, public, etc. » (p. 112) ! Et en note, Anti-Climacus ajoute (il faudra nous en souvenir dans la deuxième partie de cet article) que le péché n'englobe pas les hommes en un « club ou compagnie » (p. 112). C'est que « l'abîme béant qui sépare Dieu de sa nature » singularise l'homme, car « c'est par le scandale qu'éclate avant tout la subjectivité, l'individu » (p. 113). Le mot est lâché : subjectivité, comprise comme individualité radicale, qui est le produit du scandale chrétien de l'incarnation la plus transcendante. C'est avec le Christ, sommet paradoxal de transcendance, que l'individu se trouve assigné à sa subjectivité et ainsi à sa profonde individualité. Parce que « Dieu et l'homme sont deux natures que sépare une différence infinie de nature » (p. 118), rien (même le Christ !) ne peut empêcher que cela soit continûment accentué. C'est cette accentuation qui individualise : le désespoir est d'autant plus profond que le Christ donne en fait la transcendance comme transcendance, sans réduire le gouffre qui sépare l'homme de Dieu. Le croyant qui tient bon dans son désespoir individualise son moi, c'est de *son* péché qu'il s'agit, de *son* salut, c'est le contraire de la foule ou du concept qui est concerné par le rapport de l'homme à lui-même et à Dieu. Kierkegaard incarne les descriptions de Hegel, quand bien même il s'en prend à Hegel : car c'est bien, dans le grand mouvement théologique de la Réforme dont il hérite, une sorte de subjectivité individuelle et responsable qui émerge, loin de toute communauté, de tout « club ».

b) Weber et le grand isolement puritain

Max Weber lui-même a pu donner l'exemple d'une telle compréhension disons individualisante et intériorisante de la Réforme. Il l'a fait principalement à partir d'une entente assez rigide de la théorie calviniste de la double prédestination. Rappelons-en quelques traits grossiers, tels qu'on les trouve par exemple dans la dernière édition de *l'Institution* (1560), livre III, chapitre XXI :

Or si c'est chose évidente que cela se fait par le vouloir de Dieu, que le salut soit offert aux uns, & les autres en soyent forclos : de cela sortent grandes & hautes questions, lesquelles ne se peuvent autrement resoudre, qu'en enseignant les fideles de ce qu'ils doivent tenir de l'election & predestination de Dieu. Laquelle matiere semble fort entortillée à plusieurs : pource qu'ils ne trouvent nulle raison, que Dieu en predestine les uns à salut, les autres à la

mort¹⁰.

Le partage entre les élus et ceux qui ne le sont pas se fait exclusivement depuis le « vouloir de Dieu », un vouloir inaccessible à la raison humaine, absolument transcendant et séparé, qui produit tout à la fois une « obscurité qui les effraye » et en même temps une doctrine « douce & savoureuse au fruit qui en revient » (p. 411). Douce et savoureuse, car Dieu déploie ainsi sa « miséricorde gratuite », mais effrayante aussi, car ce que Dieu « donne aux uns » il le « denie aux autres » (p. 411). Volonté aussi effrayante, donc, qui impose au croyant la « vraie humilité » puisque « toute la cause de nostre salut [est] en Dieu seul », et non pas dans les œuvres (p. 411) – Calvin faisant ici référence au célèbre *Rom. 11, 5-6* : Οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ’ ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν. / Εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων: ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις (« de même donc aussi dans le moment présent il existe un reste selon l’élection par grâce. / Or si c’est par grâce ce n’est plus par les œuvres ; autrement la grâce n’est plus une grâce »). Ce restant, ce « résidu » (comme traduit Calvin) de la sainteté divine, est le résidu produit par « l’élection gratuite » provenant de la « pure liberalité de Dieu », « sanctuaire de la sagesse divine », « labyrinthe » inatteignable pour la connaissance humaine (p. 412). La volonté de Dieu est radicalement insondable, quoique ses « secrets (...), qu’il a pensé estre bon de nous communiquer, il nous les a testifiez en sa parole » (p. 412). *Sola Scriptura*, témoignage de la volonté de Dieu seulement accessible par la foi. Le « vouloir » de Dieu est ici le concept clé, jusque dans la définition que Calvin donne de la prédestination, après qu’il a défini la présience divine, dans le même chapitre :

Nous appelons Predestination le conseil eternal de Dieu par lequel il a déterminé ce qu’il vouloit faire d’un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition : mais ordonne les uns à vie eternelle, les autres à eternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est cree l’homme, nous disons qu’il est predestiné à mort ou à vie (p. 413).

La prédestination consiste dans ce que Dieu « voulait » faire de chacun des hommes, imparfait qui indique qu’il l’a toujours voulu, c’est-à-dire de toute éternité. Ce vouloir implique une causalité mystérieuse – on est frappé, à la lecture de ces pages, par la récur-

¹⁰ Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, Genève, Jean Crespin, 1560, p. 411.

rence du vocabulaire de la « causalité », causalité d'une cause première (Calvin ne s'exprime naturellement pas en ces termes) qui n'est autre que le vouloir divin, vouloir insondable par l'intelligence. Et de fait, la réponse au « pourquoi » ne peut être que : « pource qu'il a voulu », car rien n'est plus « hault » que la « volonté de Dieu ». Le vouloir cause, mais nulle intelligence non divine ne peut remonter la chaîne des causes, car il y a une infinie différence qui sépare la causalité visible ou pensable de la causalité divine. Cette entente proprement stupéfiante d'une causalité à la fois *efficiente* et impossible, nécessaire et impensable, produit l'effroi que j'évoquais plus haut, et ainsi une humilité profonde : « Puis que nous sommes tous corrompuz et contaminez en vices : il ne se peut faire, que Dieu ne nous ayt en haine. Et ce non pas d'une cruauté tyrannique, mais par une équité raisonnable » (p. 414). Haine de Dieu juste, qui touche notre imperfection de pécheurs, et dont nous ne pouvons pas même saisir les causes. Causalité aussi efficiente qu'inapparente, parfaitement inconnaissable, que Calvin appréhende à partir de la créature, c'est-à-dire à partir de son imperfection manifeste. C'est encore à partir des marques dans la création que Calvin envisage la possibilité d'avoir confiance dans son élection : « Davantage nous enseignons, que la vocation des esleuz est comme monstre et tesmoignage de leur eslection. Pareillement que leur justification en est une autre marque et enseigne. (...) Or comme le Seigneur marque ceux qu'il a esleuz, en les appelant et justifiant... » (p. 415). « Vocation des élus », « témoignage de leur élection », « justification », « marque », « appel » – ce vocabulaire calviniste largement issu de la traduction des concepts pauliniens donne à la foi l'espoir d'une confiance retrouvée dans la volonté de Dieu, tout en demeurant entièrement indéterminée. C'est ici, précisément, que commence *L'Éthique protestante*.

L'Éthique protestante écrit en effet, à propos de cette doctrine de la double prédestination : « Dans son inhumanité pathétique, cette doctrine ne pouvait qu'entraîner avant tout, pour l'état d'esprit d'une génération qui s'était soumise à sa cohérence grandiose, un sentiment d'*isolement* intérieur inouï de l'individu. Dans l'affaire la plus importante de sa vie, la béatitude éternelle, l'homme du temps de la Réforme était contraint de suivre seul sa route, à la rencontre d'un destin fixé pour lui de toute éternité. Personne ne pouvait l'aider. Aucun prédicateur », aucun sacrement, etc.¹¹ Et Weber de s'appuyer en note sur telle

¹¹ GARS I, p. 92-93 (trad. J.-P. Grossein) : « In ihrer pathetischen Unmenschlichkeit mußte diese Lehre nun für die Stimmung einer Generation, die sich ihrer grandiosen Konsequenz ergab, vor allem eine Folge haben: ein Gefühl

mention du *Puritan and Anglican* (1900) d'Edward Dowden : « *The deepest community is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart.* » Aucun prédicateur, aucun sacrement qui feraient l'intercession entre le croyant et son Dieu. D'où le grand isolement du croyant, isolement inouï, accentué par la thèse calviniste (à maint égard caricaturée – je renvoie à l'article de François Dermange dans ce dossier) de la double prédestination, doctrine « inhumaine » : car ce destin voulu de toute éternité a pour effet de singulariser l'expérience religieuse de l'individu qui se trouve face à son statut de prédestiné, sans qu'aucune communauté ne puisse lui venir en aide. D'ailleurs, le vocabulaire de Weber dans ce passage est affectif : « *Stimmung* », « *Gefühl* », affectivité que rejette pourtant l'esprit du puritanisme selon Weber. Mais ce qu'il veut dire ainsi, c'est que l'isolement est aussi dans la subjectivation du rapport à la création, qui passe par des émotions non partagées, solitaires, subies, qu'on devine effrayantes. Weber insiste sur la disparition puritaine de l'institution et des sacrements, qu'il rattache juste après dans la seconde édition au processus de « désenchantement du monde » : le processus de rationalisation de la méthode de recherche du salut provient précisément de l'éloignement de Dieu, qu'aucune magie/superstition/sacrilège ne peut réduire, et qu'aucune sensibilité et affectivité ne peuvent atteindre :

[Ajout de la seconde édition :] L'abolition absolue d'un salut ecclésio-sacramental, (...) tel a été l'élément décisif par rapport au catholicisme. Le grand processus, au plan de l'histoire des religions, de *désenchantement* du monde, qui (...) a rejeté tous les moyens magiques de recherche du salut comme relevant de la superstition et du sacrilège, a trouvé ici sa conclusion. Le puritain authentique rejetait même toute trace de cérémonies religieuses au bord de la tombe et inhumait ses proches sans chant ni musique, afin de ne laisser place à aucune espèce de « superstition », aucune confiance dans une action salutaire d'ordre magico-sacramental. Il n'existait non seulement aucun moyen magique, mais même aucun moyen d'aucune sorte, de faire descendre la grâce

einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums. In der für die Menschen der Reformationszeit entscheidendsten Angelegenheit des Lebens: der ewigen Seligkeit, war der Mensch darauf verwiesen, seine Straße einsam zu ziehen, einem von Ewigkeit her feststehenden Schicksal entgegen. Niemand konnte ihm helfen. Kein Prediger... »

divine sur celui à qui Dieu avait décidé de la refuser. [Première édition :] Associé à la doctrine abrupte de l'éloignement absolu de Dieu et de l'absence de valeur de tout ce qui relève uniquement de la création, cet isolement intérieur de l'homme recèle, d'une part, la raison de l'attitude absolument négative du puritain à l'égard de tous les éléments sensuels et *affectifs* au sein de la culture et de la religiosité subjective – parce qu'ils sont inutiles pour le salut et qu'ils favorisent les illusions sentimentales et une superstition qui divinise la créature –, et par là la raison d'un évitement absolu de toute culture qui s'adresse aux sens. Mais, d'autre part, il constitue l'une des racines de l'individualisme dépourvu d'illusions et teinté de pessimisme... (...) Le seul confident doit être Dieu¹².

Aucun prédicateur, aucun sacrement – et Weber ajoute : aucun Dieu (p. 93), s'il est vrai que le Christ calviniste ne sauve pas l'humanité tout entière, mais seulement les élus de toute éternité. Weber accentue l'isolement de l'homme au point d'un homme sans Dieu, reclus en lui-même et dans l'angoisse de son ignorance – est-il élu, damné ? Dans l'idéal-type du protestantisme ascétique, où les sacrements mais aussi bien la promesse sentimentale de la présence de Dieu sont abandonnés, l'homme est remis à son individualité anxieuse, isolée, comme le montrait avec une conceptualité à la fois théologique et philosophique la *Maladie à la mort* de Kierkegaard. Weber insiste également sur la disparition progressive, en terres calvinistes, de la confession privée, en des termes particulièrement importants pour mon propos : la disparition de la confession a été importante pour la religiosité, « comme stimulant psychologique pour le développement de son attitude

¹² GARS I, p. 93-96 (trad. Jean-Pierre Grossein) : « der absolute (...) Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher (...) alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß. Der echte Puritaner verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zeremonien am Grabe und begrub die ihm Nächststehenden sang- und klanglos, um nur ja keinerlei »superstition«: kein Vertrauen auf Heilswirkungen magisch-sakramentaler Art, aufkommen zu lassen. Es gab nicht nur kein magisches, sondern überhaupt kein Mittel, die Gnade Gottes dem zuzuwenden, dem Gott sie zu versagen sich entschlossen hatte. Verbunden mit der schroffen Lehre von der unbedingten Gottferne und Wertlosigkeit alles rein Kreatürlichen enthält diese innere Isolierung des Menschen einerseits den Grund für die absolut negative Stellung des Puritanismus zu allen sinnlich-gefühlsmäßigen Elementen in der Kultur und subjektiven Religiosität – weil sie für das Heil unnütz und Förderer sentimentaler Illusionen und des kreaturvergötternden Aberglaubens sind – und damit zur grundsätzlichen Abwendung von aller Sinnenkultur überhaupt. Andererseits aber bildet sie eine der Wurzeln jenes illusionsslosen und pessimistisch gefärbten Individualismus... (...) nur Gott soll der Vertrauensmann sein. »

éthique. Ainsi se trouvait éliminé le moyen d'abrégier périodiquement la conscience de culpabilité et sa charge d'affects » (GARS I, p. 96 : « *als psychologischer Entwicklungsreiz für ihre ethische Haltung. Das Mittel zum periodischen »Abreagieren« des affektbetonten Schuldbewußtseins wurde beseitigt* »). Si les conséquences de la théologie calviniste ne sont pas affectives, il n'en demeure pas moins que – selon Weber – c'est bien d'abord sur le plan affectif que s'est jouée la mutation anthropologique qu'il veut décrire, ou plus précisément, sur le plan « psychologique », au sens où ce plan implique les conséquences que telle disposition psychologique entraîne. L'intériorisation puritaine est d'abord le lieu psychologique d'une accumulation affective de culpabilité, ou encore d' « angoisse » comme Weber l'écrit un peu plus loin à propos de Bunyan et Liguori. L'intériorisation réformée est la matrice d'une accumulation d'angoisse qui a pour conséquence d'individualiser encore davantage le rapport du croyant à son propre salut. D'ailleurs, c'est depuis un plan plus large encore que cet angoissement a été produit : depuis la conception luthérienne mais encore davantage calviniste d'un dieu incompréhensible, à la fois inaccessible aux sentiments et à la raison, mais aussi depuis l'absence de rédemption humaine possible ici-bas, depuis la dépravation originare de toute créature qu'aucun sacrement ecclésial ne peut racheter. Weber est ici kierkegaardien : parce que le protestant ascétique est essentiellement pécheur, et qu'aucun homme, aucun prêtre, ne peut lui pardonner, il est face à face avec un Dieu inaccessible qui l'accuse, qui l'isole, qui l'angoisse.

