HAL
open science

Weber, les émotions et la religion

Jeanne Favret-Saada

To cite this version:

Jeanne Favret-Saada. Weber, les émotions et la religion. Terrain : anthropologie et sciences humaines [Anciennement : Carnets du patrimoine ethnologique ; Revue d'ethnologie de l'Europe], 1994, 22, pp.93-108. 10.4000/terrain.3088 . halshs-01188402

HAL Id: halshs-01188402

https://shs.hal.science/halshs-01188402v1

Submitted on 1 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Weber, les émotions et la religion

par Jeanne Favret-Saada

1 J'essaie en ce moment[1] d'établir ce que pourrait être un traitement correct de la notion d'affect en sciences sociales et, plus précisément, en science des religions. La procédure la plus économique consiste à partir de la critique des textes qui existent, afin de dessiner, en creux, l'espace qui fait encore défaut à cette notion. C'est la lecture critique de deux ouvrages de Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?* (1986) et *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions* (1990), qui m'a conduite à me pencher sur la place où Max Weber situe la notion d'affect.

2 Ces deux livres récents empruntent à Weber à la fois sa méthode, ses concepts et son inspiration théorique dès lors qu'il s'agit d'assigner au champ des émotions sa place dans le domaine religieux.

Pourquoi Weber ?

3 La méthode, d'abord. Champion et Hervieu-Léger logent cette notion d'affect à l'intérieur de deux nébuleuses de termes, dont l'une aurait pour centre la notion de charisme et l'autre, de manière indécidable, soit la notion de tradition, soit celle d'institution[2]. On reconnaît dans cette manière de procéder l'écho, plus ou moins fidèle,

---

[1] Ce texte est la version réduite de trois conférences présentées, en 1990, à l'Ecole pratique des hautes études (Ve section, sciences religieuses) : je n'ai pas jugé souhaitable d'en trahir l'esprit en gommant les traces de la forme orale sous laquelle ce travail a été communiqué à mon auditoire. La construction de cet article doit beaucoup à G. Lenclud, et ses remarques m'ont amenée à écrire une nouvelle conclusion : je l'en remercie vivement. Sur mes raisons de reconsidérer, en anthropologie, la notion d'affect, on lira l'article rédigé la même année (Favret-Saada 1990).

[2] Leur conception de l'affect est particulièrement explicite dans la conclusion du premier ouvrage et dans le chapitre 6 (« Renouveaux émotionnels contemporains ») du second. Je parle d'une nébuleuse parce que la grande dichotomie se développe sur plusieurs registres qu'aucun principe ne vient articuler entre eux, et sur un jeu de termes dont certains ne sont pas des concepts mais des métaphores (« mouvement »), voire de simples adjectifs (« chaud »...).

de la méthode weberienne qui consiste à opposer des types idéaux, à construire des modèles bipolaires jouant le rôle d'extrêmes entre lesquels les situations concrètes viendraient à se distribuer. Pour que cette méthode soit valable encore faut-il que les termes opposés aient une consistance suffisante, que les relations entre ces termes soient précisément définies, bref, que les oppositions soient tenables. Or, si l'on déroule la série des significations qui constituent chacune des nébuleuses esquissées par Champion et Hervieu-Léger, si l'on prend au sérieux non seulement l'opposition du charisme à l'institution (ou à la tradition), mais chacun des éléments de la nébuleuse « charisme » avec chacun des éléments de la nébuleuse « institution » (ou « tradition »), on aboutit à des absurdités[3]. Et le fait que ces absurdités aient été inaugurées par le grand Max Weber ne change rien à l'affaire, au contraire. Par ailleurs, on le verra, pour Champion et Hervieu-Léger comme autrefois pour Weber, cette opposition est asymétrique : le meilleur côté, celui qui compte dès que l'on parle de choses sérieuses (de sociétés comme de sciences sociales), c'est celui de l'institution. Enfin, le passage d'un côté à l'autre de la dichotomie (par exemple, l'institutionnalisation d'un mouvement prophétique) est posé comme nécessaire, et d'ailleurs comme inévitable, bien que, dans les termes où cette dichotomie est développée, il demeure à jamais inintelligible : là encore, le grand ancêtre n'a pas mieux réussi l'exercice que ses héritières.

4 Les concepts, ensuite. Champion et Hervieu-Léger font le plus large usage des concepts weberiens, disposés par elles dans les nébuleuses précédemment évoquées, pour les appliquer aux situations contemporaines qu'elles étudient (par exemple, dans le premier de ces ouvrages, les « nouveaux mouvements religieux ») : concepts de « charisme religieux », de « mode de domination charismatique », de « communauté émotionnelle » mais aussi, plus généralement, tous ceux puisés dans la boîte à outils confectionnée pour *Economie et société.* Voilà qui conduit à se demander au nom de quoi, soixante-dix ans après la mort de Weber, ces deux sociologues, et bien d'autres

[3] Ainsi, l'on se demande pourquoi les prophètes (du côté du « charisme ») se fatiguent à parler (activité caractéristique du côté de l'« institution »), si c'est seulement leur personne, leur corps, leurs actes, leur image, etc., qui signifient pour les disciples. Car la profération n'est-elle pas l'activité qui donne leur nom aux prophètes ? Et leur parole ne concourt-elle pas avec leur personne, leur corps, etc., à constituer une communication prophétique, qu'il conviendrait alors de définir ? Enfin, quel sens y a-t-il à opposer de façon si tranchée le non-verbal (la personne, le corps, l'acte...) et le verbal, comme s'ils ne concouraient pas à une communication ?

avec elles, emploient tranquillement cette terminologie comme si elle allait encore de soi.

5 L'inspiration théorique, enfin, pour traiter de l'affect. Champion et Hervieu-Léger reconduisent dans leurs analyses, placées sous influence weberienne, la vieille antinomie de la philosophie allemande du XVIIIe siècle entre Nature et Raison qui deviendra, chez Lévi-Strauss, l'opposition entre Nature et Culture. Freud, lui aussi, a été pris dans cette antinomie : la cure analytique consiste à faire passer les patients de la Nature à la Raison, de l'affect à la représentation par le truchement d'un oxymoron, la « représentation inconsciente ». Ainsi, dans *Vers un nouveau christianisme ?* où Champion et Hervieu-Léger traitent des composantes émotionnelles de l'action du leader charismatique sur ses adeptes, elles opposent un pôle de l'idéel, de la pensée ou des représentations à un pôle de l'exemplarité, de l'image ou de la prise imaginaire des disciples dans la façon d'être du prophète ou du gourou. Elles présupposent que le pôle de l'idéel ou de la représentation est, par principe, inaffecté, tandis que celui de l'image, de l'imaginaire, est, par principe, le lieu des affects, le lieu de la mobilisation affective ; et enfin que l'être humain est profondément divisé entre ces deux pôles exclusifs l'un de l'autre. Champion et Hervieu-Léger n'arrivent pas, comme Weber avant elles, à penser un être humain qui disposerait des deux en même temps. Tout se passe comme si les humains étaient perpétuellement sommés de faire un choix entre le « cœur » et la « raison », entre l'affectif et le rationnel, entre la Nature et la Culture.

