

**RATIONALISATION ET MODERNISATION SOCIALE:
MAX WEBER ET JÜRGEN HABERMAS**

Par Ouattara, Ibrahim

**Thèse présentée à l'École des Études Supérieures et de la Recherche
de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention
du Doctorat en Philosophie**

Sous la Direction du Professeur Hilliard Aronovitch

 **Ottawa, Canada, 1995**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-16450-0

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Je tiens à adresser mes plus sincères remerciements au Professeur Hilliard Aronovitch qui a dirigé avec la plus grande attention, et toujours discrètement, ce travail; aux Professeurs Denis Dumas, Jean Leroux, Wayne Norman et Don Ross, pour les encouragements et les conseils qu'ils m'ont prodigués tout au long de mes études.

Je tiens tout particulièrement à remercier l'ensemble des membres (professeurs, étudiants, secrétaires) du Département de philosophie de l'université d'Ottawa pour m'avoir accueilli au sein de leur communauté, et pour m'avoir donné l'occasion de participer à une vie universitaire qui fut exceptionnelle pour moi.

Enfin, je voudrais remercier sincèrement le Ministère de l'Éducation de l'Ontario et l'École Jes Études supérieures et de la Recherche de l'Université d'Ottawa pour le soutien financier qu'ils m'ont apporté pendant ce travail.

Résumé

Ce travail est surtout une confrontation systématique des deux principales conceptions de la rationalisation sociale que sont celle de Max Weber et celle de Habermas. Dans ce cadre, il a fallu d'abord relever les problèmes de la critique de Weber par Habermas, problèmes qui semblent avoir échappé jusqu'à présent aussi bien aux commentateurs de Weber qu'à ceux de Habermas. Ensuite, partant des travaux de la sociologie des religions de Weber, il tente de montrer comment il faut rectifier certaines des conclusions de la théorie habermassienne de la modernisation de la société; en l'occurrence que les données de la sociologie des religions ne permettent pas de confirmer la thèse de la rationalisation synchrone des trois complexes universels de rationalité en Occident, cette thèse qui se trouve au centre même de la théorie de l'activité communicationnelle.

Bien évidemment, un tel examen, qui n'est somme toute qu'une réévaluation de l'interprétation habermassienne de Weber, ne saurait constituer à lui seul une critique suffisante de Habermas. Cependant, parce qu'il l'avantage d'examiner dans le détail l'argumentation qui sert de fondement à la critique habermassienne du paradigme de la rationalité instrumentale, il a un intérêt qui, bien qu'essentiellement négatif, n'en n'est pas moins non négligeable. Car il permet en effet d'établir:

Premièrement, que l'on ne peut pas faire dériver la thèse du changement de paradigme de l'argument conceptuel qui constitue le fond de la pensée de Habermas: à savoir qu'il est principiellement impossible de rendre compte de la modernisation sociale à partir d'un modèle comme celui de Weber.

Deuxièmement, que pour cette raison on ne peut pas soutenir, comme Habermas, que le paradoxe de la modernisation, à savoir la critique des effets pervers résultant de la rationalisation capitaliste, est une simple conséquence du caractère limité du concept de rationalité instrumentale.

Et enfin que, partant des théories de Weber et Habermas, il est possible de construire une typologie plus précise des actions sociales, laquelle permet d'éviter les limitations de chacune d'elles, et par conséquent de nous doter aussi d'un instrument plus adéquat pour l'analyse empirique des phénomènes de transformation sociale.

TABLE DES MATIÈRES	
TABLE DES ABRÉVIATIONS.....	II
INTRODUCTION.....	IV
PREMIÈRE PARTIE : LA RATIONALISATION SOCIALE AUJOURD'HUI.....	1
Chapitre I: La typologie des interprétations de la thèse wébérienne	11
I Les classifications antérieures.....	11
II La typologie des interprétations de la thèse de Weber.....	16
III Remarques sur la querelle des interprétations.....	30
Chapitre II: Les théories alternatives de la rationalisation.....	30
I Objections classiques contre la thèse wébérienne.....	36
II Les théories alternatives de la rationalisation.....	51
Chapitre III: La synthèse habermasienne.....	62
I Habermas critique des théories de la rationalisation.....	66
II La théorie de la rationalisation communicationnelle.....	78
DEUXIÈME PARTIE: LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE ET LA CONCEPTION WÉBÉRIENNE DE LA RATIONALISATION.....	92
Chapitre IV: Révolution copernicienne et objectivité.....	97
I Weber et son époque.....	97
II Révolution copernicienne et objectivité.....	110
III Conséquences méthodologiques de la révolution.....	116
Chapitre V: De la conception wébérienne de la rationalité.....	139
I Remarques sur la thèse de l'ambiguïté des notions wébériennes.....	139
II Les traits généraux des concepts de rationalité.....	144
III La signification méthodologique du caractère polysémique de la rationalité.....	155
Chapitre VI: Les types de rationalité chez Weber.....	170
I Remarques sur le rationalisme, la rationalité et le rationnel.....	170
II Rationalité théorique, pratique et systémique.....	178
Chapitre VII: La thèse wébérienne de la rationalisation.....	203
I Les sciences sociales ou l'analyse empirique des phénomènes de rationalisation..	206
II La reformulation du problème de Weber.....	213
III La thèse de la rationalisation sociale.....	223
TROISIÈME PARTIE: PERTINENCE ET ACTUALITÉ DE LA CONCEPTION WÉBÉRIENNE.....	235
Chapitre VIII: La reconstruction habermassienne du concept wébérien.....	237
I La structure de l'argumentation.....	244
II La reconstruction du concept wébérien.....	248
III Analyse critique de la reconstruction de Habermas.....	250
IV Bilan critique.....	262
Chapitre IX: La critique habermassienne de la thèse wébérienne.....	266
I La critique du diagnostic de Weber.....	266
II L'équation modernisation sociale et rationalisation capitaliste.....	280
Chapitre X: Pour une critique wébérienne de la théorie de Habermas.....	286
I La théorie habermassienne de la rationalisation.....	289
II Critique de la thèse de la rationalisation synchrone.....	291
CONCLUSION: AU-DELÀ DE WEBER ET DE HABERMAS.....	305

TABLE DES ABRÉVIATIONS

Pour les ouvrages les plus importants de Weber et de Habermas, nous indiquerons les références dans le corps du texte, en prenant toujours soin de donner la pagination de l'édition allemande (à gauche de la barre de séparation) et celle de la traduction (française ou anglaise, selon les cas). Par exemple: (TkH: original/traduction).

GARS: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.

Band I: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.

-*Einleitung.*

Traduction anglaise par Gerth et Mills: "The Social Psychology of the World Religions", in *From Max Weber*, New York: Oxford University Press, 1976.

-*Konfuzianismus und Taoismus.*

Traduction anglaise par Hans Gerth: *The Religion of China*, The Free Press, 1962.

-*Zwischenbetrachtung.*

Traduction française par Philippe Fritsch: "Parenthèse théorique", in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 61/1, 1986, pp. 7-34.

Band II: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen II. Hinduismus und Buddhismus.

Traduction anglaise par Hans Gerth et Don Martindale: *The Religion of India*, New York: The Free Press, 1958.

Band III: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen III. Das antike Judentum.

Traduction française par Freddy Raphaël: *Le Judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970.

GAW: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.

Traduction française (partielle) par Julien Freund: *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

PE: *Die protestantische Ethik*, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969.

Traduction française par Jacques Chavy: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967.

WuG: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5., revidierte Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972.

Traduction française par Jacques Chavy et Éric Dampierre: *Économie et Société*, Paris, Plon, 1977.

ARA: "Aspects of the Rationality of Action", in Th. Geraets (ed.), *Rationality To-Day*, Ottawa: The University of Ottawa Press, 1979, pp. 185-204

TkH: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2 vol., 1981.

Traduction française par J.M. Ferry et J. L. Schlegel: *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

Mais nous ne donnons que la pagination de la traduction française pour les ouvrages suivants:

HE: *Wirtschaftsgeschichte*, Berlin: Duncker & Humblot, 1981.

Traduction française par Christian Bouchindhomme: *Histoire économique*, Paris, Gallimard, 1991.

TSI: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

Traduction française par René Ladmiral: *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.

R&L: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.

Traduction française par Jean Coste: *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978.

LSS: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Neuausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982 und 1984.

Traduction française par Rainer Rochlitz: *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, P.U.F., 1987.

DPM: *Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

Traduction française par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz: *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

INTRODUCTION

"Discours personnel écrit dans le ton de la *certitude*, le discours politique sincère ne prétend pas se présenter dans la forme de la *vérité*. Seul l'accord politique des consciences peut élever le discours à la forme de la vérité et de l'universalité, et dépasser la certitude personnelle"¹.

Si ces mots de Philonenko, qui furent écrits dans l'intention de présenter la pensée du jeune Fichte, s'accordent "aussi admirablement à la théorie politique de Habermas qu'à sa pratique de philosophe", comme l'écrit Jean-Marc Ferry², c'est moins à cause de la filiation immédiate qu'il est possible d'établir entre la théorie de l'activité communicationnelle et la déduction de l'intersubjectivité, que parce qu'ils expriment avec une profondeur, une clarté et une justesse toutes particulières l'essence même de toute pratique philosophique sincère. Et en effet, discours personnels écrits dans le ton de la certitude, tels semblent avoir été conçus les discours authentiquement philosophiques, qui ne peuvent dépasser la sphère de la certitude personnelle que s'ils peuvent susciter l'accord des consciences. Certes, Habermas est celui qui fera de cette idée le principe fondamental de sa philosophie, le principe même de toute activité scientifique, le fondement même de toute validité. Pourtant, bien longtemps avant Popper et Habermas, c'est dans ce même esprit que Weber concevait la validité (fondement de l'objectivité) dans les sciences sociales: quoique procédant toujours de points de vue culturels bien spécifiques, il est et il demeure vrai que dans la sphère des sciences sociales une démonstration scientifique, méthodiquement correcte, qui prétend avoir atteint son but, doit pouvoir être reconnue comme exacte également pour un Chinois, ou plus précisément *doit avoir cet objectif* (GAW: 155/131-2), déclarait-il en 1904. Weber en effet, qui percevait avec une clarté remarquable l'origine même des difficultés méthodologiques des sciences sociales, voulait avant tout opérer une révolution dans la méthode de celles-ci.

¹ Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, J. Vrin, p. 90.

² C'est par cette même phrase de Philonenko que Jean-Marc Ferry commence son introduction. Cf. J.-M. Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 16.

Mais il arrive qu'un jour l'atmosphère change, disait-il à propos des sciences de son époque. La signification des points de vue utilisés sans réflexion devient alors incertaine. Le chemin se perd dans le crépuscule. La lumière des grands problèmes de la culture se déplace plus loin. Alors la science se prépare elle aussi à modifier son paysage habituel et son appareil de concepts, pour regarder du haut de la pensée le cours du devenir: elle suit les astres qui seuls peuvent donner un sens et une direction à son travail (GAW: 214/ 213).

S'élever, pour considérer, du haut même de la pensée, le cours du devenir historique comme un processus de la rationalisation sociale, et convertir celui-ci en une mise en ordre raisonnée qui puisse valoir pour toutes les consciences; voilà la tâche que Weber assignait à la théorie de la société; car, bien plus clairement qu'aucun des penseurs de son époque, il avait compris que seul l'accord intersubjectif "des consciences peut élever le discours à la forme de la vérité et de l'universalité". Si ce projet était très ambitieux, Weber, il faut le reconnaître, n'a pas non plus démerité; il nous a légué une thèse, celle de la rationalisation sociale, remarquable et impressionnante par sa qualité et sa profondeur; en outre, ses recherches en sociologie des religions et son analyse des rapports qui existent entre les mentalités religieuses et l'organisation économique nous ont permis de comprendre la naissance et l'évolution de la société moderne; tandis que *Économie et société*, cette synthèse des concepts, des catégories et des principes fondamentaux de l'analyse sociologique, constituera pendant longtemps encore l'un des meilleurs modèles de l'effort humain pour atteindre à la précision conceptuelle, pour intégrer une quantité incroyable de connaissances: c'est-à-dire un des plus impressionnants monuments de ce que la raison humaine peut produire par elle-même. Et cependant, quelque mérite que l'on reconnaisse à l'approche de Weber, qui, de nos jours, pourrait encore aspirer à de telles ambitions, et tenter de reprendre un tel projet à son compte?

Qui voudrait encore parler de *théorie* de la rationalisation sociale ou de *théorie* de la modernisation de la société? Il suffit d'un simple coup d'oeil sur le répertoire des publications en ce domaine pour dissuader les plus optimistes eux-mêmes; car sur cette question en effet, qui fut thématifiée pour la première fois par Max Weber, les discussions ont succédé aux discussions, les éclaircissements aux analyses détaillées, les plaidoiries et les justifications aux critiques; de sorte que, quelque effort que l'on consacre à l'analyse des différents termes, l'on ne tarde pas à constater que ces notions ont fini par prendre des significations tellement différentes au fil du

temps, qu'il est presque impossible de trouver deux auteurs qui les entendent dans le même sens. Ce tableau pourrait paraître exagéré à certains, sans doute; et peut-être, nous dira-t-on, ces discussions ont-elles permis d'examiner plus attentivement les points obscurs, d'élucider et de dissiper les malentendus qui passionnaient le débat à l'origine, et d'arriver, par conséquent, à des théories de la société plus précises. Mais pour nous, ces discussions ont plutôt contribué à multiplier les difficultés qu'à élucider l'énigme de la thèse de la rationalisation sociale, malgré la profonde convergence des vues sur cette même question: tous les protagonistes, nous semble-t-il, défendent apparemment la même conception de la rationalisation, et cependant l'on dispute à longueur d'articles et de livres, l'on s'accuse mutuellement des mêmes écarts, pour parvenir enfin, toutes proportions gardées, à des conclusions similaires.

Cela vient en réalité de ce que les protagonistes de ce débat, devenus par la force des choses des 'scolastes de Weber', puisque c'est avec lui que commence la discussion, n'hésitant pas à s'engager au besoin dans des analyses minutieuses et admirablement documentées. finissent généralement par nous donner des tableaux différents de sa thèse, comme s'il existait plusieurs leçons de la thèse weberienne. Peut-être, diraient certains, eût-il été plus avisé et plus économique d'imiter ici ceux des penseurs qui préconisaient de bannir certains concepts du langage de la science, et d'épurer les théories de la société de ces concepts problématiques. Il va sans dire que cette méthode nous eût sans doute permis d'éviter certaines des discussions que nous connaissons depuis les années trente; mais eût-elle permis de mettre fin aux débats sur la rationalisation ou la modernisation sociale? Il est permis d'en douter.

Au reste, les notions de force et de cause, que l'on voulait pourtant exclure du lexique de la science, ne s'y trouvent-elles pas encore de nos jours, malgré les représentations de ceux qui s'opposaient à leur utilisation? Bien qu'il soit impossible de se prononcer avec certitude sur de telles questions, il semblerait que les efforts que l'on fit pour tenter de réarticuler ces notions dans l'optique de la science moderne ne furent pas moins bénéfiques à la science, que l'eût sans doute été leur exclusion pure et simple. Au surplus, celui qui chercherait à mettre fin de cette manière au débat, loin de parvenir à son objectif, ne ferait que susciter de nouvelles discussions;

soit que, s'attaquant de front à une tradition déjà bien constituée, il devrait faire face à toute une série de réactions de la part de ses adversaires; soit que, cherchant à étayer la thèse de l'inopportunité de ces concepts à partir de l'analyse de différentes théories de la rationalisation, il devrait encore batailler pour défendre sa lecture de ces théories. Le moyen d'atteindre son objectif dans des conjonctures aussi défavorables?

Pour nous, celui qui veut mettre fin à un débat, celui qui tente de concilier des points de vue discordants, celui-là utilise généralement des méthodes qui suscitent moins de turbulences; ce n'est ni l'éclat ni la puissance de l'attaque, ce n'est pas la radicalité du point de vue que l'on défend qui décide ici du succès de la critique; c'est en examinant attentivement les différentes étapes d'une longue discussion; c'est en reprenant à son compte les idées qui sont communes à toutes les parties, en contestant tel point ici, en précisant tel autre que l'on voit là, en mettant celui-ci au second plan, et accentuant celui-là, que l'on parvient à accorder des thèses qui s'opposent. Et, quelque différence qu'il y ait entre la médiation proprement dite et notre travail, c'est dans un même esprit que, laissant de côté la solution radicale qui eût consisté à exclure les notions de rationalisation et de modernisation du lexique de la théorie de la société, nous avons opté ici pour une démarche plus constructive: partir des discussions actuelles sur la thèse de la rationalisation pour retrouver la 'lettre' de la thèse wébérienne de la rationalisation.

Sans doute, nous répondra-t-on, mais à même stratégie n'échoit pas toujours le même heur; car s'il est déjà très difficile de s'accorder sur une question comme celle de la rationalisation sociale, il l'est encore plus d'accorder les différentes lectures de Weber. Certes, mais peut-être, nous sommes-nous dit, ce travail ne serait pas inutile s'il pouvait montrer que ces divergences de lecture viennent de ce que l'on préjugea trop vite de la thèse de Weber, la transformant, pour ainsi dire, en un succédané du panlogisme hégélien. Voilà pourquoi le texte qu'on va lire n'est pas un commentaire (au sens classique) de la conception wébérienne de la rationalisation sociale, quoiqu'il ait pour objectif de la présenter et de la revaloriser (deuxième partie); il n'est pas non plus une critique des théories contemporaines de la rationalisation, quoiqu'il en prenne l'air quelquefois (première partie): mais c'est une critique, au demeurant

assez singulière, de la théorie de l'activité communicationnelle de Habermas, cette théorie subtile et impressionnante qui constitue, selon nous, l'exemple le plus élaboré de ce que nous appellerons "le paradoxe de la modernité"; c'est donc une critique de la tendance qui consiste à imputer une conception non-wébérienne de la rationalisation sociale à Weber, une critique dépurative qui tente de retrouver, par-delà ce que l'on appelle la "théorie wébérienne de la modernisation", la thèse même de Weber. Mais définissons d'abord nos concepts.

Qu'est-ce que la rationalisation sociale et quels rapports entretient-elle avec la modernisation de la société? L'on dit souvent que la rationalisation sociale est le processus qui conduit à la modernisation de la société. Mais cette réponse soulève d'autres types de questions: est-ce un processus orienté? est-il évolutif, nécessaire ou contingent? Ces questions ont donné lieu aux réponses les plus diverses et les plus inattendues, lesquelles, loin de mettre fin aux oppositions, ont plutôt suscité de nouvelles discussions. Nous verrons dans la suite la position que Weber adopte à l'égard de cette question. Retenons toutefois, puisqu'il s'agit ici de présenter rapidement ces concepts, que même si la rationalisation et la modernisation semblent s'impliquer mutuellement, seule la première est la condition de possibilité de la seconde; que le terme de rationalisation sociale désigne ce processus complexe de développement, de changement et de transformation sociale que toutes les sociétés connaissent; et que, quoiqu'elle conduise quelquefois à la modernisation sociale, il est pour le moins prématuré de faire de cette dernière la fin même de la première. La rationalisation sociale n'est pas la condition suffisante de la modernisation de la société; ni celle-ci l'aboutissement nécessaire de celle-là, comme on a tendance à le croire. Si la rationalisation conduit quelquefois à la modernisation, c'est moins par suite d'une liaison nécessaire des deux processus, que parce que la modernisation est l'une des conséquences, parmi de nombreuses autres, du processus de rationalisation. Et si la modernisation implique ou présuppose la rationalisation, celle-ci, en revanche, n'implique pas la modernisation.