2) Psycho-théologie de l'angoisse : sur une note de *L'Éthique protestante*

L'importance de la psychologie pour *L'Éthique protestante* est partout dans les deux longs articles qui composent l'ouvrage. Elle a même fait l'objet d'une discussion intéressante avec Karl Fischer en 1907¹³. Pour résumer la discussion avec Fisher, ce dernier accusait Weber de ne pas avoir assez fait cas, dans *L'Éthique protestante*, des mécanismes de récompense psychologique, dont la « joie » est la manifestation principale, pour le désir de capitalisation en tant que tel. Ce que Weber n'aurait pas vu, c'est comment l'argent en tant

¹³ Voir Karl H. Fisher [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" »], trad. Jean-Pierre Grossein, *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, 5, 1997, p. 163-190, et la réponse de Weber, « Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden "Kritischen Beiträgen" », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXV, 1907, p. 243-249. On trouve dans Jean-Pierre Grossein, « Présentation », in Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003, p. XLVII sq., une présentation complète du problème de la psychologie chez Weber.

que tel, plus que sa consommation réelle ou possible, est devenu le but de l'action économique ; et ce qu'il aurait manqué, en insistant sur le rôle de telle doctrine théologique, c'est les processus psychologiques mécaniques à l'origine de cette métamorphose, ainsi que les contextes socio-historiques qui ont favorisé la capitalisation individuelle et collective, de plus en plus indispensable à la vie sociale. C'est dans la réponse de Weber qu'on comprend la complexité de sa position : car l'approche psychologique est constamment au défi d'une doctrine éthique où la capitalisation se rapporte à un devoir non hédoniste, non utilitariste, un devoir rationnel *quasi* kantien qui engage à remettre la dépense de son capital à plus tard. Le « désenchantement du monde » qu'on citait plus haut est ainsi causé non pas par un mécanisme qui mettrait d'abord en jeu les récompenses psychologiques, mais par une éthique produite en partie par diverses compréhensions ascétiques d'un dogme. Néanmoins, il a bien fallu des processus psychologiques pour que le dogme soit une cause possible de la réalité économique. À ce propos, je voudrais insister sur une note cruciale qui analyse le fameux paradoxe que Weber a mis en scène entre d'une part la doctrine calviniste de la prédestination et d'autre part la conséquence inattendue qui a été le contraire du fatalisme :

La piété calviniste représente [seconde édition l'un des nombreux exemples que l'on rencontre dans l'histoire des religions] du rapport entre les conséquences qui sont tirées *logiquement* et les conséquences qui sont tirées *psychologiquement* de certaines *idées* religieuses pour le *comportement* religieux pratique (*für das Verhältnis logisch und psychologisch vermittelter Konsequenzen aus bestimmten religiösen Gedanken für das praktisch-religiöse Sich verhalten*). Au plan *logique*, bien sûr, le fatalisme devrait être la conséquence se déduisant naturellement de la prédestination. Or, du fait de l'insertion de l'idée de « confirmation » (*der Einschaltung des « Bewährungs »-Gedanken*), l'*effet psychologique* (psychologische Wirkung) fut exactement l'inverse. (...) [Seconde édition L'intrication d'intérêts pratiques brise les conséquences fatalistes qui devraient être *logiquement* inférées (*Die praktische Interessenverschlingung zerschneidet die logisch zu erschließenden*) (...).] Mais d'un autre côté, le *contenu de pensée* (Gedankengehalt) d'une religion – comme le montre précisément le calvinisme – est d'une importance *beaucoup* plus grande que William James, par exemple, n'est enclin à l'admettre. L'importance, précisément, du

rationnel (*die Bedeutung des Rationalen*) dans la métaphysique religieuse apparaît de façon classique dans les effets grandioses que la structure *idéelle* de la conception [seconde édition calviniste] de Dieu a exercés sur la vie (*in den grandiosen Wirkungen, welche speziell die gedankliche Struktur des calvinistischen Gottesbegriffs auf das Leben geübt hat*). Si le Dieu des puritains a agi dans l'histoire plus que tout autre avant ou après lui, il le doit [seconde édition avant tout] aux attributs dont l'a doté la puissance de la *pensée* (*die Macht des Gedankens*). (...) L'expérience religieuse en tant que telle est évidemment irrationnelle comme *toute* expérience vécue (*Erlebnis*). (...) Mais cette irrationalité – qui, du reste, n'est *nullement* le fait *uniquement* de l'« expérience » *religieuse*, mais (à des sens et des degrés divers) de *toute* expérience vécue – n'empêche pas que soit, dans la pratique, de la plus haute importance la *nature* du système de pensée qui, pour ainsi dire, confisque et entraîne dans son sillage le « vécu » religieux immédiat (*GARS I*, p. 110 – trad. J.-P. Grossein).

Ce qui frappe d'abord, c'est l'idée selon laquelle la cause de la rationalité capitaliste n'est pas elle-même rationnelle, elle provient à la fois d'un dogme théologique et d'une réception psychologique de ce dogme, du vécu psychologique d'un tel dogme. Comme l'écrit Weber dans un texte sur les « catégories de la sociologie compréhensive », « 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 historisch ins Leben gerufen waren*) »¹⁴. Ainsi, l'angoissement individuel causé par la distance infinie du Dieu calviniste et par la doctrine (caricaturée par Weber) de la double prédestination est bien une clé pour la compréhension de la modernité économique. Et cet angoissement ne peut pas être compris par une approche qui réduirait toute action humaine à ses motivations rationnelles en finalité, pour employer un vocabulaire wébérien. En effet, selon cette note, l'approche logique (peut-être vise-t-il certaines formes de néokantismes) ne peut pas rendre compte des rapports entre idées/concepts théologiques et histoire matérielle. Le concept de « confirmation » implique la façon dont

¹⁴ « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie », in Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (éd.), Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, p. 434 (trad. J.-P. Grossein, dans Max Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Paris, Gallimard, 2016).

l'esprit des puritains a été *incité* à chercher la confirmation de l'élection personnelle dans la conduite rationnelle de la vie. Le plan psychologique joue un rôle central parce que c'est le lieu du prisme entre la théologie et la vie. Sans la grâce sacramentelle de L'Église, sans la confession du prêtre, sans « le soulagement de la formidable tension (*die Entlastung von jener ungeheuren Spannung*) » (GARS I, p. 113), le calviniste n'a même pas la consolation des *œuvres*. L'idée si célèbre de Weber est que, face à cette angoisse nouvelle, la conséquence (psychologique, donc, et non logique) sera « la sainteté par les œuvres érigée en système » (*eine zum System gesteigerte Werkheiligkeit*) (p. 113). Planifier systématiquement, méthodiquement, et totalement la conduite de sa vie, c'est-à-dire (comme le suggère de façon pour le moins pointilliste Weber) une vie gouvernée par une « réflexion constante » (ce qu'il rapproche même du *cogito* cartésien, p. 114), faire cela, donc, c'est réagir individuellement à un dogme angoissant qui paradoxalement donne au croyant les clés du désangoissement. La théologie s'imbrique alors dans la psychologie individuelle, parce que les doctrines théologiques font impression sur les individus désormais, selon Weber, livrés à eux-mêmes et en eux-mêmes. Une idée théologique comme celle de la prédestination transperce l'âme et l'agite de ce que Weber n'hésite pas à appeler, dans l'une des seules occurrences positives de *L'Éthiques protestante*, mais ô combien importante, l'angoisse pour le salut :

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*). [seconde édition Elles constituent le moyen technique non pas d'acheter la béatitude, mais de se libérer de l'angoisse (*Angst*) pour la béatitude] (GARS I, p. 109 – trad. J.-P. Grossein).

C'est donc une angoisse qu'aucune institution ni aucun sacrement ne peuvent soulager, qu'a éveillée la doctrine calviniste, qui a conduit au refus des affections pour ce que Weber appelle encore « maîtrise de soi » (*Selbstbeherrschung*), « contrôle de soi » (*Selbstkontrolle*) (p. 115-116). Mais ces expressions font songer fortement à une approche strictement individualisante : ce serait l'angoisse individuelle additionnée de chacun des individus qui concourrait à la formation d'une figure du capitalisme qui a la forme d'une éthique. Or, comme l'écrit J.-P. Grossein, il arrive que Weber mette « l'accent non plus sur

les modalités complexes d’appropriation subjective des idées religieuses, mais sur les principes et les formes d’organisation qui permettent de contrôler la qualité de chaque membre du groupe »¹⁵ ; telle angoisse est aussi comprise par Weber, dans d’autres textes, comme une angoisse communautaire, dont les effets doivent aussi être compris au niveau communautaire. C’est un niveau de compréhension du psycho-théologique aussi important que le précédent.

3) L’idéaltype de la « secte » et la communautarisation de la foi

Je voudrais donc indiquer une des façons dont Weber associe le rôle de cette angoisse à l’exercice de normes communautaires, à tel point que l’angoisse devient un bien partagé dans certaines communautés puritaines. Mais d’abord, comme un des évaluateurs me l’a signalé, il faut concéder que Hegel lui-même a reconnu la communautarisation comme élément fondamental de la foi chrétienne, bien après les remarques de *Glauben und Wissen* qu’on a présentées plus haut¹⁶. On a vu la façon dont Hegel entend l’association intériorité/universalité dans le mouvement luthérien, sans nous attarder sur ce que le même cours sur la *philosophie de l’histoire* dit de l’importance morale de la communautarisation de l’individu réformé. En effet, il souligne, à propos de Luther, que « par la famille, l’homme entre dans la communauté, dans la réciprocité de la dépendance sociale et ce lien est moral (*der Mensch tritt durch die Familie in die Gemeinsamkeit, in die Wechselbeziehung der Abhängigkeit in der Gesellschaft, und dieser Verband ist ein sittlicher*) »¹⁷. La morale, gagnée de haute lutte par le sujet dans son intériorité et son rapport à Dieu (cf. *supra*), implique la communauté, tout comme elle implique l’activité laborieuse au service de l’intérêt commun : « l’industrie, les métiers ont désormais acquis une valeur morale » (p. 508) – éthique économique sommaire, déjà dans le luthéranisme selon Hegel, où parallèlement (mais ce n’est peut-être pas sans lien pour Hegel) « le tourment a été infligé à l’homme de s’imposer par contrainte la conscience de sa nature pécheresse et de se savoir

¹⁵ Jean-Pierre Grossein, « Présentation », dans Max Weber, *L’Éthique protestante...*, trad. cit., p. LIII.

¹⁶ Sur les références à cette communautarisation dans Hegel, voir Labarrière P.-J., « Une sémantique de la communauté : Tönnies, Hegel », dans Parret H. (éd.), *La Communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Liège, Mardaga, 1991, p. 134. Sur les rapports de Weber à Hegel, qui conduit l’analyse jusqu’aux rapports de l’œuvre wébérien à la philosophie, voir les travaux séminaux de Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l’histoire*, Paris, PUF, 1990 ; *Le Désenchantement de l’État : de Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992, et de Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996.

¹⁷ Hegel, W IX, p. 508 ; trad. cit., p. 323.

mauvais (*ist der Mensch in diese Qual versetzt worden, sich das Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit aufzuzwingen und sich als böse zu wissen*) » (p. 509) ; « le tourment de l'incertitude » (*die Qual der Ungewissheit*), en somme, « torture intérieure » (p. 509). L'on pourrait presque parler ici d'« éthique communautaire » que rend dialectiquement possible l'intériorisation réformée de la foi, et qui serait une application historique du principe exposé au §554 de *L'Encyclopédie* :

« La religion, ainsi qu'on peut désigner cette suprême sphère en général, doit être considérée aussi bien comme émanant du sujet et y résidant qu'ayant objectivement son point de départ dans l'esprit absolu qui est comme esprit dans sa communauté (*die Religion, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebensosehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist*)¹⁸. »

La « *Gemeinde* », développée dans les chapitres sur le « royaume de l'esprit » dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* (1821-1831), désigne tout autant la façon dont le Christ existe objectivement que la communauté formée par le lien disons protestant entre l'intériorité humaine et Dieu ; elle est, en tout cas, le lieu de l'avènement de la vérité éternelle, le lieu du processus de cet avènement, processus contrarié par les oppositions de ses membres tout au long de l'histoire du christianisme. C'est en fait le processus de l'imbrication entre subjectivité et objectivité, qui fait l'essence même du christianisme. Chez Weber, la principale innovation de la Réforme, du moins concernant l'avènement de la modernité, est le phénomène sectaire qui est un phénomène communautaire d'un type spécifique.

Le concept de « secte », que Troeltsch a popularisé¹⁹, qui désigne un type très spécifique de communauté religieuse, est l'idéaltype principal qu'utilise Weber pour communitariser l'individu puritain (je ne développerai les nombreuses critiques suscitées par

¹⁸ Hegel, W X, p. 366, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967, p. 301.

