

Barbara THÉRIAULT

Le sociologue, l'homme pieux et le pluralisme religieux. Dialogue avec Max Weber

L'auteure explore notre rapport aux valeurs face au pluralisme religieux, défini à la fois comme caractéristique des sociétés contemporaines et comme phénomène aujourd'hui considéré comme particulièrement digne d'intérêt dans les sciences sociales. Elle esquisse les glissements qui guettent les chercheurs lorsque leurs valeurs sont interpellées dans l'étude de la religion. À partir d'un dialogue fictif entre sociologues sur l'identification des motifs religieux, l'auteure retrace brièvement l'étude des motifs au cœur de la sociologie de Max Weber. Parce que le juriste n'est pas aujourd'hui étranger aux débats liés au pluralisme religieux, elle met ensuite en scène un petit dialogue entre sociologues et juristes. Ces deux types d'observateurs conversent sur l'objet, les liens d'affinités et de tensions entre les tâches qui incombent à chacun et, ainsi, sur les limites de leurs disciplines respectives. Mais Weber lui-même a quelque chose à ajouter ...

Mots-clés: Max Weber · motifs de l'action · rapport aux valeurs · religion · sincérité

The author explores our value relation to religious pluralism, defined both as a characteristic of contemporary societies and as a phenomenon of particular historical significance in contemporary social science. She sketches pitfalls threatening researchers when their values intermingle with the object of their investigation. Starting with a fictional dialogue between sociologists on the identification of religious motives, the author briefly goes back to the study of motives within the sociology of Max Weber. Because the jurist is an important actor in contemporary debates on religious pluralism, the author continues with a short dialogue between sociologists and jurists. These two types of observers discuss the objectives, the affinities and the tensions related to their respective tasks and, thus, the limits of their respective disciplines. But Weber himself has something to add ...

Key words: Max Weber · motives underlying action · religion · sincerity · value relation

Introduction

Il y a deux ans, quelque part en Allemagne, des collègues avaient organisé une série de conférences sur le thème “Modernisation de la religion?” Lors d'une de ces soirées, une objection a été émise par une femme du public. Reprenant un exemple cité par le conférencier, elle disait qu'un homme obligeait sa femme à

porter le foulard islamique pour la soumettre. À cette critique, que l'on entend fréquemment en Allemagne et ailleurs, le conférencier avait répondu que l'homme en question ne voulait pas forcément contrôler sa femme, mais que son motif pouvait être sincèrement religieux, qu'il pouvait refléter une interprétation possible de sa religion. Invoquant l'aveuglement du sociologue, la femme avait rétorqué sur un ton récalcitrant qu'il s'agissait sûrement d'un leurre, que la religion ne pouvait être ici qu'un alibi.

Une question semblable a de nouveau été soulevée lors d'une discussion suivant une autre conférence, une semaine plus tard, sur les effets du pluralisme religieux, lorsque nous—le conférencier, des collègues et moi-même—prîmes place dans un *Biergarten*. Une fois confortablement installés, une doctorante qui avait assidûment participé aux conférences, se rappelant la question de la semaine précédente, s'interrogeait à mi-voix:

(doctorante): "Peut-on étudier les motifs religieux? ..."

(conférencier): "Hmm ... Non. C'est délicat, on ne sait pas ce que les gens pensent. Et poser la question des motifs reviendrait à douter de la sincérité des gens. Oui, c'est très délicat ..."

En tant que lectrice attentive de Max Weber, j'étais interpellée et intriguée. Après tout, les motifs de l'action ne sont-ils pas, avec les conséquences de l'action, au cœur même de la sociologie de Max Weber? C'est justement ce qu'il préconise dans ses "Concepts fondamentaux" lorsqu'il écrit que "La tâche qui incombe à la sociologie est de découvrir cet ensemble [de motifs] et de le déterminer par interprétation" (1995 [1921]: 36).

Lorsque j'ai exprimé cette réserve, arguant que *L'Éthique protestante* était précisément une étude sur les motifs religieux et leur transformation, un collègue présent, défenseur des théories de la sécularisation, a répondu de façon évasive: "Oui ... mais il s'agit d'une étude historique ... Nous ne pouvons pas étudier les motifs religieux *aujourd'hui*." Dans l'essai "Les sectes protestantes" (2002 [2000/1906]), texte qui aurait pu être intitulé "L'Éthique protestante *revisitée*", Weber ne met plus—c'est vrai—à l'avant-scène un motif religieux et sa transformation, mais plutôt la multiplicité des motifs qui sous-tendent un ordre, en l'occurrence le capitalisme moderne et son éthos, au tournant du 20^{ème} siècle. Cela dit, il est fort à penser qu'un essai intitulé "les sectes protestantes *revisitées*" révélerait, pour l'époque qui nous est contemporaine, des résultats différents quant à la présence et la nature du motif religieux. Je me disais justement qu'on pourrait fort bien lire un ouvrage tel qu'*Elusive Togetherness. Church Groups Trying to Bridge America's Divisions* de Paul Lichterman (2005) comme représentatif d'une telle étude "wébérienne"—mais c'est à ce moment que le serveur apporta les boissons.