6 Dans leur ouvrage récent, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Champion et Hervieu-Léger caractérisent l'affect par sa pauvreté. Puisqu'il n'y a pas de représentation, c'est du pauvre. A l'opposé, du côté de la représentation, on aura du riche. Le symbolisme, c'est du riche parce que c'est susceptible de dérivation, de métaphorisation, de développement ; cela prolifère, se complique à l'infini. De la même façon, pour les deux sociologues dans leur premier ouvrage, les manifestations charismatiques – dans lesquelles de l'affect, et non de la pensée, serait en jeu – ne sont pas en elles-mêmes productrices d'effets sociaux considérables. Le charisme, c'est fondamentalement volatil, instable. Ici encore, une série de présupposés : pourquoi les états affectifs seraient-ils, par définition, instables, et les sentiments, par définition,

mobiles ? Et dans leur deuxième livre, apparaît encore plus clairement l'idée que l'affect est hors social, et, de ce fait, hors sciences sociales. C'est que le langage, la pensée, le symbole – autant de termes qui tendent à être employés par Champion et Hervieu-Léger de manière interchangeable – sont plus ou moins équivalents au social ; tandis que l'affect est présenté comme la part de sauvagerie, de nature, de non-domestiqué dans l'homme. Le charisme (l'affectif) est régulièrement évoqué par les deux sociologues sous les traits d'un moment à la fois nécessaire et asocial : lui seul peut mettre en branle les systèmes sociaux, lui seul peut, tel un starter, les faire redémarrer lorsqu'ils se sont refroidis. Mais il ne peut être qu'un moment car, étant fondamentalement asocial, il doit être domestiqué au sens où, disent-elles, les animaux sauvages doivent être domestiqués par l'homme pour être utilisables[4]. Bref, l'affect, pauvre, asocial et peu durable exige d'être apprivoisé dans un procès d'institutionnalisation qui aura pour tâche de l'enrichir, de le rendre socialement viable, de l'enraciner dans le temps et, par là, de rentrer dans le programme d'études des sciences sociales[5].

7 Toutes ces idées, tous ces présupposés renvoient selon des modalités diverses aux thèses de Weber. Voilà ce qui m'a amenée à remonter à la source et à me replonger dans *Économie et société.*

Un petit problème de traduction

8 Avant d'en venir au sujet qui m'occupe, la situation des affects dans *Économie et société*, je veux dire la stupéfaction où me met l'œuvre de Max Weber chaque fois que j'y reviens : je ne crois pas qu'il y ait eu, dans les sciences sociales (sinon peut-être chez Marx), de projet plus fou, plus démesuré. Certains auteurs du xixe siècle ont brassé une information encyclopédique, mais pour tenir un propos relativement simple. Ou bien l'inverse : un propos complexe, avec une information plutôt limitée, ciblée.

[4] Voir par exemple « La domestication institutionnelle de l'émotion » (pp. 221 *sqq.*).

[5] « Le religieux vrai (celui qui s'inscrit du côté du charisme) échappe par nature à l'entreprise objectivante de la sociologie... » (Champion et Hervieu-Léger 1990 : 225).

Chez Weber, en revanche, tout est énorme : l'ampleur de l'information, la complexité du propos. Dès lors, ce qui m'étonne, c'est qu'on le cite aujourd'hui, comme s'il s'agissait d'un auteur normal, c'est-à-dire utilisable : trois pincées de Weber, quatre pincées de Marx et une de Durkheim, un zeste d'auteurs récents pour assaisonner une bonne platée de faits empiriques, c'est la recette du brouet sociologique contemporain.

9 A mon sens, l'intérêt principal de Weber, c'est, bien au contraire, qu'il est absolument inutilisable, ou juste autant que les montres molles de Dali : de même qu'elles ne sont pas faites pour donner l'heure, Weber n'est pas fait pour construire des sciences sociales. Son utilité principale est de nous faire rêver à ce que ce pourrait être de penser le social. A cet égard, il est sans doute unique, et l'on ne peut rien souhaiter de plus délicieux à un jeune chercheur que de se laisser prendre, un jour ou l'autre, à l'utopie que Weber a tracée de ce trait nerveux qui caractérise ses incises. (Les phrases de Weber sont souvent lourdes, parce qu'il ne se résigne pas à les clore avant d'y avoir tout mis. Mais ses incises sont admirables de concision.)

10 Cela dit, venons-en à la question des affects. Je vais partir d'un problème de traduction. Un tout petit problème, mais qui m'a occupée pendant des jours, parce qu'il m'a obligée à voyager dans la somme théorique de Weber, *Économie et société*, et à comparer différentes traductions de certains passages. Si j'expose ce petit problème c'est, bien sûr, qu'il soulève des questions intéressantes sur le traitement de l'émotion en sciences sociales des religions.

11 Dans leur conclusion de *Vers un nouveau christianisme ?* Champion et Hervieu-Léger disent emprunter à Weber la notion de « communauté émotionnelle » et, à partir de cette notion dite weberienne, elles ont construit l'expression « religion de communautés émotionnelles » pour caractériser la manière dont certains Français contemporains vivraient la religion. Cette manière de vivre la religion présenterait sous une forme atténuée, disent-elles, les « traits de l'émotionnalisme communautaire dessiné par Weber ». J'ai cherché dans l'œuvre de Weber cette notion de « communauté émotionnelle », et je l'ai retrouvée dans le tome I d'*Économie et société* (II, V, 5 : 475-

480)[6], dans le chapitre « La communauté émotionnelle ». A vrai dire, je m'en étais tenue à la traduction française d'*Économie et société*, dont seul le tome I a été traduit[7]. Puis j'ai eu un doute sur le sens du propos de Weber, et je suis revenue à cette traduction française. Ce passage (II, V, 5) est en réalité intitulé : « La communauté émotionnelle (*Gemeinde*) ». Cette fois, j'ai enregistré cette inscription du terme allemand, *Gemeinde*, que l'expression française « communauté émotionnelle » est censée traduire : alors, le bien-fondé de cette traduction m'a posé problème. Il n'est pas nécessaire de connaître beaucoup d'allemand pour comprendre que la notion d'émotion n'est pas contenue dans le terme *Gemeinde* : or c'est bien ce terme que les traducteurs français[8] traduisent par « communauté émotionnelle », ils le précisent dans le titre du paragraphe sans d'ailleurs s'expliquer par une note sur ce choix de traduction, et ils y reviennent plusieurs fois au cours du paragraphe. Donc, *Gemeinde* est traduit en français par « communauté émotionnelle ». Et dans les autres langues ? J'ai été regarder les traductions dont je disposais pour ce passage de Weber : deux en anglais et une en italien[9]. Or, aucun autre traducteur n'éprouve le besoin d'introduire la notion d'émotion : en anglais, *Gemeinde* est traduit soit par *congregation*, soit par *community* ; et en italien, par *communità.*

12 Pourquoi les traducteurs français ont-ils accolé la notion d'émotion à celle de communauté ? La réponse à cette question constitue la meilleure des introductions possibles à la conception weberienne des émotions. Mais, comme on va le voir, la recherche de cette réponse est une entreprise assez fatigante. En effet, lire *Économie et société*, c'est se promener sans fin d'une distinction à l'autre, d'un paragraphe à l'autre, d'un chapitre à l'autre, d'une partie à l'autre. Comme dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, chaque distinction est enchâssée dans une série d'emboîtements : c'est sa situation qui lui donne à chaque fois son sens et, pour connaître le sens final d'une

---

[6] Je désignerai désormais les passages d'*Economie et société* de la façon suivante : « II, V, 5 » signifie IIe partie (du tome I), chapitre V, paragraphe 5.