¹⁹ Voir par exemple Troeltsch E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (*Gesammelte Schriften*, vol. 1), 1919 (1912) ; « Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums », in *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922 (1911), p. 122-156 ; « Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht », in *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922 (1911), p. 166-191.

ce contexte dans la littérature). Dans ce qui suit, je m'appuierai sur deux articles, « “Kirchen” und “Sekten” in Nordamerika » et « Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus », tous deux publiés en 1906 (je n'entre pas dans l'histoire éditoriale de ces textes remaniés) et traduits par J.-P. Grossein²⁰. Ces deux textes sont le résultat de la très forte impression que son voyage aux États-Unis fit sur Weber, entre l'écriture des deux études de *L'Éthique protestante*, formidablement documenté par Lawrence A. Scaff²¹. Dans le premier article sur « Églises et sectes en Amérique du Nord », les idées lui viennent d'impressions issues de son voyage, et ne proviennent pas d'une étude empirique strictement scientifique donc, ce qui inscrit ce texte dans un genre littéraire tout à fait singulier, entre le récit de voyage et l'étude sociologique. C'est ce qui fait peut-être son extrême intérêt conceptuel, mais également sa perméabilité à des idéaltypes peut-être partiels. D'emblée, il remarque que la « “sécularisation” (*Säkularisation*) de la vie n'a pas encore pénétré en profondeur » (p. 559) certains milieux protestants américains. Le succès économique nord-américain repose sur des prétendus « archaïsmes », alors même qu'il s'agit de l'expression de la modernité la plus contemporaine. Loin d'archaïsmes sécularisés, il s'agit en fait, au moment où Weber écrit, du mode de vie des protestants américains qu'il a pu rencontrer lors de son voyage. C'est une intéressante remarque, car elle constitue une prise de distance avec la prétendue sécularisation par le capitalisme des éthiques protestantes. Au fond, plutôt que d'une sécularisation, il s'agit plutôt d'une métamorphose par l'économie d'une réalité religieuse continuée.

Weber fait, dans les premières pages de son texte, des remarques anecdotiques relatives à ce qu'il a observé lors de son voyage :

- l'obligation pour les étudiants d'une université à Chicago de fréquenter la « *chapel* » (p. 558),

²⁰ Weber M., « “Kirchen” und “Sekten” in Nordamerika », *Christliche Welt*, vol. 20, 1906, p. 558-562, 577-583 ; « Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus », *Frankfurter Zeitung*, 50. Jg., Nr. 102, 1906 (publié dans Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Hrsg. Johannes Winkelmann, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 207-236, et dans Max Weber, *Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/18, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*, Hrsg. v. Wolfgang Schluchter in Zus.-Arb. m. Ursula Bube, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 493-540). Ces textes sont traduits et présentés dans la traduction par J.-P. Grossein de *L'Éthique protestante*, Paris, Gallimard, 2003.

²¹ Scaff L. A., *Max Weber in America*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

- la difficulté pour les immigrants récents de faire société en répondant à la question : « *To what church do you belong ?* » (p. 559),
- des bûcherons et des dockers non qualifiés qui « acceptent de payer une cotisation annuelle de 80 marks par semaine à leur église » (p. 559),
- la réponse d'un malade à son médecin qui s'enquérirait de son état : « *I am from the 2nd Baptist Church in the X-Street* » (pour signifier que les honoraires seraient payés) (p. 559),
- la discussion qu'il a eue avec un représentant des *undertakers hardware* sur le fait que si un client ne fréquente pas son église, alors il ne vaut pas 50 cents (p. 559-60),
- la socialisation lors de conférences éducatives, thés dansants, l'école du dimanche, les événements caritatifs, les événements sportifs, tout cela organisé par la communauté ecclésiale, etc. (p. 560).

Dans l'autre article de 1906, réécriture de celui-là, sur « Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus », Weber évoque en guise de comparaison une anecdote drôle : visitant l'Écosse, une dame lui demande à quel service religieux il avait assisté le jour-même ; Weber bredouillant alors qu'il n'avait pas trouvé « l'Église du pays de Bade » à Portree, les dames s'esclaffèrent d'admiration²²... Weber souligne d'abord, dans l'article sur les sectes nord-américaines, l'idée directrice de ces descriptions rhapsodiques : « L'appartenance (*Zugehörigkeit*) à une communauté ecclésiale "respectable" ("*reputierlichen*" *Kirchengemeinschaft*), selon les critères américains, garantit la respectabilité de l'individu, non seulement du point de vue social, mais aussi et surtout en affaires (*garantiert die Reputierlichkeit des Individuums, die gesellschaftliche nicht nur, sondern auch und vor allem die geschäftliche*) » (p. 559 – trad. J.-P. Grossein). L'individu n'existe socialement que si non seulement il appartient à une « communauté ecclésiale » (que Weber appellera plus loin « secte », j'y reviens plus bas), un groupement communautaire lié par un certain type de culte, mais également s'il est reconnu par cette communauté, si donc il en est un membre à part entière. Cela signifie que l'on n'est pas membre d'un tel type de communauté si l'on n'est pas reconnu par elle comme lui appartenant, par cette reconnaissance même (du coup performative). Cette performativité de la reconnaissance de l'individu par

²² GARS I, p. 207.

la communauté garantit son « existence sociale », exemplairement par le biais des affaires. La communauté la plus originaire (*Gemeinschaft*) est bien, pour les populations américaines d'ancienne souche, la communauté de fidèles (*Gemeinde*) – la « secte ». Comme l'écrit Weber, un *dishonorable gentleman*, jugé à partir des normes communautaires ecclésiastiques, est soumis à un « boycott social ». Dès lors, l'individu est privé de tout « réseau social » (*gesellschaftlichen Anschluss*) (p. 560). On remarque qu'une certaine théorie de la reconnaissance se trouve ici convoquée : l'individu n'est individu social non pas de par sa volonté propre ou par le simple fait qu'il appartient à une communauté par sa naissance ou par son rang social (même si cela peut jouer néanmoins un certain rôle), mais il l'est à la condition qu'il soit reconnu par cette même communauté, on verra comment, en tant que membre de plein droit. L'individu n'est individu social que par le moyen d'un certain contrôle social²³. « Communauté ecclésiastique », c'est-à-dire « secte », cela désigne la norme active, qui contraint et contrôle les individus dans leur vie quotidienne. Cette communauté a une valeur « archétypale » : « L'archétype (*Urbild*) de toutes ces formations qui servent à garantir l'"honorabilité" de l'individu est justement la *kirchliche Gemeinschaft* » (p. 560). Les « ordres », les « clubs » apparemment laïques qui florisèrent aux États-Unis, trouvent leur archétype dans le phénomène sectaire. Weber l'exprime à partir de l'exemple frappant d'un baptême baptiste, toujours dans un style littéraire étonnant, que j'aimerais citer assez longuement dans la traduction de Jean-Pierre Grossein :

Cette idée s'est particulièrement imposée à moi lorsque, par un froid dimanche d'octobre, dans le piémont des Blue Ridge Mountains, en Caroline du Nord, j'assistai à un baptême baptiste : une dizaine de personnes des deux sexes, *in full dress*, descendirent l'une après l'autre dans l'eau glacée du torrent, dans laquelle, pendant toute la cérémonie, le révérend, vêtu de noir, était plongé jusqu'à mi-corps ; après de longues formules d'engagement, pliant les genoux, elles se renversèrent, soutenues par son bras, jusqu'à faire disparaître leur visage sous l'eau, ressortirent en haletant et grelottant, puis furent *congratulated* par les *farmers* venus en masse à cheval et en carriole, et ramenées chez

²³ Comme l'écrit Jean-Pierre Grossein (« Présentation », dans Max Weber, *Sociologie des religions*, trad. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 75) : « En mettant l'accent non plus sur les modalités complexes d'appropriation subjective des idées religieuses, mais sur les mécanismes qui permettent l'*inculcation* de l'éthique puritaine, l'analyse relativise l'importance des fondements dogmatiques de l'action religieuse par rapport aux formes organisationnelles et aux modes de contrôle "social". »

elles à toute allure, parfois à des heures de là. La *faith* les protégeait d'un refroidissement, disait-on. L'un de mes cousins, qui m'avait accompagné depuis sa ferme – lequel reste *non*-pratiquant en signe de son ascendance allemande ! –, regardait la scène tout en crachant dédaigneusement par-dessus son épaule. Il manifesta un certain intérêt lorsqu'un jeune homme qui avait l'air intelligent se soumit au cérémonial : « *Oh see : Mr X – I told you so !* Sommé de s'expliquer, il commença par cette simple réplique : Mr X avait l'intention d'ouvrir une banque à Mount Airy et avait besoin d'un crédit important (p. 560-561 ; trad. p. 262).

Par là se trouve approfondie la mention étrange qu'on citait plus haut : « mais aussi et surtout en affaires ». Au cœur d'une cérémonie apparemment on ne peut plus mystique, avec des procédures pour le moins impressionnantes, le regard du laïc européen révèle la nature cachée, *désenchantée*, de l'exercice : les motivations de l'individu baptisé qui correspondent à ce qu'il attend de son intronisation dans la communauté ecclésiale, à savoir une respectabilité accrue seule à même de lui promettre un certain succès dans ses affaires. Ces dernières ne sont pas adressées seulement à une clientèle baptiste, mais à tous en tant que les Baptistes étaient réputés pour « *l'enquête approfondie* sur la conduite de la vie en matière et d'affaires (*die eingehenden Recherchen über sittliche und geschäftliche Lebensführung*) » qu'ils menaient pour chacun des membres aspirants (p. 561). Cela implique une *mise en visibilité du comportement des individus*. Derrière le baptême en lui-même, l'immersion intégrale dans l'eau, qui paraît si émotionnelle et immédiate, il y a une procédure de contrôle drastique, très rationnelle, sur les dettes, les dépenses, la fréquentation des auberges, la consommation d'alcool, le comportement marital – « tout ce qui pourrait jeter une lumière douteuse (*ein irgend zweifelhaftes Licht*), à quelque titre que ce fût, sur la qualification de l'impétrant pour les affaires » (p. 561). Cette « lumière douteuse » que l'enquête peut révéler, c'est la mise en présence, en pleine lumière, du comportement individuel, afin d'exercer, sans qu'il soit besoin de coercition manifeste, un contrôle puissant – d'autant plus puissant qu'il passe par la croyance et qu'il engage à la fois l'intériorité et le comportement économique. Une grande partie de l'individu, à la fois dans sa dimension intérieure et dans sa sociabilité, se trouve ainsi contrôlée par la mise en lumière de son comportement. Le processus est double : d'une part l'individu est sans

cesse contrôlé par ses pairs, d'autre part il a l'assurance, si ce contrôle s'avère durablement positif, d'un soutien sans faille de la part de la communauté sectaire. C'est un système existentiel que décrit ici Weber. En effet : « L'histoire de chacune des sectes issues de l'anabaptisme permet de suivre la rigueur impitoyable du *contrôle* (*die rücksichtlose Schärfe der Kontrolle*) que celles-ci, et en particulier les *Quakers*, ont exercé sur la conduite de vie (*Lebensführung*) de leurs membres, sur la probité *en affaires* surtout. On peut dire que l'"ascèse intramondaine" puritaine (*die puritanische "innerweltliche Askese"*) a atteint là son point culminant » (p. 561 – trad. J.-P. Grossein). Avec la secte, nous avons bien l'idéaltype par excellence de ce mouvement socio-théologique que Weber était en train de décrire de façon plus systématique au même moment dans *L'Éthique protestante*, cette ascèse dans le monde où les affaires sont la marque la plus visible du comportement chrétien. En effet, la « discipline ecclésiastique » (*Kirchenzucht*) prête attention aux (p. 561)

- systèmes des prix fixes dans le commerce de détail,
- comportement irréprochable concernant le crédit,
- sobriété de la vie, loin de tout faste et de toute débauche,
- « profession comme vocation » (*Beruf*),

et interdit, par exemple chez les Baptistes (comme le rappelle Weber dans l'article de 1906 sur les « sectes protestantes », *GARS I*, p. 218), de

- marchander en achetant et en vendant,
- commercer des marchandises non dédouanées,
- pratiquer des taux d'intérêt trop élevés,
- transformer son capital en fortune,
- contracter inconsidérément des crédits,
- tout faste.

Ce sont là autant de façons de *prouver sa christianité*, pour ainsi dire, de la démontrer, de la *montrer* – autant de façons par lesquelles « on pouvait faire la démonstration de sa qualification de chrétien et, par là, de la légitimité morale à appartenir à la secte (*...in der man seine Qualifikation als Christ und damit seine moralische Legitimation für die Zugehörigkeit zur Sekte erweisen konnte*) » (p. 561). C'est tout le sens du concept de « confirmation » (*Bewährung*), si important dans *L'Éthique protestante* (on l'a vu) ; c'est elle qui donne une assurance psychologique quant à la justification, mais en s'inscrivant (c'est désormais clair) dans un contexte communautaire, où l'individu angoisse avec les autres, ou plutôt

où l'individu trouve un réconfort de ses angoisses dans la confirmation communautaire où il est contrôlé par la visibilité de son comportement, dont les affaires sont le paradigme.

C'est donc qu'il y a, au cœur de la vie ordinaire des individus, l'omniprésence d'une certaine théologie sectaire dont Weber, dans la seconde partie de son article sur les églises et sectes en Amérique du Nord, rappelle les traits fondamentaux. J'aimerais les identifier pour donner une idée précise de la façon dont Weber comprend son idéaltype.

- Tout d'abord, l'exigence au moins de principe, souvent inapplicable, de ce que tous les membres se connaissent afin de rendre le contrôle social opératoire (p. 577) ;
- indépendance par rapport à l'État qui est fondationnelle dans le cas des sectes, au sens où elles ne jouissent pas de la « reconnaissance étatique » (*Staatlichen Anerkennung*), la « séparation de l'Église et de l'État » (*Trennung von Staat und Kirche*) est un « principe dogmatique » (p. 578) (j'y reviens plus bas) ;
- l'Église est une « institution » où les fidèles sont attachés « par la naissance », alors que la secte est une « communauté libre d'individus qui sont *qualifiés* uniquement au plan religieux (*eine freie Gemeinschaft lediglich religiös qualifizierter Individuen*) et qui sont *admis* en son sein en vertu d'une décision libre (*freier Entschliessung*) de part et d'autre » (p. 578) ;
- d'où le baptême « sur la base d'une décision libre (*eines freien Entschlusses*) de confessants adultes (p. 578) » pratiqué dans les sectes ;
- refus par la secte de l'idée selon laquelle « le pasteur, en tant que mandataire de ce fidéicommiss divin, est censé croire *plus* que la communauté de fidèles (*mehr glauben müsse als die Gemeinde*) et y serait apte en vertu de dons de grâce (*Gnadengaben*) particuliers (p. 578) ;
- au contraire de l'universalité proclamée de l'Église (« *Universalismus der Kirchen* »), qui sauve les justes *et* les injustes, pour la secte « la "pureté" (*Reinheit*) des membres qui la constituent est une question vitale », et la « communion avec un "réprouvé" (...) dont la conduite n'aurait pas porté les marques de l'élection (*desen Wandel nicht die Zeichen der Erwählung an sich trug*) », fût-il prêtre, est interdite. « La "secte" veut être "élite" religieuse (*die "Sekte" will religiöse "Elite" sein*) » (p. 579) ;
- refus sectaire de la « divinisation de la créature » (*Kreaturvergötterung*) issu des thèses calvinistes sur la prédestination : d'où l'absence d'admiration profonde pour les autres hommes, d'où surtout la prééminence des règles communautaires

sur « tout impératif de l'État qui irait "à l'encontre de la conscience" (*gegen das Gewissen*) », d'où également « la revendication de la "liberté de conscience" (*Gewissensfreiheit*) comme d'un droit que l'individu peut faire valoir absolument contre l'État » (p. 579) ;

- contre « l'éthique peu exigeante » de l'Église, le « rigorisme éthique » (*ethischem Rigorismus*) de la secte (p. 579) ;
- la secte déploie une formation « particulariste » et en même temps elle est « populaire », car elle ouvre à une « intense » vie religieuse (p. 580).