Il existe d'autres formes de transformations et de structurations de la société: voilà pourquoi le terme même de rationalisation s'applique à plusieurs choses différentes. Il peut y

avoir en effet, et Weber l'a bien montré, des rationalisations de la conduite méthodique de vie, de l'éthique, de l'économie, de la politique, du droit, de l'ascèse, des techniques de prières, de l'éducation, de la conception du monde, de la religion, etc. (PE: 20/20); de plus, chacun de ces domaines est susceptible des types les plus différents de rationalisation, suivant la nature des forces qui s'y affrontent, les groupes sociaux en présence, le type de société, etc.; d'où il suit qu'on ne peut pas parler de rationalisation *tout court* chez Weber.

Ces distinctions sont assez évidentes; mais des définitions et des précisions ne suffisent pas à lever les équivoques qui pèsent sur ces notions. S'il suffisait de signaler des difficultés ici et là, de donner de nouvelles définitions aux concepts, pour pouvoir dissiper les malentendus qui ont nourri ce débat, défendre la conception wébérienne eût été une chose d'autant plus aisée: puisqu'il eût suffi de comparer les thèses qu'on imputa à Weber avec celles qu'il défendait effectivement; de contraster ce qu'on lui a reproché de négliger avec ce qu'il a réellement fait; et de comparer ce à quoi l'on a voulu suppléer dans sa "théorie" avec ce qu'elle contient effectivement, pour pouvoir être à même de faire la part entre les allégations des commentateurs et les thèses de Weber, et pour lever certaines des équivoques qui pèsent sur sa pensée. Car n'aurions-nous pas ainsi prouvé qu'elle fut critiquée à tort, si nous pouvions montrer que, considérée en elle-même et pour elle-même, elle contient assurément moins de faiblesses qu'on le croit?

Poursuivant cette même ligne d'argumentation, nous aurions même pu montrer que les questions qui intéressaient Weber étaient les suivantes: pourquoi la soif du profit, l'attrait des richesses et des intérêts matériels, ces ressorts universels de l'activité et de l'industrie humaines, n'ont-ils pas réussi à produire, notamment dans les autres parties du monde, ces valeurs et cette culture particulières auxquelles l'Occident doit son empire sur le monde? De quels concours de circonstances particulières résulte cet esprit particulier qui, dans les conditions sociales les plus précaires, alors que les affaires mêmes menaçaient de dégénérer, a soutenu les efforts de ces hommes (entrepreneurs et ouvriers) qui consacrèrent le culte du gain pour le gain, jusque-là objet de la sanction morale la plus sévère? À quels types de phénomènes socioculturels devons-nous

nous attendre, étant donné la nature des développements et des transformations que la société n'a pas cessé de connaître depuis lors? Certes, cette mise au point nous eût permis de montrer que ce sont ces questions mêmes, que de nombreux auteurs avaient déjà examinées avant lui, et qui continuaient aussi de susciter des discussions importantes à son époque³, que Weber, ayant pris conscience des problèmes qui affectaient la classe ouvrière après son premier travail d'envergure⁴, va tenter de résoudre, aussi bien dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* que dans ses recherches sur la théorie de la société. Mais elle ne nous eût pas permis d'atteindre notre objectif réel.

Car si la thèse de Weber fit l'objet d'autant de discussions passionnées, ce fut moins parce que ses opposants ignoraient les éléments que nous venons d'énumérer, qu'à cause des choses qu'ils crurent pouvoir y déceler. Sa théorie de la société, entendue notamment comme une mise au jour des limites et des ambiguïtés du projet de l'*Aufklärung*⁵, sera autant critiquée pour son versant pessimiste que ses reconstructions. Dans ces conditions donc, il eût été impossible, en effet, de lever les équivoques par le simple rappel des intentions véritables de Weber. S'il est déjà difficile d'être clair et précis sur une question aussi complexe que celle de la rationalisation sociale, il l'est encore plus de donner d'un sujet comme celui de la thèse webérienne, qui a fait l'objet de tant de discussions et de déplacements conceptuels, un tableau qui soit de nature à accorder les penseurs. C'est pourquoi, travail d'élucidation et de conciliation

³ Weber lui-même indique les ouvrages suivants, tous antérieurs à *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*: Hermann Schell, *Der Katholizismus als Prinzip der Hoffnung*, Würzburg, 1877; Georg Freier von Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg, 1889; Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt*, Mainz, 1904-1906; Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsaß*, Straßburg, 1900; Gottlein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*, Straßburg, 1892; E. Laveleye, *Protestantism and Catholicism in their Bearing upon the Liberty and Prosperity of Nations*, London, 1875; Lajo Brentano, *Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung*, Leipzig, 1875; Gerhart von Schulze-Gaevernitz, *Der Großbetrieb*, Leipzig, 1892; et surtout: Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen und Leipzig, 1901. C'est dans ce dernier texte que se trouvent ces fameuses études statistiques que Weber mentionne au début de *L'éthique protestante*.

⁴ Nous pensons notamment au sondage que Weber venait d'effectuer pour l'*Institut*. Sur la question de la crise sociale, voir L. Brentano, *Über die Ursachen der heutigen sozialen Not*, Leipzig, 1889.

⁵ Ces limitations, dit-on, sont les suivantes: (a) la nature dialectique des relations qui existent entre mouvement charismatique, routinisation du charisme et rationalisation sociale, qui fait du processus de modernisation de la société un processus fondamentalement indéterminé et instable; et (b) les limites structurelles du processus de rationalisation croissante du monde vécu, qui se manifestent sous forme de conflits endémiques entre les différentes sous-sphères d'activités rationnelles, et entre la rationalité formelle et la rationalité matérielle.

qui arrive après plusieurs autres, notre analyse se veut être une enquête historique d'abord, par la reconstruction des étapes antérieures de la discussion; une réinterprétation de Weber, par la manière dont nous tenterons de suppléer aux lacunes de celles qui existent; et enfin une discussion philosophique, par la critique et la reformulation de la thèse habermassienne de la rationalisation sociale, grâce aux concepts de Weber.

Pourquoi une telle entreprise aujourd'hui, alors que d'autres avant nous, pour n'avoir pas manqué de pénétration ni d'esprit critique, n'ont pas mieux réussi à dissiper les malentendus qui persistent sur la question de la rationalisation? C'est que nous pensons que s'il suffisait d'alléguer l'évidence des faits pour les faire admettre; que s'il suffisait de prôner avec conviction le retour à tel ou tel auteur pour convaincre ceux qui s'y opposent, il n'y aurait jamais eu de méprise, ni d'écoles différentes de commentateurs, ni de disputes. Rassemblez à plaisir les passages qui confirment telle ou telle interprétation d'un auteur, on vous en opposera toujours de nouveaux; compilez, si vous le voulez, les preuves, multipliez les références à l'original, on vous objectera quelques nouveaux passages que vous aurez négligés; enfin, examinez une à une les objections que l'on a pu faire à un auteur, réfutez-les autant de fois qu'il vous plaira, on vous en opposera de nouvelles. Lorsqu'il est question de difficultés de ce type, il faut aller plus avant dans l'analyse, ou se dispenser de faire le moindre effort: construisez autant de raisonnements que vous voudrez en faveur de Weber, si vous n'y joignez pas l'autorité d'une analyse historique, la persuasion d'une interprétation détaillée des textes de Weber, et l'impartialité d'une analyse critique des arguments de ses adversaires, vos efforts seront tous vains. C'est cette démarche générale que nous suivrons dans ce travail. Nous ne prônerons pas un retour à Weber, ni ne chercherons, à l'instar des sympathisants ou des critiques, à proposer une nouvelle théorie de la rationalisation; nous commencerons par faire un historique des discussions (première partie); puis, nous appuyant autant sur les travaux de Weber que sur ceux de ses commentateurs, nous tenterons de mieux cerner la thèse de la rationalisation, en l'interprétant à la lumière de ce que nous appelons la révolution copernicienne de Weber (deuxième partie); enfin, contrairement à la plupart des commentateurs de Weber, nous tenterons d'aller plus loin, et confronterons notre

propre reconstruction de la thèse de Weber à celle de Habermas (troisième partie). Cette confrontation nous permettra de montrer que l'interprétation de Habermas, et par suite l'argument central de la théorie de l'activité communicationnelle -- la thèse du changement de paradigme -- repose sur une lecture pour le moins problématique de la thèse weberienne de la rationalité et de la rationalisation sociale.

PREMIÈRE PARTIE
LA RATIONALISATION SOCIALE
AUJOURD'HUI

Critique de la modernité, l'avant-dernier ouvrage d'Alain Touraine, cherche, selon ce dernier, à redéfinir la notion même de modernité, de telle sorte à renouer, près d'un demi siècle après, avec cette tradition séculaire qui, depuis au moins Weber, se caractérise par le fait qu'elle s'est toujours opposée à la réduction de la modernité à la rationalisation sociale. Pour Touraine, la modernité se présente comme un dialogue, le dialogue de la raison et du sujet. Elle n'est pas, et il s'en faut de beaucoup, le déploiement de la rationalité instrumentale: car "sans la Raison, le Sujet s'enferme dans l'obsession de son identité; sans le Sujet, la Raison devient l'instrument de la puissance"¹. Éminemment weberien en sa conception de la modernité, Touraine, qui ne s'en cache pas du reste, n'hésite pas à parler d'un retour à Weber:

Revenons à Weber, écrit-il, qui a reconnu que l'esprit du capitalisme reposait non sur le passage de l'ascétisme à la volonté d'acquisition et de consommation, mais, au contraire, sur le passage d'un ascétisme hors du monde à un ascétisme dans le monde, donc à l'intériorisation du mouvement par lequel l'individu se transforme en sujet (Touraine, 1992: 267).

Revenons à Weber, cela ne signifie pas seulement qu'il faut, à l'instar du Weber de la fin du *Die protestantische Ethik*, insister à nouveau sur les dangers de la croissance de la rationalité instrumentale et sur les dangers d'ossification qui guettent une société pour laquelle la culture n'est plus qu'une simple décoration de la vie²; cela signifie aussi que nous devons réapprendre la pensée de Weber, que nous devons retrouver l'esprit du premier penseur qui sut séparer la modernité de la rationalisation. En ouvrant la discussion par cette exorde polémique, il semble que Touraine ait voulu s'opposer, quoi qu'il ne le dise pas explicitement, à l'interprétation d'un penseur comme Habermas, lequel, nous le savons, interprète Weber dans un sens complètement opposé à Touraine.

¹ Cf. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p.16. Ci-après: (Touraine, 1992).

² Sur cet aspect de la pensée de Weber, voir Lawrence Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, Berkeley: University of California Press, 1989, pp. 59-65.

Weber est-il celui qui a ramené la rationalisation sociale à la modernisation, ou est-il plutôt celui qui, en premier lieu, s'avisa de distinguer la rationalisation sociale de la modernisation? voici les termes de l'alternative qui divise depuis les années soixante les commentateurs et les critiques de Weber; c'était également le sujet des divergences qui opposèrent pendant longtemps les tenants des théories contemporaines de la rationalisation sociale; c'est aussi celui de celles qui divisent les tenants des théories actuelles de la modernité ou de la modernisation. Mais si ces mêmes divergences avaient pu passer au second plan des discussions depuis 1981, date de publication de la *Théorie des kommunikativen Handelns*, avec le travail de Touraine, elles semblent être revenues au premier plan: car, en abordant la question de la modernité par un retour à Weber, celui-ci nous amène à douter de l'évidence de ce qui était en passe de devenir la vérité de cette dernière décennie, à savoir que Weber, comme le soutient Habermas, a confondu la modernité avec la croissance de la rationalité instrumentale. En fait, le travail de Touraine a le mérite de nous conduire directement au coeur même du problème des théories contemporaines de la société; et, comme nous tenterons de l'établir ici, il nous permet de voir que le problème de la théorie sociale contemporaine semble être, en effet, celui de l'oubli ou de l'occultation de ce qui constituait le fondement même de la conception wébérienne de la rationalisation sociale. Le problème, de nos jours, est moins de donner un nouveau sens aux notions de rationalisation ou de modernité que de déterminer l'origine de cette conviction surprenante qui insinue que certains penseurs continuent d'identifier la modernisation avec la croissance de la rationalité instrumentale.

D'où vient cette idée? Comment a-t-elle pu se soutenir jusqu'à présent? Y a-t-il encore des penseurs qui adhèrent à cette thèse? Comment se fait-il, à supposer que Touraine ait raison, que l'on ait attribué à Weber une thèse opposée à celle qu'on eût dû, selon toute vraisemblance, lui imputer en cette occurrence? Ou encore, comment se fait-il, à supposer qu'il faille donner raison à Habermas, que l'on fasse encore de Weber l'initiateur de cette même distinction?

Quelque idée que l'on se fasse des causes de ce phénomène, une chose du moins est certaine pour nous: c'est que, pour la plupart des penseurs contemporains, la modernisation se distingue de la rationalisation (instrumentale). Aussi, nous situant d'emblée dans la perspective de

Touraine, nous donnons le nom d'*époque wébérienne* à toutes celles qui posent cette distinction comme allant de soi, et le nom d'*époque pré-wébérienne* à celles qui identifient en revanche la modernité avec la rationalisation. Or, soit ironie du sort, soit accident de l'histoire, l'on constate cependant que c'est précisément cette distinction que des penseurs comme Parsons, Adorno, Horkheimer, Winch, Marcuse, MacIntyre, Habermas, Luhmann reprocheront à Weber de n'avoir pas su faire. Weber, de l'avis de ces penseurs, se serait plutôt laissé séduire par les promesses trompeuses de la rationalisation sociale et par le déploiement de la rationalité instrumentale; il aurait confondu la rationalisation avec la modernisation, et, poussant la méprise un peu plus loin, il aurait finalement réduit la modernisation à la croissance de la rationalité instrumentale. Naturellement, de telles accusations ne pouvaient pas aller sans susciter des protestations de la part des sympathisants de Weber³; mais l'accusation fit plus d'effet que la défense, et, quelques représentations que l'on ne manquât pas de faire du côté des sympathisants de Weber, le soupçon n'en a pas moins continué de planer sur les travaux de Weber jusqu'à présent; tant et si bien qu'aujourd'hui encore on ne semble pas pouvoir décider pour l'une ou l'autre de ces deux lectures du même auteur.

Est-il nécessaire, cependant, de se prononcer pour l'une ou l'autre de ces lectures, pourrait-on nous dire? n'est-ce pas là une de ces nombreuses disputes de spécialistes, interminables la plupart du temps, qui portent plus sur des points de détails que sur des problèmes essentiels; un de ces débats que l'on qualifie souvent, et non certes sans raison, de discussions *académiques*, qui mobilisent les passions autour de certaines questions, mais qui n'entretiennent pourtant qu'un rapport très lointain avec les problèmes réels? Non, certes: car, quoique difficile à trancher comme

³ Voir sur point Roslyn Wallach Bollogh, "Max Weber and the Dilemma of Rationality", in Ronald Glassman and Vatro Murvar (ed....), *Max Weber's Political Sociology*, Westport: Greenwood Press, 1984, pp. 175-186. Pour avoir une idée générale des discussions, voir: Winckelmann, (hrsg.), *Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch, 1972; C. Seyfarth und W. Sprondel, (hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung: Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These-Max Webers*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973; Shmuel Noah Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization*, New York: Basic Books, 1968; Ephraim Fishoff, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die Geschichte einer Kontroverse*, in Winckelmann, op. cit.; Reinhard Bendix, *Die "Protestantische Ethik" in Rückblick*, in Winckelmann, op. cit.; Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971; R. W. Green (ed.), *Capitalism and Protestantism*, Boston: D.C. Heath, 1959; Otto Stammer, *Max Weber and Sociology Today*, New York: Harper and Row, 1972; Hisiao Otsuka, *The Spirit of Capitalism*, Iwanami Shoten Publishers, 1982, et plus particulièrement: "The Weber Thesis on the Spirit on Capitalism Reconsidered: A Sketch".

la plupart des discussions académiques, ou comme celles qui ont lieu entre des spécialistes d'une discipline particulière, cette discussion porte cependant sur un enjeu de taille: il s'agit de notre histoire, du détail de la transformation de notre société, des causes et des facteurs qui ont déterminé l'évolution de celle-ci. Selon quels mécanismes et suivant quelles directions la constellation des valeurs et des principes qui déterminent notre société actuelle évolue et se développe-t-elle? à quels effets pervers cette évolution risque-t-elle de nous exposer? que devons-nous faire pour nous en prémunir? Voilà les questions qui sous-tendent ce débat et qui divisent les théories de la modernité. Ce ne sont certes pas des problèmes 'académiques'; néanmoins, leur résolution, elle, passe par la réponse à cette question préliminaire: de quelle manière nous faut-il entendre la thèse wébérienne de la rationalisation sociale⁴?

Touraine n'est, en effet, ni le premier, ni le dernier auteur qui veut distinguer la rationalisation de la modernité: Adorno, Horkheimer, Marcuse, Gehlen, MacIntyre, Habermas, Taylor, Lyotard, Vattimo, etc., la plupart des penseurs contemporains s'essayèrent également à la même tâche, comme le suggèrent les efforts qu'ils déploierent et continuent de déployer en ce sens; et pourtant cette cause, qui fut, pour ainsi dire, toujours gagnée d'avance, continue cependant de susciter des discussions, et de paraître un problème, même de nos jours; comme s'il restait encore des personnes à convaincre de la nécessité de distinguer la modernisation de la rationalisation instrumentale.

Comme nous allons le montrer ici, Weber avait déjà mis un terme à cette discussion, et la persistance des discussions actuelles, qu'il faut comprendre comme une série de variations sur un même thème, démontre, assez clairement au fond, que celles-ci reposent sur un quiproquo important. Il semble en effet que les penseurs contemporains, n'ayant sans doute jamais pris la peine d'identifier leurs adversaires véritables, se soient assignés la tâche, difficile évidemment, de récuser une thèse qui ne fut jamais défendue que par 'procuration rhétorique'; qu'ils aient toujours cherché à mettre fin à un débat imaginaire, un débat dont ils sont les véritables instigateurs, un

⁴ Weber est le premier qui a fait de ces questions le centre même de ses recherches; il a forgé, reformulé ou redéfini la plupart des concepts qui s'y rapportent; toutes les théories ultérieures se sont inspirées de son travail ou s'y sont opposées; aussi est-il difficile de voir comment l'on pourrait applanir les problèmes qui existent entre ces théories modernes sans toucher à la conception que chacune d'elles se fait du travail de Weber.

débat qui n'a fait que renaître chaque fois qu'on voulut y mettre fin; de sorte que, par suite d'un fait pour le moins singulier, l'on constate que ce qui eût dû servir de point de rencontre entre les théoriciens, savoir, la distinction rationalisation et modernisation, a fini par devenir le levain même de leurs divisions.

Ainsi ce qui est problématique de nos jours, c'est d'une part l'origine de cette idée, puisque tous les penseurs s'en attribuent la paternité, et d'autre part la signification des notions de modernité et de rationalisation, puisque chacun estime avoir de bonnes raisons de se contenter de la pertinence de sa propre définition: et comme chacun croit avoir raison contre tous les autres, il est inévitable que chacun ait également tort contre tous. L'étrange dialectique que voilà n'est, il faut le dire, ni propre à cette discussion, ni même unique. Au reste, cette discussion ressemble en réalité à cet autre débat qui, il y a seulement quelques années, portait sur la critique du positivisme dans les sciences sociales, et qui a été pendant longtemps alimenté par une dialectique analogue. Aussi nous nous servons de ce que Susan Heckman disait à propos de la querelle du positivisme, pour tenter de faire un peu de lumière sur celle qui nous intéresse.