[7] Weber 1971. L'éditeur français a choisi la quatrième édition allemande de 1956, considérée comme la plus fiable.

[8] Ils se sont mis à six pour venir à bout du tome I.

[9] Eisenstadt 1968 ; Weber 1947 (traduit par Parsons) ; Weber 1961 (là encore, six traducteurs, dont Rossi).

distinction, il faut l'avoir repérée sur chacune des poupées russes.

13 D'abord, quelques mots sur l'organisation du livre dans lequel apparaît l'expression de « communauté émotionnelle ».

14 La première partie (I) traite des catégories de la sociologie, et la seconde (dans laquelle se trouve le passage sur la *Gemeinde*, et d'ailleurs l'exposé de la sociologie religieuse), des rapports entre l'organisation sociale et l'économie (II).

15 Dans cette seconde partie, les deux premiers chapitres ont une portée générale : « Les relations fondamentales entre l'économie et l'organisation sociale » (II, I) et « Les relations économiques des communautés en général » (II, II) ; le troisième (II, III) porte sur les rapports entre certains types de sociabilité et l'économie ; le quatrième (II, IV) et le cinquième (II, V) traitent de deux fondements possibles du sentiment d'appartenance à une communauté (l'appartenance raciale et l'appartenance religieuse), mais Weber, apparemment, n'a pas eu le temps de préciser la relation entre ces formes de groupements et l'économie ; enfin, on ne dispose que de quelques notes sur ce qu'aurait pu être le sixième chapitre, « la communauté de marché » (II, VI).

16 Le chapitre dans lequel se trouve le paragraphe sur « la communauté émotionnelle » (II, V) comporte environ 200 pages. Il est sous-titré « Sociologie de la religion ». Pour aller vite, disons que Weber a l'ambition d'articuler trois analyses : la première (II, V, 2 et 4), portant sur les types de leaders religieux (magiciens, prêtres et prophètes) ; la deuxième (II, V, 5 et 7), consacrée aux types de groupes sociaux qui accueillent les religions (les groupes exclusivement fondés sur l'appartenance religieuse, d'une part ; les groupes qui, tout en étant pourvus d'une forme quelconque de religion, ont d'autres fondements, économiques, par exemple, ou politiques) ; enfin (II, V, 1, 3, 6 et 8-12), une analyse des types d'idées religieuses et, en particulier, une analyse de ce que les religions prescrivent pour la conduite de la vie dans le « monde » (et, plus précisément, une analyse de l'éthique économique des religions).

17 Les traducteurs français appellent « communauté émotionnelle » celle qui se constitue autour d'un prophète. Dans le paragraphe précédent (II, V, 4), Weber indiquait qu'il désignait comme prophète tout « porteur de charismes purement personnels qui, en

vertu de sa mission, proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin ». Le caractère personnel de sa vocation, c'est ce qui oppose le prophète au prêtre. Ayant défini le type de leader religieux qu'est le prophète (première analyse), Weber se demande donc (II, V, 5) quel type de lien social il permet de former (deuxième analyse). Réponse des traducteurs français : une « communauté émotionnelle » constituée par deux cercles, celui des disciples et celui des adeptes.

18 Pour comprendre ce que les traducteurs français entendent par « émotionnel » dans cette affaire, il faut en passer par une remarque de Weber (II, V, 5) signalant que la « communauté émotionnelle » n'est pas une forme nécessairement religieuse de lien social : on le rencontre aussi, dit-il, dans des situations profanes, par exemple dans ce qu'il appelle le « groupe (ou la « communauté ») de voisinage » (sujet dont il traite d'ailleurs en II, III, 2). Consultons ce passage. La « communauté de voisinage », ce sont tous les liens qui peuvent s'instituer entre des voisins, à la campagne comme à la ville, des liens d'entraide en particulier. On peut faire confiance à Weber pour en examiner une invraisemblable quantité : les liens symétriques et les liens asymétriques ; les liens fondés sur un objectif politique commun, et ceux qui sont fondés sur un objectif économique ou même administratif commun... Ce qui est sûr, c'est que l'émotion n'entre pour rien dans la constitution du lien social de voisinage, et Weber le souligne d'ailleurs. Parlant des relations symétriques qui s'instituent entre voisins à la campagne, il dit : « C'est du voisin que viennent naturellement les secours, et le "voisinage" est de ce fait un facteur de "fraternité" (il est vrai qu'il faut ici prendre le mot dans un sens tout à fait prosaïque, dépouillé de tout pathétique et inspiré par une éthique économique) » (II, V, 5 : 380).

19 Il y a donc des « communautés émotionnelles » sans émotions. (Pour éviter de faire perdre tout intérêt pour Weber, j'épargne au lecteur le passage II, V, 5 signalant qu'il y a aussi des communautés émotionnelles religieuses sans prophétie. Raisonner, pour Weber, cela consiste à essayer toutes les combinaisons possibles de catégories, et à les croiser avec toutes les réalités empiriques auxquelles il est capable de penser.)

20 Il y a des « communautés émotionnelles » sans émotions : Weber ne le dit pas, mais les traducteurs français l'affirment. Quelle mouche les a piqués, pourquoi ont-ils

parlé d'émotion, puisque Weber n'en parlait pas et pourquoi, en bons traducteurs, ont-ils ensuite introduit cette dimension de l'émotion (II, V, 5) chaque fois qu'il était question de *Gemeinde* ?

21 Réponse (bien sûr, c'est une hypothèse) : les traducteurs ont parlé de « communautés émotionnelles » parce qu'ils n'ont pas trouvé d'autre expression pour signifier qu'il s'agissait de communautés non instituées, qui ne sont fondées ni sur la tradition, ni sur le droit, ni sur la raison.

22 Je vais bientôt rappeler comment se distribuent ces notions dans la pensée weberienne mais il suffit, pour l'instant, d'avoir à l'esprit les deux nébuleuses conceptuelles que j'ai évoquées à propos des ouvrages de Champion et Hervieu-Léger. Les traducteurs français, tout bonnement, n'ont pas trouvé de terme pour désigner les communautés situées du côté du charisme, de la prophétie, du sentiment, du transitoire, etc., bref, pour désigner des communautés éloignées du pôle de l'institué, de l'adhésion intellectuelle, du rationnel, du durable, etc. Ils ont donc choisi l'un des termes de la nébuleuse du charisme et, bien sûr, pas n'importe lequel. Ce choix aurait dû leur poser un problème, puisqu'il les conduit d'abord à introduire un mot que l'auteur n'avait pas écrit, et ensuite à proférer une absurdité, en posant l'existence de communautés émotionnelles sans émotions. Mais après tout, les conséquences de ce mauvais choix sont minimes : le fameux passage sur « les communautés émotionnelles (*Gemeinde*) » n'occupe, somme toute, que 5 pages sur les 650 d'*Économie et société.* D'ailleurs, qui s'en serait jamais aperçu si, à la fin des années 80, deux sociologues n'avaient repris l'expression pour en constituer une nouvelle, celle de « religion de communautés émotionnelles », qui fait désormais partie des citations obligées de la sociologie religieuse contemporaine ?