Dans un texte écrit sans doute entre 1911 et 1913, appartenant au grand ensemble d'*Économie et société*, « L'État et la hiérocration » (qui reprend beaucoup des articles sur les États-Unis), Weber définit la secte en des termes que reprendra et popularisera Ernst Troeltsch²⁴ :

- La secte renonce à l'universalité et repose sur l'accord libre de ses membres (≠ l'universalité de l'Église) ;
- La secte est une « formation aristocratique » où les membres sont qualifiés (au contraire de l'Église comme « institution de la grâce » (*Gnadenanstalt*) pour les justes *et* les injustes) ;
- La secte « nourrit l'idéal de la communion *visible* des saints d'où sont exclues les brebis galeuses » (au contraire de la grâce institutionnelle de l'Église et ses sacrements)

C'est sur ce dernier point que je voudrais insister désormais.

4) La communauté sectaire comme lieu d'avènement de la subjectivité

D'une certaine façon, les affaires, entendues du point de vue du *Beruf*, la performance individuelle dans les affaires, se sont imposées comme la façon la plus efficace de faire *montrer* à la communauté ecclésiale de sa probité religieuse. Ainsi, l'individu se trouve placé *sous le regard* de la communauté ainsi comprise comme église *visible*. C'est la « communauté ecclésiale » qui a remplacé l'institution et les sacrements. Comme l'écrit Weber

²⁴ Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Hrsg. Johannes Winckelmann, Tübingen, Studienausgabe, ⁵1980, p. 721 sq. ; trad. J.-P. Grossein, dans Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 317 sq.

dans son article de 1906 sur les sectes nord-américaines : « Elle veut voir l'“Église invisible” (*unsichtbare Kirche*) représentée visiblement (*sichtbar... dargestellt sehen*) dans la communauté des membres “confirmés” (*bewährten Mitglieder*) ». Ainsi la secte est-elle un lieu de visibilité par où a lieu le contrôle social, à partir d'une conception tout à fait particulière de l'individu selon Weber dans son texte de 1906. En effet, la « voix de la conscience » (*Stimme des Gewissens*) surgit alors, en tant qu'elle s'examine elle-même dans l'intériorité, parfois contre le droit étatique ; « de la sorte, l'autonomie de l'individu (*die Autonomie des Individuums*) recevait un fondement ancré non pas dans l'indifférentisme, mais dans des positions religieuses (*religiösen Positionen*) », et « par là même, l'individualisme (*Individualismus*), à l'époque de sa jeunesse héroïque, acquérait ainsi une force éminemment propre à former des communautés » (p. 579 – trad. J.-P. Grossein). L'on voit bien comment la secte selon Weber est un lieu crucial pour comprendre l'apparition de nouvelles formes individuelles de subjectivités, mais non pas des individualités indifférentes à toute prédisposition ou toute détermination ; bien plutôt, des individualités constituées comme individualités par la communauté qui les accepte en son sein. C'est un devoir (*Pflicht*) religieux impératif que d'écouter la voix de sa conscience, de l'examiner, c'est un dogme issu d'une théologie diffusée au sein de la communauté qui enjoint à cette écoute intérieure, et non pas un appel de la liberté qui proviendrait d'on ne sait où... Le sujet est alors défini comme « l'individu religieusement qualifié qui est considéré comme le porteur d'une révélation qui n'est jamais achevée et qui se continue éternellement (*das religiös qualifizierte Individuum gilt eben als Träger der ewig sich fortsetzenden, nie vollendeten Offenbarung*) » (p. 579). Ainsi, le sujet se constitue dans son individualité parce qu'il est sous le regard de la communauté : cela ne lui ôte en aucun cas l'individualité de sa confirmation, au contraire : parce que chacun des membres porte les signes individuels de sa confirmation, la secte n'est pas une église, au sens où elle rassemble des sujets ascétiques, virtuoses, exceptionnellement qualifiés par les signes de leur élection – les affaires étant le moyen le plus sûr, car le plus *manifeste*, de cette qualification. En effet, il s'avère que

seules les qualifications religieuses conférées par Dieu à l'individu décident (*entscheiden*) du salut de son âme (*Seelenheil*), que, sur ce point, nulle magie sacramentelle ne peut lui venir en secours, que son comportement pratique (*praktisches Verhalten*), sa « confirmation » (*Bewährung*) peuvent seuls constituer pour lui un *symptôme* (Symptom) de ce qu'il est sur la voie du salut

(*Wege des Heils*). Une telle idée renvoyait l'individu à lui seul et exclusivement à lui dans l'affaire qui lui tenait le plus à cœur (...*den Einzelnen in der ihm wichtigsten Angelegenheit absolut auf sich selbst allein*). D'autre part, c'est cette qualification de l'individu par « confirmation » qui devint la base exclusive de la cohésion sociale de la communauté de fidèles (p. 580 ; trad. J.-P. Grossein, p. 269).

Sans le poids des institutions et des sacrements, c'est l'individu, sa probité visible, son *Beruf* en tant qu'il est reconnu (c'est-à-dire contrôlé), et l'individu seul en tant qu'il est isolé en lui-même avec Dieu, qui devient l'archive de la communauté sectaire. Ce que Weber appelle encore « la froide objectivité (*Sachlichkeit*) de la sociétisation (*Vergesellschaftung*) » (p. 581), loin des effusions et affectivités communautaires. L'individu ne se confirme qu'au sein de la communauté/secte, c'est ainsi qu'il est individu, avec les *effets* de sa conscience morale vérifiée, contrôlée, sanctionnée. Mais il y a loin de cet individu à la prétendue atomisation des sociétés capitalistes contemporaines : « en s'intégrant au groupe social, l'individu cherche à s'affirmer *lui-même* (*der Einzelne sucht sich selbst zu behaupten, indem er sich der sozialen Gruppe eingliedert*) » ; la secte est le lieu de la « nécessité pour l'individu d'être en permanence préoccupé par le souci de s'affirmer soi-même (*Notwendigkeit für den Einzelnen, für seine Selbstbehauptung konstant besorgt zu sein*). Au contraire, c'est justement à l'intérieur du groupe (*innerhalb der Gruppe*), au milieu de ses pairs, que l'individu est pleinement confronté à cette tâche de se "confirmer" (*tritt diese Aufgabe, sich zu "bewähren"*) » (p. 581 – trad. J.-P. Grossein). C'est ainsi que les intérêts de l'individu sont en accord avec ceux de la communauté sectaire. Si l'on comprend bien Weber, le génie historique de la communauté sectaire est de donner naissance à un individu tout à la fois entièrement lui-même dans ses pratiques et ses aspirations, dans une fidélité absolue à sa conscience intérieure, et en même temps entièrement dévoué à la communauté qui lui permet la réalisation de sa subjectivité. C'est un entrelacs très profond, très intime, entre individualité et communauté. La *Sorge*, l'inquiétude profonde du croyant est alors intensément individuelle et tout entière à la communauté, seul lieu d'apaisement possible dans un tel cadre théologique. L'angoisse est toujours individuelle, mais elle s'inscrit désormais dans un contexte communautaire dont l'individu ne peut paradoxalement pas s'extraire. Parce qu'il y a une communauté, il y a un individu.

Jusqu'ici, j'ai interprété l'article de 1906 sur les sectes nord-américaines. Mais dans l'autre article de 1906, qui en est la réécriture, « les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », cet entrelacs compliqué entre individu et communauté est accentué. Elle l'est déjà lorsque Weber conclut, à propos du contrôle social exercé par la secte avant le baptême, qu'appartenir à une secte c'est révéler, aux yeux du marché par exemple, quelque chose de sa personnalité : « Le fait décisif était que, dans une secte de quelque réputation, n'était admis que quelqu'un dont la "conduite" (*Wandel*) le faisait indubitablement apparaître comme éthiquement "qualifié" (*als zweifelsfrei ethisch qualifiziert erscheinen*). Ce qui était donc décisif, c'était que (...) l'appartenance à une secte représentait l'attestation d'une qualification éthique *personnelle* (*für die Persönlichkeit*)²⁵. » C'est de la *personne*, voire de la *personnalité* (*Persönlichkeit*, souligné par Weber) qu'il s'agit, c'est-à-dire des mérites proprement individuels, indépendamment en un sens des interactions avec les autres membres de la communauté. Là encore la dimension performative apparaît : c'est bien en tant que j'apparais individuellement qualifié aux yeux de la communauté que je fais partie de cette communauté. C'est d'ailleurs ma « volonté » (« *in den man freiwillig eintritt...* », *GARS I*, p. 210) qui me fait entrer dans la communauté à condition qu'elle corresponde à la volonté des autres membres en tant qu'ils reconnaissent la confirmation religieuse suffisante (« *...wenn man freiwillig kraft religiöser Bewährung Aufnahme findet* », *ibid.*). D'ailleurs, dans ce texte, Weber complique encore plus l'interaction individu/communauté par le rôle de la classe sociale, en tant que de tels jeux de reconnaissances au sein de communautés sectaires étaient surtout le fait d'une classe sociale homogène, moyenne bourgeoise, ou plus exactement en tant que l'intégration au sein de telles communautés avait pour effet à court terme de faire accéder l'individu à la classe moyenne bourgeoise – la haute bourgeoisie d'affaire ayant un besoin différent d'une telle qualification sectaire, pour la respectabilité personnelle et sociale et non pas pour le succès personnel qui était de toute façon acquis (*GARS I*, p. 213). Il faut donc distinguer : individu, classe sociale, communauté sectaire, ces trois dimensions s'interpénétrant mais sans jamais annihiler la subjectivité individuelle, au contraire : c'est par cet entrelacs complexe que l'individu est individu, c'est-à-dire volonté. Il n'y a pas, chez Weber, la pensée de déterminations sociales qui annihileraient l'individu. Mais il y a des déterminations.

²⁵ *GARS I*, p. 210, trad. Jean-Pierre Grossein, *op. cit.*, p. 283.

D'ailleurs, dans une note qui précise la façon dont s'acquiert l'honneur social aux États-Unis, Weber précise l'importance du *self made man*, à la différence des habitudes nobiliaires européennes : « Là-bas, la tradition *ancienne* tenait l'homme qui avait acquis *par lui-même* des biens en plus haute estime que l'héritier ; et la voie qui menait à l'honneur social (*sozialer Ehre*) était la suivante : des relations de qualité dans un collège de qualité, autrefois : secte de qualité (par exemple, les presbytériens, sur les chaises des églises desquels on pouvait trouver, à New York, des coussins moelleux et des casiers), aujourd'hui essentiellement un *club* distingué. Auquel s'ajoute, de nos jours, le style d'habillement, le sport pratiqué » (*GARS I*, p. 214 ; trad. cit., p. 289). Autrement dit, appartenir à une communauté (et par là même, accéder à une classe sociale bourgeoise) signifie être un *self made man* ! Accéder à une secte, accéder à une bourgeoisie, c'est certes – et Weber le reconnaît aussitôt après – adopter des codes de classe spécifiques – par exemple, la femme d'ouvrier qui adopte la « façon de s'habiller et au comportement (*Benahmen*) de la *lady* bourgeoise » ; mais ce changement d'habitus n'a pas l'effet de donner à l'individu sa respectabilité sociale. Ou plus exactement, il ne le peut qu'à la condition qu'il soit accompagné par ce qui donne vraiment cette respectabilité, à savoir l'admission au sein d'une secte, d'un club, d'une société reconnue socialement comme légitime et légitimant (*GARS I*, p. 215). C'est au fond, comme le même article sur les « sectes protestantes » y insiste, une manifestation sociale de l'espace théologique, puisque c'est l'idée selon laquelle la communion des qualifiés tient à l'écart les non-qualifiés qui donne à cette communion une « signification sociale » (*soziale Bedeutung*) (*GARS I*, p. 221). Ainsi, la subjectivité individuelle est-elle confirmée en tant qu'individuelle, et à partir de qualités individuelles, par la communauté sectaire. Comme l'écrit Weber :

Les intérêts *individuels* les plus puissants qui sont en jeu dans l'estime sociale de soi, ont été mis par les sectes au service de cette inculcation et, par conséquent, ces motivations *individuelles* et ces intérêts personnels propres ont été aussi mis au service du maintien et de la propagation de l'éthique puritaine « bourgeoise » avec toutes les conséquences qui en résultent²⁶.