Celle-ci en effet, cherchant à comprendre la cause de l'imperturbable vigueur du positivisme à une époque pourtant post-positiviste, faisait remarquer que si le positivisme continuait d'être une force importante en dépit du consensus anti-positiviste dominant, c'était surtout parce qu'il tirait toute sa force de l'acharnement de ses adversaires: car en cherchant à le réfuter définitivement, chacun de ses adversaires commençait par lui donner une nouvelle forme et une nouvelle vie, afin d'avoir du moins le mérite d'avoir réfuté la version la plus structurée et la plus cohérente du positivisme⁵; or, par un pernicieux effet-en-retour de la logique même de la réfutation, ceux qui procédaient ainsi contribuaient en réalité à exhumer une doctrine abandonnée, qu'ils épuraient d'abord, puis reformulaient sous une forme plus cohérente quelquefois, transformant ainsi un adversaire purement imaginaire en un adversaire redoutable, un adversaire qu'ils n'auraient jamais eu à combattre s'ils n'avaient pas voulu le récuser. C'est à peu près la

⁵ Cf. L'introduction de Susan Heckman dans *Weber, The Ideal Type, and Contemporary Social Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.

même chose qui se passe ici aussi: l'on ressuscite constamment la conception pré-wébérienne de la rationalisation sociale; et, pour avoir voulu récuser une conception que l'on a soi-même créée, l'on finit par en faire une sorte de phénix, un adversaire éternel, et cependant chimérique. De là notre réserve face à l'entreprise de Touraine, que nous suspectons d'avoir, à l'instar de toutes celles qui l'ont précédée, éludé la difficulté au lieu de la résoudre. Pour nous, il s'agit moins actuellement de récuser la conception pré-wébérienne de la rationalisation que de *savoir d'où nous vient la conviction qui nous fait croire que nous nous devons encore de lutter contre une certaine conception de la modernité que plus personne ne soutient.*

Une telle manière d'aborder la question comporte du moins l'avantage de faire commencer l'investigation là où elle s'arrêta avec Touraine; elle part de Weber, au lieu de revenir à lui; elle remonte, par-delà les discussions actuelles, jusqu'à la source même de l'illusion qui confond les penseurs.

Weber, nous le savons, est celui qui a fait de la question de la rationalisation sociale l'une des notions clefs de la théorie sociale. Pour cette raison, sa conception, que l'on peut considérer à la fois comme l'alpha et comme l'oméga des discussions ultérieures sur la modernité et la rationalisation, fera l'objet d'interprétations et d'évaluations aussi différentes que contradictoires. Pendant que certains tenteront d'exhumer une 'théorie' de la rationalisation sociale de ses travaux, un autre groupe s'essaiera à élargir le cadre de sa thèse, afin, disent-ils, de l'épurer des obscurités et des contradictions qu'elle contient (Roth, Bendix, Tenbruck, Nelson, Mommsen); au même moment, un autre groupe en amorcera la critique (Marcuse, Habermas, Luhmann, Vattimo, Taylor), cependant qu'un autre, plus radical que tous les autres, et dédaignant ces discussions, se chargera de montrer qu'il n'y eût jamais de théorie wébérienne de la rationalisation sociale (Albrow); de sorte que la thèse de la rationalisation, attaquée par ici, défendue et célébrée ailleurs, reformulée par là, deviendra pratiquement méconnaissable au bout du compte.

Cependant, loin de correspondre à une seule et même discussion, ces débats s'articulent en réalité autour de deux axes différents: d'une part, la *querelle des interprétations*, et d'autre part la *querelle des paradigmes*. La querelle des interprétations est la discussion qui a lieu entre les

spécialistes de Weber, et qui porte sur la signification de la thèse de la rationalisation sociale; alors que la querelle des paradigmes, qui oppose les critiques de Weber surtout, porte, quant à elle, non pas sur la théorie de Weber, mais sur la question du meilleur paradigme de rationalisation. La première en effet, qui met en présence les penseurs qui sont convaincus de la pertinence et de l'actualité de la thèse wébérienne, cherche du moins à proposer une lecture appropriée de la thèse de la rationalisation; tandis que la seconde, dont les instigateurs sont ceux mêmes qui présument l'inadéquation de la thèse de Weber, cherche à construire une nouvelle théorie de la rationalisation sociale. C'est dans cette seconde catégorie qu'il faut situer les tenants des théories contemporaines de la modernisation (Parsons, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Lyotard) et ceux qui, comme Stephen White et Rasmussen, tentent de comparer entre elles les différentes théories de la modernité, dans le but de déterminer la plus intéressante d'entre elles.

Or, comme nous espérons le montrer ici, il y a, et non certes par une simple coïncidence, un rapport très étroit entre les critiques de la thèse wébérienne et une catégorie bien déterminée d'interprétation de cette même thèse. Nous verrons en effet que les théories contemporaines de la rationalisation et de la modernisation sont, pour la plupart, des réactions d'un genre très particulier à la thèse wébérienne; et, poursuivant dans cette optique, nous verrons aussi qu'elles dérivent, ce qui est remarquable, d'une seule des quatre interprétations disponibles de cette thèse, laquelle, nous le verrons aussi, est justement la moins fidèle et la plus contestée parmi toutes: *l'interprétation évolutionniste de la thèse wébérienne*. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner les disparités énormes qui existent entre le "Weber" dont il est question dans ces théories et le "Weber" des recherches wébériennes; il suffit, pour se fixer sur ce point, de comparer "le Weber" d'un Marcuse (1968), d'un Habermas (1968) avec celui d'un Bendix (1964); ou de contraster celui de MacIntyre (1981), de Habermas (1979, 1981) avec celui de Bendix-Roth (1971), de Roth-Schluchter (1979) et de Mommsen (1974).

Ce sont ces disparités qui permettent de comprendre qu'il n'y a eu, dans les faits, que très peu d'échanges entre ces deux camps; d'expliquer aussi pourquoi il n'est pas rare de voir que tel ou tel penseur, qui croyait s'opposer à la conception wébérienne de la rationalisation sociale, s'en

est pris en réalité à l'une des lectures contestables de Weber que l'on rencontre ça et là chez ses critiques. De là découle aussi la violence des réactions des participants, chaque fois que des représentants de ces deux perspectives se rencontrent, pour une raison ou une autre, au même congrès⁶. C'est enfin ce qui nous amène à dire que, si en lieu et place de cette opposition, on avait pu établir une manière de collaboration étroite entre les deux camps, des querelles de paradigmes, des synthèses (comme celle de Habermas) ou des rappels (comme celui de Touraine) n'eussent pas été nécessaires, et que de tels efforts eussent pu servir à des fins autres que polémiques. Cependant, puisqu'il n'en fût pas ainsi, et puisque nous ne pouvons plus, surtout après Touraine, présager avec certitude de la fin prochaine de ce débat, il nous a semblé plus avisé d'aborder le problème par la racine, c'est-à-dire de partir de la distinction querelle des interprétations et querelle des paradigmes pour faire prendre conscience des nombreuses ambiguïtés qui ont contribué, tout au long de ces dernières années, à alimenter cette discussion.

Selon nous en effet, à tout penseur qui voudrait, comme Stephen White par exemple, montrer que la théorie de l'activité communicationnelle est supérieure aux autres théories, il incombe tout d'abord d'éprouver la critique de la thèse wébérienne qui sous-tend cette même théorie; car c'est précisément par l'évaluation d'une telle critique, qui constitue et le point de départ de toute conception alternative de la rationalisation sociale et le point de départ de Habermas lui-même, que doit commencer toute comparaison des théories de la société. De la même manière, à tous ceux qui préconisent un retour à Weber, comme Touraine entre autres, il revient également de démontrer que les théories contemporaines de la rationalisation sociale et de la modernité s'appuient sur une interprétation erronée du modèle de Weber. Si l'on ne peut pas se contenter de supposer la validité de l'approche de Habermas, l'on ne peut pas non plus surmonter quarante cinq ans de critique en décrétant simplement un retour à Weber: auparavant il faut pouvoir montrer que les critiques contemporains de Max Weber furent généralement très mal avisés, avant de prôner un

⁶ Il suffit de considérer les réactions critiques de Weippert, Bendix, Nelson, Friedmann et Behrendt à la communication de Marcuse lors du congrès pour la commémoration du centenaire de la naissance de Weber à Heidelberg. Voir sur ce point Otto Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today*, Oxford: Basil Blackwell, 1971. Il est intéressant de comparer ces réactions avec celles qui firent suite à la communication de Habermas, lors du congrès sur la rationalité à Ottawa en 1977, congrès auquel ne se trouvait aucun spécialiste de Weber. Voir sur ce point Th... Gerards (éd.), *La rationalité aujourd'hui*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979.

quelconque retour à ce dernier. Aussi la question essentielle, pour qui veut examiner aujourd'hui les théories contemporaines de la modernité est donc la suivante: ces théories ont-elles de bonnes raisons de contester la conception wébérienne de la rationalisation sociale? Si oui, en quel sens contribuent-elles à éclairer notre conception de la rationalisation et de la transformation sociale? si non, en quoi consistent leurs erreurs?

En effet, de même que c'est avec de sérieuses réticences que nous accepterions une théorie qui, partant d'une reconstruction problématique d'une autre théorie, se présenterait comme *la* meilleure et la seule théorie pertinente, de même nous devons hésiter avant d'accepter les nouvelles théories de la rationalisation sociale, tout au moins aussi longtemps que nous ne nous serions pas assurés du bien-fondé de leur critique de Weber. Certes, il n'est pas impossible qu'une théorie, qui ne remplit pas pourtant cette condition, parvienne malgré tout à dévoiler des aspects cachés de la réalité et à suggérer de nouvelles perspectives ou hypothèses de recherches; car, bien que partant d'un point de vue radicalement différent, elle peut toutefois provoquer une rupture épistémologique (Bachelar, Althusser), un saut paradigmatique (Kuhn), comme c'est peut-être le cas chez Habermas⁷; mais il s'agit là d'une exception bien plutôt que d'une règle, et, au reste, cela ne suffirait pas pour nous faire rejeter la première.

Il est difficile en effet, lorsque l'on se trouve devant des ouvrages comme ceux de Touraine et de Habermas, de ne pas conclure à un dialogue de sourds entre ces auteurs. Pour nous en effet, si des rappels tardifs à *la* Touraine sont encore nécessaires, c'est peut-être parce que les nombreux travaux qui existent sur la conception wébérienne de la rationalisation sociale sont en général inconnus. C'est pour cela que, nous attelant ici à l'analyse de ce débat, nous partirons de l'idée selon laquelle la querelle des paradigmes, eu égard du moins à la nature des développements qui conduisent à la synthèse habermassienne, n'aurait pas eu lieu, si les discussions ne s'étaient pas dès le départ engagées sur une fausse piste. Pour cette raison, nous commencerons par établir une cartographie précise des différentes interprétations de la thèse wébérienne: c'est la querelle des

⁷ Nous pensons qu'il en a été ainsi avec la théorie de l'activité communicationnelle qui, partie d'une interprétation problématique de la conception wébérienne de la rationalisation, parviendra à développer, sur cette base, l'une des plus puissantes critiques de la rationalité instrumentale et à amorcer un changement de paradigme des plus féconds et des plus influents de nos jours. Nous reviendrons sur cet aspect dans la troisième partie.

interprétations (chap. I); ensuite nous présenterons, dans un deuxième temps, les théories alternatives de la rationalisation: c'est la querelle des paradigmes (chap. II); enfin nous présenterons la théorie de Habermas comme la synthèse de ces différentes théories de rationalisation sociale (chap. III).

CHAPITRE I

LA TYPOLOGIE DES INTERPRÉTATIONS DE LA THÈSE WÉBÉRIENNE

Ce chapitre comprend trois parties: l'exposé critique des deux classifications les plus précises des interprétations de la thèse wébérienne (I), une classification plus exhaustive et, surtout, plus exclusive de ces interprétations (II), et pour finir, une série de remarques générales sur la querelle des interprétations (III). C'est seulement au chapitre II que nous présentons les théories qui découlent de l'interprétation évolutionniste de la thèse de Weber.

I. LES CLASSIFICATIONS ANTÉRIEURES

Il n'existe que deux tentatives de classification proprement dite dans la littérature actuelle, soit celle de José Casanova (1984) et celle de Wolfgang Mommsen (1987). On trouve certes des indications et des suggestions intéressantes dans les travaux de Roth, Bendix et Schluchter; mais aucune d'elles ne se présente comme une classification véritable, dans la mesure où on n'y trouve que de brèves références ou des allusions sommaires aux autres interprétations.

La classification de Jose Casanova (1984)⁸

Casanova distingue, pour sa part, trois grandes lectures de Max Weber: celle de Harvard (Parsons), celle de Berkeley (Bendix-Roth), et enfin celle de Tenbruck.

La lecture de Harvard

Selon lui, cette lecture est celle qui s'est imposée à Harvard à la suite de l'interprétation évolutionniste/fonctionnaliste de Weber par Parsons. Partant d'une interprétation causaliste de la relation qui existe entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, elle envisage la thèse wébérienne de la rationalisation dans le sens d'une théorie évolutionniste de l'évolution sociale.

⁸ Cf. Jose Casanova: "Interpretations and Misinterpretations of Max Weber: The Problem of Rationalization", in Ronald Glassman and Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology*, London: Greenwood Press, 1984.

Pour elle, dit Casanova, la civilisation occidentale moderne apparaît comme le produit final du processus de rationalisation; elle est la fin du long processus d'évolution culturelle et sociale.

La lecture de Berkeley

Celle-ci est, selon Casanova, la 'réaction' à l'interprétation évolutionniste et fonctionnaliste de l'école de Harvard. Les principaux tenants en sont Rheinard Bendix et Guenther Roth, deux penseurs qui insistent respectivement sur l'aspect comparatif de la sociologie historique de Weber et sur les différentes dimensions (typologique, historico-sociologique, politique, etc.) de sa pensée. S'éloignant ainsi de l'interprétation évolutionniste, celle-ci voit la thèse de la rationalisation sociale comme une analyse historico-comparative dont l'objectif est de rendre compte du caractère distinctif de la civilisation occidentale moderne.

L'interprétation de Tenbruck

Contrairement aux deux précédentes, celle-ci insiste, nous dit Casanova, pour que l'on aborde la thèse de Weber, non pas à partir d'*Économie et Société*, mais à partir de ses travaux de sociologie des religions. Pour Tenbruck en effet, Weber présente certes une image évolutionniste du développement de la société occidentale, mais c'est parce que son modèle s'appuie sur la séquence qui va du judaïsme antique au christianisme. Pour lui, c'est dans la sociologie comparative des religions que l'on trouve les développements relatifs à la thèse de la rationalisation sociale.

La classification de Wolfgang Mommsen (1987)⁹

C'est dans ce texte que l'on trouve la première typologie précise des interprétations de Weber. Se concentrant, à la différence de celle de Casanova¹⁰, sur les différentes lectures de la thèse webérienne de la rationalisation sociale, la typologie de Mommsen distingue quatre interprétations: les interprétations *évolutionniste*, *téléologique*, *anthropologico-humaniste*, et enfin celle même de Mommsen, l'interprétation *antinomique*.

⁹ Cf. Wolfgang Mommsen "Personal Conduct and Societal change", in Sam Whimster and Scott Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London: Allen & Unwin, 1987.

¹⁰ Nous expliquons cette différence plus bas.

L'interprétation évolutionniste

Les tenants de cette interprétation soutiennent en général, nous dit Mommsen, que la rationalisation est un processus historique *irréversible et nécessaire*, lequel a conduit, en Occident tout au moins, à la réalisation d'une humanité et d'une société entièrement rationnelles. C'est, disent-ils, un tel processus, lequel est unilinéaire et nécessaire, que la thèse webérienne de la rationalisation nous décrit dans le détail; description qui n'est rien d'autre que celle du processus d'émergence et de stabilisation d'un type unique et universel de société en Occident et seulement en Occident. On devine facilement, bien qu'il ne le dise pas, que Mommsen songe ici à des penseurs comme Parsons, Luhmann, ou même Habermas; et l'on peut constater sur ce point que sa classification s'accorde du reste aussi bien avec celle de Casanova qu'avec celle de Roth¹¹.

L'interprétation téléologique

Si la première interprétation insiste sur l'irréversibilité et la linéarité de la rationalisation sociale, celle-ci conçoit, poursuit Mommsen, la rationalisation sociale comme un processus *linéaire* de désenchantement et de rationalisation des images du monde et des ordres de vie dominants. Pour les penseurs de cette catégorie, le processus de rationalisation, quoiqu'orienté vers une fin déterminée, reste néanmoins indéterminé quant à la nature même de la fin à réaliser. Aussi, puisqu'ils attribuent une conception non déterministe de l'histoire et du changement social à Weber, certains des tenants de cette interprétation vont s'opposer à l'universalisme et l'évolutionnisme des auteurs comme Parsons ou Habermas.

Les interprétations anthropologico-humanistes

Cette catégorie regroupe des auteurs comme W. Hennis (1983), Löwith (1982), et Jaspers, qui soutiennent que ce n'est pas le développement du rationalisme occidental en tant que produit du processus de rationalisation sociale qui constitue le thème central de la pensée de Weber, mais plutôt la question du développement de l'humanité (Mommsen, 1987: 39). La thèse de la rationalisation, diront ceux-ci, est la réponse à la question: quel est le type d'homme le plus apte à

¹¹ Voir G. Roth, "Introduction", in W. Schluchter. *The Rise of Western Rationalism*. Los Angeles: University of California Press, 1981, pp. xv-xxvii.

survivre dans un monde rationalisé comme le nôtre? Pour eux, la thèse de Weber est une thèse anthropologique, qui tente d'expliquer l'émergence d'un type particulier d'humanité par suite d'un type donné de rationalisation sociale; Weber, insistent-ils, ne cherchait pas à faire une histoire du développement du rationalisme, ni celle de la modernisation de la société.

L'interprétation antinomique

Cette dernière interprétation correspond à celle même de Mommsen. S'appuyant sur le changement de perspective qui s'opère, selon lui, entre 1913 et 1915 dans la pensée de Weber, Mommsen soutient que celui-ci en est venu à développer, dans ses travaux tardifs en particulier, une vision plus complexe de l'histoire et du changement social. Ce nouveau modèle ou cette nouvelle approche de l'histoire, Mommsen l'appelle "un modèle pluraliste du changement social" (Mommsen, 1987: 41). Pour lui, le Weber de la 'maturité', contrairement à celui du *Die protestantische Ethik*, pense que la rationalisation de la vie peut s'opérer dans des directions différentes, selon que la conception du monde qui est au fondement du processus de transformation sociale est de telle ou telle nature. Voilà pourquoi il dit que si la thèse de la rationalisation semble nous donner à penser que le processus du changement social a conduit à l'institutionnalisation de la rationalité formelle en Occident, elle ne nous dit pas toutefois ni ne nous autorise à inférer qu'un tel processus est historiquement nécessaire: à la rigueur, nous pouvons dire comment il s'est déroulé, nous pouvons le reconstruire; mais nous ne pouvons pas prédire la forme qu'il prendra, ni affirmer qu'elle prendra la même forme dans une autre société.