23 Il me faut maintenant affiner cette première réponse à la question de savoir pourquoi les traducteurs français ont traduit *Gemeinde* par « communauté émotionnelle » afin de contribuer, de la sorte, à bien faire comprendre comment Weber situe les affects dans la vie religieuse et, plus largement, dans l'action sociale.

Voyage dans *Économie et société*

24 A cette fin, il convient de pénétrer dans le maquis des concepts fondamentaux de Weber qui sont exposés dans la première partie du tome I d'*Économie et société*, ou du moins du brouillon publié sous ce titre : au moment de sa mort, en 1920, le plan définitif n'en était pas établi et certaines parties ne comportaient même pas de première version. On est donc en présence d'une entreprise monumentale, mais aussi d'une œuvre inachevée et d'ailleurs à peine commencée, fondamentalement inchoative et toujours à refaire, au travers de laquelle Weber prend le lecteur dans le mirage d'une sociologie totale. Pour guider ce voyage, je vais numéroter les paragraphes, un par concept.

1. Activité sociale

25 Weber entend par activité (ou, selon d'autres traductions, par action) sociale, tout comportement humain doté d'un sens pour l'acteur (d'un sens subjectif) et visant autrui (I, I, 1).

26 Remarque : utiliser la terminologie weberienne n'a aucun sens si l'on n'adopte pas du même coup ses positions théoriques et/ou philosophiques. La sociologie de Weber part de ce que les acteurs sociaux visent, croient, pensent ; elle ne part jamais des situations sociales « objectives », ni de déterminations sociales étrangères aux représentations des acteurs. Cela parce qu'il vise la compréhension de l'activité sociale et non (comme c'est le cas, par exemple, pour Marx ou Durkheim) la compréhension des systèmes sociaux. Si on le contraignait à penser en termes de systèmes (ce que font d'ailleurs presque tous les commentateurs), il dirait probablement que les représentations des acteurs sociaux sont, elles aussi, des forces sociales, et c'est surtout ce que la sociologie française, d'inspiration systémique, a retenu de Weber.

27 Mais ce qui l'intéresse, lui, c'est de partir de ce que les acteurs ont en tête, de ce qu'ils visent, de ce qu'ils perçoivent, de ce qu'ils attendent en fonction de leur évaluation des situations. La préoccupation centrale de Weber, c'est de définir les règles d'engendrement des formes possibles de sociabilité en partant des représentations des

acteurs, de leur calcul interprétatif. Il ne dit bien sûr pas que les idées mènent le monde ou que les systèmes sociaux ne comptent pas, mais tout énoncé weberien s'appuie sur un point de vue particulier : il ne faut jamais l'oublier si l'on veut éviter les contresens.

2. Activité rationnelle : Zweckrational *et* Wertrational (I, I, 2)

28 Parmi les activités sociales, certaines sont, selon Weber, rationnelles. Il distingue deux genres d'activités sociales rationnelles, qu'il désigne par deux termes sur la traduction desquels beaucoup de malheureux ont transpiré : *Zweckrational* et *Wertrational.* La traduction française, exacte mais cryptique, oppose l'« activité rationnelle en finalité » à l'« activité rationnelle en valeur ». J'expose dès à présent cette distinction pour que le lecteur puisse comprendre le développement que je ferai à propos des déterminants de l'activité.

29 L'activité rationnelle en finalité (*Zweckrational*). Je m'abstiens de citer la traduction française du paragraphe, qui est simplement incompréhensible. (Il y a quelques chances pour que le texte allemand de Weber le soit autant.) Dans l'une des traductions anglaises, Eisenstadt (1968) nous assure toutefois en note que *Zweckrational* désigne une méthode rationnelle pour arbitrer entre des fins relatives, et les atteindre : l'acteur compare des fins relatives, en élit une, et définit le moyen rationnel de l'atteindre. Fins et moyens font l'objet d'une évaluation rationnelle.

30 L'activité rationnelle en valeur (*Wertrational*) désigne, selon Eisenstadt une méthode rationnelle pour atteindre des fins ultimes, absolues, dont on n'interroge pas la légitimité, qu'on ne compare pas à d'autres. Seuls les moyens font l'objet d'une évaluation rationnelle parce que les fins ultimes sont perçues comme un point de fuite situé sur l'horizon de l'action : à la fois elles structurent l'action, et elles sont hors de l'action. Ces fins ultimes, Weber les dit rationnelles parce qu'elles sont conscientes, explicites ; et parce que l'action les vise de façon, dit-il, « méthodiquement conséquente » (I, I, 2 : 22).

3. Déterminants de l'activité (I, I, 2)

31 Toute activité sociale peut être déterminée par la raison, par l'affect, ou par la tradition. Weber dit qu'une activité sociale est « rationnelle » quand elle est déterminée par une évaluation qui porte ou bien sur des fins relatives et les moyens de les atteindre (*Zweckrational*), ou bien sur les moyens d'atteindre des fins ultimes (*Wertrational*) ; « affectuelle », et en particulier « émotionnelle », quand elle est déterminée par des états de la sensibilité de l'acteur ; « traditionnelle », quand elle est déterminée par une coutume invétérée à laquelle l'acteur confère une légitimité.

32 En somme, Weber reconduit une opposition forte entre la raison et la sensibilité, mais il complique le dualisme classique en y adjoignant la coutume. Pourquoi ? Parce que Weber pense l'action humaine en termes de forces. La raison (qui permet le calcul des moyens et des fins relatives), la sensibilité et la soumission à l'autorité de la tradition sont les trois forces qui expliquent les actions humaines.

33 Pourquoi ces trois forces-là et ces trois seulement ? Selon moi, parce que Weber pense qu'elles définissent les rapports possibles de l'activité humaine avec le temps : la raison permet de traiter l'avenir (elle est une capacité d'anticipation) ; la tradition, le passé (toutes deux se conjoignent pour traiter la durée et le changement graduel) ; seule la sensibilité peut produire des moments de révolution (elle traite l'instantanéité, le changement brusque)[10]. Je m'étonne d'ailleurs que les sociologues se réclamant de Weber ne soulèvent pas cette question, et qu'ils fassent comme si cette tripartition des déterminants de l'action humaine avait été révélée à la sociologie par Dieu lui-même. Ils la citent comme si elle allait de soi, alors qu'elle est, pour une part, héritée de la philosophie allemande du xviiie siècle et pour une autre, du rapport particulier que Weber entretenait avec le temps.

34 Weber introduit une remarque importante relative à la situation de l'affect (I, I, 2). Un comportement strictement traditionnel, dit-il, par exemple la soumission automatique aux injonctions de la tradition, peut à peine être considéré comme une

[10] A mon sens, Weber s'intéressait moins aux émotions qu'aux régimes temporels ; et rappelons qu'il visait moins à développer une sociologie religieuse qu'une sociologie politique de la modernité, dont la première ne serait que le point de départ.

« activité » sociale, c'est-à-dire comme un comportement doté de sens pour l'acteur, puisque la motivation de l'acte est largement inconsciente, puisque l'acte est presque involontaire. « Il n'est (...) très souvent qu'une manière morne de réagir à des excitations habituelles. » Une manière morne, c'est-à-dire désinvestie ; de réagir, non pas d'agir (souvenons-nous du couple action-réaction chez Nietzsche).