²⁶ *GARS I*, p. 233 (trad. cit., p. 314-315) : « Die allerstärksten *individuellen* Interessen der sozialen Selbstachtung wurden von ihnen in den Dienst jener Anzüchtung, also auch diese *individuellen* Motive und persönlichen Eigeninteressen in den Dienst der Erhaltung und Propagierung der »bürgerlichen« puritanischen Ethik mit ihren Konsequenzen gestellt. »

Comme on l’a dit plus haut, parce que ces doctrines puritaines s’en tenaient au principe réformé du *Sola Gratia, Sola Fide*, et parce qu’elles conservaient une compréhension stricte de la prédestination calviniste (selon Weber), elles ont eu paradoxalement pour conséquences de réhabiliter les œuvres, mais non pas en tant qu’elles seraient susceptibles de qualifier l’individu, mais en tant qu’elles donnent des signes rassurants quant à son destin personnel. Dans les sectes, les principes protestants sont radicalisés : si je ne puis avoir la connaissance de mon destin quant au salut, et si le succès dans les affaires est un signe possible de mon élection, la confirmation devant les hommes (*Bewährung vor den Menschen*) devient cruciale, et c’est en fait elle qui donne ses signes au puritain sectaire. C’est ce que Weber nomme encore : « affirmation sociale de soi » (*sozialen Selbstbehauptung*) (*GARS I*, p. 234). Le signe pour le salut est d’autant plus individuel qu’il est communautaire, et *vice-versa*. Jean-Pierre Grossein souligne : « En faisant dépendre la qualité de l’action religieuse de certaines qualités éthiques des membres, pris individuellement, la “secte” contraint chacun de ceux-ci à attester, à confirmer devant les autres la possession de ces qualités, ce qui constitue un facteur puissant d’inculcation. Mais ce faisant, le groupe n’existe pas en dehors des individus qui le composent (...). L’originalité et la force, aux yeux de Weber, de ce type d’organisation tiennent dans la préservation de l’autonomie individuelle, ancrée sur une base religieuse, et son articulation à l’action collective²⁷. ». Dieu étant radicalement intériorisé et inconnaissable, je dois trouver dans mes actions la confirmation de mon élection, mais en tant que mes pairs reconnaissent ces actions comme me confirmant.

C’est que l’angoissé ne pouvait plus obtenir le soulagement par les sacrements. Ainsi : « le membre d’une secte était, quant à lui, soumis en permanence à une puissante pression intérieure (*gewaltigen inneren Druck*) » (*GARS I*, p. 234). Autrement dit, l’angoisse sotériologique pousse à la communautarisation en tant qu’aucune décharge ne peut intervenir dans le cours entier de la vie (*l’Éthique protestante*, elle, parle de « *Spannung* »). Cette *angoisse continuée*, pour ainsi dire, pousse à la recherche tout aussi constante de la confirmation qu’une communauté est par excellence à même de donner tout au long d’une vie. La confirmation devant les hommes ne dit rien d’autre que cette exigence de la *confirmation constante* motivée par une *angoisse continuée*. C’est depuis cette angoisse qu’il

²⁷ Grossein J.-P., « Introduction », dans Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 75-76.

y a la formation, à partir d'individus souverainement libres (sauf devant le mystère divin), de communautés sectaires ascétiques.

Davantage, l'angoisse elle-même est ainsi communautarisée : la vie communautaire est une vie de méfiance, de dissimulation, en tout cas de très grande prudence sociale, lorsqu'une bévue peut entraîner la mort sociale. C'est tout le sens de ce passage de *L'Éthique protestante* : « Le doux Baxter lui-même conseille de se méfier profondément même de l'ami le plus proche et Bailey recommande ouvertement de ne se fier à personne et de ne rien confier de compromettant à quiconque : le seul confident doit être Dieu (*tiefes Mißtrauen auch gegen den nächsten Freund rät selbst der milde Baxter an, und Bailey empfiehlt direkt, niemanden zu trauen und niemanden etwas Kompromittierendes wissen zu lassen: nur Gott soll der Vertrauensmann sein*) » (GARS I, p. 95 – trad. J.P. Grossein). Autrement dit, la vie sectaire (au sens de Weber) est la seule capable à ce point d'individualiser, d'exiger de l'homme, en plus ou avec le maintien rationnel et visible de sa vie sociale, toute une vie spirituelle intérieure qui est en dialogue avec un Dieu au-delà de toute communauté. La secte *individualise* le rapport à Dieu²⁸. Pour reprendre notre terminologie précédente, l'angoisse individuelle, si puissant moteur psychologique pour l'action capitaliste, n'a pas de poids dans les cultures puritaines si elle n'est pas motivée par la communauté (au sens wébérien que je viens de décrire), ou plutôt, il n'y a d'angoisse individuelle que parce que la communauté s'associe à Dieu pour la provoquer. De ce point de vue, l'angoisse du salut a son pendant humain, par *analogie* sociale, si je puis dire : l'angoisse du salut social, la constante inquiétude du puritain pour sa situation, sa réputation, sa réussite, tout cela se conformant à l'éthique communautaire du *Beruf*, de la vie rationnellement réglée, ordonnée. La théologie calviniste a eu besoin de son relais communautaire, et il n'y a pu avoir d'effectivité théologique que s'il y a eu l'effectivité d'une communauté ecclésiale. La psychologie et la communauté ont été, chez les puritains décrits par Weber, les deux relais de la puissance de Dieu. Ou plus exactement, une psychologie communautarisée et une communauté psychologisée. Le psycho-théologique est aussi sociologique.

²⁸ Je dois cette idée à une suggestion de Laurent Villevieille lors d'une conversation sur ces questions.

5) Christianisme et modernité. Invention du dialogue Weber/Foucault sur la question de la subjectivité moderne

On le sait, Michel Foucault, principalement dans son cours de 1977/78 au Collège de France, a développé le concept de « pouvoir pastoral », qui concerne l'ensemble de la tradition chrétienne et qui trouve, dans la Réforme, une expression particulière²⁹. J'aimerais en présenter les idées, grâce à un court texte tardif sur « Le sujet et le pouvoir », qui résume les grandes lignes du cours, et afin de voir la spécificité des analyses de Weber sur la conception de l'individualité/subjectivité sectaire³⁰. Foucault écrit :

Tous ces mouvements qui ont pris place au XVe et au XVIe siècle, trouvant leur expression et leur justification dans la Réforme, doivent être compris comme les indices d'une crise majeure qui a affecté l'expérience occidentale de la subjectivité et d'une révolte contre le type de pouvoir religieux et moral qui avait donné forme, au Moyen Âge, à cette subjectivité. Le besoin alors ressenti d'une participation directe à la vie spirituelle, au travail du salut, à la vérité du Grand Livre – tout cela témoigne d'une lutte pour une nouvelle subjectivité (p. 228).

Foucault comprend la Réforme comme une révolte contre le pouvoir pastoral au moyen du « *Sola Gratia* » par lequel a pu s'ouvrir la participation directe du sujet à son salut. Ce pouvoir pastoral n'est pas une causalité unique, anti-marxiste car religieuse et non pas matérielle, qui donnerait aux modes contemporains de subjectivité ses figures. Il est bien plutôt une production parmi d'autres, au sein d'un entrelacs complexe de causalités, d'un certain type de subjectivation.

Ce pouvoir pastoral a été produit par l'église chrétienne depuis son origine, selon Foucault. Il provient de l'idée que « certains individus sont aptes, de par leur qualité religieuse, à en servir d'autres » en tant que pasteurs (p. 229). Plus précisément :

- le pouvoir pastoral a pour objectif d'assurer le salut ;
- il peut impliquer le sacrifice du pasteur, renversement du pouvoir royal qui impliquait le sacrifice des sujets ;

²⁹ Foucault M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

³⁰ Foucault M., « Le sujet et le pouvoir » (1982), trad. F. Durand-Bogaert, in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 222-243 ; d'abord paru dans « The Subject and Power », in Dreyfus H. & Rabinow P., *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 208-226.

- il concerne chaque individu dans son individualité même ;
- « cette forme de pouvoir ne peut s'exercer sans connaître ce qui se passe dans la tête des gens, sans explorer leurs âmes, sans les forcer à révéler leurs secrets les plus intimes » (p. 229).

Ainsi, le pouvoir pastoral produit de la vérité – « la vérité de l'individu lui-même ». L'idée de Foucault, parallèle (mais du point de vue de la doctrine symétriquement opposée) à celle de Weber, est qu'un tel dispositif « s'est étendu et développé en dehors de l'institution ecclésiastique » à partir du XVIIIe siècle (p. 230). En effet, la thèse est bien connue, l'État moderne ne s'est pas constitué dans le mouvement d'une négation des individus, « mais au contraire comme une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés à une condition : qu'on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumette à un ensemble de mécanismes spécifiques » (p. 230). Ainsi, de même que la « secte » était pour Weber l'idéaltype qui permettait de rendre raison d'un processus complexe de désenchantement du monde, le « pouvoir pastoral » et donc l'« Église » est pour Foucault le paradigme à partir duquel la subjectivité moderne et contemporaine peut être comprise – c'est-à-dire une subjectivité non contrainte, mais normée de l'intérieur par des dispositifs spécifiques de gouvernementalité. Alors, « on peut voir en l'état une matrice de l'individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral » (p. 230). Cela a impliqué un mouvement de sécularisation : le salut ne renvoie plus à un autre monde, mais « il faut l'assurer ici-bas » : santé, bien-être, sécurité, protection (dans le prolongement de la mission ecclésiale de santé sociale et publique). La police a également prolongé le pouvoir pastoral, non seulement en maintenant l'ordre et la loi, mais aussi en assurant l'approvisionnement des villes, la protection de l'hygiène et de la santé, ainsi que de l'artisanat et du commerce (p. 230-231). Ainsi, le pouvoir pastoral s'est maintenu dans les sociétés occidentales sécularisées en vue d'une « tactique individualisante » et au sein d'espaces de pouvoir divers : la famille, la médecine, la psychiatrie, l'éducation, l'employeur, etc. (p. 231). Il est du même coup une matrice fondamentale de la « disciplinarisation des sociétés depuis le XVIIIe siècle en Europe » (p. 235), qui maintient l'individu dans une position de décision individuelle, de liberté, de choix, de consentement (c'est de ce point de vue que le pouvoir n'existe pas). Le pouvoir étant une « action sur l'action » (p. 235), c'est-à-dire une norme active qui motive les actions apparemment consentantes du sujet, et non pas une norme violente qui ploie et brise, il s'insinue dans le champ des possibles du sujet et constitue son champ des possibles, le normant de part en part sans

le déposséder de l'usage conscient de son libre arbitre : « il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable », en somme « il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir » (p. 236) – ce que Foucault appelle « gouvernement », ou « gouvernementalité ». La liberté du sujet est en fait produite par le pouvoir, et non pas annihilée par lui.

Il y a plus d'un lien entre une telle description et celles de Weber, même si les stratégies et les objectifs des deux auteurs sont tout à fait distincts. Il ne s'agit pas pour Weber d'identifier les processus de subjectivation tout au long de l'histoire, on en conviendra volontiers. En revanche, il s'efforce de reconnaître un certain « esprit » du capitalisme moderne et contemporain, et plus largement des sociétés occidentales telles qu'elles se sont développées depuis le XVI^e siècle européen. Et l'on remarque alors la grande différence avec Foucault : si ce dernier fait un usage de l'Église tout à fait similaire à l'usage que fait Weber de la « secte », c'est précisément (et sans doute sans le savoir) en renversant la compréhension wébérienne du processus de désenchantement du monde : car si pour Foucault c'est l'Église et sa conception du sacerdoce (non universel !) qui a coloré les modes contemporains de gouvernementalité, chez Weber c'était bien la « secte » qui, au contraire, avait contribué à l'esprit de la modernité, voire même à l'esprit de la démocratie. Voyons cela de plus près, pour poursuivre le débat avec Foucault.

Weber est raffiné : il ne dit jamais que telle forme de protestantisme (en l'occurrence la forme de la secte) a *causé* telle forme de la modernité. Il s'agit plutôt, chez lui, de réseaux de causalité, de motifs, de figures qui ont donné un « esprit » aux époques suivantes. En fait, l'idéaltype de « secte », qui complique le schéma simpliste de l'individualisme, joue un rôle capital, selon Weber, pour comprendre plus largement l'avènement de la démocratie contemporaine³¹. D'ailleurs, Weber le dit sans prudence à la fin du texte d'*Économie et société* sur « L'État et la hiérocration » que je citais plus haut. Weber y souligne que la secte constitue une formation spécifiquement « antipolitique », en tout cas « apolitique » (« *sie ist ein spezifisch antipolitisches oder doch apolitisches Gebilde* »³²), parce qu'elle ne

³¹ Voir, sur ce point, les développements de Stephen Kalberg, *Searching for the Spirit of American Democracy: Max Weber's Analysis of a Unique Political Culture, Past, Present, and Future*, Boulder, CO Paradigm, 2014.

³² Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, op. cit.*, p. 723.

peut pas prétendre, de par son organisation même, à l'universalité. Elle se désengage donc, afin d'exercer librement son communautarisme – et (prise dans son sens le plus pur, c'est-à-dire comme idéaltype) elle « doit nécessairement se prononcer en faveur de la "séparation de l'Église et de l'État" ainsi que de la "tolérance" (*muß für »Trennung von Staat und Kirche« und »Toleranz« sein*) » (p. 724), pour les raisons suivantes (p 724-725) :

- Elle n'est pas une institution universelle de salut (*« sie eben keine universelle Heilanstalt »*) ;
- Elle n'est pas compatible avec le contrôle et la réglementation hiérocrationnelle ou étatique ;
- Aucun pouvoir ne peut dispenser les biens de salut aux individus ;
- La secte ne s'intéresse pas aux individus qui n'en font pas partie ;
- Parce qu'elle est une libre association d'individus.

Du coup, les sectes ont généralement été « les porteurs par excellence de la revendication de la "liberté de conscience" (*die eigentlichsten Träger der Forderung der "Gewissensfreiheit"*) » (p. 724) et de tolérance. Cela semble un peu contradictoire si la secte, dont les Quakers sont vraiment le paradigme pour Weber, est coercitive au point qu'on a vu. En fait, le raisonnement de Weber est que la « secte » est une communauté ecclésiale, c'est-à-dire au plus haut point excluante : de même que c'est librement, pour satisfaire l'angoisse individuelle devant un Dieu tout puissant, que le membre de la secte en devient membre, de même il n'impose pas aux individus extérieurs à la secte son contrat. De ce point de vue, la secte « implique donc – outre la sienne – la liberté de conscience des autres (*außer in der eigenen auch in der Gewissensfreiheit der Anderen*) » (p. 724). Autrement dit, la liberté de conscience, même lorsqu'elle est « dominée », n'est pas souveraine à cause du primat luthérien et calviniste de l'individualité et de la conscience, mais à cause du communautarisme sectaire dont les Quakers et les Baptistes sont des paradigmes. C'est ainsi la formation d'un « droit de l'homme » (*Menschenrecht*) fondamental. Mais contrairement à ce que pensait Jellinek, ce ne sont pas les révolutions anglaises, américaines puis françaises qui forment historiquement les droits de l'homme, ce n'est pas non plus la seule pensée des « Lumières » telle qu'elle est brandie aujourd'hui, mais c'est (ou c'est aussi) ce phénomène apparemment anodin et anti-moderne de « secte » : à l'évidence, selon Weber, les phénomènes religieux jouent un rôle beaucoup plus profond et durable que les apparentes révolutions politiques et sociales. D'ailleurs, à ce droit de l'homme « s'agrègent les autres "droits de l'homme", "droits civiques" ou "droits fondamentaux" et d'abord le droit

de prendre en charge librement ses propres intérêts économiques (*gliedern sich die sonstigen "Menschen"-, "Bürger"- oder "Grundrechte" an: vor allem das Recht auf freie Wahrnehmung der eigenen ökonomischen Interessen*) » (p. 724-725). Peut-être faudrait-il alors identifier comme un fondement la conception économique des sectes telles que je les ai décrites avec Weber, en tant qu'elle touche la vie la plus concrète des individus. Car pour Weber, si les idées théologiques jouent un rôle fondateur, on le sait, ce n'est jamais indépendamment des conditions matérielles d'existence : la théologie calviniste n'aurait pas nourri le capitalisme dans ses formes modernes si elle n'avait pas été incarnée par des sectes.