Cette interruption nous tira momentanément d'embarras en détournant notre attention. J'étais toujours pour le moins perplexé. Si un recul possible du motif religieux dans les sociétés contemporaines pouvait éventuellement justifier la remarque du collègue défenseur des théories de la sécularisation, que dire de tous les hommes et femmes qui sont, à leurs yeux ou à ceux des observateurs, pieux? Et de leurs motifs? Sans nous en rendre compte à ce moment, nous étions au cœur d'un important défi de la sociologie: l'étude des motifs religieux dans un contexte d'hétérogénéité ou de pluralisme des valeurs, un contexte caractérisé par une sensibilité à la diversité. Comme le souligne avec justesse Nancy Ammerman dans ce numéro, le pluralisme

religieux n'est certes pas en soi nouveau, mais il est aujourd'hui considéré comme un élément particulièrement pressant et digne d'intérêt. À cet effet, il est souvent assorti de ce qu'on pourrait appeler un "esprit de la diversité", une volonté de donner une voix aux membres de minorités religieuses et de les protéger.

J'aimerais profiter de l'occasion qui m'est ici donnée pour poursuivre cette réflexion sur les motifs religieux et notre rapport aux valeurs dans un contexte pluraliste. Soyons clairs: ce que je vous propose n'est pas en soi nouveau. Il s'agit de répondre, à partir de Weber, à des questions pratiques auxquelles nous sommes aujourd'hui confrontés dans l'exercice de notre discipline. Je souhaite donc prendre ces exemples de discussions comme point de départ pour effectuer d'abord un bref retour sur la sociologie de Max Weber: la distinction entre motifs et intentions, le caractère idéal-typique de ces constructions et la nécessité d'interprétation que se doit d'assumer l'observateur. Je reviendrai ensuite sur les objections soulevées lors de cette soirée d'été, en insistant particulièrement sur les difficultés et résistances liées à la mise en œuvre, et finalement à l'abandon, du programme wébérien. Ces considérations nous entraîneront vers la délicate question des relations qu'entretiennent entre eux la sociologie de Weber et le droit. Je comparerai en effet, dans la dernière partie, le travail du sociologue et celui du juriste. J'espère ainsi trouver quelques pistes de réponse aux questions soulevées et peut-être mieux comprendre les possibilités et limites du travail de l'observateur sociologique, plus particulièrement dans la compréhension du religieux.

1. Bref retour sur Weber: les motifs de l'action

Un motif est "un ensemble significatif qui semble constituer aux yeux de l'agent ou de l'observateur la 'raison' [*Grund*]; base ou fondement] significative d'un comportement" (1995 [1921]: 38). Il me paraît essentiel de distinguer d'emblée les "motifs" des intentions, et ce, afin d'éviter un malentendu fréquent. Les motifs ne correspondent pas seulement à ce que les acteurs pensent ou rapportent eux-mêmes, lors d'entretiens par exemple, pour rendre compte de leur action; ils sont avant tout, dans *L'Éthique protestante*, des sanctions psychologiques. Weber les observe notamment par le biais de maximes de vie (*lebenspraktische Maxime*) religieuses ou morales, qui ne sont pas explicitement justifiées d'un point de vue théologique précis, mais qui ont un impact sur la pratique. Révéler les "motifs" de l'action ne correspond pas seulement à un compte-rendu des arguments mis en avant par les acteurs ou des raisons qu'ils invoquent pour justifier une action pour eux-mêmes et pour autrui.

Les motifs identifiés par l'observateur sociologique peuvent recevoir l'assentiment des acteurs soumis à l'étude ou ils peuvent, au contraire, les irriter; ils renvoient d'abord et avant tout à l'observateur, à son travail d'*interprétation*. En d'autres mots, si l'intention de l'acteur ne saurait correspondre au motif, c'est que ce dernier est une *construction* du sociologue; il est une possibilité objective "que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout" (Weber, 1965 [1904]: 172). Les motifs renvoient à une sociologie qui procède par la reconstruction—et non la *constitution*—de l'action, qui vise la compréhension et, *par là*, l'explication de la genèse ou de la validité empirique d'un ordre. Pour Weber, l'interprétation ou l'étude des motifs est étroitement liée à l'explication. Sans motif, pas d'explication causale.