35 Le même problème se pose pour un comportement strictement affectuel, par exemple le fait de céder à une impulsion largement inconsciente ou involontaire. En réalité, dit Weber, dès lors qu'il y a conscience de l'acte, on se rapproche du mode rationnel. Il peut alors s'agir du mode *Zweckrational*, si la représentation de la fin visée n'envahit pas tout le champ psychique (par exemple, l'acteur cherche consciemment le meilleur moyen de satisfaire une impulsion mesurée, d'éviter une douleur ou un déplaisir mesurés...) ; ou bien du mode *Wertrational*, si la représentation de la fin visée occupe tout le champ psychique.

36 En somme, moins une activité est consciente, volontaire ou explicite, plus elle est affectuelle (mais alors, elle mérite à peine d'être dite activité). Et plus elle est consciente, volontaire ou explicite, plus elle est *Wertrational* (alors seulement, elle est une activité au sens plein du terme). Cette remarque permet d'apercevoir trois caractéristiques importantes de la pensée de Weber.

37 D'abord, Weber est un homme des Lumières, et plus précisément, un juriste des Lumières : ce qui l'intéresse pardessus tout, c'est l'activité consciente, réfléchie, volontaire, responsable. L'activité rationnelle, c'est celle d'un sujet de droit, dans un Etat moderne. (Weber a d'abord été professeur de droit.) Ensuite, toute son œuvre peut être comprise comme une réflexion sur les conditions de possibilité d'une activité rationnelle. Mais attention : jamais il ne dit que c'est là le sens de l'histoire, ou du progrès (certains contresens de ses commentateurs libéraux tiennent à ce qu'ils préfèrent ignorer son profond pessimisme historique). Enfin, Weber réfléchit toujours à partir de concepts-limite, de concepts à la limite de pouvoir être pensés. Ainsi, la notion d'« activité » hésite entre le pas-encore (pas-encore conscient) de l'activité affectuelle ou traditionnelle, et le déjà-plus (déjà-plus investi) de l'activité rationnelle : celle-ci seule est pleinement dotée de sens, mais elle est toujours en passe d'être désinvestie par

l'acteur. En somme, là où il y a de la vie, de l'investissement, il n'y a pas de sens, de rationalité ; là où il y a du sens, il y a de l'immobilité, de la mort, de l'indifférence, de l'ataraxie.

4. *« Fondements de la validité d'un ordre légitime »* (I, I, 7)

38 Reformulé en termes clairs, ce paragraphe répond à la question : Pourquoi juge-t-on légitime d'obéir à un ordre ? Pour quatre raisons, dit Weber, dont les deux premières sont exactement inverses : parce que cet ordre se conforme à une tradition (« cela vaut parce que cela a toujours été ») ; ou, au contraire, parce que cet ordre rompt avec une tradition. Le type même de l'ordre qui rompt avec la tradition, c'est le message de Jésus : « On vous a dit... Et moi, je vous dis... »[11] Dans la première partie du message, l'impersonnalité du « on » qualifie bien la tradition, texte sans auteur ; tandis que, dans la deuxième partie, la personnalisation du « moi, je » signale le leader religieux charismatique. La légitimité de cet ordre d'un genre nouveau – de cet ordre qui annule ce qu'énonçait la tradition, de cet ordre qui est toujours proféré par un révolutionnaire, par un prophète – s'appuie, selon Weber, soit sur une révélation (Weber désigne les messages du genre « on vous a dit... Moi, je vous dis... » comme une « prophétie éthique ») ; soit sur l'exemplarité de l'énonciateur (ainsi, la prophétie exemplaire de Bouddha, qui montre la voie du salut par sa façon d'être).

39 Or, Weber désigne ce qui fait obéir les adeptes d'un prophète comme « une croyance d'ordre affectif (tout particulièrement émotionnelle) ». Il ne faut pas s'arrêter au fait qu'il parle ici de « croyance », et là, de « représentation » ou d'« idée » : tous ces termes sont pour lui des synonymes, d'autant qu'il n'a pas lu l'essai de Sperber sur « Les croyances apparemment irrationnelles » (1981).

40 En revanche, on peut voir ici à l'œuvre sa philosophie implicite de l'affect : pour expliquer qu'on puisse jeter une tradition aux orties, et désormais la considérer comme nulle, dit-il en substance, il faut rompre avec le régime temporel qu'elle présuppose ; il faut rompre avec l'immémorial, avec le durable. Comment ? Par un

[11] L'exemple est de moi.

choc, une explosion, quelque chose qui s'effectue dans l'instant. Or, parmi les facultés humaines, c'est à la sensibilité qu'il demande d'assurer cette fonction.

41 J'ai donc énuméré deux raisons de considérer un ordre comme légitime : la croyance en la vérité de l'ancien (la tradition) et la croyance en la vérité du nouveau (le message prophétique, « émotionnel »). Une troisième possibilité existe, la croyance en la vérité d'un principe absolu, intemporel. Le type pur, dit Weber, en est le règlement fondé sur un principe du droit naturel : « Cet ordre est juste parce que conforme à mon idée de l'humanité. » Il désigne cette croyance comme « rationnelle en valeur » (*Wertrational*), ce qui permet à son plan de conserver sa belle symétrie. Prenons toutefois la peine de scruter un peu cette fausse fenêtre.

42 Parce que Weber vient d'invoquer la sensibilité (l'affect), il a besoin maintenant d'invoquer son antagoniste parmi les facultés de l'âme, la raison : de là, je pense, l'introduction du *Wertrational.* Or curieusement, ce n'est pas le caractère conscient, explicite de la fin visée que Weber prend en compte dans son commentaire (c'est-à-dire ce qui lui permettrait de la désigner comme « rationnelle ») ; c'est, bien au contraire, son caractère « ultime », « absolu », c'est-à-dire son caractère finalement injustifiable. Il signalait d'ailleurs (I, I, 2 : 23) que ce caractère « absolu » des fins ultimes les rend fondamentalement « irrationnelles ». Weber avancerait sans doute, pour se défendre, son fameux principe du point de vue : X peut fort bien être rationnel à tel égard et irrationnel à tel autre. Mais ici, son commentaire de la croyance « rationnelle en valeur » ne porte, implicitement, que sur son caractère « irrationnel » (absolu, injustifié).

43 Enfin, il existe une quatrième et dernière raison de considérer un ordre comme légitime : la croyance en la légitimité de la loi actuellement en vigueur (la légalité). A chacune de ces quatre raisons correspond donc un régime temporel particulier : l'immémorial, l'ancien, pour la tradition ; le nouveau, le soudain, pour l'affect ; l'intemporel, le principiel, pour l'absolu, la fin ultime, le « rationnel en valeur » ; et le présent, l'actuel, pour la légalité.

5. Communalisation et sociation (I, I, 9)

44 Weber est un homme des Lumières en ce qu'il conçoit les relations sociales comme des liens conscients, souvent même explicites, entre des partenaires qui règlent leur comportement sur des attentes réciproques. Les relations sociales peuvent s'analyser selon deux axes : la communalisation et la sociation.