Le processus de rationalisation est indéterminé chez Weber; car ne progressant et ne se déployant que sous l'impulsion, la dynamique des ses deux forces constitutives, la rationalité et le charisme, il reste toujours un processus imprévisible, antinomique en son fond, qui peut permettre d'actualiser les constellations de valeurs les plus inattendues.

Remarques sur ces classifications

Bien qu'intéressantes par certains aspects, ces deux classifications nous semblent être limitées, toutefois: ou trop restrictives ou pas assez précises, elles ne parviennent pas à couvrir le champ, relativement étendu, des interprétations de la thèse wébérienne. Celle de Casanova, pour commencer, pêche par sa trop grande généralité; elle porte sur les grandes écoles d'interprétation; et en effet, négligeant pour ce faire la différence qu'il y a entre l'interprétation de la thèse de la rationalisation et l'interprétation même du corpus de Weber, elle ne parviendra pas à distinguer la discussion générale, qui porte sur le thème central et le sens général qu'il convient de donner à la pensée de Weber, de la discussion plus particulière qui porte sur la thèse de la rationalisation sociale. Cela lui est d'autant plus préjudiciable, puisqu'elle ne peut par conséquent pas tenir compte de toute une série de travaux qui portent bel et bien sur la rationalisation sociale, sans être cependant des tentatives générales d'interprétation. Pour nous, cette stratégie conduit à une impasse; elle ne permet pas d'appréhender les différences d'accentuation, les nuances ou les points communs qui existent entre des analyses comme celles de Tenbruck et de Parsons, ou entre celles de Bendix et de Nelson.

La seconde quant à elle, parce qu'elle définit de manière trop rigoureuse la troisième catégorie, comme un jeu d'influences entre le charisme et la rationalisation, est obligée d'exclure des interprétations aussi intéressantes que celles de Guenther Roth et Bendix, lesquelles mettent en réalité l'accent sur les mêmes aspects, mais dans un contexte d'interprétation que l'on peut appeler "antagonique" ou "dialectique". C'est pour cela qu'elle ne les mentionne pas; ce en quoi elle se méprend, du reste; car si la rationalisation se réduit, pour Mommsen, à l'antagonisme des deux forces que sont le charisme et la raison, pour les autres en revanche, elle ne peut être ramenée à ces seules forces; elle se présente plutôt comme un jeu de rencontre et d'interaction entre plusieurs forces, d'importance et de nature souvent variables. De la même manière également, l'interprétation de Mommsen élimine les interprétations qui mettent surtout l'accent sur l'opposition de la rationalité formelle à la rationalité matérielle, comme celle de Roger Brubaker (1981) ou de Roslyn Wallach Bologh (1984); sans compter qu'elle ne laisse pas non plus de place à une interprétation

comme celle de Donald Levine, laquelle insiste surtout sur les échanges et les rapports qui existent entre les différentes sphères sociales.

Il y a là, nous ne le voyons que trop, beaucoup de choses à rectifier; voilà pourquoi nous avons conçu de proposer ici une typologie plus précise et plus exhaustive des interprétations de Weber.

II. LA TYPOLOGIE DES INTERPRÉTATIONS DE LA THÈSE DE LA RATIONALISATION

Pour être précise, une telle typologie devra aplanir deux difficultés de taille. Elle devra tenir compte, d'une part, des relations qui existent entre les notions importantes (conception wébérienne de l'histoire, théorie du changement social, théorie du développement social et la thèse de la rationalisation sociale) et les variations sémantiques qu'elles subissent d'un auteur à l'autre; d'autre part, elle devra pouvoir surmonter la difficile question de l'enchevauchement des interprétations ou de certaines catégories: en d'autres termes, il faut que cette classification soit précise, exhaustive et exclusive tout à la fois.

La meilleure manière d'y atteindre nous sembla être la construction de *types*, la démarche typologique. Aussi, reprenant le principe de la démarche wébérienne, et l'appliquant aux différentes interprétations de sa pensée, nous avons construit des *idéaltypes d'interprétation*, si toutefois l'on peut s'exprimer de cette manière. Cependant, quoique le seul concept d'idéaltype suffise à lui seul à prévenir les objections qu'on pourrait nous faire, nous tenons à préciser que nos types devront être entendus, conformément aux principes de l'approche typologique, comme des abstractions, des tableaux de pensées, des accentuations de la réalité (les interprétations), qui n'ont pas d'autre ambition que de mettre l'accent sur certains des aspects les plus déterminants de la réalité même. À quoi il faut ajouter que si ces types ne sont pas des copies, mais des constructions théoriques commodes; que s'ils ne reproduisent pas les interprétations elles-mêmes, ils ne doivent pas pour autant être considérés comme de pures fictions; parce que, nous souciant néanmoins de leur adéquation à la réalité qu'ils entendent représenter, nous ne les avons élaborés qu'à partir

d'une interprétation-modèle (Parsons pour l'interprétation évolutionniste, Schluchter, pour l'interprétation développementale, etc.), qu'il nous a suffi de compléter sur tel ou tel point.

La présentation de ces types se fera toujours en deux moments. Tout d'abord, la conception de l'histoire qui est sous-jacente au type considéré, puis la conception de la rationalisation à laquelle elle conduit. Partant d'une telle approche nous distinguons, à la différence de Mommsen, les quatre principaux types ou catégories d'interprétation suivantes: évolutionniste, développementale, antagonistique et dialectique.

L'interprétation évolutionniste

Première interprétation à s'être imposée, elle se distingue des autres par le fait qu'elle réduit la modernisation à la rationalisation sociale¹². Ici, la rationalisation sociale apparaît comme un processus que l'on peut décomposer en plusieurs "stades" ou paliers successifs d'évolution sociale et culturelle. Chacun des niveaux est dit correspondre à un degré déterminé de "différenciation" sociale, culturelle et psychologique, ou niveau d'apprentissage; ce qui permet de discriminer les civilisations, selon qu'elles se situent à tel ou tel niveau de différenciation sociale, suivant le potentiel de rationalisation qu'incorpore leur conception du monde, puis de les hiérarchiser, le cas échéant.

Cette dernière idée est très importante, car elle sert de fondement à toutes les conceptions évolutionnistes de l'histoire ou de l'évolution sociale; c'est elle, en effet, qui permet de justifier la hiérarchie des cultures ou des civilisations, en attribuant à chacune un 'indice' d'évolution sur la base du niveau de rationalisation de son image du monde; et c'est encore elle qui incite les évolutionnistes à déterminer d'avance les étapes, les paliers d'évolution par lesquels chaque civilisation devra nécessairement passer au cours de son développement¹³.

¹² Elle correspond justement à cette conception de la modernité que Touraine entend critiquer.

¹³ On trouve une bonne analyse de ce type de récupération de Weber dans G. Roth, "Sociological Typology and Historical Explanation", in Bendix and Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, op. cit., pp. 109-128.

Parsons, qui systématisa cette approche en s'appuyant sur Weber, explique que l'évolution sociale procède en général par une série de "brèches évolutives" successives. Celles-ci, dit-il, apparaissent pendant les périodes critiques, savoir, lorsque des décisions importantes, concernant l'orientation générale de la société, deviennent nécessaires. Ces moments cruciaux sont ces moments où il faut faire des choix entre différentes possibilités de développement. On sait que la plupart des fonctionnalistes et des évolutionnistes adhèrent à une version ou une autre de ce modèle général. Cependant Parsons pense que l'on trouve une conception similaire de l'évolution sociale chez Weber; car explique-t-il,

At each primary decision point, where Weber makes a primary distinction, the alternative is between a direction which makes for a source of evolutionary change in the "established" order (which Weber tended to conceptualize under the heading of traditionalism), and another direction which tends either to reinforce the established order or at least not to change it drastically (Intr.: xxxix)¹⁴.

Et quoique ce passage ne soit pas tout à fait décisif pour faire de Weber un évolutionniste, Parsons s'en contentera cependant; puis poursuivant son interprétation, il ajoutera que plus le niveau de rationalisation est bas (il faut entendre le degré de différenciation), moins les choix sociaux seront radicaux; et que moins les choix seront radicaux, plus l'ordre établi aura tendance à s'affermir, plus il aura tendance à se transformer lentement dans les cultures qui ont un faible niveau de rationalisation. Ainsi, pour lui, c'est la différence du potentiel de résolution des tensions, propre aux différentes religions du monde, qui rend compte de l'évolution différente de l'Occident et de l'Asie par exemple. Cette idée sera exploitée par des auteurs comme Habermas, Schluchter ou encore Lemmen, lesquels n'hésitent pas à parler de typologie wébérienne du rationalisme religieux (TkH, I: 294/225; Lemmen, 1990: 156-160; Raynaud, 1987: 141-2).

Pour la plupart des évolutionnistes, Weber voulait montrer que la modernisation occidentale est le produit final du processus universel d'évolution culturelle qui a commencé avec la rationalisation des "religions primitives" (Intr. xxxvii). Ce qui, comme nous le verrons par la suite, n'est pas exact (cf. *infra*, chap. V, XI, X). Pour les évolutionnistes en effet, s'il est possible de classer les religions sur la base du degré de rationalisation de leur image du monde; et s'il est vrai,

¹⁴ Nous nous appuyerons sur l'introduction de Parsons à l'édition anglaise de la sociologie systématique de la religion de Max Weber. Voir sur ce point Parsons, "Introduction" in Weber, *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1992, pp. xxix-lxxvii. Nous utiliserons désormais (Intr.) pour nous référer à ce texte.

d'autre part, que c'est seulement en Occident que sont apparues les religions qui ont atteint le plus haut potentiel de rationalisation; enfin si c'est seulement en Occident qu'on trouve une civilisation rationalisée moderne, alors il ne fait aucun doute pour eux que le rationalisme occidental moderne est le produit final de l'évolution du rationalisme¹⁵.

Présentée comme nous venons de la faire, la lecture évolutionniste ne semble pas convainquante; et elle n'aurait jamais pu s'imposer et exercer l'emprise qu'elle exerça, si elle ne se réduisait qu'à ce que nous venons d'en dire. D'où a-t-elle tiré cette énorme force de persuasion qui lui a permis d'apparaître pendant longtemps comme l'une des meilleures interprétations de la thèse wébérienne? Comment se fait-il en effet, alors même que les textes de Weber regorgent d'assauts répétés contre l'évolutionnisme et le fonctionnalisme, que cette interprétation ait pu s'imposer aux esprits? Le génie de Parsons (et de ses successeurs) vient de ce qu'il a su développer une interprétation évolutionniste qui s'accordait parfaitement aux intuitions les plus répandues sur la thèse wébérienne.

Son interprétation (qui constitue le type même des interprétations évolutionnistes) s'appuie généralement sur les quatre étapes suivantes¹⁶:

- (1) Montrer que le thème de la rationalisation sociale constitue le thème central de la pensée de Weber.
- (2) Ensuite, établir que Weber assimile modernisation et rationalisation sociale. Dans ce cadre, la rationalisation est prise dans le même sens que l'accroissement ou l'institutionnalisation de la rationalité formelle.
- (3) Puis, (l'étape la plus importante), montrer que la *Religionssoziologie*, celle de *Wirtschaft und Gesellschaft*, occupe une place centrale dans la description wébérienne de la rationalisation sociale.

Si les deux premières étapes ne posent pas de difficultés particulières, la troisième, en revanche, ne va pas de soi; ce pourquoi Parsons mettra beaucoup de soins à la fonder. C'est dans ce cadre qu'il écrira, à propos de la *Religionssoziologie*, que:

¹⁵ C'est une telle position que défendent Holton et Turner dans *Max Weber on Economy and Society*, London, Routledge, 1988, p. 69. (Turner et Holton 1988).

¹⁶ L'intérêt d'une reconstruction de ce type réside dans le fait qu'elle permet d'isoler les caractéristiques générales des interprétations évolutionnistes.

This book is clearly the strategically central part of a generally evolutionary view of the development of human society. It is the one in which Weber attributes prime causal significance to the factor of "religious orientation" as an initiating factor and as a differentiating factor in the process (Intr.: lxx).

En réalité, si la *Religionssoziologie* et la première édition du *Die protestantische Ethik* -- mais non pas les *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*-- présentent un si grand intérêt pour Parsons et les évolutionnistes, c'est parce toutes les deux exhibent ou recèlent quelques traits de ce que d'aucuns appellent une "sociologie du rationalisme". Au reste, c'est pour cette même raison que la *Religionssoziologie*, qui se prête plus facilement à une interprétation causaliste des rapports que l'éthique religieuse entretient avec l'organisation économique, est célébrée (par Parsons) comme la plus importante contribution du siècle à l'étude comparative et évolutionniste de la culture et de la société en général (Intr.: lxxvii)¹⁷. Après avoir accordé, par ce moyen ou par un autre, une place centrale à ces deux textes, les évolutionnistes ont généralement pour habitude de passer à la dernière étape de leur raisonnement, laquelle consiste tout simplement à

(4) élargir le cadre de la problématique webérienne de la rationalisation, en montrant qu'elle ne porte pas seulement sur l'émergence du capitalisme moderne, mais se rapporte également au développement de la culture moderne en tant que telle.

On trouve un exemple de ce type d'élargissement de la perspective de Weber chez Parsons, notamment lorsqu'il écrit:

In the half-century since Weber wrote it has become increasingly clear that his main interest and focus was modern industrial society *as a whole*, not its "capitalistic" subvariety. The problem of the specific role of markets is not the essential problem from Weber's point of view, but one particularly important sub-problem of the more general complex with which he was concerned. More than any other single writer... Weber gave us the primacy reference points for analyzing the broad *common* patterns of modern social, political, and economic development. (Intr.: lxi).

On retrouve la même idée chez Habermas, qui, quoique poussé par des considérations différentes de celles de Parsons, parviendra à une conclusion similaire:

Mais ce que Max Weber décrit du point de vue la rationalisation, ce n'est pas seulement la laïcisation de la *culture* occidentale, c'est avant tout le développement des *sociétés* modernes (DPM: 2).

¹⁷ Il est évident, bien entendu, que l'on ne peut passer aussi facilement de l'affirmation selon laquelle la *Religionssoziologie* incorpore les caractéristiques d'une sociologie du rationalisme à celle selon laquelle Weber est évolutionniste, ou à celle selon laquelle tous ses travaux entrent dans un tel cadre général. Comme nous le verrons par la suite, cette thèse est démentie par de nombreux faits (cf. *infra*, deuxième partie).

Après une telle mise en place, il ne leur restait plus qu'à indiquer que la rationalisation sociale et la modernisation de la société constituent un seul et même processus, pour pouvoir faire de la thèse wébérienne une conception évolutionniste de l'histoire humaine. Mais, comme nous le verrons, cette lecture est pour le moins contestable.

L'interprétation développementale

Contrairement à l'interprétation évolutionniste, celle-ci commence par distinguer le premier Max Weber du second. Pour cette raison, elle tente surtout de concilier le 'néo-évolutionnisme' de la *Religionssoziologie* et du *Die protestantische Ethik* avec la perspective comparative, développementale et multidirectionnelle des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, problème que les tenants de l'interprétation évolutionniste feignent naturellement d'ignorer. Contrairement à ceux qui privilégient soit le 'Weber de la maturité' (Mommesen), soit le 'jeune Weber' (les évolutionnistes), les tenants de la lecture développementale tentent d'établir un lien entre les deux aspects de la conception wébérienne de l'évolution sociale, entre les deux Weber qu'ainsi on oppose. C'est à cet effet que Schluchter développe sa notion d'*histoire développementale* ¹⁸.

S'inscrivant dès le départ en porte-à-faux par rapport aux traditions évolutionniste et comparatiste en histoire, il soutiendra que c'est à l'*histoire développementale* que revient la thématisation du développement social (Schluchter, 1981: 1, note). Pour lui, ni les approches comparatistes ni les évolutionnistes ne peuvent rendre compte de la conception wébérienne de l'histoire et du développement social; elles sont, dit-il avec insistance, unidimensionnelles, unilatérales (Schluchter, 1981: 5). Selon Schluchter, ces deux aspects se complètent dans la pensée de Weber pour donner naissance à une conception complexe de l'histoire, qu'il appelle, pour sa part, l'*histoire développementale*:

I believe that Tenbruck's classification of Weber as an evolutionist is as one-sided as some of the interpretations of Weber as a mere typologist. I agree with Tenbruck that Weber formulated an evolutionary perspective, but it is combined with a comparative approach. I agree with him that Weber formulated an autonomous "logic" of ideas, especially religious ideas. But it is combined with an institutional approach. I also agree with him that Weber put

¹⁸ Nous nous appuyons ici sur Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, op. cit. (Schluchter 1981).

forth an explanation of Western rationalization based on the assumption of the inner necessity of the sequence from ancien Judaism to ascetic Protestantism. But it is combined with the analysis of partial processes in between (...) Using his own term I call this kind of analysis "developmental history" (Schluchter, 1981: *ibid.*).

On peut le voir ici, c'est une sorte de "juste milieu" entre les différentes lectures que Schluchter tente de trouver; il cherche à faire une synthèse des différentes perspectives que l'on peut adopter sur Weber. Pour lui, la thèse wébérienne, apparaissant tantôt sous un jour évolutionniste, tantôt inclinant vers une approche purement typologique; se présentant quelquefois comme une analyse comparative, penchant d'autres fois encore vers l'analyse institutionnelle, elle participe en réalité de tous ces types à la fois; on ne peut pas, sans abstraction, la réduire à aucune d'entre elles en particulier: c'est une conception développementale de l'histoire.

Mais à quelle conception de la rationalisation sociale conduit une telle vision de l'histoire? En réalité, cette manière d'appréhender la conception wébérienne de l'histoire conduit nécessairement à un élargissement de la conception wébérienne de la rationalisation sociale. Parti de la question de la spécificité de l'économie européenne moderne, Weber, dit Schluchter, va élargir peu à peu le cadre de son analyse, tant et si bien qu'elle se transformera en fin de compte en une analyse du rationalisme (Schluchter, 1981: 9), en la genèse d'une forme bien particulière de rationalisme: le rationalisme occidental. Très prudent cependant, Schluchter insistera pour que l'on entende "forme particulière de rationalisme" et non pas "forme universelle du rationalisme". Pour lui, le travail de Weber est la genèse ou, si l'on veut, le récit de l'émergence du rationalisme occidental moderne, une mise à jour de ce qui en fait la *singularité*; surtout, il ne doit pas être entendu comme une démonstration du caractère *exemplaire* d'un tel rationalisme, comme on l'entend souvent dire. C'est dans cette petite nuance que réside la grande différence qui existe entre cette conception et la conception évolutionniste de la rationalisation.

Pour l'évolutionnisme en effet, la thèse de rationalisation débouche sur une typologie du rationalisme, et la sociologie de Weber, sur une sociologie du rationalisme (Habermas). Pour les tenants de la conception développementale en revanche, une telle affirmation est nécessairement inexacte (Schluchter, 1981: 10). La sociologie du rationalisme présuppose que l'on peut établir, non seulement une typologie exhaustive des formes de rationalisme, mais également une théorie

précise de l'évolution sociale. Or, explique Schluchter, Weber, à cause du *hiatus irrationalis* qu'il maintient entre la théorie et le réel, avait explicitement rejeté une telle interprétation de sa pensée (Schluchter, 1981: 10-11). Au demeurant, on ne peut parler de typologie du rationalisme chez Weber qu'à la condition d'ajouter immédiatement que celle-ci part d'un point de vue limité (théoriquement et culturellement), qu'elle est une simple construction théorique, un instrument qui sert à rendre compte de la diversité du réel, à partir d'un point de vue déterminé.