On soutient parfois qu'il ne saurait être possible d'identifier les motifs *réels* de l'action. Non seulement l'acteur, pour reprendre une expression de Milan Kundera, "traverse le présent les yeux bandés" et n'est donc pas toujours conscient des motifs de son action—pas plus, d'ailleurs, que ne peut l'être l'observateur—, mais les motifs sont nombreux et s'entremêlent. Pour Weber, l'observateur "n'est pas en mesure d'apprécier ... la force relative avec laquelle s'expriment d'ordinaire dans l'activité les diverses relations significatives qui s'affrontent dans le 'conflit des motifs', bien qu'elles soient les unes et les autres également compréhensibles" (1995 [1921]: 36). Parce qu'il y a enchevêtrement des intérêts (matériels et idéels) chez les acteurs, les motifs qui sous-tendent l'action ne sauraient être qu'idéal-typiques. L'hétérogénéité des motifs ne doit cependant "pas empêcher la sociologie d'élaborer ses *concepts* par une classification du 'sens visé' *possible*, c'est-à-dire *comme si* l'activité se déroulait effectivement avec la conscience de son orientation significative" (Weber, 1995 [1921]: 51; soulignement par l'auteure). Il s'agit pour le sociologue wébérien, ou néo-kantien, "d'un essai d'organiser le chaos".

Nous pourrions considérer ce bref rappel des motifs comme une première réponse possible à l'objection du conférencier qui affirmait, en conversant avec la doctorante, qu'on ne pouvait pas étudier les motifs. Alors, oser l'interprétation, certes, mais la chose est dans les faits ardue. Dans la pratique, on confond souvent l'intention de l'individu et le motif qui sous-tend son action. À cette difficulté s'en ajoute une autre qui y est intimement liée: celle des sensibilités impliquées dans l'étude, tant du côté des acteurs que de l'observateur.

2. Entre l'intention et les motifs: la désaffection de Weber

Si un grand nombre de sociologues des religions se revendiquent d'un héritage wébérien, force est de constater que les motifs, entendus au sens de Weber, sont quasi absents des études empiriques (Campbell, 2006). La sociologie contemporaine privilégie davantage les raisons invoquées par l'acteur lui-même pour expliquer ou justifier une action (*motive talk*). En effet, on étudie généralement moins les motifs (*Gründe*) que les stratégies discursives déployées pour fonder, justifier une action (*Begründung*). Le différend entre la dame et le sociologue que j'ai rapporté en introduction mobilisait une telle conception du motif¹. Cette conception place souvent l'observateur dans une posture d'arbitre moral: insistant sur les bonnes intentions ou volontés des uns et les mauvaises des autres. Elle donne lieu soit à une posture de *défense* ("le motif invoqué peut être sincère"), soit à une posture d'*accusation* ("l'homme 'pieux' utilise la religion pour soumettre sa femme"). Pour opposées qu'elles puissent paraître, ces deux postures impliquent l'une comme l'autre une notion d'*intention* au détriment de celle de *motifs*. Les interventions de la femme du public et du conférencier reposaient en fin de compte sur la *sincérité* de l'homme musulman² et se trouvaient, ainsi, fortement teintées par les sensibilités respectives de nos deux protagonistes.

On observe à ce titre—conformément à une sensibilité aux relations de pouvoir et au pluralisme et qui peut prendre la forme d'une protection, voire d'une promotion des différences religieuses—que bon nombre de sociologues se font les avocats des jeunes, des femmes, des groupes minoritaires ou ostracisés (des musulmans en France ou en Allemagne aux membres de nouveaux mouvements

religieux en Slovénie) qu'il faut "laisser parler". Ces mêmes sociologues seront toutefois moins prompts à adopter une telle posture lorsqu'il s'agit de prendre au mot des orthodoxes en Roumanie, qui ne sont souvent pas jugés sincères (on parlera, par exemple, d'instrumentalisation de la religion à des fins politiques ou économiques). Plus un groupe est en position majoritaire et—disons-le en toute candeur—agace nos sensibilités, moins nous serons susceptibles de prendre ses membres "au mot". Dans les deux cas, les résultats semblent être connus d'avance. Cette conception des motifs témoigne d'une tension, d'un enchevêtrement des valeurs: les valeurs conférées aux acteurs avec celles qui animent l'observateur.

Dans notre discipline, les procès d'intention sont malaisés et les dualismes moraux ou théoriques sont trop souvent de faibles indicateurs de la réalité empirique (Rehberg, 1994: 51). En effet, bien des développements historiques que nous qualifions d'horreurs sont le produit de bonnes intentions (l'histoire politique du 20^{ème} siècle en est témoin) et des destins jugés heureux peuvent, quant à eux, résulter de coercitions physiques et psychiques (je pense, par exemple, à l'esprit frugal si prisé des Églises protestantes en Allemagne de l'Est, dont l'origine peut en partie être attribuée à la répression politique (Thériault, 2004)). Les motifs qui sous-tendent l'action sont multiples, ils se transforment et ils sont parfois fort détachés de leurs conséquences (Weber, 1965 [1906]: 274). Étudier les motifs comme intentions élimine l'aspect causal de l'analyse—ce que Weber appelait l'aspect "génétique" de la sociologie, soit l'invitation à comprendre et à rendre intelligible (c'est-à-dire aussi à expliquer causalement) le déroulement et les effets de l'activité sociale en référence à certaines significations importantes pour la culture (Weber, 1995 [1921]: 28). En revenant à une sociologie compréhensive, c'est l'étude des motifs, des conséquences de l'action et de la relation entre les deux—et non un jugement sur l'intention originale ou la vérité du sens visé par l'acteur—qui guidera avant tout notre enquête.