45 Weber parle de communalisation (en allemand, *Vergemeinschaftung*, tiré de *Gemeinschaft* ; en anglais, *communal relationship* ; en italien, *communità*), quand les acteurs s'engagent dans cette relation parce qu'ils ont le sentiment subjectif d'appartenir à une même communauté (*Gemeinschaft*). Ce sentiment subjectif, dit Weber, s'appuie soit sur la tradition, soit sur l'affect. Il précise (I, I, 9 : 41) : « Une communalisation peut se fonder sur n'importe quelle espèce de fondement affectif, émotionnel, ou encore traditionnel, par exemple une communauté spirituelle de frères, une relation érotique, une relation fondée sur la piété, une communauté "nationale" ou bien un groupe uni par la camaraderie. La communauté familiale en constitue le type le plus commode. »

46 Weber parle, au contraire, de sociation (en allemand, *Vergesellschaftung*, tiré de *Gesellschaft* ; en anglais, *societal*, ou *associative relationship* ; en italien, *associazione*) quand les acteurs engagés dans cette relation élaborent un compromis ou une coordination d'intérêts motivés rationnellement.

47 Cette sociation est rationnelle en valeur, *Wertrational*, quand les partenaires jugent ce compromis nécessaire. Exemple : l'association à base de convictions, quand une secte cherche le meilleur moyen de servir la cause. Dans ce cas, une relation fondée sur l'affect, l'émotion, s'organise de façon rationnelle pour atteindre un objectif qui ne l'est pas. Une sociation est rationnelle en finalité, *Zweckrational*, quand chacun des partenaires anticipe la loyauté de l'autre. Weber en propose deux exemples : l'échange entre des partenaires complémentaires sur la base d'un accord libre sur le marché ; et l'association à buts déterminés, établie par un accord sur l'intérêt matériel commun.

48 Weber signale que communalisation et sociation définissent moins des catégories que des aspects sous lesquels on peut envisager les relations humaines : aucune d'entre elles n'est exclusivement rationnelle ou exclusivement affective.

L'accord le plus froid, pour peu qu'il dure, finit par créer des liens affectifs ; le lien affectif le plus chaud (familial, érotique), finit par avoir des aspects rationnels (le calcul matériel n'en est pas absent).

49 Maintenant, nous avons peut-être les moyens de répondre à notre question initiale : pourquoi les traducteurs français d'*Economie et société* ont-ils traduit *Gemeinde* par « communauté émotionnelle » ?

50 Première remarque : *Gemeinde* renvoie aux relations de communalisation, et non aux relations de sociation ; donc, *Gemeinde* ne renvoie pas au registre du rationnel, sous une quelconque des ses formes : *Zweckrational*, ou *Wertrational.*

51 Deuxième remarque : si les traducteurs français ont spécifié que la *Gemeinde* était émotionnelle, c'est qu'ils voulaient exclure la notion de tradition. Parmi les exemples de *Gemeinde* proposés plus haut par Weber, il ne fait pas le départ entre celles qui sont fondées sur la tradition et celles qui sont fondées sur l'émotion. Mais on peut raisonnablement supposer qu'il considère comme traditionnelles toutes celles qui impliquent une longue durée (la communauté nationale, par exemple, ou la communauté familiale), et comme émotionnelles celles où le sentiment d'appartenance est soudain, ou en tout cas récent (par exemple, le lien érotique, le groupe de camarades, la communauté spirituelle de frères, le lien créé par la piété).

52 La traduction française est donc correcte : elle introduit une spécification (communauté « émotionnelle ») qui n'est pas dans le texte mais qui est conforme à la pensée de l'auteur. Quand le traducteur français qualifie la communauté de voisinage d'« émotionnelle », il couvre héroïquement une inconséquence de Weber : la relation de voisinage relève, selon lui, de la catégorie *Gemeinschaft* (sous prétexte qu'il s'agit d'un sentiment d'appartenance) et non de *Gesellschaft* (car il n'y a pas une évaluation rationnelle de l'intérêt des acteurs) ; donc, c'est une communalisation, et non une sociation. D'autre part, cette communauté n'est pas fondée sur la longue durée : donc, elle n'est pas traditionnelle. *Ergo*, elle est émotionnelle, bien qu'il y entre peu de sentiment.

53 On voit donc que la catégorie de l'affect, ou de l'émotion, chez Weber, est une

catégorie résiduelle, destinée à coder ce à quoi les autres catégories ne peuvent suffire. La sensibilité est la faculté de l'âme chargée de gérer ce qui échappe à la raison et à la coutume, à la durée et à la permanence : l'instantanéité, la nouveauté. Ce n'est donc pas la traduction française qui fait problème (encore que rien ne l'obligeait à mettre en lumière les incohérences les plus évidentes de la pensée de Weber). Ce qui fait problème, c'est la terminologie de Weber, et sa pensée.

Il n'y a pas de théorie weberienne...

54 Sans entrer dans le détail de l'histoire du livre publié sous le titre *Économie et société*, il faut savoir que le manuscrit de Weber, destiné par ailleurs à figurer dans une collection de plusieurs volumes rédigés par des auteurs différents, se composait de deux liasses de textes écrits à des dates différentes, et d'ailleurs aujourd'hui perdues. L'une, datant des années 1911-1913, comportait ce qui fut publié dans la deuxième partie d'*Économie et société*, celle dans laquelle on trouve le grand paragraphe consacré à la *Gemeinde* et, plus généralement, l'exposé de la sociologie religieuse. L'autre, datant des années 1918-1920, réunissait les textes publiés dans la première partie de l'ouvrage, sous un titre qui décrit son contenu, « Les catégories de la sociologie ». Voilà qui donne une indication sur la manière dont il convient de lire *Économie et société* : l'écriture de la deuxième partie ayant précédé celle de la première, ce serait faire un non-sens que d'interpréter cette dernière comme une illustration de la méthode et des concepts exposés dans la première.

55 Car au moment où Weber composait cette deuxième partie, en 1911-1913, il ne disposait pas encore de l'appareil conceptuel qui lui permettrait, quelques années plus tard, d'entreprendre la première partie. En effet, il en était encore à l'*Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive*[12].

56 Je souhaite simplement ici faire saisir que l'appellation convenue, la « théorie weberienne », renvoie à un être trois fois fictif, comme on en trouve dans les nouvelles

[12] Traduit en français en 1965 dans les *Essais sur la théorie de la science.*

de Borges. D'abord, parce que cette « théorie weberienne » n'est plus aujourd'hui inscrite dans aucun manuscrit : il ne subsiste que des preuves indirectes qu'elle l'ait jamais été. Ensuite, parce que cette « théorie weberienne » est restée inachevée : il y manquera toujours ce à quoi elle devait conduire, une sociologie de l'Etat et une théorie des révolutions. Enfin, parce que ses fragments sont successifs et, par surcroît, en ordre inverse. Il manque donc à cette « théorie » une qualité ordinairement considérée comme essentielle : la contemporanéité, la simultanéité d'existence des pensées.

57 Le texte attribué (d'ailleurs, avec quelque raison) à Max Weber et intitulé (non sans justification) *Economie et société* est inachevé, instable et fondamentalement évanescent. Il autorise plusieurs interprétations de la « théorie weberienne », et même le soupçon qu'il pourrait bien ne pas y avoir de théorie weberienne du tout. Plus exactement, le soupçon qu'il y aurait tellement de théories weberiennes inachevées que cela équivaudrait à pas de théorie weberienne du tout : c'est là mon hypothèse.