Il se pourrait bien, du coup, que Foucault ait manqué la complexité d'un tel phénomène, en ne voyant pas les paradoxes inhérents à l'histoire. Voulant reconnaître dans les modes modernes de gouvernementalité le pouvoir pastoral en tant qu'il implique un investissement des consciences à partir d'un pouvoir situé, il a peut-être ignoré que la forme spécifique de protestantisme qu'est la « secte », apparemment aux antipodes des libéralismes contemporains, a pu *historiquement produire* des concrétudes individuelles et sociales où l'interaction entre les deux ne s'explique pas simplement par des processus d'assujettissement. D'ailleurs, Foucault le reconnaît dans le texte qu'on a lu (et c'est sans doute sa grande thèse) : la subjectivité moderne consiste non pas tant dans le fait d'être privé de liberté au profit d'un pouvoir normatif autoritaire, que dans la façon dont le sujet se trouve délimité dans ses possibles par des effets normatifs qui le font agir comme sujet volontaire et libre. Cependant, cela revient à décrire des processus d'assujettissement violents qui ne se manifestent pas violemment. Weber est de ce point de vue plus « libéral », si l'on peut dire : le sujet est bien contraint et sa *rationalité* est assurément *limitée* par le cadre communautaire auquel il appartient. Cependant, la dialectique est complexe : car il a d'abord fallu qu'il veuille lui appartenir, même si cette volonté est assurément normée en tant qu'elle dépend de représentations préalables de la réussite et de ce qu'il lui faut pour y parvenir. Mais Weber n'est pas loin d'une prise en compte d'un sujet utilitariste, qui *comprend* très clairement qu'il est de son intérêt d'intégrer une communauté sectaire qui flatte, comme je l'ai indiqué plus haut, les « intérêts individuels » et ne les contrarie en fait jamais. Du coup, le sujet appartient bien volontairement au modèle de la secte, il est prêt à adopter un comportement *visible* en adéquation avec la charte de la secte, il est donc libre de choisir de se soumettre à la communauté sectaire, dans la mesure où sa réussite individuelle, et donc le développement de cette individualité dans la nécessaire vie

sociale, devait quasi nécessairement passer par une telle intégration. En somme (mais cela fait peut-être signe vers les opinions profondes de Weber) l'individu a besoin du *regard* de la communauté à laquelle il appartient pour être un sujet. Ce regard ne le détruit donc pas, mais le constitue comme sujet et volonté. Il est aussi vrai que pour Weber, le mode sectaire d'existence s'est laïcisé voire a pu disparaître du fait de l'atomisation des individus au sein d'un capitalisme séparé de son éthique. Mais c'est là un autre problème, que je n'analyse pas ici.

6) Limites de l'idéaltype de « secte ». L'oubli de la mystique et de l'universalisme

L'idéaltype est nécessairement injuste. Il n'accorde pas asile à tous les objets qu'il est sensé recouvrir. Comme l'indique l'article de 1913 sur les « catégories de la sociologie compréhensive »³³, l'idéaltype porte sur des événements où les comportements sont conduits de façon rationnelle ou qui sont rationalisables – et s'il s'agit de comportements irrationnels, alors l'idéaltype s'appliquera à condition qu'ils soient méthodologiquement convertis d'une façon rationnelle. Ainsi en va-t-il du « marché », par exemple, qui pourra s'appliquer à des périodes pour lesquelles il paraît pour le moins hasardeux d'utiliser ce concept, à condition de faire varier les objets étudiés afin de parvenir, par la *comparaison*, à un consensus conceptuel. L'idéaltype est ainsi un « tableau de pensée » (*Gedankenbild*) qui permet d'identifier ce qui *doit* être le plus saillant pour mettre au jour des constantes historiques (Weber parle ainsi de *Wertbeziehung* pour désigner l'attitude du savant construisant ses idéaltypes³⁴). Sans insister sur ce problème, contentons-nous de souligner que l'idéaltype est construit dans un va-et-vient constant entre la donnée empirique (obtenue au moyen d'une enquête historique par exemple) et la conceptualité idéale³⁵. Bien entendu, l'empiricité dans laquelle pouvait puiser Weber était très limitée, puisqu'il n'a pas accompli lui-même d'étude de terrain concernant le statut des sectes de son temps, et

³³ Weber M., « Über einige Kategorien der verstehende Soziologie », *Logos*, n° 4, 1913, p. 253-294.

³⁴ Weber M., « Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis » (1904), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Hrsg. Johannes Winckelmann, Tübingen, 1985, p. 192.

³⁵ Sur la question des rapports entre idéaltype et empiricité, je renvoie à Burger T., *Max Webers Theory of Concept Formation, History, Laws, and Ideal Types*, Durham NC, Duke University Press, 1976 ; Gerhardt U., « Typenkonstruktion bei Patientenkarrieren », in M. Kohli & G. Robert (éd.), *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven*, Stuttgart, Metzler, 1984, p. 53-77 ; Schmid M., « Idealisierung und Idealtyp. Zur Logik der Typenbildung bei Max Weber », in G. Wagner & H. Zipprian (éd.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, p. 415-444.

qu'il a à disposition une littérature partielle. En outre, son biais interprétatif, qui est celui de ce qu'il appellera plus tard « désenchantement du monde », l'engage à privilégier tel matériau par rapport à tel autre.

En effet, il est tout à fait étonnant de constater à quel point Weber marginalise toute trace de ce qui était pourtant la marque la plus distinctive des sectes qu'il veut décrire tout au long de leur histoire (et au premier chef desquels les Méthodistes et les Quakers), à savoir l'importance de l'expérience mystique, fortement émotive, c'est-à-dire de l'accès direct, dans l'émotion la plus vive, à Dieu. Cette mise à l'écart a de quoi surprendre, mais il s'explique au fond aisément si l'on retourne à *L'Éthique protestante*, où l'on peut lire par exemple, parmi de nombreux autres passages :

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 »³⁶.

Or, voulant attester par l'idéaltype de secte ce qu'il appellera « désenchantement du monde », Weber veut à tout prix relier ces sectes au dogme calviniste désenchanteur et à sa méfiance pour l'émotivité de la mystique. Or, si Weber documente fort bien, pour le Méthodistes et les Quakers, les exigences de probité et de succès économiques, il passe sous silence, ou du moins insiste peu sur une dimension non moins fondamentale pour

³⁶ Cité par Isabelle Kalinowski, « Le "désenchantement du monde". Prophétie et rationalisation dans *Le Judaïsme antique* de Max Weber », *Yod*, 18, 2013, p. 13.

leur compréhension, à savoir précisément l'intensité émotionnelle de la religiosité sectaire³⁷. Or elle permet aussi de comprendre l'extraordinaire développement des protestantismes évangéliques et charismatiques dans la seconde moitié du XXe siècle.

Si l'on prend l'exemple de la secte des Quakers, dont Weber fait tant de cas et qui lui apparaît comme paradigmatique de son idéaltype, la littérature reconnaît volontiers que les affaires sont une dimension fondamentale de son fonctionnement. Mais elle insiste surtout sur l'importance de l'expérience religieuse vécue³⁸. Dans un article particulièrement frappant (dont dépendent mes prochains développements), R. Melvin Keiser retrace l'itinéraire spirituel d'un couple célèbre, Isaac et Mary Pennington, qui vivaient au XVIIe siècle, qui provenaient du puritanisme anglais dont Isaac a d'abord été un théologien important, avant de rejoindre le mouvement des Quakers et d'en être l'un des principaux et précoces promoteurs³⁹. L'article suit précisément les traces de cette conversion dans les écrits de Mary et d'Isaac. Pris dans un calvinisme strict, ils ressentaient « la distance absolue entre le Dieu transcendant et la terre », et ne vivaient Dieu que dans l'attente eschatologique du Paradis conçu comme le seul Royaume (p. 190). C'est une angoisse profonde qu'ils décrivaient tous deux dans leurs années puritaines, une angoisse devant un Dieu si éloigné qu'il en disparaissait, sans même un Saint Esprit pour venir apaiser l'anxiété par sa tendresse. La rencontre d'un Quaker les bouleversa, témoin de « la lumière et de la grâce qui sont apparues à tous les hommes » (p. 190), c'est-à-dire d'une foi vivante où

³⁷ Jean-Pierre Grossein relativise une telle mise à l'écart (« Présentation », dans Max Weber, *L'Éthique protestante...*, trad. cit., p. LI-LII) : « L'irrationnel n'est pas réduit par Weber à une catégorie résiduelle, comme semblent le penser ceux qui veulent voir en lui un homme traditionnel des Lumières (...). Comment ignorer les longs développements que Weber consacre aux courants ascétiques autres que le calvinisme, lesquels ménagent une plus grande place à une religiosité émotionnelle, qu'il s'agisse du piétisme, du méthodisme ou de l'anabaptisme ? (...) L'accentuation du caractère émotionnel peut conduire à des états et des comportements "irrationnels", mais, en soi, cette orientation n'est pas incompatible avec une éthique ascétique rationnelle. » Mais Weber ne mène-t-il pas *in fine* ses analyses des pratiques religieuses au fil conducteur de leurs effets de rationalisation ? Et ne passe-t-il pas sous silence, mais sans doute bien consciemment et en raison de ce qu'il veut expliquer, à côté du désenchantement du monde, son émotionnalisation (pour ainsi dire), à partir des mêmes sectes protestantes ?

³⁸ Parmi une abondante littérature, voir Benjamin P. S., *The Philadelphia Quakers in the Industrial Age, 1865-1920*, Philadelphia, Temple University Press, 1976 ; Hamm T. D., *The Quakers in America*. Columbia University Press, 2003 ; Levy B., *Quakers and the American family: British settlement in the Delaware Valley*, Oxford, Oxford University Press, 1992 ; Pestana C. G., *Quakers and Baptists in colonial Massachusetts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

³⁹ Keiser R. M., « Felt Reality in Practical Living and Innovative Thinking. Mary and Isaac Pennington's Journey from Puritan Anguish to Quaker Truth », in Stephen W. Angell & Pink Dandelion, *Early Quakers and Their Theological Thought. 1647-1723*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 190-217.

Dieu se rend présent dans le cœur du croyant. Mary décrit d'ailleurs précisément la façon dont les premiers Quakers qu'elle rencontra par la suite manifestaient la présence de Dieu par leur comportement, voire leur existence, la foi devenant un enjeu non pas conceptuel, mais existentiel (p. 192). Elle expérimentait le jugement de la « colère de Dieu », la foi devint expérience et « joie », dans la mesure où elle ressentait précisément « sans douter » Dieu l'enjoindre à l'adorer, c'est-à-dire la « présence de Dieu » (p. 192). Afin de l'expérimenter plus à fond, Mary fit comme les autres « Friends » (le nom que les Quakers se donnent entre eux), elle relata ses rêves qui attestaient la présence réelle de Dieu dans sa conscience – l'un de ses rêves se faisant l'allégorie de sa conversion, puisqu'elle y quittait un endroit isolé, triste, froid et angoissant, appelé par une voix qui annonçait la présence du Christ « dans la pièce d'à côté », encore effrayant, quoique promesse d'une proximité inouïe à venir (p. 193). Intéressante interprétation, sa condition sociale ne compte plus dans son rapport au Christ, qui annule ces conditions pour accorder à ses adorateurs une stricte égalité devant lui. D'autres de ses rêves opposaient de la même façon la froideur angoissante de la foi puritaine, ce qui se manifeste par l'opposition entre la figure puritaine de ses rêves, où la présence du Christ était encore effrayante (le fait qu'il la touche la fait trembler de peur), et la figure quaker où le Christ ne produit que de la joie et de la lumière.

Isaac décrit de façon similaire sa conversion. Melvin Keiser analyse avec précision l'angoisse (*anguish*) de sa foi puritaine, cette nuit de la foi sans vie (p. 196) sous l'autorité d'une « absolue transcendance » de Dieu, absolument gratuite et imprévisible – Isaac allant jusqu'à souligner qu'« il n'y a rien d'autre qu'offense et guerre entre Dieu et la Créature » (p. 197), et insistant sur la conséquence relativiste : « Il n'y a pas de véritable connaissance de dieu par la compréhension de la créature », « alors qu'il nous cache la vérité et la couleur authentique des choses » (p. 197). La foi puritaine est celle d'un Dieu si lointain qu'elle est sans Dieu, abandonnée par Dieu et ainsi par l'éthique et la vérité. La foi *quaker*, elle, implique que la moindre présence de vie manifeste la puissance (*power*) de l'Esprit. Ce qui est en jeu, c'est « faire l'expérience de la vérité à même la réalité divine » (p. 198) : « Je sentis la présence et le pouvoir » de Dieu dans « mon cœur et ma conscience » (p. 198). C'est par une telle expérience qu'il s'est enfin ouvert à la vérité, l'expérience du mystère, évanescence, mais puissante, qu'il répète par le moyen des sentiments, des sensations, d'une affectivité profonde qui émeut puissamment (p. 200). Le corps se trouve

bien en rapport avec Dieu dans l'expérience vivante qui en est faite. De ce point de vue, Dieu est bien incorporé par la foi *quaker* (p. 201)⁴⁰.