Parce que l'abandon de la conception wébérienne n'est pas—c'est mon hypothèse—étranger à une confusion entre le travail du sociologue et celui du juriste, je comparerai dans ma troisième partie leur travail respectif. Cette comparaison sera utile pour distinguer plus clairement les motifs des intentions et, enfin, pour délinéer les finalités de la tâche qui incombe à chacun dans un contexte où la figure du juriste prend de plus en plus d'ampleur dans la gestion du pluralisme religieux et de ses enjeux, et ce, sur les plans tant théorique que pratique.

3. Distinguer les finalités, les motifs et les intentions

Max Weber avait l'habitude de comparer le sociologue à diverses autres figures pour souligner la spécificité et les limites de leurs activités respectives. Parmi ces figures, on retrouve le journaliste ou le politicien (2003 [1917/1919]), mais aussi le juriste (1965 [1906]) que Weber, de par sa formation, connaît bien et dont l'influence sera déterminante dans sa conception de la sociologie (Turner et Factor, 1994: 177)³.

La tâche qui incombe au personnage du juriste—entendu surtout, dans les écrits de Weber (1965 [1906]), dans sa fonction de juge en droit criminel—est, à l'instar de celle du sociologue, de découvrir et reconstruire un ensemble de motifs qui sous-tendent l'action. Au début, les procédés sont assez semblables

(structure logique, imputation causale): ils se penchent tous les deux sur les motifs de l'action qu'ils construisent à rebours, c'est-à-dire à partir des conséquences de l'effet de l'action. Ces deux personnages construits typiquement se démarquent toutefois par la finalité de leur travail et, par ricochet, par leur façon de poser les problèmes. En fait, là où le travail du juriste tend vers une décision, un jugement, celui du sociologue wébérien vise à rendre intelligibles les causes de phénomènes culturels qui sont, du point de vue des valeurs—celles de ses contemporains et des siennes—, considérés importants. C'est justement parce que le sociologue est particulièrement sensible aux problèmes qui se posent à lui que leur traitement requiert la suspension de ses valeurs. Si le même principe vaut aussi bien sûr pour le juge, ce dernier doit cependant trancher, il doit tenter de déterminer la faute subjective d'un individu au regard d'un contexte précis, de circonstances en l'espèce⁴. Là où le sociologue wébérien se limite à établir un rapport causal, un aspect et une question vient s'ajouter au travail du juge: "À quelles conditions et à quel moment l'imputation *objective* purement causale d'un effet à l'action d'un individu est-elle suffisante pour le qualifier d'acte impliquant *subjectivement* la 'culpabilité de l'agent'?" (Weber, 1965 [1906]: 275).

3.1 "C'est la faute à Weber"

"Mais, Monsieur Weber," pourrait-on rétorquer, "vous ne respectez pas toujours vous-même cette distinction entre les façons de poser les problèmes propres aux deux disciplines et l'injonction à la suspension des valeurs!" (voir, notamment, Weber, 1995 [1921]: 321). Certes, Weber ne suspend pas toujours ses valeurs et un certain parti pris pour la responsabilité au sens méthodologique, mais aussi moral—pour l'individu sous la forme du puritain, du savant ou du politicien, investi d'une mission, d'un fort sentiment de responsabilité—, est toujours présent dans ses écrits. Il me semble que Weber lui-même a mené à l'effacement de son programme. "C'est probablement," souligne Albrow, "cette emphase kantienne sur la responsabilité qui explique l'attention plutôt exclusive qui est portée sur la motivation comme élément d'explication du trajet de l'action humaine dans le commentaire wébérien sur la nature de la sociologie" (1990: 200). Motivation et responsabilité sont intimement liées (Weber, 1965 [1906]: 275). Ce mariage particulier fait de la sociologie wébérienne l'héritière d'une tradition juridique et religieuse particulière, et renvoie Weber et ses contemporains à l'ombre colossale de Kant; il témoigne de l'ancrage historique et normatif de nos théories. Lorsque nous accordons de l'importance à l'intentionnalité et à la vérité du sens visé par l'acteur, nous portons toujours la marque de cet ancrage⁵.