... parce qu'il n'y pas de concepts

58 En effet, plus on scrute le texte d'*Économie et société* et plus on perçoit que Weber est incapable de se résigner à donner une signification stable aux termes qu'il emploie. La stabilité, quand il y en a, vient à son insu : ainsi, la dimension du temps comme fondement des distinctions conceptuelles (« affectuel », « traditionnel », « rationnel ») ; ainsi, la reprise de la dichotomie classique entre Raison et Affect. Mais le plus souvent, l'instabilité des termes est principielle, fondamentale : j'ai montré que les deux notions d'« activité » et de « rationnel » comportent des dimensions communes (le caractère explicite, volontaire ou conscient) qui rendent, dès lors, difficile de parler d'une activité « non rationnelle », « affectuelle » ou « traditionnelle ». Avec ces termes qui ne sont pas des concepts, on ne s'étonnera pas que Weber construise des énoncés qui ne sont pas des propositions et qui, donc, ne permettent pas de former des théories. Pas même, d'ailleurs, des hypothèses.

59 Il ne fait pourtant pas de doute que Weber ait eu l'intention de fonder une

sociologie scientifique, ni qu'il ait voulu produire un jeu de concepts rigoureusement définis. Dans la « Remarque préliminaire » (à I, I, 1), il justifie la nécessité d'une première partie d'*Économie et société* sur « Les concepts fondamentaux de la sociologie » par la nécessité de « formuler en un langage plus approprié et un peu plus correct », ce que la sociologie empirique fait sans le savoir (produire des concepts). Bref, il s'agit de satisfaire à l'« exigence de la rigueur conceptuelle la plus grande possible ».

60 Toutefois, Weber est resté muet sur la question cruciale de la formation des concepts et il est resté particulièrement confus sur la définition du type idéal, comme en témoigne la gêne considérable des commentateurs (Raymond Aron, Julien Freund ou Talcott Parsons) dès lors qu'il s'agit, pour eux, d'exposer la méthode de l'idéaltype : tels les chasseurs du *snark* mythique, chacun d'eux croit seulement savoir ce qu'il n'est pas.

61 Weber a donc eu toutes ces bonnes intentions, mais il n'avait certainement pas le moyen d'en réaliser une seule : l'ensemble du programme était irréalisable, ainsi que chacune de ses parties. Surtout, malgré son exceptionnelle acuité d'esprit, il souffrait d'un « défaut fondamental », pour reprendre une expression utilisée dans un autre contexte : il lui aura toujours manqué l'aptitude à trancher entre des possibles, à renoncer. Bref, la résignation devant l'inévitable finitude de toute recherche, résignation sans laquelle aucune recherche n'est réalisable.

62 Illustrons ce qui vient d'être dit à partir de ce qu'il est permis d'affirmer du traitement des affects dans la première partie d'*Economie et société*, dans les « Fondements méthodologiques ».

Les affects dans les « Fondements méthodologiques »

Évidence "rationnelle" (compréhension) et évidence "émotionnelle" (empathie)

63 Si j'ai bien compris cette salade de mots que constitue le paragraphe (I, I, 1) : pour Weber, la « compréhension » est « rationnelle » (c'est-à-dire « intellectuelle »). Le modèle de la compréhension, ce sont les relations logiques ou mathématiques. Toutefois, cette compréhension s'étend aussi à l'« activité en finalité » (*Zweckhandeln*), c'est-à-dire à l'activité qui vise à atteindre des fins relatives par des moyens évaluables. (*Zweckhandeln* est donc un homologue de *Zweckrational.*)

64 Hormis ce cas particulier, dit Weber en substance, on ne comprend pas, à proprement parler, les activités d'autrui. Alors, que faire ? Deux stratégies lui semblent possibles. D'abord l'« empathie », c'est-à-dire la reviviscence « émotionnelle », « affective » ou « esthético-réceptive ». Mais elle présente deux inconvénients : premièrement, l'évidence ainsi produite n'est pas « intellectuelle », elle est « émotionnelle » ; deuxièmement, encore faut-il être capable d'empathie, n'importe qui ne s'identifie pas à n'importe qui ou quoi. Quand l'empathie est impossible (ce qui est le cas le plus fréquent), l'unique stratégie possible est de traiter les activités incompréhensibles d'autrui comme de simples *data.* Par exemple, assurer que les « Bororo pensent qu'ils sont des Arara ». (Cet exemple n'est bien sûr pas de Weber, mais je l'ai choisi parce que ce passage de Weber décrit parfaitement la position ordinaire de l'ethnographe.)

65 Comme on le voit, l'affect est, une fois encore, situé du côté de l'irrationnel, du côté de l'expérience incompréhensible. Or, une bonne partie des « manifestations religieuses », affirme-t-il (I, I, 1 : 5), se situe de ce côté-là. Autant dire que, selon Weber, elles sont incompréhensibles en général et, qu'en particulier, il a lui-même beaucoup de mal à les saisir par empathie.

L'affect comme spécialité populaire

66 Quand on pratique beaucoup la sociologie religieuse de Weber (*L'Éthique protestante, Le Judaïsme antique, La Religion de la Chine, La Religion de l'Inde* et divers petits essais), on aperçoit qu'il est assez capable d'empathiser avec la religiosité des élites, et en particulier avec celle des puritains ; mais que, en revanche, il n'a pas grand-chose à dire de celle des masses ou des paysans, sinon des bêtises d'homme des Lumières. Car il fourre toujours leurs « besoins religieux », comme il dit, soit dans le grand sac de la « magie », activité qui viserait une utilité (du genre « faire tomber la pluie ») par des méthodes irrationnelles ; soit dans le sac de l'« émotionnalisme », dont il fait implicitement une spécialité populaire, les élites (puritaines, confucéennes...) cultivant au contraire le « détachement émotionnel ».

67 Chez Weber, l'affect apparaît toujours soit dans le contexte du « populaire » (mais cela, dans ses études historiques), soit dans le contexte de la subversion de l'ordre social (cela, plutôt dans *Économie et société*, et aussi, bien sûr, dans *Le Judaïsme antique*).

L'affect comme « perturbation »

68 Revenons à *Économie et société* (I, I, 1). On ne peut donc pas « comprendre » les aspects « irrationnels » des activités humaines déterminées par l'« affectivité ». Dès lors, comment traiter ces activités ? En les rapportant à du « rationnel ».

69 Pour analyser les activités « affectuelles », dit Weber, la seule possibilité est de les traiter comme des « déviations » ou des « perturbations » d'un type idéal de la même activité « rationnelle en finalité » : l'activité *Zweckrational*, dans laquelle les fins et les moyens de les atteindre font l'objet d'un calcul. Par exemple, précise Weber, rien ne fera mieux comprendre une panique à la Bourse qu'une construction de ce qu'auraient été les événements « sans l'influence d'affections irrationnelles ».