Il résulte de cela que la rationalisation sociale doit être vue comme un processus multidirectionnel, lequel peut donner naissance, le cas échéant, à plusieurs configurations socioculturelles différentes (différents types de rationalisme); qu'elle est un processus dont il faut à chaque fois aborder l'analyse à partir d'un point de vue théorique bien déterminé, comme l'analyse des facteurs qui furent déterminants dans l'apparition de tel type de rationalisme dans tel domaine de la société, ou comme l'émergence d'un type de rationalisme dans l'histoire universelle, etc. Partant d'une telle optique, Schluchter décrit la thèse webérienne comme une théorie ou une histoire du développement et de l'institutionnalisation du rationalisme occidental dans les sphères du droit, de l'économie et de la politique.

Pour lui, c'est seulement lorsque l'on opte pour un tel point de vue théorique (dont on sait qu'il est toujours culturellement déterminé, selon Weber¹⁹) que le processus de rationalisation sociale peut nous apparaître comme un devenir rationnel de la société elle-même. Poursuivant dans le même ordre d'idées, Schluchter fait aussi remarquer que c'est dans une telle optique, et seulement dans celle-ci, que l'on peut distinguer, si on le désire, des *niveaux théoriques de développement* des images du monde, et établir une manière de hiérarchie des formes d'organisation sociales; mais qu'il ne faut jamais oublier, sous peine d'invalider l'analyse même, que de telles hiérarchies ne sont que de simples constructions théoriques, des outils qui servent à ordonner le réel suivant des points de vue déterminés; bref, qu'il ne faut pas confondre ces niveaux théoriques avec des niveaux réels de développements. Ainsi, comme nous le voyons ici, ceux qui

¹⁹ Cf. Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3^e édition, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.

se situent dans cette perspective ont au moins l'avantage, à la différence des évolutionnistes, d'être dans le cas de pouvoir porter un regard nuancé et critique sur le changement historique. Celui-ci n'étant ni nécessaire ni unique pour eux, ils peuvent, le cas échéant, le critiquer ou le comparer à d'autres types de développements. On constate, d'un autre côté, que leur interprétation se distingue déjà de celle des évolutionnistes sur un point crucial, tout au moins: ils n'attribuent pas une conception déterministe de la rationalisation sociale à Max Weber.

L'interprétation 'antagonistique'

Selon Mommsen entre autres, l'un des représentants les plus connus de ce groupe, c'est une conception pluraliste de l'histoire et du changement social qu'il faut attribuer à Weber:

In principle he adhered to a pluralistic model of societal change. Formal rationalization -that is to say, the instrumentally rational perfection of existing system- could be, but did not have to be, the ultimate objective of historical process. The dichotomy within the concept of rationalization itself, with its opposition of formal and substantive rationality shows this to be the case. There can occur 'substantive' rationalizations proceeding in the most different directions and that run counter to 'formal' rationalization (Mommsen, 1987: 40-1; c'est nous qui soulignons).

Conception pluraliste du changement social et de l'histoire, cette approche met davantage l'accent sur l'aspect dynamique de la conception wébérienne de la rationalisation et sur l'antinomie des différentes forces qui en constituent le fond. D'autre part, en permettant d'atténuer la pente déterministe de la thèse wébérienne de la rationalisation, et de faire justice à l'opposition de Weber à Hegel et Marx, elle permettra de faire voir que l'interprétation évolutionniste dérive d'une mésinterprétation, d'une accentuation ingénue d'un aspect de la pensée de Weber au détriment des autres (Mommsen, 1987: 40).

Ajoutons aussi que pour Mommsen, la conception wébérienne de la rationalisation est beaucoup plus complexe et plus subtile qu'on ne l'imagina jusqu'à présent. Elle s'appuie sur les relations dynamiques qui existent entre les deux forces constitutives de la rationalisation, le charisme et la raison, lesquelles, s'opposant continuellement et s'influençant réciproquement, sont en réalité des facteurs importants d'instabilité sociale. De fait, le changement social est fondamentalement instable et imprévisible pour Weber, selon Mommsen. Aussi, élargissant donc la perspective de Mommsen, nous pouvons ajouter que les tenants de cette interprétation se

distinguent surtout par le fait qu'ils entendent la thèse wébérienne de la rationalisation sociale dans une perspective antagonistique, conflictuelle, c'est-à-dire comme un processus fait de tensions et d'oppositions diverses: celle du charisme et de la rationalisation, de la rationalité formelle et de la rationalité matérielle, de la politique et de la morale, de l'économie et de la politique. De sorte que, nous représentant le processus de transformation sociale comme un complexe de conflits de valeurs, d'oppositions diverses entre les sphères sociales et les systèmes d'action, un processus dynamique et instable de changement et de développement social, nous pouvons dire que la rationalisation sociale apparaît ici comme un mouvement ininterrompu d'émergences et de corruptions, de conflits et de tensions, d'entrecroisements variés et d'imbrications imprévisibles.

L'interprétation dialectique de la rationalisation ²⁰

Dernière catégorie d'interprétation, elle se rapproche, par certains aspects, des deux précédentes (interprétations développementale et antagonistique), mais s'en distingue toutefois par le fait qu'elle reprend, tout en les atténuant, les principales idées de ces dernières. Ici, la rationalisation n'apparaît ni comme la croissance d'un type particulier de rationalisme, ni comme le conflit perpétuel entre deux forces opposées; elle est plutôt définie comme un processus *générique*, comme un processus antinomique en son fond, qui se développerait suivant le principe des "conséquences inattendues", un processus qui, quoique contraint de se dérouler suivant une logique propre quelquefois, reste néanmoins indéterminé dans l'ensemble. Une telle conception est implicite chez la plupart des grands commentateurs de Weber (Berger, Brubaker, Bendix, Mommsen, Roth, Touraine, etc.); cependant, par un effet dont il est facile de deviner la cause, elle est restée, chez tous ces auteurs, sous une forme moins systématique que les autres interprétations. Toutefois, nous appuyant plus particulièrement sur l'ouvrage de Lemmen, *Max Weber's Sociology of Religion*, nous pouvons en faire une brève description.

²⁰ Cf. sur ce point Mommsen, op. cit.; P. Berger, *The Sacred Canopy*, New York: Doubleday, 1967; M. Lemmen, *Max Weber's Sociology of Religion*, op. cit., pp. 104-131.

Partant d'un point de vue radicalement opposé, l'accent portera désormais sur la multiplicité des dimensions, des directions et des processus partiels qui constituent la rationalisation sociale. Négativement, on peut dire que c'est une interprétation qui conteste la validité des affirmations suivantes: (a) la rationalisation synchrone des religions universelles s'accomplit selon un axe et une direction uniques; (b) la rationalisation sociale est un processus mécanique, autonome et orienté dans une direction déterminée; (c) la rationalisation sociale est un processus unique, uniforme, irréversible et nécessaire; et enfin (d) le rationalisme occidental moderne ou la société moderne est le point d'arrivée, l'oméga même de ce processus. Positivement cependant, elle se présente comme *une conception dialectique de l'histoire humaine*, c'est-à-dire qu'elle définit l'histoire comme un champ de bataille, où s'affrontent continuellement les forces et les tendances les plus diverses, où différents processus partiels (d'importance souvent variable) se recoupent et s'imbriquent, actualisant ou défaisant telle ou telle constellation particulière de valeurs. Il s'agit, en d'autres termes, d'une conception non téléologique de l'histoire, bien que l'historiographie soit toujours obligée de procéder à partir d'une sorte de *téléologie rétrospective*, et de *faire comme si* l'état actuel des choses résultait d'un processus de développement qui aurait commencé à un moment donné²¹. C'est une telle conception de l'histoire que G. Roth décrit de la manière suivante:

For Weber history is unpredictable not only because there is no laws in the naturalist sense or because of the endless clash of human wills, but because developmental histories can overlap with, or concenter, one another. The history of Western rationalism was a history of various 'factors' coming together in an unlikely but reinforcing concatenation (...) The very fact that Weber disaggregated developmental history into evolutionary, historical and typological dimensions gives his work continued applicability in a historical reality that itself is multi-dimensional and multi-directional. On a worldwide scale, modernity has become just one element in a mix of historical forces. Tradition and modernity are being amalgamated in various ways that open new directions of rationalization (c'est nous qui soulignons)²².

C'est de cette même conception que Schluchter semble se rapprocher lorsque, dans le passage cité plus haut, il définit l'histoire développementale comme celle qui résulte de la combinaison des

²¹ Il faut comprendre que les deux pôles du processus sont déterminés de manière arbitraire. Sur l'arbitraire de la détermination des séquences historiquement significatives voir Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938.

²² Cf., G. Roth, "Rationalization in Max Weber's Developmental History", in Sam Whimster and Scott Lash (eds.), op. cit., pp. 88-89. Voir aussi sur la complexité de la vision weberienne de l'histoire: Guenther Roth and Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, Berkeley: University of California Press, 1979, et aussi Reinhard Bendix and Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley: University of California Press, 1971.

dimensions typologique, comparative, évolutionniste et institutionnelle. D'où l'heureuse expression de Lemmen: la rationalisation est un *processus socioculturel dialectique* (Lemmen, 1990: 104). Cette expression mérite que l'on s'y attarde.

La rationalisation est un processus *social* car, comme l'explique Lemmen, elle désigne le mouvement d'apparition et de stabilisation -- à l'échelle des groupes, des collectivités ou des sociétés -- de structures normatives typiques et de comportements. Cependant, mouvement souterrain au cours duquel les diverses conduites *méthodiques de vie* se forgent et émergent, la rationalisation sociale sert aussi à décrire le développement de ces structures sociales ou institutions qui déterminent les comportement sociaux.

Outre la dimension sociale, la rationalisation sociale réunit aussi les caractéristiques d'un processus *culturel*, c'est, dit Lemmen, un processus *socioculturel*: c'est le processus par lequel une communauté d'individus crée et tente de donner un sens au monde qui l'environne, un processus d'humanisation du monde. En effet, effort incessant par lequel des collectivités humaines tentent de s'approprier le monde, de donner un sens aux choses environnantes et à leur existence, elle correspond, dans une perspective comme celle de Lemmen, aux différents procès d'interprétation religieuse du monde, au déploiement et à la systématisation des images du monde, à la création, la réalisation et la systématisation des valeurs dans les diverses sphères culturelles (science, morale, droit, art); la rationalisation est le procès par lequel les hommes tentent de satisfaire leur besoin métaphysique de compréhension et d'interprétation du monde, elle est le processus par lequel ils s'assurent d'une identité collective et des conditions mêmes de la reproduction culturelle.

Processus social et culturel, la rationalisation est également, ou pour cette raison, un processus *dialectique*, un complexe dynamique d'idées et d'intérêts, de valeurs et de connaissances, de savoirs et de croyances, d'abstractions et de principes, en interaction constante. Interactions, relations dynamiques, mouvements incessants, oscillations: processus *dialectique* donc, la rationalisation est le jeu perpétuel des divers processus (sociaux et culturels) partiels qui la constituent; un jeu au cours duquel ces différentes composantes s'influencent de diverses manières,

se transforment pour produire de nouvelles relations, des combinaisons imprévisibles et étranges, stables et instables. C'est un processus qui, pour paraphraser Hegel, ne paraît se réaliser qu'en se niant.

Poursuivant dans la même optique, certains font remarquer que sa réalisation et son actualisation relèvent toujours d'un aspect *irrationnel*. C'est ce que souligne Lemmen, lorsqu'il considère l'exemple de la rationalité scientifique. S'il ne fait aucun doute, dit-il, que la rationalisation scientifique se définit par la systématisation consciente de l'activité et de la réalité selon le point de vue de la connaissance scientifique et de la 'vérité', il n'en demeure pas moins, ajoute-t-il, qu'une telle systématisation ou 'rationalisation' ne peut jamais être complète: car, aussi paradoxal que cela puisse paraître, au fondement de toute systématisation il y a toujours un élément irrationnel²³, savoir, la valeur absolue qui est accordée à la "vérité":

This systematization is never entirely successful. For the 'truth' itself is a value; as such, it is not subject to further grounding. Hence in that respect it too, according to Weber, is irrational (...) Teleological rationality manifests and realizes a value that is further not provable and in this sense irrational (Lemmen, 1990: 105)

Il s'agit là d'une caractéristique générale du processus de rationalisation. À son fondement il y a toujours un élément irrationnel, et ce, quel que soit le processus en question: la rationalisation des images du monde, de l'éthique, de la politique, de l'économie ou du droit, etc.

Mais la rationalisation est dialectique en un autre sens. Sa réalisation, que l'on peut décomposer en trois étapes, selon Lemmen: externalisation, objectivation et internalisation des valeurs, révèle une autre tension: celle qui existe entre l'assujettissement, la préservation de l'ordre établi et la volonté de se libérer des contraintes traditionnelles. En réalité, la rationalisation implique deux choses. Tout d'abord, du fait de l'externalisation et de l'objectivation des valeurs, elle implique l'émergence de normes typiques de comportement, de normes sociales, qui finissent par s'objectiver et par s'incarner dans des institutions sociales, à tel point qu'elles deviennent des contraintes réelles et insurmontables pour les individus²⁴. D'autre part, elle implique aussi un autre mouvement, que Lemmen appelle "l'internalisation des valeurs": c'est le mouvement par lequel les

²³ C'est cette même idée que Horkheimer et Adorno vont développer jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes, dans la *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

²⁴ C'est sur ce même aspect que les penseurs structuralistes insistent généralement: les structures sociales contraignent, réduisent la liberté des individus. Voir sur ce point Susan Hekman, op. cit.

normes objectivées sont assimilées par les membres d'une société donnée (Lemmen, 1990: 109). Mouvement inverse du premier toutefois, procès de libération cette fois-ci, l'internalisation des valeurs est un processus qui, une fois amorcé, permet aux individus "d'entrer en dialogue avec ce moi social internalise grâce au processus de rationalisation"; il est ce qui nous permet de nous ménager une certaine marge de liberté dans les structures sociales, de réorienter et d'ouvrir de nouvelles perspectives à l'action (Lemmen, 1990: 112):

What interest us here is that via the rationalization process a person can re-orient himself, and that he can do so in any direction: to new or old values or to interests prejudicial to emotional, traditional, or value-oriented action. Rationalization means in that case a re-defining of the situation (Lemmen, 1990: 113).

Force d'assujettissement des individus aux normes et aux valeurs objectivées de la société certes, la rationalisation est aussi le processus par lequel l'individu et la collectivité acquièrent les moyens de contrôler leur développement et de se libérer²⁵. Elle n'est ni le fruit de la raison universelle, ni la sujétion au *diktat* de la rationalité instrumentale et formelle, ni la conséquence d'une erreur historique; la rationalisation désigne ici les efforts tâtonnants des individus et des collectivités pour satisfaire leurs besoins, s'adapter aux changements de leur environnement, atténuer les effets pervers de leur propre activité²⁶.

²⁵ C'est justement cette double dimension des structures sociales que vont tenter de mettre en lumière Luckmann et Berger dans *The Social Construction of Reality*, London: Allen Lane, 1967. Pour une évaluation positive de l'apport de ces penseurs voir aussi Heckman, op. cit.

²⁶ Voir sur ce point: Michel Crozier et Erhard Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.

III. REMARQUES FINALES SUR LA QUERELLE DES INTERPRÉTATIONS

Puisque la plupart de ces interprétations, sauf la dernière bien entendu, ont été déjà critiquées dans le cours des débats, nous nous contenterons de faire quelques remarques générales ici, d'autant plus que c'est l'opposition de Habermas à Weber qui nous intéresse réellement, c'est-à-dire la critique habermassienne de toutes ces interprétations. C'est cette étape finale du débat qui retiendra surtout notre attention. Pour cette raison, commençons donc par résumer les analyses précédentes dans un tableau.

FIGURE 1: TABLEAU RÉCAPITULATIF

	INTERPRÉTATIONS			
	Évolutionniste	Développementale	Antagonistique	Dialectique
Auteurs	Parsons [1937] Abramowski [1966] Marcuse [1964] Horkheimer Adorno Habermas [1981] Luhmann Breuer [1982]	Schluchter [1981, 1987] Scaff [1991] Wrong [1970]. Eisenstadt [1968]	Brubaker [1984] Levine Hennis [1988] Weiss [1987] Mommson [1987]	Bendix [1972, 19] Lemmen [1990] - Roth [1987] Touraine [1992] Giddens [1971]

Que pouvons-nous dire à partir d'un tel tableau? Il semble du moins que les différentes théories contemporaines de la rationalisation et de la modernisation, et plus particulièrement celles que nous examinerons dans les deux prochains chapitres, procèdent toutes de l'interprétation évolutionniste de la thèse wébérienne. Or qu'est-ce que cela signifie d'autre, sinon que l'on peut regrouper les théories de la modernité en deux grandes catégories: celles qui sont d'obédience wébérienne et celles qui contestent la thèse wébérienne (le fonctionnalisme systémique, la théorie critique de l'École de Francfort, le post-structuralisme, le postmodernisme)? et que, comme nous le suggère ce tableau, les auteurs dont les noms figurent dans les trois autres catégories sont précisément ceux qui vont adopter ou développer des approches wébériennes de la modernité.

Dans ces conditions, on conçoit aisément, étant donné que la plupart des critiques imputent une conception évolutionniste de la rationalisation à Weber, que le déploiement des nouvelles théories de la rationalisation sociale et de la modernité, la querelle des paradigmes, n'aura pas

d'autre but que de réfuter puis de substituer une autre conception de la rationalisation sociale à celle de Weber. Ainsi verra-t-on, d'un côté, des penseurs comme Marcuse, Horkheimer ou Adorno, penseurs résolument anti-évolutionnistes, s'opposer à Weber, et tenter de développer des approches non évolutionnistes de la rationalisation; alors que de l'autre côté des penseurs comme Parsons, Luhmann ou Habermas, qui sont pour leur part évolutionnistes, s'en prendront surtout aux éléments non évolutionnistes de la pensée de Weber. En sorte que l'on voit que les critiques de Weber, quoique partant du même point de départ, et quoique cherchant tous à suppléer aux faiblesses de sa théorie, lui objecteront cependant des choses différentes, développeront de nouvelles théories de la rationalisation (la théorie fonctionnaliste-systémique, contextuelle, critique et communicationnelle de la rationalisation sociale), sans même s'aviser que leurs propres divergences (sur les faiblesses de Weber) pouvaient être interprétées comme le démenti même de leur thèse.

On peut d'ores et déjà concevoir des raisons de suspecter la sorte de coïncidence étrange qui existe entre l'interprétation évolutionniste de la thèse webérienne et la querelle des paradigmes; car s'il est frappant de constater en effet qu'aucun des auteurs, qui figurent dans les trois autres colonnes, n'éprouvât le besoin ni le désir de développer un autre modèle de rationalisation, il l'est encore plus de voir que seuls ceux dont les noms figurent dans la première colonne ont éprouvé un tel besoin. Une telle coïncidence est-elle seulement fortuite?

Encore une fois, s'il est difficile, sans doute, de déterminer le vrai motif de ce 'lien préférentiel', il n'est pas moins surprenant de constater d'autre part que les nouvelles approches et les nouvelles théories de la rationalisation, celles que les critiques de Weber voudront substituer à sa théorie, que ces théories ressembleront, pour l'essentiel, à la conception même de la rationalisation que les trois autres interprétations attribuent à Weber. Et en effet, on constate que, lorsqu'on les considère dans leurs lignes générales, les conceptions de la rationalisation et de la modernité d'un Touraine et d'un Habermas ne sont pas en opposition, quoiqu'elles partent toutes les deux d'une interprétation opposée de la thèse de Weber: Habermas croit développer une nouvelle conception de la rationalisation sociale, alors que Touraine pense que cette conception

existait déjà chez Weber. Cette situation, qui n'est pas seulement propre à Habermas et à Touraine provient, nous semble-t-il, d'une vieille mécompréhension, laquelle date en réalité de l'interprétation de Parsons.