3.2 De Weber à aujourd'hui

Si j'avais eu l'occasion de présenter la distinction entre le juriste et le sociologue lors de la discussion du *Biergarten*, mes collègues auraient pu souligner que le juge que l'on croise aujourd'hui autour des questions qui nous intéressent ici ne correspond pas à l'interlocuteur imaginaire de Weber. Il ne revêt pas la toge du juge établissant une faute en droit criminel auquel Weber fait généralement référence, mais plutôt celle du juge qui agit en matière de discrimination, celui que l'on croise de plus en plus au sein de notre discipline dans la littérature et les débats sur le pluralisme

religieux qui accompagnent la judiciarisation des pratiques et des discours dans la résolution de conflits (Amiriaux, 2009: 289). D'une façon typique, ce deuxième juge aura recours au critère subjectif de la *sincérité* de la croyance de ceux qui, pour prendre un exemple actuel, voudraient obtenir un traitement différentiel pour motifs religieux⁶. Son travail sera d'évaluer, en matière de religion, la sincérité du requérant et la liberté de son choix (Beaman, 2008: 204)⁷. C'est la conviction personnelle du requérant, sa sincérité, et non pas l'existence de croyances ou de convictions, la conformité au dogme ou les conséquences de la pratique qui—dans des limites jugées raisonnables—sera déterminante⁸.

Attardons-nous encore un moment au *Biergarten* et imaginons un instant que se soit jointe à nous une juriste canadienne soucieuse de la protection des membres de minorités religieuses. À l'instar du sociologue qui soulignait le caractère délicat de l'étude des motifs, elle aurait pu remarquer que la sincérité des croyances religieuses est, dans les faits, difficile à évaluer. Enquêter sur la sincérité des croyances religieuses, aurait-elle pu dire, peut mettre en péril la liberté même de conscience et de religion que l'on cherche à protéger. Dans sa lancée, elle n'aurait pas manqué de préciser que de questionner ainsi la sincérité risque plus particulièrement de compromettre la liberté des groupes minoritaires qui sont plus susceptibles d'avoir à surmonter nombre d'obstacles dans la pratique d'une religion.

La maxime du “bénéfice du doute” privilégiée ici par la juriste correspond à l'injonction, dans la sociologie d'aujourd'hui, “de prendre les individus au mot” et au souci de ne pas porter préjudice à des individus ou à des groupes qui pourront difficilement se défendre. Au final, elle témoigne d'une sensibilité croissante face au pluralisme et d'une vigilance accrue face aux relations de pouvoir qui se conjuguent, pour le sociologue contemporain, à une crainte de faire violence à des individus bien réels par le biais de ses concepts. À ce titre, Max Weber n'est plus notre contemporain. Nous sommes conscients que l'usage abondant qu'il fait des guillemets et italiques, tout comme son élaboration de concepts rigoureux, voire pointilleux, ne s'avèrent peut-être pas des antidotes suffisamment puissants aux interprétations abusives⁹, à une réappropriation des concepts dans le social ou à leur essentialisation; Albrow (1990: 212) souligne à cet effet que Weber ne semblait pas particulièrement soucieux de l'impact que ses types pourraient avoir. Celui qui nous a légué l'expression de “polythéisme des valeurs” était un libéral d'une bourgeoisie éduquée du début du 20^{ème} siècle dont nous ne partageons que peu ou plus du tout la sensibilité. Comme en témoignent ses écrits, Max Weber, l'homme, confère un haut degré de responsabilité à l'individu considéré comme un citoyen fort, voire héroïque, dans un monde où il est contraint à opérer et à assumer des choix.

Prendre les individus “au mot”, c'est laisser parler la crainte tenace (et légitime) des effets possibles de nos recherches sur des individus bien réels, mais c'est aussi, du même coup, laisser tomber le travail d'interprétation du sociologue et, ainsi, le potentiel compréhensif et la dimension causale de nos analyses et, au final, l'étude du religieux¹⁰. Il me semble, en effet, que la tendance à l'abandon de l'étude des motifs va de pair, même dans les études portant sur des groupes religieux, avec la banalisation de la religion en tant que force et sa dilution dans un contexte social plus large. Il revient au sociologue d'interpréter, de son poste d'observation, la situation et la part plus ou moins consciente des motifs religieux, et d'accepter d'aller par-delà les justifications avancées par les acteurs.