70 Autre formulation, encore plus précise, dans un passage voisin : l'idéaltype pose telle activité particulière comme « rigoureusement rationnelle en finalité », comme s'effectuant « en dehors de toute perturbation venant d'erreurs (= en dehors de toute perturbation venant d'un mauvais fonctionnement de la Raison) ou d'affects » (= en

dehors de toute perturbation venant d'un bon fonctionnement de la Sensibilité, lequel équivaut à un mauvais fonctionnement de la Raison), et comme si cette activité « s'orientait de façon entièrement univoque d'après une seule fin » (par exemple, le profit économique et lui seul). Je répète : l'idéaltype pose telle activité particulière comme « rigoureusement rationnelle en finalité », comme s'effectuant « en dehors de toute perturbation venant d'erreurs ou d'affects » et comme si cette activité « s'orientait de façon entièrement univoque d'après une seule fin ».

71 L'objectif de cette construction, selon Weber, c'est d'utiliser ce type idéal d'activité rationnelle en finalité comme un point de référence : une fois qu'il est construit, on peut lui comparer la séquence empirique des événements réels, qui comporte les « perturbations » dues à l'affect et les « erreurs » dues au dysfonctionnement de la raison.

72 Cette méthode repose sur deux présupposés. D'abord, raison et sensibilité sont considérées comme des facultés foncièrement distinctes : on ne peut construire des types idéaux qu'avec une seule d'entre elles, la raison. Ensuite, l'autre faculté, la sensibilité, Weber aurait tendance à la rejeter hors de la théorie, hors de l'idéaltype, dans la « réalité », avec les *data*, c'est-à-dire dans la « nature ». L'affect n'est donc pas ignoré, mais il est un parasite de la raison, un producteur de bruit, un « perturbateur » d'ideal-types.

73 Toutefois, comme une position de ce genre est intenable (car bien peu d'activités humaines pourraient alors être décrites), on trouve aussi, dans *Économie et société*, un « idéaltype » de la domination charismatique : simplement, « idéaltype » n'a pas, dans ce cas, exactement la même signification. Il ne s'agit plus d'une conduite rationnelle en finalité, mais, tout bonnement, d'un modèle au sens où l'on entend ce terme en science économique : une construction qui intègre un nombre explicite de paramètres et eux seuls.

74 Bien que ce terme « d'idéaltype » ait plusieurs acceptions chez Weber, et bien que celui de « rationalité » en ait plus encore, on peut tout de même avancer ceci : d'une façon générale, chez Weber, le travail de la raison consiste toujours à faire, à bâtir, à édifier (des types idéaux, des empires, l'ordre capitaliste...), tandis que le travail de la

sensibilité consiste à défaire, à détruire, éventuellement à subvertir, ou à renouveler. Quitte, dans ce cas, à avoir très vite besoin de la raison pour préserver les acquis de la révolution : c'est le processus, essentiel dans la vision weberienne de l'histoire, qu'il désigne par l'expression « routinisation du charisme ».

Oublier Weber...

75 A propos de la construction d'un idéaltype de l'action rationnelle en finalité, toujours dans ce fameux paragraphe (I, I, 1), Weber reconnaît que, bien sûr, dans la réalité les choses ne se passent presque jamais ainsi (sauf peut-être, note-t-il, à la Bourse) : selon lui, l'intérêt principal de l'idéaltype est, justement, d'être une fiction, le contraire d'une généralisation empirique. Soit. J'aimerais tout de même qu'on me démontre quel peut bien être l'intérêt, en 1990, d'un modèle rationnel de l'activité humaine : en quoi est-ce que cela aide à y comprendre quoi que ce soit que d'en éliminer les « erreurs » et les « perturbations » dues à l'affect ? Comment peut-on, en 1990, considérer l'erreur et l'affect comme externes à l'activité envisagée, ou comme superfétatoires, même si c'est d'une façon « idéale » ?

76 La leçon que je tire de ma lecture d'*Économie et société* – ce texte posthume, inachevé et inachevable, cette toile de Pénélope des sciences sociales – est qu'il est urgent d'oublier Weber : on peut désormais ignorer sa méthodologie, sympathique mais inconsistante, et plus encore ses réflexions sur les affects, aujourd'hui absurdes et franchement insoutenables. La lecture de Weber reste d'un immense intérêt pour l'histoire des sciences humaines et pour la formation de l'esprit : mais elle ne vaut pas un clou s'il s'agit, en 1990, d'édifier quoi que ce soit qu'on puisse désigner par l'expression de « sciences humaines ».

... et la pensée dichotomique

77 Mon enquête est partie d'une question en apparence minuscule : pourquoi les traducteurs français de Weber ont-ils traduit *Gemeinde* par « communauté émotionnelle », permettant de la sorte à Champion et Hervieu-Léger de forger la notion de « religion de communauté émotionnelle » ? Elle nous a pourtant conduits à prendre vue sur l'ensemble de la pensée de Weber, et peut-être bien, de la sociologie tout entière, relativement à la situation de l'affect. Il y a, en effet, des risques qu'une enquête exhaustive sur les autres pères fondateurs de la sociologie (Durkheim, par exemple) ne nous mène pas plus loin : car s'ils y étaient parvenus, on le saurait déjà. On pourrait aussi chercher du côté de Freud, qui a sérieusement essayé de se colleter avec ce problème : comment situer l'affect dans la dichotomie de la Nature et de la Raison ? Mais il n'a, somme toute, jamais cessé d'osciller entre deux mouvements contradictoires : ouvrir un espace à l'affect (pensé comme une « force », un *quantum* d'énergie), le clôturer en conférant un primat à la représentation.

78 C'est que le paradigme dichotomique interdit toute autre issue : l'adopter c'est, du même coup, faire tomber l'affect du côté de l'impensable. Contrairement à tant d'autres, Weber a refusé d'ignorer l'affect (car il n'a jamais renoncé à rien), mais il n'a pas eu les moyens de le penser ; de même pour Freud qui, pourtant, n'a pas lésiné sur l'effort. Peut-être alors faut-il s'entraîner à penser désormais selon un paradigme unitaire. Le parcours erratique de Bateson, son appel à une « écologie de l'esprit » et sa conception de la communication – qui inclut les affects au lieu de les exclure comme Weber et ses successeurs, et qui les pense en même temps que les formes logiques – montrent au moins qu'on peut refuser d'un même souffle et de reconduire le couple fatal de l'Affect et de la Raison, et d'être engloutis dans le pathos.

Bibliographie

Champion D. et **F. Hervieu-Léger** (éd.), 1990. *De l'émotion en religion.*

Renouveaux et traditions, Paris, Centurion.

Eisenstadt S. N., 1968. *Max Weber on Charisma and Institution Building, Selected Papers*, Chicago, University of Chicago Press.

Favret-Saada J., 1990. « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8.

Hervieu-Léger D. et **F. Champion**, 1986. *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf.

Sperber D., 1981. *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.

Weber M., 1947. *The Theory of Social and Economie Organization*, New York, The Free Press of Glencoe.

1961. *Economia e società*, 2 vol., Milano, Edizioni di Communità.

1965. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.

1971. *Économie et société*, tome I, Paris, Plon.

Pour citer cet article

Référence papier

Favret-Saada J., 1994, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, n° 22, pp. 93-108.

Référence électronique

Jeanne Favret-Saada, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain* [En ligne], 22 | mars 1994, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 10 août 2015. URL : http://terrain.revues.org/3088 ; DOI : 10.4000/terrain.3088