Premier travail systématique sur Weber, l'interprétation évolutionniste de Parsons, qui contribua énormément à faire connaître la pensée weberienne, exercera une influence tellement importante sur le cours ultérieur des discussions que, devenue comme un 'sceau' ou une empreinte apposée à la thèse de Weber, elle continue de déterminer, en dépit des efforts des commentateurs, la conception que l'on se fait généralement du travail de Weber. Décrites et critiquées à plusieurs reprises, les traductions et l'interprétation de Parsons continuèrent néanmoins d'influencer les auteurs; elle fut le point de départ et le moteur d'un long débat (la querelle des paradigmes) qui se poursuivra jusqu'à Habermas; une querelle qui, se déroulant sous les auspices de l'interprétation évolutionniste de la thèse weberienne, contribuera plutôt à faire méconnaître la pensée de Weber, comme nous allons le montrer dans ce travail.

CHAPITRE II

LES THÉORIES ALTERNATIVES DE LA RATIONALISATION SOCIALE

Après avoir présenté les principaux aspects de la querelle des interprétations, il nous faut passer maintenant à l'examen de la seconde discussion, savoir, la *querelle des paradigmes*, ce débat dont l'objectif est de substituer une approche adéquate de la rationalisation sociale à la théorie de Weber. Cette analyse est importante pour notre propos, car, nous l'avons dit plus haut, c'est précisément ce second débat qui a contribué à créer la situation particulière que nous déplorons, à savoir le sort qui est désormais celui de la thèse wébérienne de la rationalisation. Née d'une erreur d'interprétation, la querelle des paradigmes, qui commence avec Parsons pour finir avec Habermas, est l'une des principales causes de la situation qui prévaut actuellement, le paradoxe de la modernité: cet effort continu pour critiquer une conception de la rationalisation qui n'est plus défendue par aucun penseur²⁷.

La querelle des paradigmes porte, comme nous le verrons ici, sur le bien-fondé de la théorie wébérienne de la rationalisation. Partant généralement d'une critique de la conception wébérienne de la rationalité, les penseurs contemporains essaieront de développer de nouvelles approches de l'action et de l'ordre social, et ce, soit dans le but de mettre en lumière les aspects répressifs des formes d'organisation modernes (théorie critique, néo-conservatisme)²⁸, soit pour

²⁷ C'est ce que nous tenterons de montrer dans la troisième partie de notre travail, où, opposant la théorie de Habermas à celle de Weber, nous allons montrer que non seulement les deux théories ne sont pas opposées, mais qu'en plus les reproches de Habermas ne sont pas fondés.

²⁸ Voir sur ce point: point de vue de la théorie critique: Adorno et Horkheimer, *la dialectique de la raison*, op. cit.; Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit.; Alfred Schmidt, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Munich: Hanser, 1976, et *An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981.

Point de vue du néo-conservatisme: Ralph Darendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford: Stanford University Press, 1959; *Life Chances*, Chicago: University of Chicago Press, 1979; Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*; Helmut Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Cologne-Opladen: Westdeutscher Verlag: 1961; Hans Lenk, *Philosophie im technischen Zeitalter*, Stuttgart: Kohlhammer, 1971; Walter Bühl, *Die Angst des Menschen vor der Technik*, Düsseldorf: Econ, 1983; Leo Kofler, *Beherrscht uns die Technik? Technologische Rationalität im Spätkapitalismus*, Hamburg: VSA-Verlag, 1983.

faire prendre conscience de l'intérêt du pluralisme moderne (modernisme, postmodernisme)²⁹, soit encore pour démontrer la profonde stabilité des sociétés modernes (fonctionnalisme-structuraliste/systémique)³⁰. C'est à cette seconde discussion que la théorie de Habermas cherchera à mettre fin, grâce à la théorie de l'activité communicationnelle, cette double critique des théories de la rationalisation et de la modernisation. Celui-ci en effet, s'engageant relativement tard dans ce débat complexe, dont la partie essentielle s'est jouée aux alentours des années cinquante et soixante, entre les fonctionnalistes, les structuralistes, les néo-heideggeriens, les post-structuralistes et les théoriciens de l'École de Francfort, tentera enfin d'y mettre un terme grâce à la mise au point d'une théorie compréhensive de la société, qui a, disent certains, les allures d'une *Aufhebung* des théories contemporaines³¹.

Car, abordant la question de la modernisation dans la perspective de ces deux querelles, ce qu'il fut sans doute le premier à faire³², dans l'intention et de critiquer les reconstructions de la thèse wébérienne³³ et d'opérer un ultime changement de paradigme (TkH, I: 200-203/155-57), sa théorie se présente en effet comme l'aboutissement même des discussions que la conception wébérienne de la rationalisation avait suscitées, comme le moment décisif de la querelle des paradigmes. Mais c'est pour cette raison aussi qu'il convient d'exposer d'abord les

²⁹ Voir sur ce point: point de vue moderniste: Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handels*, op. cit., ou encore *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit. Point de vue postmoderne: Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

³⁰ Voir Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971; *Social systems and the evolution of action theory*, New York: Free Press, 1977; *The structure of social action*, New York: Free Press, 1968; *Sociétés: essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973; Niklas Luhmann, *Vertrauen; ein Mechanismus der reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart: F. Enke, 1968; *Zweckbegriff und Systemrationalität: Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Tübingen: Mohr, 1968; *Trust and Power*, Toronto: Wiley, 1979; *Religious dogmatics and the evolution of societies*, New York: E. Mellen Press, 1984; *Ecological communication*, Chicago: University of Chicago Press, 1989; *A sociological theory of law*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985.

³¹ Cf. Reinhart Klemens Maurer, "Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie", *Philosophische Rundschau*, Beihefte 8, 1977.

³² Il nous semble en effet qu'à part lui, personne d'autre n'avait encore entrepris une telle chose. C'est ce qui explique, certes, le statut particulier qui revient à son travail dans les discussions actuelles; mais c'est cela qui explique également notre travail. Pour cette raison, nous suivrons à peu près le même cheminement que lui; nous examinerons, nous aussi, les deux séries de discussions, mais avec un objectif différent du sien: car nous chercherons en outre à déterminer la pertinence de la contribution de Habermas à ces deux débats.

³³ Voir Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, op. cit., p. 183, note 41.

développements qui précéderent cette théorie, avant de passer à l'examen proprement dit de la synthèse originale que la théorie habermassienne de la modernité prétend être.

La thèse de Weber, généralement appréhendée dans la perspective déformée de la *thèse du protestantisme*, laquelle conçoit le rapport entre l'éthique protestante et le rationalisme moderne en termes de causalité directe, fera l'objet de très vives contestations³⁴; et, interprétée, à la suite de Parsons, comme une théorie évolutionniste de la modernisation sociale, on lui reprochera tour à tour son objectivisme méthodologique, sa pente idéologique et politique, son universalisme non justifié, son pessimisme, etc.; de sorte que cet acharnement critique, qui vient certes d'une intention louable, ne tardera pas, étant donné les développements corrélatifs de la théorie des systèmes, de la phénoménologie, de l'herméneutique, de l'analyse du langage ordinaire et de la psychanalyse, à donner naissance à une longue querelle: la *querelle des paradigmes*³⁵. Parmi les nouvelles théories qui furent élaborées dans ce contexte, seules les théories contextuelle, systémique, critique et communicationnelle de la rationalisation retiendront notre attention; non qu'elles fussent les plus dignes d'attention, mais parce qu'elles sont celles qui entretiennent un rapport direct avec le problème qui nous intéresse, à savoir la thèse webérienne de la rationalisation sociale.

L'examen des trois premières, examen auquel nous procédons dans la suite de ce chapitre, assume une double fonction dans cette première partie de notre travail: car, exposé historique d'une part, il nous permettra de résumer l'ensemble des charges qui furent généralement retenues contre

³⁴ Pour se faire une idée de ces discussions, cf. Eisenstadt, *The Protestant Ethic and Modernization*, New York: Basic Books, 1968; Andreski, Stanislaw, *Max Weber's Insights and Errors*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984; Ronald M. Glassman and Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, London: Greenwood Press, 1984; Besnard, Philippe, *Protestantisme et capitalisme: la controverse post-webérienne*, Paris, Armand Colin, 1970; Winckelmann, (hrsg.), *Max Weber. Die protestantische Ethik II*, Siebenster Taschenbuch Verlag, 1968; Green, (ed.), *Capitalism and Protestantism*, Boston, D. C. Heath, 1959; Seyfarth und Sprondel, (hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung: Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These-Max Webers*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973; Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, New York: Seabury, 1974; Otto Stammer, *Max Weber and Sociology Today*, New York: Harper and Row, 1972; Keatin, *Clerics and Capitalists. A Critique of Weber's Protestant Ethic Thesis*, Salford Papers in Sociology and Anthropology, 1987.

³⁵ Cette discussion commence d'abord avec le *Methodenstreit*. Cf. sur ce point: Susan Heckman, op. cit.; S. Turner, *The Search for a Methodology of Social Science*, 1986; J. C. Alexander, *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*, New York: Columbia University Press, 1987; Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, New York: Cornell University Press, 1977; Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, 1976; Outwhaite, *Understanding Social Life*, London: Georges Allen & Unwin, 1975.

Weber; mais 'exorde récapitulatif' cependant, ce exposé permettra aussi de mieux circonscrire le contexte historique et théorique qui constitue l'arrière-fond de la théorie communicationnelle de la rationalisation sociale. Voilà pourquoi nous exposerons, tout d'abord, les principales objections qu'on oppose à la thèse wébérienne (I), avant de présenter les théories de la rationalisation sociale auxquelles ces objections et ces discussions ont donné lieu (II), avant de passer, ce qui n'aura lieu que dans le prochain chapitre, à la synthèse habermassienne.

I. OBJECTIONS CLASSIQUES CONTRE LA THÈSE WÉBÉRIENNE DE LA RATIONALITÉ

La critique de l'objectivisme du concept wébérien de rationalité

Cette objection se retrouve, sous sa forme générale du moins, chez les tenants du structuralisme, de la phénoménologie, de l'herméneutique, de l'analyse du langage ordinaire, de l'anthropologie culturelle. Attaque massive contre les notions wébériennes d'action, d'action sociale, de signification et d'interprétation des actions, elle se présente sous la forme d'une objection de principe à la méthodologie wébérienne. On en attribue la paternité à Peter Winch, mais nous croyons que c'est à Alfred Schütz qu'il faut attribuer le mérite de l'avoir présentée pour la première fois. Winch est, selon nous, celui qui la généralise en lui imprimant une tournure plus radicale. Aussi nous partirons de Schütz pour arriver à Winch.

Dans *La phénoménologie du monde social* ³⁶, analyse critique ou, si l'on veut, reformulation critique de la méthodologie wébérienne, Alfred Schütz écrit:

According to Weber, a continuous course of behaviour is meaning-adequate, or adequate on the level of meaning, to the degree that the relation of its constituent parts is affirmed by us as a typical meaning-context in accordance with average habits of thought and feeling. Here again we encounter the paradox that dominates Weber's whole philosophy of social science. He postulates as the task of social science the discovery of intended meaning -- indeed, the intended meaning of the actor. But this 'intending meaning' turns out to be a meaning which is given to the observer and not to the actor. In our terminology, Weber is saying that an action is meaning-adequate when it can be ordered under an objective context of meaning (Schütz, 1967: 232).

³⁶ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, traduction anglaise: *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, 1967; (Schütz, 1967).

L'essentiel de l'objection de Schütz se trouve dans la dernière phrase: Weber pense qu'une action n'est adéquate sur le plan de la signification que lorsqu'elle se laisse subsumer sous un *contexte objectif de signification*, c'est-à-dire lorsque l'observateur peut l'interpréter à partir de ce que l'on pourrait appeler un contexte général d'habitudes de pensées et de sentiments. Une telle conception est inadéquate, selon Schütz, pour au moins deux raisons: non seulement elle présuppose que la signification subjective des actions humaines nous est immédiatement accessible, qu'elle est entièrement transparente; mais en plus, allant encore plus loin quelquefois, elle semble vouloir ramener la signification subjective de l'action à sa signification objective. Cela est paradoxal, selon Schütz, car elle supprime ce faisant la spécificité même de la sociologie compréhensive; elle réduit celle-ci à la sociologie explicative, ce qui ne manque pas de susciter de nouvelles difficultés: puisque, en ramenant de cette manière la signification subjective de l'action à sa signification objective, Weber ne peut plus rien faire d'autre, sinon d'ordonner la compréhension à l'observation, supprimant ainsi l'écart qui existait entre la compréhension et l'explication. Mais une telle approche, dira Schütz, comporte un inconvénient majeur; elle occulte la différence qui existe entre la signification subjective et la signification objective de l'action humaine. Cette difficulté, dit-il, est d'autant plus évidente qu'il suffit de se demander comment la signification subjective des actions d'autrui nous peut être donnée, pour prendre la mesure de l'irréductibilité de celle-ci à la signification objective.

De telles difficultés font voir en réalité, dit-il, le caractère problématique de la méthodologie wébérienne. Et, comme par hasard, c'est assurément sur ce même point que s'amorcera la critique de Peter Winch:

The first issue on which I mean to concentrate is Weber's account of the relation between acquiring an 'interpretative understanding' of the meaning of the piece of behaviour and providing a causal explanation of what brought the behaviour in question about (Winch, 1958: 111).

Malgré les différences de terminologie, c'est la même difficulté qui préoccupe ces deux auteurs: quels rapports y a-t-il entre la signification subjective et la signification objective, entre l'observation et la compréhension dans la méthodologie de Weber? Pour Schütz, la difficulté (savoir: la réduction de la signification subjective à la signification objective) provient de

l'inadéquation du concept d'action de Weber (Schütz, 1967: 18). Certes, Weber insiste pour distinguer l'*action* (le comportement réactif et dépourvu de sens) du *comportement significatif*; mais il semble ne pas comprendre qu'il s'agit là d'une distinction superflue, en réalité. Il ne semble pas comprendre que la plus simple observation montre la non pertinence d'une telle distinction: que toutes les observations semblent démontrer que toutes les actions quotidiennes, pour autant qu'elles sont des actions humaines, ont nécessairement une signification; et qu'il est, par conséquent, aussi inutile que problématique de vouloir distinguer l'action du comportement significatif (Schütz, 1967: 19). Winch va radicaliser cette même idée comme nous le verrons plus bas.

Aussi bien, après avoir ainsi amputé le concept weberien d'action, Schütz va ensuite se concentrer sur l'analyse weberienne de la signification des actions. Il cherchera à montrer que les deux aspects de la méthode compréhensive (l'interprétation observationnelle et la compréhension motivationnelle) ne permettent pas, *mutatis mutandis*, de saisir la signification subjective de l'acteur. Quoique l'analyse de Schütz s'articule autour des deux grands axes de la méthode de Weber, et que les deux étapes dépendent l'une de l'autre, nous n'examinerons ici que la seconde partie de celle-ci, c'est-à-dire la critique schutziennne de la *compréhension observationnelle*.

En s'attaquant à la méthode de la compréhensions observationnelle, Schütz veut montrer que l'interprétation observationnelle ne permet pas de saisir la signification subjective d'une action, aussi univoque soit-elle:

Husserl has recently distinguished two different senses of the meaning of a judgment. First, there is the content of the judgment: "that $2 \times 2 = 4$ ". Second there is the epistemic attitude (*Subjectiv doxisch Setzungsmodus*) which the person using or uttering the judgment has toward the judgment content. He may for instance, hold it to be certainly true or only probably true; he may merely expect that it is true (...) The *judgment content*, it should be noted, remains the same throughout these changes in the epistemic attitude. Now, it is this very epistemic attitude which, according to Weber, determines what the utterer of the judgment "means" (...) And yet this epistemic attitude is precisely what *cannot* be determined by direct observation (Schütz, 1967: 26).

Se référant donc à Husserl, Schütz peut montrer que la signification subjective d'une action est précisément ce qu'aucune observation ne peut saisir; et, anticipant pour ainsi dire la tournure que prendra la discussion avec Winch, il ajoutera que cette opacité de la signification subjective de l'action s'accroît encore, du fait même que les expressions dont nous faisons usage ne sont jamais

neutres. Elles sont prédéterminées, elles contiennent déjà des interprétations résiduelles, et elles peuvent, par conséquent, surdéterminer ou sous-déterminer les actions elles-mêmes, quelques précautions que nous prenions³⁷. Ainsi, pour lui, ni l'observation ni l'interprétation ne sont entièrement neutres:

We encounter a parallel difficulty when we come to the observational understanding of an *act*. Weber would say that I understand by direct observation the meaning of a man's behaviour when I see him performing such acts as chopping wood, grasping a doorknob in order (N.B.!) to shut the door, or aiming a rifle at an animal. These observed movements of the other person's body Weber cites as the substratum of observational understanding. However, it is obvious that they have *already* been understood and interpreted as soon as they are called "woodchopping," "knob-grasping," "taking aim" (Schütz, 1967: 26-7).

Ce passage est très intéressant; il constitue à la fois l'aboutissement de la critique de Schütz et le point de départ de Winch; il préfigure si bien la position de celui-ci, qu'il est même possible de reformuler ses deux dernières lignes à partir d'un passage de Winch:

He does not realize that the whole notion of an 'event' ("woodchopping," "knob-grasping," "taking aim") carries a different sense here, implying as it does a context of humanly followed rules (Winch, 1958: 117).

Ce qui fait écho à Schütz:

All such interpretations presuppose the use of such *interpretive schemata*. This holds also for the account of the objective meaning observable by F and S as action D takes place (Schütz, 1967: 34).

Quoique différentes dans leurs visées, ces deux objections pointent dans la même direction: elles tentent toutes les deux de montrer que l'objectivisme sociologique, la croyance que l'observation neutre permet d'appréhender la signification d'une action, est une thèse inadéquate, qu'elle méconnaît la nature même de la signification. La signification subjective de l'action, affirment les deux auteurs, reste inaccessible pour qui s'en tient à la simple observation ou à l'analyse causale: car c'est un phénomène intersubjectif (Schütz, 1967: 32).

Winch ira cependant beaucoup plus loin que Schütz sur ce point. Non seulement il y a une grande part d'interprétation dans le processus de l'observation, mais en plus, dit-il, il faut remplacer l'observation par l'interprétation: car c'est en termes de relations et de règles sociales qu'il convient d'analyser la signification des actions. Aussi commencera-t-il par supprimer la distinction que Schütz laissait subsister entre les *actions significatives* et les *actions sociales*:

³⁷ C'est la thématization de cette sorte de difficulté qui va conduire à la mise à jour de ce que l'on va appeler, dans le domaine de la méthodologie des sciences sociales, le "cercle herméneutique".

I can best bring out the implication of this by considering another aspect of Weber's view: his distinction between behaviour which is merely meaningful and that which is both meaningful and social (...) All meaningful behaviour must be social, since it can be meaningful only if governed by rules, and rules presuppose a social setting (Winch, 1958: 116).

Il est absurde, selon lui, de parler de la signification d'une action non sociale; la notion même de signification est une notion essentiellement sociale; elle implique l'existence d'un contexte de relations humaines structuré par des règles intersubjectivement reconnues et appliquées; elle présuppose l'existence d'un monde de relations et de règles sociales bien établies, c'est-à-dire une société ou une communauté humaine; et puisqu'il n'y a aucun sens à parler d'un langage privé, de même, il est impossible de parler de la signification d'une action non sociale.