Revenons à Paul Lichterman et à l'étude mentionnée en introduction qui, bien qu'elle ne s'en réclame pas, peut aujourd'hui servir d'exemple à une démarche "wébérienne". Dans un article qui n'est pas sans rappeler *L'Éthique protestante*, le sociologue se penche sur des associations et sur les services sociaux qu'elles fournissent à la communauté pour comprendre le rôle de la religion dans la vie civile locale de citoyens américains¹¹. Il note que les discours explicitement religieux et médiatisés de la droite chrétienne, qui ont jusqu'à présent fait l'objet de maintes analyses, s'avèrent en réalité de faibles indicateurs de l'engagement des membres des associations étudiées et de la circulation du discours religieux aux États-Unis. Attentif aux conversations ordinaires de deux groupes protestants (l'un à théologie libérale, l'autre à théologie conservatrice), il est, en effet, frappé par la quasi-absence de discours explicitement religieux. Son enquête ethnographique lui permet d'observer que, pour les membres des deux groupes, "la personne religieuse idéale sur la place publique ne se livre pas à de longues discussions religieuses sur les enjeux publics" (2006: 39). Elle tend, dans le cas du premier groupe à théologie libérale, à marginaliser sa foi et, dans le cas du groupe à théologie conservatrice, à privilégier l'action au détriment de l'affirmation de la foi en public. Ce sont donc avant tout les aspects implicites de la culture religieuse qui peuvent nous aider à comprendre l'importance de la religion.

Grâce à ses méthodes ethnographiques, le sociologue est ici dans une bonne position pour reconstituer les motifs religieux au fondement de l'action, motifs qui seraient peut-être sinon passés inaperçus¹². En effet, s'il s'était exclusivement concentré sur ce que les acteurs disent pour justifier leurs actions, il aurait brossé un tableau où la religion n'aurait pas semblé déterminante, ou encore un tableau où les groupes les plus médiatiquement importants auraient occupé toute la place. Dans son étude, Lichterman peut isoler un motif religieux et s'interroger sur sa nature, et ainsi rendre compte de l'absence de discours explicitement religieux. En effet, son analyse nous révèle que si la "droite chrétienne" monopolise l'espace public religieux, ce phénomène s'avère potentiellement être une conséquence non anticipée de l'action de leurs coreligionnaires qui préférèrent ne pas afficher leur foi.

Conclusion: où est l'individu pieux?

Je ne pourrais clore les réflexions entamées avec mes collègues sans évoquer une dernière question: où est l'homme pieux? La lecture de Weber que je vous ai brièvement présentée a insisté sur le travail d'interprète auquel le sociologue nous convie, à la distinction entre motifs et intentions et à la prise en compte des conséquences de l'action. Revenir au travail d'interprétation peut s'avérer difficile, rébarbatif par son côté fictif et construit et, enfin, frustrant, dans la mesure où l'individu religieux semble toujours nous échapper. Il faut prendre acte de cette désertion des sociologues face à l'interprétation des motifs religieux; elle traduit notamment un malaise fondamental quant à l'équilibre délicat que nous souhaitons atteindre entre une certaine réification conceptuelle nécessaire à l'analyse et une volonté légitime de ne pas y faire disparaître l'individu dans toute sa complexité.

Dans l'ombre de ces tableaux purs que sont les constructions idéal-typiques, où les contradictions propres à notre espèce sont absentes, il y a toujours, nous dit Weber, un ou des individus en "chair et en os" (1965 [1917]: 419). Si Weber a besoin de nous rappeler leur existence, c'est qu'ils sont aussi constamment relégués

au second plan par la méthode idéal-typique. Les individus se réintroduisent, cependant, dans le récit sociologique; ils réapparaissent par la fissure créée par la force des tensions entre les effets de l'action et les intentions initiales. C'est bien là, à mon avis, que nous pouvons retrouver cet "homme pieux" à qui nous souhaitons précisément donner une voix.

Cette grande découverte, le rapport paradoxal entre la volonté et les effets qu'elle produit, correspond, pour l'observateur sociologique, aux conséquences non voulues de l'action¹³. Pour l'homme en chair et en os (y compris pour Max Weber, l'homme), elle correspond au destin. S'intéresser à "la conséquence de son agir, comparée à son intention [*Absicht*]" (Weber, 1988 [1920]: 524)¹⁴ replace au centre de l'intérêt la femme ou l'homme pieux, ses dilemmes, ses conflits de valeurs et son destin¹⁵. Chez Weber, ce destin est tragique, faustien. Il correspond à cette force "qui toujours veut le bien et toujours fait le mal" (2002 [2000/1904/1905]: 286)¹⁶. Si nous ne partageons plus cette lecture de façon unanime, il reste que partout où ces tensions se manifestent, l'individu et le pluralisme des valeurs deviennent palpables. Et c'est aussi par le biais des tensions entre celles-ci et le chercheur que les valeurs de ce dernier (et de ses contemporains) se déploient, que le "facteur humain" se révèle de la façon la plus tangible.