Ce qui est frappant, dans ces témoignages, c'est qu'il s'agit de trajectoires individuelles bien documentées, qui montre très précisément l'incompatibilité entre le puritanisme calviniste et la foi *quaker* dont Weber faisait pourtant le paradigme de la secte, comme développement paradigmatique du puritanisme certes distinct du calvinisme mais issu de lui. En effet, comme Pink Dandelion y insiste, la secte des Quakers aménage les conditions d'une « révélation directe » de Dieu dans le silence de l'intériorité⁴¹. D'une certaine manière, on pourrait presque dire que le silence (si important déjà dans la théologie de George Fox) remplace les sacrements en tant qu'il est collectif, qu'il est la seule véritable liturgie fondatrice de la communauté⁴². Davantage, c'est un tel silence qui rend possible les signes physiques de la présence de Dieu (les Quakers, ce sont les « trembleurs », ou « tremblants »...). D'ailleurs, à partir du XVIIIe siècle, le pasteur parle au moyen d'une voix nasale, chantante, qui marque une rupture avec la voix ordinaire : c'est Dieu qui parle dans cette voix étrange (p. 43)⁴³. Pink Dandelion tente de résumer les principes doctrinaux des Quakers (qui sont d'ailleurs très divers selon les communautés) en ces termes (p. 55):

- salut personnel et universel dans cette vie ;
- présence du Royaume ici et maintenant ;
- apostasie des autres églises chrétiennes, la seule et vraie église est quaker ;
- abandon des sacrements visibles et du sacerdoce individuel ;
- usage du silence pour manifester la présence de Dieu⁴⁴ ;
- autorité des Écritures secondaire par rapport à la révélation, mais confirmant la révélation.

⁴⁰ Sur l'importance de l'incarnation de la foi dans le corps du croyant, parfois de façon extrême, voir Spencer C. D., « The Man Who "Set Himself as a Sign". James Nayler's Incarnational Theology », in Stephen W. Angell & Pink Dandelion, *Early Quakers and Their Theological Thought. 1647-1723*, *op. cit.*, p. 64-83.

⁴¹ Dandelion P., *The Quakers. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 37.

⁴² Pour le détail des diverses pratiques d'adoration des Quakers, voir Hamm T. D., *The Quakers in America*, *op. cit.*, p. 64 sq.

⁴³ Sur le statut du pasteur dans la tradition quaker, voir Hamm T. D., *op. cit.*, p. 87 sq.

⁴⁴ Sur la pureté de ce silence et l'extrême difficulté de l'obtenir, voir Hamm T. D., *op. cit.*, p. 70 sq.

Sans commenter plus avant ces déterminations, il est au moins clair que Weber a sélectionné, pour construire son idéaltype, des objets, et en a exclu d'autres. Tout à son ambition de rendre compte du paradoxe de l'émergence du capitalisme occidental, il n'insiste pas sur l'exceptionnelle importance du protestantisme affectif pour le renouveau évangélique. Par exemple, qu'il s'agisse des évangéliques charismatiques ou des pentecôtistes, qui ont désormais un succès de plus en plus mondial, « ils mettent l'accent sur l'expérimentation immédiate par le fidèle de la puissance et de l'effectivité de l'Esprit saint dans la vie quotidienne »⁴⁵. Il est évidemment impossible d'entrer dans le détail ici. Comme le souligne Simon Coleman, le succès contemporain des églises charismatiques a d'innombrables causes possibles, parmi lesquelles la transformation de la prédestination particulière d'un peuple élu (la foi abrahamique) en salut universel par le Christ, qui en outre est un salut présent, ici-bas⁴⁶. Ce présent est expérimenté par le croyant, qui ressent intérieurement et puissamment la lumière du Christ. Les « televangelists » comme Pat Robertson, Oral Roberts ou Kenneth Hagin ont constamment brandi ce présent anti-eschatologique en un sens, pour attirer toujours plus de fidèles – Hagin proclamant qu'il a reçu à de très nombreuses reprises la visite de Jésus (comme Coleman le rappelle, p. 29). Cela est tout à fait compatible avec l'esprit du capitalisme contemporain⁴⁷, mais est aux antipodes de la conception puritaine de la foi selon Weber. Rosalind Hackett a par ailleurs montré comment le succès mondial des christianismes charismatiques était aussi dû à leur laxisme doctrinal qui pouvait rencontrer des influences locales importantes, par exemple en Afrique⁴⁸. Comme l'indique Simon Coleman, « adherents can choose from a package containing the following: entrepreneurship, education, organisation of conferences, deployment of the mass media, material consumption and desires for personal empowerment

⁴⁵ Dejean F., « L'évangélisme et le Pentecôtisme : des mouvements religieux au cœur de la mondialisation », *Géographie et cultures*, 68, 2008, p. 43-61. L'article fait par ailleurs le point sur l'expansion lors du siècle dernier des mouvements évangéliques et pentecôtistes dans le monde.

⁴⁶ Coleman S., *The Globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 28. Voir aussi Robbins J., "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity", *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004, p. 117-143.

⁴⁷ Comme l'a montré précisément P. Gifford dans ses nombreux travaux, par exemple Gifford P. & Brouwer S., *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, Routledge, 1996.

⁴⁸ Hackett R., "The Gospel of Prosperity in West Africa", in R. Roberts (éd.), *Religion and the Transformations of Capitalism*, Londres, Routledge, p. 199-214.

»⁴⁹. Cette confluence remarquable entre protestantisme et capitalisme a certes une de ses sources dans la façon dont les sectes faisaient de l'entrepreneuriat individuel par exemple la marque d'une bénédiction, comme y insistait Weber, mais elle doit aussi beaucoup à la dimension profondément mystique où par exemple le « seed-faith » cher aux Quakers passe aussi par les affaires, qui sont une récompense présente de la foi du croyant. Mais c'est moins calviniste que fidèle aux conceptions de Quimby, selon lequel le divin immanent en nous avait la capacité, si notre âme s'y conformait, de guérir de la pauvreté et de la maladie. Comme Coleman le souligne, « Jesus's kingdom could truly be located within the person » (p. 43). Et c'est peut-être ce qu'il y a de vraiment commun à toutes les sectes nord-américaines, qui ont eu un succès mondial exceptionnel : la présence réelle, affective, concrète, dans la conscience humaine, de Dieu, par-delà les sens ou la raison. Weber ne cesse d'insister sur les particularismes issus du phénomène sectaire, sans insister sur le fait que l'autre moitié du concept de « secte », lié à son intense mysticisme, pouvait aussi rendre en partie raison de son universalisme fondamental, qui donne lieu depuis plusieurs décennies à ce que Heidegger a appelé « réenchantement du monde »⁵⁰, où le mode d'existence religieux, loin de s'effondrer sous les coups du capitalisme néo-libéral, s'est revivifié à son contact, à la mesure géographique de la globalisation du marché économique. D'ailleurs, que Weber n'insiste pas sur le fait que les mouvements qu'il qualifie de « sectes » ont fondé, au tournant des XVIIIe et XIXe siècles, des sociétés missionnaires, est symptomatique. Car il ne pouvait ignorer qu'elles avaient eu l'initiative, au Royaume-Uni, par exemple de la « Baptist Missionary Society » en 1792, la « Wesleyan Methodist Missionary Society » en 1813 ; aux États-Unis, de la « New York Missionary Society » en 1800, de l' « American Baptist Missionary Union » en 1814, ou encore la « Methodist Episcopal Church Mission Society » en 1819, avec le succès dont nous cessons de voir les effets aujourd'hui.

Weber a construit un idéaltype. Il est aussi puissant que partiel. Il masque la moitié du phénomène de secte, et ainsi la christianisation du monde, c'est-à-dire plus spécifique-

⁴⁹ Coleman S., *op. cit.*, p. 39.

⁵⁰ Principalement dans Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), Hrsg.: F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 107 : « Entzauberung des Seienden », « Verzauberung » ; *ibid.*, p. 124 : « Bezauberung », « Behexung », « Verzauberung ».

ment la compatibilité parfaite entre le capitalisme contemporain et des formes charismatiques de religiosité. Cependant, dans son insistance sur la survivance du modèle de la secte dans des manifestations très différentes de la vie sociale nord-américaine, il donne des outils pour penser un type d'existence lui aussi globalisé, l'existence managériale.

7) L'analyse psycho-théologique pour aujourd'hui : la subjectivité managériale

Weber n'insiste pas sur pas la dimension affective et universaliste des sectes qu'il décrit. Cependant, il considère que la structure sectaire, ou du moins la structure correspondant à son idéaltype de « secte », s'est prolongée jusqu'aux États-Unis de son temps. Un exemple parmi de nombreux autres, dans l'article sur les « Sectes protestantes » de 1906 :

L'exclusion de la secte en raison de manquements à l'éthique signifiait, en termes économiques, la perte de tout crédit et le déclassement social (*soziale Deklassierung*). (...) La nature de la confession de foi était à l'époque relativement indifférente. Qu'on soit franc-maçon, adepte de la *Christian Science*, adventiste, Quaker, ou autre, cela ne comptait pas. (...) À y regarder de plus près, on apercevait alors la progression constante de ce processus de « sécularisation » (*Säkularisations-Prozess*) caractéristique (...). Ce n'était plus *seulement* des groupements religieux, donc des sectes, qui déployaient de tels effets. (...) On était frappé (il y a encore quinze ans) par le fait que, dans la classe moyenne américaine (...), un nombre remarquable d'hommes portaient à la boutonnière un petit insigne (de couleur variable)⁵¹.

Cet insigne, ce signe d'appartenance à une communauté, au fond quelle qu'elle soit pourvu qu'elle soit dotée d'une certaine légitimité sociale, garantissait une vie sociale préservée et une aide constante de la communauté. Il déterminait la spécificité morale de l'individu en tant qu'elle était ainsi rendue visible : cet homme a été reconnu par des pairs qualifiés, ce qui le qualifie à son tour. Il appartient à tel groupe, c'est visible, et l'on peut lui faire confiance en tant qu'individu parce qu'il appartient à tel groupe. Je souhaiterais prolonger l'intuition wébérienne en indiquant comment son idéaltype, aussi contestable soit-il (assurément, il l'est), permet de penser une partie d'un mode contemporain crucial de subjectivité qui est le mode managérial. Ces réflexions impliquent deux choses : d'une part,

⁵¹ GARS I, p. 211-212 ; trad. cit., p. 285-286.

un effort comparatif, difficile à attester empiriquement, qui souhaite enrichir l'idéaltype de « secte » ; d'autre part, des indications limitées, des orientations qui sont des prolégomènes à des recherches à venir.

Comme le rappelle Antoine Bevort à propos du fordisme : « Cette approche ne va pas sans une conception très moraliste de la direction des travailleurs, qui ont besoin aux yeux de Ford d'être éduqués. Le *Five dollar day* instauré par Ford en janvier 1914 dans ses usines de Detroit devait se mériter. La rémunération des cinq dollars se composait d'un fixe de 2,34 \$ et d'une participation aux bénéfices de 2,66 \$ si le travailleur (homme de plus de 22 ans, les femmes étaient exclues de la hausse) vivait convenablement. Un département sociologique dirigé par un pasteur, Samuel Marquis, fut créé pour observer et interroger les salariés sur leur façon de vivre, les relations maritales, les habitudes de consommation, notamment d'alcool. Les travailleurs devaient faire montre de sobriété, ne pas s'adonner au jeu, respecter les valeurs de la famille, avoir le sens de la propreté et de l'épargne. Ceux qui ne respectaient pas ce cadre étaient renvoyés⁵². » Et dans la biographie que le pasteur de Ford Samuel Marquis (de l'*Episcopal Church*) a faite de lui⁵³, après qu'il a été renvoyé de son poste, on lit que Ford ne cessait d'insister sur le « bien », par-delà le profit, que son entreprise pouvait faire à ses employés : ne pas simplement les payer, mais leur insuffler une morale qu'ils pourront mettre en œuvre par leurs consommations⁵⁴. Dès le fordisme, l'entreprise semble prolonger, tout autant que les clubs et corporations diverses, le phénomène de secte : élitiste, dont l'exigence éthique personnelle s'applique à tous, dont le sentiment communautaire est puissant, et dont le contrôle passe par la *visibilité éthique*, au moyen du *Ford Sociological Department*. Comme Raff et Summers l'indiquent, ce département déployaient entre 50 et 200 enquêteurs souvent issus du pastorat protestant, qui examinaient les critères moraux essentiels, par exemple en se rendant au domicile de l'employé pour en déterminer l'hygiène, en interrogeant la famille et les voisins pour déterminer les mérites de l'employé et vérifier ses réponses concer-

⁵² Bevort A., « De Taylor au néo-management : quelle participation des salariés ? », *Participations*, vol. 5, no. 1, 2013, p. 33-51. Voir l'étude de référence de Daniel M. G. Raff & Lawrence H. Summers, « Did Henry Ford Pay Efficiency Wages? », *Journal of Labor Economics*, 5, no. 4, 1987, p. 57-86 (que cite Antoine Bevort).

⁵³ Marquis S. S., *Henry Ford. An Interpretation*, Boston, 1923.

⁵⁴ Cf. Meyer S., *The Five Dollar Day: Labour Management and Social Control in the Ford Motor Company 1908-1921*, New York, State University of New York, 1981.

nant ses habitudes de dépenses, la consommation d'alcool, les relations maritales, l'éducation des enfants et leur assiduité à l'école – mais l'enquête concernait également le patriotisme⁵⁵, la correction de l'anglais, la conformité des vêtements avec la façon américaine. L'employé, à son tour, demandait au département l'autorisation d'acheter une voiture, à condition que ses finances fussent suffisantes pour à la fois acheter cette voiture et continuer de protéger sa famille du besoin. Aussi, le Département aidait les employés dans leurs projets de vie (nouvelles maisons, nouveaux meubles, mise à disposition de médecins et d'infirmières), à condition qu'ils fussent accordés à ses normes franchement morales. Certes, le paternalisme fordien trouvait là une application exemplaire ; mais le contrôle social, auquel chaque employé prenait sa part, possédait une dimension non pas seulement utilitaire, mais une dimension éthique très forte, au nom de principes spécifiques qui n'étaient pas forcément en lien avec la seule rentabilité.