Pour Winch, l'interprétation n'a rien à voir avec l'observation et l'explication; dès lors que l'on admet que les actions significatives sont des actions sociales, l'on constate qu'elles tirent leur signification de leur insertion sociale:

'understanding', in a situation like this, is grasping the *point* or *meaning* of what is being done or said. This is a notion far removed from the world of statistics and causal laws: it is closer to the realm of discourse and to the internal relations that link the parts of a realm of discourse (Winch, 1958: 115).

Ainsi l'interprétation devient l'analogue de l'analyse de texte, une mise à jour des relations de sens, des relations conceptuelles spécifiques et non pas causales, du complexe d'éléments qui structurent la signification d'une action donnée. C'est à une analyse herméneutique des contextes sociaux que nous devons nous livrer, et non pas à une collecte mécanique des données statistiques: car comprendre la signification d'une action, c'est, dit Winch, apprendre à découvrir les règles sociales qui la régissent, c'est aussi appréhender les rapports qu'elle entretient avec les autres éléments du complexe de relations et de règles sociales qui constituent la société elle-même. En ce sens donc, l'interprétation présuppose une certaine connaissance de la signification que les acteurs accordent à leurs actions et des règles qu'ils utilisent pour décrire leurs actions. Par conséquent, comprendre en un tel sens, c'est tout d'abord comprendre le langage de l'acteur:

Our language and our social relations are just two different sides of the same coin. To give an account of the meaning of a word is to describe how it is used; and to describe how it is used is to describe the social intercourse into which it enters. (Winch, 1958: 128)

Dualité, imbrication profonde qui montre, selon lui, que l'interprétation se ramène, en dernière instance, à la perspective même des acteurs eux-mêmes³⁸. Les concepts et les notions des personnes concernés doivent servir de fondement à la description du sociologue; l'interprétation du sociologue doit s'accorder avec celle des acteurs; et ceux-ci doivent pouvoir se reconnaître dans les descriptions de celui-là. Il en résulte donc que la rationalité d'une action ou d'une norme, dans une perspective comme celle qui est adoptée ici, ne peut ni être observée, ni comprise, ni même évaluée de l'extérieur: car cela reviendrait à lui imposer des critères étrangers, à l'abstraire de son contexte originel, pour l'assujettir à un autre contexte de signification.

On comprend dès lors que cette thèse ait pu servir de fondement, dans le contexte de la discussion sur la thèse wébérienne de la rationalisation, à certains des critiques de Weber. En effet, essentiellement contextualiste et culturaliste dans sa manière de concevoir la rationalité, la conception de la signification et de l'interprétation des actions sociales qui découlera des analyses de Schütz et Winch, servira à alimenter l'une des premières contestations de la conception univoque et universaliste de la rationalité et de la rationalisation, comme on peut s'en douter; et c'est en ce sens du moins qu'elle va s'opposer à la thèse de Weber.

La rationalité, dira-t-on dans ce cadre, est un concept ou une notion polysémique et équivoque en réalité, qui tire sa signification, à l'instar des actions sociales elles-mêmes, de son insertion dans un contexte culturel, social et historique donné: il n'y a pas une conception unique de la rationalité; il y a des alternatives de *rationalité*, des rationalités différentes certes, mais équivalentes toutefois, qui tirent chacune leur force et leur légitimité d'un certain contexte socioculturel qui leur est propre. Pour le contextualiste en effet, la raison humaine, ou plutôt, la rationalité n'a pas de mesure commune bien déterminée, et c'est seulement par une abstraction, non justifiée en vérité, qu'on peut lui en imposer une. En effet, puisqu'il n'y a pas de contexte objectif ou universel de signification, puisque toute observation est aussi une interprétation, et que toute interprétation implique également une contextualisation; il ne peut donc pas y avoir "une" rationalité universelle, laquelle, étant naturelle à tous les contextes culturels, et donc transculturelle, pourrait

³⁸ Habermas reprendra cette idée. Voir *Theorie des kommunikativen Handelns*, chap. I, op. cit.

permettre de critiquer certaines cultures et d'en approuver d'autres³⁹. L'idée implicite ici, c'est que l'objectivisme de la sociologie wébérienne conduit à une lecture ethnocentrique de l'histoire humaine, que la thèse wébérienne de la rationalisation sociale repose sur des présupposés méthodologiques douteux. C'est cette objection qui conduit à l'élaboration de la théorie de la rationalisation contextuelle, comme nous le verrons⁴⁰.

La critique du caractère idéologique du concept wébérien de rationalité

Elle est typique des critiques marxistes ou néo-marxistes de la thèse wébérienne de la rationalisation sociale, elle est le cheval de bataille, pour ainsi dire, des théoriciens de l'École de Francfort, dont le principal objectif est de dénoncer ce qui leur est apparu comme le contenu de classe (le biais idéologique) des concepts de rationalité instrumentale, de rationalité formelle, de progrès technologique, de société rationalisée, etc., que l'on rencontre dans sociologie, la philosophie politique, et surtout dans la pensée de Weber⁴¹. De l'avis de Marcuse surtout, Max Weber serait le principal responsable de cette situation.

Les sociétés contemporaines, écrit Marcuse, sont des sociétés totalitaires et irrationnelles; cependant, bien qu'elles ne puissent se développer et s'intégrer qu'en réprimant et en scotomisant les possibilités de pacification de la lutte pour l'existence⁴², elles sont pourtant stables, paradoxalement très stables. Mais cette stabilité vient de ce que la science et la technique y assument désormais la fonction, qui revenait jadis aux doctrines politiques, aux mythes et aux religions, de légitimer la domination et l'ordre établi: de simples forces de production, elles sont devenues des rapports sociaux de production, les fondements idéologiques de la société actuelle, les fondements de la légitimité de ce système que Marcuse appelle totalitaire.

Or, et c'est ce qui est problématique du point de vue de Marcuse, Weber, bien qu'ayant très bien perçu la nature de ce nouveau phénomène, se complaît pourtant à en faire l'élégie, au lieu de le

³⁹ Cf. Richard Rorty, *Science et solidarité*, Paris, Éditions de l'Éclat ("tiré à part"), 1990, p. 52. (Rorty, 1990).

⁴⁰ Nous verrons également que de telles objections ne sont pas fondées. Voir *infra*, chap. V, VI et VII.

⁴¹ Voir sur ce point: Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968, pp. 16-23; (Marcuse, 1968).

⁴² Cf. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit.

stigmatiser et de le dénoncer, comme cela s'imposait. Pour lui, cette absence de sens critique provient de la 'contamination' idéologique du concept de rationalité de Weber; c'est qu'il confond en réalité la rationalité instrumentale-technique avec le rationalisme économique, qu'il ne parvient pas, pour cette même raison, à mettre le potentiel critique de son analyse à profit. L'essentiel de cette objection se trouve à la fin du texte de 1965⁴³ où, commentant le célèbre passage de la fin de *L'éthique protestante*, Marcuse écrit:

But it is precisely here at the most incisive point of Weber's analysis where it changes to self-criticism, that it becomes clear how profoundly Weber remained attached to his other identification, the equation of technical and bourgeois-capitalist reason. This prevented him from seeing that it was not 'pure' formal technical reason, but the reason of domination that was building the 'houses of bondage', and that the *perfection* of technical reason can very well become the instrument of man's liberation. To put it another way: Weber's analysis of capitalism was not value-free enough, in that it imported values and norms specific to capitalism into the 'pure' definitions of formal rationality (Marcuse, 1971: 149).

L'objection est la suivante: parce que l'avènement du capitalisme moderne lui apparaît comme le phénomène qui requiert une explication, Weber est amené à confondre les deux choses distinctes, voire opposées, que sont le capitalisme moderne et la rationalité formelle-instrumentale; pire, il projette les caractéristiques du premier dans la seconde, et, ce faisant, il veut rendre compte du développement du premier grâce à une théorie formelle de la rationalisation sociale. Mais cela l'amène à lier, pour ainsi dire, le sort du capitalisme à celui de la rationalité formelle-instrumentale, en présentant celle-ci comme la condition du développement et de la stabilité du premier; de sorte que, énigmatiquement reliées l'une à l'autre dans la sociologie weberienne, la première se transformera brusquement en la rationalité capitaliste, pendant que la rationalité elle-même deviendra synonyme de rationalisme économique (Marcuse, 1971: 135).

En conséquence, dira-t-il, le concept weberien de rationalité instrumentale-technique, dont on commence à voir le vrai visage, est un concept idéologique (Marcuse, 1968: 64). Habermas aussi, commentant cette idée de Marcuse qu'il approuve, montrera que l'erreur de Weber vient de ce qu'il s'appuie sur "un concept abstrait de rationalisation qui, loin d'exprimer le contenu de classe spécifique que comporte l'adaptation du cadre institutionnel au progrès des sous-systèmes

⁴³ Il s'agit du texte de la conférence que Marcuse donna à l'occasion du congrès de commémoration du centenaire de la naissance de Weber, à Heidelberg. Ce texte, qui s'intitule "Industrialization and Capitalism", se trouve dans le recueil publié à cette occasion (*Max Weber und die Soziologie heute*). Traduction anglaise: *Max Weber and Sociology Today*, Oxford: Basil Blackwell, 1971; (Marcuse 1971).

d'activité rationnelles par rapport à une fin, continue au contraire de le masquer" (TSI: 36). Pour lui, l'identification de la rationalité technique au rationalisme économique est la conséquence même du caractère abstrait et idéologique du concept de rationalité technique, laquelle rationalité, fondamentalement exercice de la domination de l'homme sur la nature et sur l'homme lui-même (Heidegger), occulte en réalité le phénomène qu'elle aurait dû dévoiler, car elle est en son essence même une rationalité totalitaire (Horkheimer-Adorno).

Ainsi que le dira Marcuse à la fin de son analyse, la fusion parfaite qui se manifeste sous les conditions du capitalisme moderne entre la rationalité technique et le rationalisme économique, loin d'établir la rationalité du capitalisme ou la neutralité de la rationalité technique, cette fusion, dira-t-il, est la marque la plus sûre du contenu politique, idéologique, voire de l'irrationalité de la rationalité technique:

peut-être le concept de raison technique est-il lui-même idéologie. Ce n'est pas seulement son utilisation, c'est bien la technique elle-même qui est déjà domination (sur la nature et sur les hommes), une domination méthodique, scientifique, calculée et calculante. Certains buts et intérêts de domination ne sont pas 'auxiliaires' ou imposés de l'extérieur à la technique -- ils sont intrinsèques à la construction de l'appareil technique: la technique, c'est d'emblée tout un projet socio-historique: en elle se projette ce qu'une société et les intérêts qui la dominent intentionnent de faire des hommes et des choses. Cette finalité de la domination lui est consubstantielle et appartient dans cette mesure à la forme même de la raison technique (cité par Habermas, TSI: 5-6).

On comprend dès lors que la tâche essentielle, pour un penseur critique comme Marcuse, est de briser le cercle idéologique de la théorie sociale, de sortir de cet "engourdissement critique" qui a égaré des penseurs comme Weber. Pour Habermas en particulier, qui suit Marcuse sur ce point, parce que c'est un concept abstrait de rationalité qui se trouve au fondement de l'analyse de Weber, et dans la mesure où une rationalité de ce type ne sert qu'à bien choisir entre des stratégies, à utiliser de façon adéquate des technologies et à aménager des systèmes de façon appropriée, elle soustrait à la réflexion et à la reconstruction rationnelle le faisceau d'intérêts macro-sociologiques au sein duquel les stratégies sont choisies, les technologies utilisées et les systèmes aménagés; par conséquent, ne nous représentant les choses elles-mêmes que sous leur aspect purement structurel, elle nous voile les rapports réels de domination et d'exploitation qui les sous-tendent souvent. C'est pourquoi la "rationalisation" des conditions d'existence est, dans l'esprit d'une telle rationalité, synonyme de l'institutionnalisation d'une domination qui n'est plus reconnue comme

domination politique⁴⁴, cette rationalité scotomise les rapports politiques réels qui structurent les relations sociales. Poursuivant dans le même sens, Marcuse dira encore que:

L'originalité de notre société réside dans l'utilisation de la technologie, plutôt que de la terreur, pour obtenir la cohésion des forces sociales dans un mouvement double, un fonctionnalisme écrasant et une amélioration croissante du standard de vie (Marcuse, 1968: 16).

Or, et c'est la pointe de cette critique, si le concept de rationalité technique est en son fond un projet socio-historique de domination et de maîtrise instrumentale de la nature; s'il est vrai, d'autre part, qu'un tel processus occulte la différence qualitative qui existe entre l'homme et la nature (qu'il les considère tous les deux comme la matière première du processus, comme le dit Heidegger); enfin s'il est vrai que la théorie même est conduite à voiler cette réalité, alors cela veut dire que ni les concepts classiques ni la théorie traditionnelle ne peuvent servir de points de départ légitimes à l'analyse de la société⁴⁵. De fait, toute analyse qui s'inspire de ces modèles est condamnée, selon les penseurs critiques, à se mouvoir à l'intérieur du cadre établi, devenant elle-même l'instrument de la justification de cette domination; il ne lui restera plus d'autre possibilité que celle qui consiste à présenter les rapports de production existants comme des formes d'organisation techniquement nécessaires d'une société rationalisée: elle devient aussi un simple instrument de la domination.

C'est ici que l'on voit apparaître le lien avec la thèse de la rationalisation sociale. Selon Marcuse, parce que Weber aborde la question de la rationalisation et de la modernisation de la société dans la perspective de la rationalité formelle-instrumentale, il est incapable, une fois parvenu au terme de son analyse, de dénoncer l'irrationalité de la modernisation capitaliste: il n'arrive pas à dévoiler la nature politique de la rationalité formelle-instrumentale, et la nature irrationnelle de cette forme de rationalité lui échappera. Voilà pourquoi, s'opposant donc à Weber

⁴⁴ Cf. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968; traduit par J.-R. Ladmiral, *La technique et la science comme "idéologie"*, Paris, Gallimard, 1973, p. 5. Nous utiliserons désormais la traduction française pour nous référer à cet ouvrage: (TSI).

⁴⁵ Cf. Martin Jay, *L'imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977; Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, New York: Seabury Press, 1974; Garbis Kortian, *Métacritique*, Paris, Minuit (Coll. "Critique"), 1979; Habermas, *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975; *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976; *Après Marx*, Paris Fayard, 1985.

et à la théorie traditionnelle en général, Marcuse et ceux qui pensent comme lui entreprendront donc de développer *une théorie critique de la société*.

La critique du paradoxe de la rationalisation

C'est sur cette objection que se fondent les penseurs fonctionnalistes en général (Parsons, Luhmann), ces penseurs qui, partant de l'analyse du diagnostic de Weber, essaieront de montrer que le "paradoxe wébérien de la rationalisation sociale" découle non pas des contradictions internes du procès de modernisation, mais d'une thématization inadéquate du processus d'évolution sociale. Partant des rapports qui existent entre les actions individuelles et celles des systèmes sociaux, ils insisteront surtout sur l'asymétrie qui existe, selon eux, entre la rationalité des individus et celle des systèmes sociaux. Selon eux, si Weber s'empêtre dans un paradoxe, s'il stigmatise la société moderne, c'est parce qu'il a méconnu la nature réelle des phénomènes sociaux qu'il avait devant les yeux: c'est parce qu'il s'est servi d'un concept étroit de rationalité pour décrire des phénomènes d'un ordre différent.

Pour eux, ce ne sont pas les actions des individus qui déterminent les systèmes sociaux, mais c'est plutôt le contraire: c'est le système social qui détermine les actions des individus. Le sujet, le créateur et le dépositaire du sens, ce n'est pas l'individu, nous dit Luhmann; il est erroné de définir le sens (*meaning*) grâce au sujet; c'est le système qui détermine le sens, c'est lui qui circonscrit le contexte même d'action. En conséquence, c'est plutôt l'action du système qui doit servir à définir le sujet. Méconnaître un fait de cette importance conduit à un paradoxe: car partant du point de vue sujet, l'on finit par trouver que la société elle-même est irrationnelle.

Ainsi le paradoxe de la rationalisation sociale, qui vient de ce que Weber procède de manière inverse, disparaît, selon les fonctionnalistes, dès que l'on se place du point de vue, théoriquement plus adéquat, du système et de la rationalité systémique pour analyser le processus d'adaptation des systèmes sociaux complexes à leur environnement. Pour les fonctionnalistes donc, les sociétés modernes doivent être considérées comme des sociétés fonctionnellement différenciées; ce sont des systèmes sociaux complexes et autorégulés, qui se reproduisent grâce à

un double mécanisme de réduction de la complexité de la nature en général, et non pas à partir des actions rationnelles des individus. Ils (les systèmes) réduisent la complexité de la nature externe et de la nature interne par la mise au point d'un savoir techniquement exploitable et de stratégies sociales efficaces; en d'autres termes, ce sont des systèmes qui se développent et se stabilisent d'eux-mêmes, en fixant des contraintes aux individus eux-mêmes. La catégorie essentielle ici, c'est celle de la connaissance et de son utilisation technique par le système, par le biais de la différenciation en sous-systèmes fonctionnels hautement spécialisés.

Aussi l'augmentation de la rationalité du système (via le processus de rationalisation) devient synonyme ici de l'élargissement de la marge de manoeuvre du système, de l'amélioration de sa capacité d'adaptation et de résolution des problèmes de survie: il n'y a pas, selon les fonctionnalistes, d'autre manière de définir la rationalité. (Faisons remarquer toutefois que c'est très précisément à une telle conception de la rationalité et de la rationalisation que les théoriciens critiques s'opposent dans leur critique de Weber; et que, ce qui est tout aussi remarquable, si les fonctionnalistes s'attaquent à Weber, c'est parce qu'ils lui imputent une conception de la rationalité qui est proche de celle des théoriciens critiques).

Pour les fonctionnalistes, Weber n'a pas compris la nature du processus systémique de rationalisation sociale, c'est pour cette raison qu'il n'a pas su tirer profit de la méthode fonctionnaliste. Au contraire, il s'est explicitement détourné de ce type d'analyse, dit Parsons, pour se concentrer sur l'interprétation de la signification du comportement des acteurs eux-mêmes⁴⁶; et ce faisant, il n'a pas vu que la différenciation fonctionnelle et la constitution des médias de communication (argent, pouvoir, amour) sont en réalité des artifices ou des moyens que le système utilise pour réduire la complexité du monde et pour s'adapter à l'environnement. Au lieu de cela, il a stigmatisé le processus de différenciation fonctionnelle, persuadé que la rationalisation croissante de la société (autonomisation des sous-sphères) devait conduire à des effets désintégrateurs et anoniques à long terme. De là dérive, selon eux, sa fameuse thèse de la raréfaction du sens et de la

⁴⁶ Voir Parsons, "Introduction", in Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: The Free Press, 1964, p.18.

perte de liberté, de la rationalisation paradoxale de la société; de là aussi son pessimisme et la thèse selon laquelle la rationalisation croissante réduirait les individus à être de simples figurants dans un monde qui 'fonctionne' de manière mécanique. On comprend dès lors pourquoi les fonctionnalistes vont s'opposer à Weber. Leur démarche sera la suivante.