NOTES

¹. Martin Albrow (1990: 164) traduit en anglais la définition wébérienne du motif par la "meaningful basis for behaviour", ce qui correspond davantage à l'original *Grund*—non pas raison ou ratio, mais base, fondement. "Dans toutes les langues qui proviennent du latin", observe l'écrivain Milan Kundera, le plus "wébérien" des écrivains contemporains, "le mot raison (*ratio, reason, ragione*) a deux sens: avant de désigner la cause, il désigne la faculté de réflexion. Aussi, la raison en tant que cause est-elle toujours perçue comme rationnelle. Une raison dont la rationalité n'est pas transparente paraît incapable de causer un effet. Or, en allemand, la raison en tant que cause se dit *Grund*, mot qui n'a rien à voir avec la ratio latine et qui désigne d'abord le sol, puis un fondement" (1993 [1990]: 350).

². Trilling (1972: 7) définit succinctement la sincérité comme un calcul de la congruence entre ce qui est ressenti et ce qui est avoué.

³. L'analogie était courante à l'époque de Weber. Droysen (1857) comparait déjà dans son *Historik* (1857) la tâche de l'historien à celle d'un juge en droit criminel (voir Saupe, 2009: 59).

⁴. Il sera lui aussi confronté à divers motifs qui, souvent, ne sont ni conscients, ni articulés. Il devra trancher sur la base de preuves et de fondements raisonnables.

⁵. Il existe une vaste littérature sur les liens entretenus entre le droit et les sciences sociales. Hahn (1986: 54) montre qu'on assiste au 12^{ème} siècle à un déplacement du centre d'intérêt du geste extérieur vers l'intention, déplacement qui confère à l'aveu, et éventuellement à l'examen, une grande importance. D'une façon similaire, Foucault (1994 [1974]) avait insisté sur l'importance des transformations du modèle juridique et de ses techniques pour l'enquête, entre autres sociologiques.

⁶. Un "accommodement raisonnable sans contrainte excessive" dans le contexte canadien.

⁷. Du moins dans la période succédant, au Canada, à l'introduction de la Charte des droits et libertés.

⁸. En matière de discrimination, le juge pourra aussi évaluer l'effet de l'interprétation d'un symbole. Voir, à titre d'exemple, l'affaire de la "burqa" en France (Koussens, 2009).

⁹. Un risque plane toujours: la surinterprétation. Seules la probité intellectuelle de l'enquêteur et l'observation rigoureuse conjuguée au contrôle des pairs constituent des garde-fous face au danger, au côté obscur de la sociologie compréhensive. Le sociologue motivé dans sa démonstration par le souci de clarté ou le désir secret d'unir des éléments

peut devenir, tel un policier trop avide de résoudre une affaire, un *collaborateur* dans la construction des données, le choix et la présentation des preuves.

¹⁰. À côté des raisons souvent invoquées pour rendre compte de l'effacement du programme wébérien, comme un effet de réception de ses écrits (Gerhardt, 1986), on peut ainsi invoquer l'insistance de Weber lui-même sur la responsabilité et une nouvelle sensibilité face aux relations de pouvoir.

¹¹. Je fais ici référence à l'article paru en français dans *Sociologie et sociétés* en 2006 qui reprend une partie des données présentées dans *Elusive Togetherness* (2005).

¹². Cela dit, il serait erroné de nous limiter à celles-ci: d'autres méthodes, des méthodes quantitatives notamment, nous permettent de découvrir les motifs qui sous-tendent l'action.

¹³. Une découverte que l'on doit l'attribuer au roman plus qu'à la sociologie.

¹⁴. Je reprends ici la traduction qu'en fait Catherine Colliot-Thélène (1990: 95). Cette formule, qui constitue la trame narrative de *L'Éthique protestante*, permet également de lier dans un seul et même mouvement les deux grandes interprétations du fil conducteur de l'œuvre wébérienne: l'interprétation historico-sociologique qui souligne la rationalisation comme thème central (Schluchter, 1998 [1979]) et l'interprétation plus "existentielle" qui place le destin de l'homme moderne (*Menschentum*) au cœur de l'analyse (Hennis, 1996 [1987]).

¹⁵. Comme, par exemple, dans le cas du politicien face aux conséquences de l'éthique de la conviction et de l'éthique de la responsabilité (voir Tyrell, 2001: 322–33).

¹⁶. Weber inverse ici une phrase du Méphistophélès du Faust de Goethe. Comme le remarque Kundera (1986), l'ironie du paradoxe de l'action prendra une tournure différente chez les auteurs européens du 20^{ème} siècle: tragique chez les uns (comme chez Weber), absurde ou comique chez les autres.