Un article instructif du sociologue J. Alan Winter compare les principes du néo-management avec ceux décrits par Weber dans *L'Éthique protestante*⁵⁶. Il souligne d'abord que l'attention du manager ne porte pas exclusivement sur le profit, mais aussi et surtout sur la rationalisation des collaborations au sein de l'entreprise (p. 1139) ; cette rationalisation implique la considération d'autres facteurs que la seule rentabilité : la réalité des rapports humains, également l'humilité au travail et la satisfaction au travail – une sorte d'esprit, voire d'éthique, de la vie managériale (p. 1140). Prenons les choses dans l'ordre en suivant l'article de Winter :

- 1) Tout d'abord, l'importance de la communauté, le *teamwork*, d'autant plus complexe à organiser pour le manager qu'il doit rationaliser la communauté d'experts dont il ne peut pas comprendre la tâche. D'où l'importance de faire participer les individus à leur propre management, de les impliquer mais dans la communauté et pour la communauté elle-même.
- 2) Ensuite, la prise en compte, capitale, des situations sociales et des émotions des individus afin de favoriser la coordination. Les confrontations de personnalités, les

⁵⁵ Sur la dimension nationaliste et raciale du *Department*, voir Loizides G. P., « "Making Men at Ford": Ethnicity and Americanization during the Progressive Period », *Michigan Sociological Review*, vol. 21, 2007, p. 109–148.

⁵⁶ Winter J. A., « Elective affinities between religious beliefs and ideologies of management in two eras », *American Journal of Sociology*, vol. 79, n° 5, 1974, p. 1134-1150.

émotions, les facteurs sociaux (vie familiale, conditions de précarité) – tout cela faisant partie de la prise en compte des « *human interrelations* » (p. 1141).

- 3) Plus spécifiquement, à suivre Winter, la prise en considération du moral du travailleur, c'est-à-dire aussi bien ses désirs, ses aspirations, qui doivent faire l'objet (avec la libre participation de l'individu) d'une description minutieuse. L'ambition est de s'assurer la « loyauté » du travailleur par son bien-être moral.
- 4) Quatrième dimension que décrit Winter, le « self-supervision » du salarié, puisque le manager est exclu de son expertise (p. 1142). La coopération des salariés dans le processus managérial permet au manager de conserver la plénitude de son autorité tout en s'absentant de certains mécanismes de décision laissés aux salariés.
- 5) Tout cela repose sur une redéfinition du travail comme l'œuvre d'une personne, c'est-à-dire d'une personne morale, indépendante, autonome, qui a l'initiative de son avenir au sein de la communauté – Winter semble désigner ici quelque chose comme une rationalité morale, et non pas économique, dans les rapports managériaux (p. 1142).
- 6) Winter considère que la conséquence est une éthique de l'humilité, consubstantielle au néo-management. La première dimension est une forme d'ascétisme, où le manager mais aussi bien l'employé ne s'attribuent aucun mérite personnel. Son attitude doit essentiellement être humble (p. 1143).
- 7) La raison de cette humilité est corrélée au principe du management moral que j'ai exposé plus haut : le succès est toujours le succès de la communauté. La loyauté des travailleurs n'est possible que s'ils rapportent leur succès au groupe tout entier.
- 8) Une autre raison est que chaque salarié du groupe n'obéit pas à des pulsions de héros, mais à une planification rationnelle de sa tâche. Winter souligne que cette humilité/ascétisme n'est plus l'humilité devant le Dieu calviniste : elle s'est transformée en rapport à l'immanence qui n'en apparaît pas moins transcendante pour le travailleur : « *the enormity and complexity of corporate endeavor* » (p. 1143). Et Winter ajoute : « *It is a humility based on the realization that one is esteemed primarily because of his affiliation with the organization and that he will be esteemed*

only as long as he maintains that affiliation” (p. 1143), Winter reprenant des éléments fondamentaux qu’on trouve chez John Kenneth Galbraith⁵⁷.

Bien des documents attestent cette *théologie managériale*. L’un des plus instructifs est l’ouvrage d’Octave Gélienier, un des pères du management à la française, sur la morale de l’entreprise, où de façon d’ailleurs naïve et militante, il rattache son activité de manager aux principes de la réforme calviniste, simplifiant jusqu’à la caricature Max Weber⁵⁸ : il voit dans les puritanismes calvinistes « toutes les idées de base du *scientific management* moderne » : le refus de la hiérarchie sociale d’où découle l’entreprise comprise comme petite nation décentralisée, le sacerdoce du métier comme vocation, l’ascèse de la gestion efficace – ascèse qui implique un dévouement total au travail, une restriction de la consommation et une recherche du profit utile, l’épargne et l’investissement qui inscrivent le profit dans la durée ; ascèse qui implique aussi l’esprit d’initiative et de concurrence, la spécialisation comme humilité, l’acceptation de la mobilité au service de la communauté... L’auteur parle ainsi de « transcendance de l’entreprise », d’élitisme sobre, et donc de forte hiérarchie morale au sein d’une communauté managériale qui vient remplacer la structure ecclésiale. Faut-il alors décrire le mode de vie managérial contemporain, qui touche la *quasi* totalité des individus, à la façon dont Weber décrivait la secte puritaine ? Ce serait trop simple, évidemment, et tomber dans une caricature peu raisonnable. En revanche, en s’appropriant la démarche comparative, on peut tout de même relever la pertinence de l’idéotype wébérien pour approcher le phénomène existentiel central de l’existence capitaliste, qui implique, dans sa dimension managériale (je suis les caractéristiques fondamentales de la secte selon Weber) :

- Le libre-arbitre des employés, qui sont là de leur plein gré en tant qu’ils ont candidaté et qu’ils ont été sélectionnés à partir de cette candidature ;

⁵⁷ Galbraith J. K., *The New Industrial State*, Houghton Mifflin, 1967.

⁵⁸ Gélienier O., *Morale de l’entreprise et destin de la nation*, Paris, Plon, 1965. Plus largement, sur les sources religieuses possibles du management, voir pour les liens entre management et religion, Cf. Barth I (éd.), *Management et religion*, Paris, EMS, 2012. On trouve également une bibliographie très complète dans Thévenet M., « Management et religion. La poule devant un couteau », *Revue internationale de psychosociologie*, vol. xvii, no. 41, 2011, p. 27-43, et dans Becuwe A., « Thèses soutenues ou en cours sur “Religions et Management” », *RIMHE : Revue Interdisciplinaire Management, Homme & Entreprise*, vol. 13, no. 4, 2014, p. 82-85. Voir aussi Wirtz P. & Bernard L., « Quelle gouvernance pour quelles valeurs ? Aux sources du discours légitimant la structure de propriété du groupe Auchan », *RIMHE : Revue Interdisciplinaire Management, Homme & Entreprise*, vol. 13, no. 4, 2014, p. 22-39.

- une éthique aristocratique, au moyen d'exigences éthiques très élevées, renforcées par des chartes éthiques détaillées⁵⁹ : loyauté envers l'entreprise, camaraderie avec les collègues, exigences de performance ;
- réalisation de sa vie personnelle par le biais de ses performances professionnelles, implication de sa personnalité ;
- communion visible de tous les employés, horizontalité et visibilité (*logo, open spaces...*).

Le « Dieu managérial », s'il est permis de parler ainsi, se trouve expérimenté au sein d'une expérience communautaire intense, qui possède ses rituels, son culte, et sans autre sacrement sinon l'exigence de visibilité éthique, de confirmation éthique qui donne les avantages de l'appartenance à l'entreprise comme à un club, mais qui place également sous la *menace angoissante* de l'exclusion sociale. L'idéaltype de « secte » permet de comprendre le double mouvement décrit par Axel Honneth : d'une part, le management contemporain en appelle à l'individu non plus seulement en tant que fonction, mais en tant que personne qui s'engage moralement dans le travail qu'il doit fournir : ainsi, il doit proposer une trajectoire de carrière qui engage sa propre vie, ses valeurs personnelles, ses aspirations humaines ; d'autre part, il requiert une assimilation radicale de ce même individu au sein de la communauté managériale, une incorporation de ses normes, de ses pratiques communautaires, et de son éthique *via* la mise en visibilité de chacun par chacun⁶⁰. Ici est une actualité philosophique de Max Weber.

Conclusions

L'idéaltype de « secte » est donc partial et riche. Partial, parce qu'il passe sous silence l'extrême importance de l'universalisme et de la mystique sectaires, qui sont des clés fondamentales pour comprendre le succès planétaire de certaines des sectes que Weber inscrit précisément dans son idéaltype. Cependant, c'est aussi la puissance d'un idéaltype d'ouvrir à un élargissement comparatif. Celui de la « secte » peut conserver de sa pertinence explicative pour les phénomènes contemporains à condition que l'on y introduise

⁵⁹ Sur leur omniprésence aujourd'hui et son interprétation, voir Pereira B., « Chartes et codes de conduite : le paradoxe éthique », *Management & Avenir*, vol. 21, n° 1, 2009, p. 26-43.

⁶⁰ Voir les textes réunis dans Honneth A., *La Société du mépris*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006.

le mysticisme et l'universalisme, à même de saisir le renouveau religieux chrétien des cinquante dernières années. Mais l'idéaltype de « secte » est aussi riche, pour une raison spécifique au moins : il permet de comprendre les types contemporains de subjectivité, dont on a évoqué la subjectivité managériale, en termes théologiques. Cela complique le modèle de la sécularisation : car il est possible que loin de s'être débarrassée de Dieu et de la foi, la secte devenue entreprise ne continue pas un autre type de culte, avec un nouveau dieu, une nouvelle communauté, un nouveau type de rapport individuel à cette communauté. Loin d'un désenchantement du monde (en un sens non technique), la continuation du phénomène sectaire indiquerait plutôt (pour emprunter à Heidegger son intuition profonde) un « réenchancement du monde », une religiosité accrue qui n'a rien à voir avec la réification et l'atomisation des individus décrite notamment par le marxisme. Au contraire (et Weber identifie cela très clairement dans certaines communautés des États-Unis de son temps), la subjectivité contemporaine (ce que j'appelle ici « subjectivité managériale »), qui concerne tous les travailleurs réels ou potentiels, implique dans son processus d'individualisation un processus de communautarisation, de moralisation, voire de sacralisation. Loin de vivre dans un monde exclusivement individualiste, l'être humain occidental s'individualise à la mesure qu'il se communautarise – la force de Weber étant de montrer combien les deux mouvements vont ensemble, combien la cohérence de l'un tient de l'autre. De la même façon que le processus de rationalisation n'exclut en aucun cas les processus de violence, le processus d'individualisation implique une grande religion communautaire, planétaire aussi, où l'ensemble des manifestations religieuses tendent vers un modèle mystique commun.

Un tel réenchancement du monde a été décrit en quelques lignes fulgurantes, qui discutent en 1921 avec Weber, par Walter Benjamin⁶¹ : l'éthique religieuse n'est pas seulement une cause probable du développement moderne du capitalisme occidental ; ce capitalisme a développé sa propre forme et son propre contenu religieux à partir de cette cause, une religiosité des modes capitalistes d'existence. Il est une grande liturgie, une *praxis* cultuelle constante par la consommation et plus largement par les adhésions mécaniques à des fétiches, la monnaie comme nouvelle eucharistie (sa présence/valeur dans la transcendance de sa matière vers sa valeur d'échange), les pratiques actionnariales,

⁶¹ Benjamin W., *Kapitalismus als Religion [Fragment]*, in *Gesammelte Schriften*, Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Auflage, 1991, Bd. VI, p. 100-102.

etc., pratiques reposant sur des croyances non questionnées. Un culte constant, sans trêve, où les vacances sont une modalité insigne, où tous les jours sont « jours de fête », bref une exigence/ascèse de chaque instant et dans tous les domaines de la vie. La création d'angoisse aussi du capitalisme, l'angoisse du travailleur précaire qui voudrait consommer davantage qu'il ne le peut et soumis à une pression sociale étouffante, celle du capitaliste qui craint la concurrence, celle de l'actionnaire qui scrute anxieusement les cours de la Bourse... L'ère de l'endettement total, de l'expiation constante par le culte à un Dieu caché, constamment à venir, eschatologie sans fin. Marx avait bien, dans ses pages sur le fétichisme, mis en garde contre un matérialisme sans nuance pour décrire les effets du capitalisme sur le monde et les sujets. Tenant ce fil, il semble que l'on aboutisse bien plutôt à un monde contemporain enchanté, comme le décrit Heidegger dans de nombreux textes, dont (rappelons-le) les *Beiträge zur Philosophie* (1936/38), un monde où le prestige de l'étant rayonne sur la totalité du monde, où la calculabilité et la morale vont de pair comme nouveaux habits pour les choses du monde, où la technologie devient le prisme transcendantal par lequel tout ce qui apparaît apparaît, y compris les dieux, dont la fuite constitue un puissant mode de présence. Car cet enchantement technologique, pour Heidegger, n'a pas lieu sans les dieux, enfuis, qui donnent par leur fuite leur tonalité fondamentale à l'époque de la technologie et au type d'existence planétaire qui lui est propre. L'apparent abandon par les dieux du monde technologique, loin de le désenchanter, le remplit d'une telle absence et d'un besoin alors toujours plus renouvelé de divinité, ce besoin s'exprimant dans des tonalités fondamentales comme l'effroi, la pudeur, des formes complexes d'angoisse qui accompagnent l'existence technologique.

La force de Weber, ici, est de faire plus directement signe vers une méthodologie psycho-théologique où la transcendance (l'absentement du divin, qu'il s'agisse du Dieu calviniste ou des dieux enfuis) ne se contente pas d'effets théologiques et religieux, mais retentit psychologiquement et socialement sur chaque individu. Ces effets sont innombrables. On peut certes, avec Weber, décrire le développement de l'« esprit » sectaire dans les vies managériales, mais on peut également prolonger son idéaltype en incluant le renouveau chrétien toujours plus accentué qui n'est pas sans lien avec les nouveaux développements du capitalisme. Renouveaux (Réveils ?) chrétiens, religiosité de la vie managériale – les ressources de Weber ne sont pas tant celles qui permettent de penser la sécularisation comme sortie de la religion que celles qui permettent d'y voir la continuation de la religion par d'autres moyens.