RÉFÉRENCES

- Albrow, Martin (1990) *Max Weber's Construction of Social Theory*. Basingstoke: Macmillan.
- Amiriaux, Valérie (2010) "L'«affaire du foulard» en France. Retour sur une affaire qui n'en est pas encore une", *Sociologie et sociétés* 42(2): 273–98.
- Beaman, Lori (2008) "Defining Religion: The Promise and the Peril of Legal Interpretation", in Richard Moon (dir.) *Law and Religious Pluralism in Canada*, pp. 192–216. Vancouver: UBC Press.
- Campbell, Colin (2006) "Do Today's Sociologists Really Appreciate Weber's Essay *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*?", *The Sociological Review* 54(2): 207–23.
- Colliot-Thélène, Catherine (1990) *Max Weber et l'histoire*. Paris: Presses universitaires de France.
- Droysen, Johann Gustav ([1857] 1977) *Historik*. Stuttgart: Leyh.
- Foucault, Michel ([1974] 1994) "La vérité et les formes juridiques", in Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange (dirs) *Dits et écrits: 1954–1988*, pp. 538–647. Paris: Gallimard.
- Gerhardt, Uta (1986) "Verstehende Strukturanalyse. Die Konstruktion von Idealtypen als Analyseschritt bei der Auswertung qualitativer Forschungsmaterialien", in Hans-Georg Soeffner (ed.) *Sozialstruktur und soziale Typik*, pp. 31–83. Frankfurt am Main et New York: Campus.
- Hahn, Alois (1986) "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes ritualisées d'aveu: autothématisation et processus de civilisation", *Actes de la recherche en sciences sociales* 62–63: 54–68.
- Hennis, Wilhelm ([1987] 1996) *La problématique de Max Weber*. Paris: Presses universitaires de France.
- Koussens, David (2010) "Sous l'affaire de la burqa ... quel visage de la laïcité française?", *Sociologie et sociétés* 42(2): 327–47.

- Kundera, Milan (1986) *L'art du roman*. Paris: Gallimard.
- Kundera, Milan ([1990] 1993) *L'immortalité*. Paris: Gallimard.
- Lichterman, Paul (2005) *Elusive Togetherness: Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*. Princeton: Princeton University Press.
- Lichterman, Paul (2006) "Circulation de la religion sur la place publique aux États-Unis", *Sociologie et sociétés* 38(1): 31–53.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1994) "Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen", in Gerhard Göhler (ed.) *Die Eigenart der Institutionen*, pp. 47–84. Baden-Baden: Nomos.
- Saupe, Achim (2009) *Der Historiker als Detektiv – der Detektiv als Historiker*. Bielefeld: Transcript.
- Schluchter, Wolfgang ([1979] 1998) *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thériault, Barbara (2004) *"Conservative Revolutionaries": Protestant and Catholic Churches in Germany after Radical Political Change in the 1990s*. New York et Oxford: Berghahn Books.
- Trilling, Lionel (1972) *Sincerity and Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Turner, Stephen P. and Factor, Regis A. (1994) *Max Weber. The Lawyer as Social Thinker*. London et New York: Routledge.
- Tyrell, Hartmann (2001) "Antagonismus der Werte – ethisch", in Hans G. Kippenberg et Martin Riesenbrodt (eds) *Max Webers "Religionssystematik"*, pp. 315–33. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max ([1904] 1965) "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales", in *Essais sur la théorie de la science*, pp. 117–213. Paris: Plon.
- Weber, Max ([1906] 1965) "Études critiques pour servir à la logique des sciences de la 'culture'", in *Essais sur la théorie de la science*, pp. 203–99. Paris: Plon.
- Weber, Max ([1917] 1965) "Essai sur le sens de la 'neutralité axiologique' dans les sciences sociales et économiques", in *Essais sur la théorie de la science*, pp. 401–77. Paris: Plon.
- Weber, Max ([1920] 1988) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, vol. I.
- Weber, Max ([1921] 1995) "Concepts fondamentaux de la sociologie", in *Économie et société*, pp. 4–26. Paris: Plon.
- Weber, Max ([2000/1906] 2002) "Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme", in *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, pp. 305–42. Paris: Flammarion.
- Weber, Max ([2000/1904/1905] 2002) *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Flammarion.
- Weber, Max ([1917/1919] 2003) *Le savant et le politique*. Paris: La Découverte.

Barbara THÉRIAULT est professeure agrégée au Département de sociologie et au Centre canadien d'études allemandes et européennes de l'Université de Montréal. Elle y enseigne la théorie sociologique. Elle a obtenu son doctorat du Centre Max-Weber pour les études en sciences sociales et de la culture à Erfurt et de l'Université Libre de Bruxelles. Si la sociologie de Max Weber constitue le cadre général de ses recherches, ses objets d'études ont changé: des Églises en Allemagne de l'Est, elle a accordé de plus en plus d'attention aux services policiers, toujours en Allemagne. Son plus récent projet est intitulé "Les 'porteurs de la diversité'. La religion, la tolérance et les services policiers en Allemagne". ADRESSE: Département de sociologie, Université de Montréal, C.P. 6128, succ. Centre-ville, Montréal (Québec), H3C 3J7, Canada. [email: barbara.theriault@umontreal.ca]