Weber utilise le concept d'action rationnelle par rapport à une fin pour rendre compte des phénomènes complexes de l'évolution des sociétés. Or, puisqu'il évalue la rationalité sociale à partir d'un modèle qui ne s'applique qu'à la description de l'acteur isolé, il croira que les phénomènes de différenciation sociale et de différenciation fonctionnelle conduisent à un "découplage" entre le système et le monde; que les individus n'ont plus de prise sur le fonctionnement de leur société, qui se transforme de ce fait en une "cage d'acier". Pour eux, un tel point de vue découle cependant d'une erreur d'analyse; il vient de ce que l'on utilise, à tort, le modèle de rationalité stratégique (valable pour l'analyse des actions individuelles) pour décrire des *systèmes* d'actions ou des *systèmes* sociaux.

S'opposant à la démarche webérienne, les fonctionnalistes, dont Habermas se fait le porte-parole, commencent par se demander si:

the rationality of those organisations through which the decision making power of the capitalist entrepreneur and the legal authority of the state are exercised *also* be traced back to the purposive-rationality of the entrepreneurs, leaders, employees, workers, and officials acting in these organizations? (ARA: 189)

La réponse étant naturellement négative, Habermas poursuivra en ces termes:

If one distinguishes adequately between systems-rationality and the rationality of action, this thesis becomes untenable (...) Even for capitalist enterprise and modern administration, a harmony between the action-rationality of members and the rationality of the organization as such cannot be presupposed without further ado (ARA: 189-190).

Adéquatement interprétée, cette objection peut être extrêmement puissante. Elle se résume en une seule phrase: le modèle d'activité stratégique, qui sert à analyser les stratégies d'actions individuelles, ne peut pas être utilisé pour analyser les systèmes sociaux. On retrouve une objection du même type en biologie évolutionniste. Nous pouvons recourir en effet aux hypothèses de la sélection naturelle et de l'adaptation des organismes pour expliquer la présence ou la fixation d'un certain phénotype dans un groupe donné d'organismes. Toutefois, si nous pouvons expliquer l'adaptation de ces organismes grâce à un modèle d'optimisation, nous ne pouvons pas, disent les

biologistes, appliquer le même raisonnement au niveau du groupe d'organismes: car s'il nous est possible de dire que les organismes individuels agissent *comme* des 'maximisateurs' de l'adaptation, il ne nous est pas possible, en revanche, de dire la même chose des groupes eux-mêmes. Nous ne pouvons pas parler de leurs 'actions', nous ne pouvons avoir de stratégies conscientes d'optimisation au niveau des groupes d'organismes.

Voilà pourquoi il importe de distinguer, selon les fonctionnalistes, la rationalité du système de celle des acteurs. En effet, c'est justement parce que le fonctionnement du système n'est pas le simple reflet de la rationalité de ses membres qu'il peut résoudre certains problèmes complexes (ARA: 189). Ce ne sont pas les actions individuelles qui constituent le système, mais c'est le système qui est le point de référence ultime; car de même que les actions des individus n'ont de signification que par rapport au système, de même, c'est la rationalité du système qui commande celle des individus; en sorte que c'est toujours à partir de celle-là que l'on doit définir l'ordre ou le désordre, le significatif et le non significatif, le permis et le non permis.

Ainsi c'est Spencer qui avait raison, diront-ils en chœur, lui qui avait bien vu que la différenciation fonctionnelle était le mécanisme même d'évolution, d'intégration et de stabilisation des sociétés évoluées. Plus perspicace que Weber, il savait que la vie sociale, et par suite l'intégration sociale, résultait effectivement de l'adaptation inconsciente et spontanée des individus au mécanisme du marché; qu'elle est un effet de la pression immédiate des besoins, et non pas le fruit d'un plan concerté par les individus.

Or, si l'intégration sociale ne résulte pas de l'activité consciente et planifiée des individus, si elle découle d'une sorte d'intégration mécanique qui fait correspondre les actions des uns à celles des autres, par le biais de connexions fonctionnelles, alors il n'y a plus de paradoxe de la rationalisation; mieux on voit qu'un tel langage dérive de cette tendance "vieille Europe" qui consiste à appliquer des catégories dépassées à de nouvelles réalités, à juger de la rationalité d'un système d'action à partir de points de vue axiologiques.

Remarques finales

C'est à partir de ces trois principales objections ou de leurs variantes que se constitueront, dès les années cinquante, les nouvelles théories de la rationalisation et de la modernité. Les théoriciens et les penseurs contemporains en effet, partant des problèmes qu'ils croient déceler dans la notion wébérienne de la rationalisation et de la modernisation, vont amorcer un nouveau débat sur la question de la modernité. C'est ce même débat, qui opposera surtout les modernistes (Parsons, Luhmann) aux anti-modernes (Adorno-Horkheimer, Marcuse, Gehlen, Schelsky, Bell, Berger, Arendt) et aux postmodernes (Lyotard, Baudrillard), qui se poursuit, encore de nos jours, avec des penseurs comme Touraine, Habermas, et qui donnera naissance aux nombreuses théories contemporaines de la modernité.

Bien que différentes dans leurs visées et dans leur approche, ces nouvelles théories s'appuieront, pour l'essentiel, sur les trois conceptions de la rationalité et de la rationalisation sociale que nous allons présenter dans la section suivante. Mais puisque chacune de ces approches s'opposera aux autres, en prétendant être la meilleure, les penseurs contemporains essaieront, surtout pendant les années soixante-dix, d'aplanir les oppositions, en tentant de concilier ces différentes approches. Ce mouvement correspondra, dans le domaine de la théorie de la société, à ce que l'on va appeler "*The micro-macro link*" ou la mise au point des *integrated sociological paradigms*⁴⁷. Quoiqu'il en soit, ces tentatives ne furent pas très fructueuses dans la mesure où, nous l'avons signalé en introduction, la problématique de la modernité et de la rationalisation sociale semble, au vu du débat qui a lieu actuellement, ne pas avoir beaucoup évolué, du moins si l'on considère que la synthèse habermassienne des théories contemporaines de la rationalisation est l'aboutissement du débat.

⁴⁷ Voir sur ce point J. Brewer and A. Hunter, *Multimethod Research: A synthesis of styles*, Newbury Park, California: Sage, 1989; A. Cicourel, "Notes on the integration of micro- and macro-levels of analysis", In Karin Knorr-Cetina and Aaron Cicourel, *Advances in Social Theory and Methodology*, New York: Methuen, 1981, pp. 51-79; Andrew Effrat, "Power to the Paradigms", *Sociological Inquiry*, 42, 1972, pp. 3-33; S. N. Eisenstadt, and M. Culiclaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crises*, New York: John Wiley, 1976; Falk, William and Zhao, Shanyang, "Paradigms, Theories, and Methods Revisited", *Rural Sociology*, 55, 1989, pp. 2-22; J. Alexander, G. Bernhard, R. Munch, and N. Smelser, (eds.), *The micro-macro link*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987; Margaret Archer, "Morphogenesis versus Structuration: On combining structure and action", *British Journal of Sociology*, 33, 1982, pp. 455-483; Terence Ball, "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-kuhnian Political Science", *American Journal of Political Science*, 20, 1, 1976.

Comme nous l'avons déjà signalé, cette dernière et sa nouvelle concurrente, la *Critique de la modernité* de Touraine, nous semblent être insatisfaisantes pour des raisons qui apparaîtront très bientôt. Toutefois, avant d'en arriver à cette synthèse, nous allons employer le reste du chapitre à exposer les principaux aspects des théories alternatives de la rationalisation: la théorie de rationalisation contextuelle, la théorie systémique, la théorie critique. Cet exposé nous permettra et de compléter le tableau historique que nous avons esquissé, et de présenter ensuite la théorie habermassienne comme la synthèse et le dépassement des différentes discussions qui eurent lieu, depuis Weber, sur cette question.

II. LES THÉORIES ALTERNATIVES DE LA RATIONALISATION

La théorie de la rationalisation contextuelle

Elle n'existe pas en tant que théorie constituée dans la littérature actuelle, mais on peut la déduire des conjectures et des extrapolations que nous permettent de faire certaines conceptions de la modernité comme le postmodernisme (Lyotard, Baudrillard), le communautarisme (MacIntyre), l'anthropologie structurale (Lévi-Strauss) et des développements qu'entraînèrent les travaux de Winch⁴⁸. Elle se distingue des autres théories par le fait qu'elle se fonde sur une conception culturaliste de la rationalité. En ce sens, elle apparaît surtout comme l'antithèse des conceptions téléologique, évolutionniste et universaliste de l'histoire en général.

"Pouvons-nous aujourd'hui, s'interrogeait Lyotard, continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde, humain et non humain, en les plaçant sous l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité?"⁴⁹. Non, évidemment, car il n'existe pas, selon lui, de point de

⁴⁸ Ce groupe est relativement hétérogène, mais l'on pourra consulter avec profit les textes suivants: Winch, *The Idea of Social Science*, op. cit.; Winch (ed.) *Ethics and Action*, New York: Routledge and Kegan Paul, 1972; MacIntyre, "The Antecedents of Action", in Montefiore and Williams (ed.), *British Analytical Philosophy*, Routledge, 1966; John Brigham, *Constitutional Language*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1978; pour une vue d'ensemble cf. Robert C. Ulin, *Understanding Cultures*, Austin: University of Texas Press; ou encore Brian Wilson, ed., *Rationality*, op. cit.

⁴⁹ Cf. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, p. 44.

vue privilégié qui permette de mesurer la rationalité de l'histoire et de la société. La rationalité est un concept culturel, historique et donc relatif au point de vue de celui qui juge; pour cette raison, il n'est pas possible de 'raconter' ni de faire le 'récit' de la réalisation de l'universalité ou de l'Idée; et en effet, le projet moderne, le métarécit, le récit à fonction légitimante qui a nourri et consolidé l'universalisme des lumières s'est disloqué, dit Lyotard; à sa place on trouve aujourd'hui des histoires, "des régimes de phrases différentes et des genres de discours différents" (Lyotard: 38).

Loin de déplorer un tel fait, les contextualistes en général, et Lyotard plus particulièrement, mettront donc la destruction du projet moderne, son inachèvement et sa dislocation, sur le compte d'une "résistance":

Je me demande si la défaillance de la modernité sous la forme de ce que Adorno appelait la chute de la métaphysique (...) ne doit pas être rattaché à une résistance de ce que j'appellerai la multiplicité des mondes de noms, à la diversité insurmontable des cultures (Lyotard: 52-54).

Ainsi, si le projet de la modernité à échoué, c'est parce qu'il a buté contre ce qu'en vain il essayait de nier, savoir: la multiplicité des formes de vie, la diversité des cultures et donc la pluralité des critères de rationalité. Aussi bien, s'inspirant des travaux de Evans-Pritchard, Winch, Levi-Strauss, les penseurs de ce courant soutiendront que tout jugement, toute évaluation, étant donné la relativité des cultures et des points de vue, doit se rapporter, en dernière instance, au contexte et à la société considérées; que tout jugement de rationalité implique une contextualisation; *car tout développement, tout progrès, quelle qu'en soit la nature, ne peut être compris, analysé et évalué qu'à l'intérieur d'une tradition culturelle bien définie et en fonction des critères et des normes de celle-ci*. Ainsi, chaque idée, chaque norme, chaque action n'ayant de signification que par rapport à son contexte propre, il est impossible de postuler l'existence d'un monde de valeurs et de critères universels.

Dans une telle perspective, la société devient, par conséquent, un ensemble de discours, d'histoires et de formes de vies hétéronomes, qu'il faut étudier suivant le mode de l'analyse de texte; les valeurs, les actions, les règles sociales deviennent des signes ou des symboles qu'il faut interpréter et analyser de manière culturaliste, et dont il faut pouvoir découvrir la symbolique et la syntaxe, si l'on veut pouvoir pénétrer la logique même de la culture ou de la société qui nous

intéresse. Se situant d'emblée aux antipodes des approches évolutionnistes et universalistes de la rationalisation, approches auxquelles elle associe Weber, le contextualisme va privilégier une conception culturaliste de la société et de l'évolution sociale; et, plutôt disposé à parler de transformation sociale que d'évolution sociale, il s'intéressera volontiers aux phénomènes relatifs à l'apparition de nouvelles idées, attitudes et normes sociales, à leurs effets sur les structures et les institutions sociales; il sera plus attentif à la dynamique interne des contextes culturels, aux virtualités internes de celles-ci, aux échanges qui ont lieu entre différentes cultures, etc.; il s'intéressera davantage au développement, à la transformation ou à l'intégration des sociétés et des cultures, sous l'influence de nouvelles idées.

Étudier les sociétés et les cultures de l'intérieur, pour ainsi dire, plutôt que de procéder à ces sortes de métarécits spéculatifs que sont les théories de la rationalisation sociale, voilà le leitmotiv des contextualistes: car pour eux, l'histoire des cultures ou des sociétés, qui est un langage complexe, un texte, un ensemble de mots, de symboles et d'idées imbriqués, continuellement en évolution et en transformation, n'est pas ni ne saurait être considérée comme une *res* objectivée dont les étapes, compilées dans des livres comme des sédiments, attendraient patiemment d'être saisies et articulées dans le cadre d'une théorie universelle de la rationalisation. Des théories de ce genre, qui relèvent plus du jugement de valeur que de l'analyse, font violence, disent-ils, à cette réalité même qu'elles essaient de forcer à entrer dans un réseau de concepts; elles ne peuvent pas saisir cette réalité dont la symbolique, le "langage infini reste en suspens, sans qu'aucune similitude vienne jamais le remplir"⁵⁰.

Pour eux naturellement, la théorie wébérienne est, comme les autres théories de rationalisation du reste, coupable de l'abstraction ci-dessus mentionnée. Faisons remarquer toutefois que cette objection présuppose (a) qu'il y a une théorie wébérienne de la rationalisation, et (b) qu'elle est évolutionniste et universaliste. Cependant, comme nous le verrons par la suite, il y a ici une méprise, car la 'conception' wébérienne, que nous présentons dans la deuxième partie, est très proche, en réalité, de la thèse contextualiste.

⁵⁰ Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 61.

La théorie de la rationalisation systémique

Nous nous appuyerons ici sur les travaux du très prolifique et très influent disciple allemand de Parsons, Niklas Luhmann, pour présenter la théorie de la rationalisation systémique. Le point de départ de cette théorie, nous l'avons fait remarquer plus haut, c'est la question: comment peut-on rendre compte de la rationalité ou de l'irrationalité des sociétés complexes contemporaines? Ou, si l'on veut, est-il possible de rendre compte de la stabilité --miraculeuse vu la complexité de leur environnement et des opérations qu'elles doivent accomplir pour se maintenir-- de telles sociétés à partir de la rationalité des acteurs individuels? C'est ce problème que Luhmann appelle "le problème de la *contingence sociale du monde* (Luhmann, 1971: 175)⁵¹. Suivant Parsons sur ce point, Luhmann rejettera la solution wébérienne du problème de la contingence sociale du monde, à savoir le passage par la théorie de la rationalisation du comportement⁵².

Pour lui, il faut plutôt partir du point de vue du système, il faut commencer par considérer la société comme un système. Et comme c'est celui-ci qui crée le sens et détermine les limites de l'environnement, il est, selon Luhmann, la condition de possibilité du sujet⁵³ et de tout comportement sélectif également; il est la condition de possibilité de l'action, l'unité fondamentale d'action. L'essentiel de l'activité d'un tel système consiste à *réduire la complexité de l'environnement*, car l'environnement étant toujours plus complexe que le système, ce dernier doit, pour pouvoir exister et se développer, s'adapter et faire correspondre sa propre complexité à celle de son environnement; il doit pouvoir réagir adéquatement aux stimuli et aux pressions de son environnement (Holub, 1991: 109)⁵⁴.

Ce procès d'adaptation à l'environnement, Luhmann l'appelle l'*autopoïésis* du système.

Dans le cas des systèmes sociaux plus particulièrement, cette autopoïésis prend la forme d'une

⁵¹ Cf. Niklas Luhmann, "*Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*", in J. Habermas et N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt: Suhrkamp, 1971, pp. 7-24. Nous utilisons ici la traduction anglaise de ce texte: "Modern Systems Theory and the Theory of Society", in V. Meja, D. Misgeld, N. Stehr (eds.), *Modern German Sociology*, New York: Columbia University Press, 1987, pp. 173-186.

⁵² On trouve un résumé assez fidèle de la "solution" wébérienne dans Habermas, *Aspects of the Rationality of Actions*, op. cit., pp. 187-191.

⁵³ Le sujet est, pour Luhmann, ce système qui utilise la signification qui est produite par l'autopoïésis du système.

⁵⁴ Cf. Robert C. Holub, "Systems and society: the debate with Niklas Luhmann", in *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, 1991.

sémantisation (opération de création ou d'attribution de sens). Ici donc, c'est la différence entre le significatif et le non significatif qui distingue le système social de son environnement (Holub, 1991: 109). Cependant, l'environnement étant toujours plus complexe, aucun système -- aussi complexe soit-il -- ne peut se maintenir en établissant une relation bijective entre ses états internes et les 'états' de l'environnement; et, puisqu'il ne peut pas réduire complètement la complexité de l'environnement, il doit être constamment en activité, il doit continuer son autopoïésis. Mais cette activité, on le devine, ne peut être efficace que si le système dispose d'une marge suffisante de manoeuvre, c'est-à-dire s'il est capable d'ignorer certaines pressions quelquefois, pour se concentrer sur d'autres, en un mot, il faut qu'il dispose d'assez de *temps*.

Le temps, donnée ou ressource essentielle pour ces systèmes, constitue une contrainte majeure pour la survie du système. Le seul moyen de s'en affranchir est d'augmenter sa capacité de réduction de la complexité. Pour ce faire, le système doit toujours pouvoir augmenter sa marge de liberté, il doit pouvoir se donner les moyens de négliger certaines demandes, pendant un certains laps de temps, sans mettre pour autant en danger sa propre survie:

Complex systems require time for processing information and selecting reactions and, consequently, presuppose structures or other parts of the system that are not involved in working out specific reactions. Outside events that would require a change in everything at once would amount to the destruction of the system (Luhmann, 1977: 30).

La *différenciation* sociale ou fonctionnelle est, selon Luhmann, la technique qu'utilisent les systèmes complexes pour maîtriser ou contrôler cette denrée rare qu'est le temps; c'est elle qui leur permet de limiter les effets du *time consuming problem* qui résulte de la nécessité de s'adapter à l'environnement et de gérer adéquatement leurs ressources.

Mais quels rapports tout ceci entretient-il avec la question de la rationalisation sociale? Il faut remarquer que Luhmann et les fonctionnalistes substituent les notions de *réduction de la complexité* et de *différenciation sociale/fonctionnelle* à la notion wébérienne de *rationalisation sociale* et à celle de *modernisation sociale*. On constate en effet, pour reprendre la distinction que nous avons faite plus haut entre la *rationalisation sociale* et la *modernisation de la société*, que la rationalisation sociale, processus par lequel une collectivité ou un groupe d'individus entreprend de dominer son environnement et de stabiliser certaines formes de collaboration, trouve un pendant

dans la notion luhmannienne de *réduction de la complexité* ou, pour parler des systèmes sociaux, dans ce qu'il appelle le processus de *sémantisation*; tandis que la notion de *différenciation sociale/fonctionnelle*, qui réfère donc au processus d'autocomplexification du système, serait l'équivalent de ce que nous avons appelé la *modernisation de la société*. Mais ici s'arrête l'analogie.

Car pour Luhmann en effet, la notion wébérienne de modernisation contient un résidu "vieille Europe", elle a un fond romantique ou utopique; alors que le concept fonctionnaliste-systémique de modernisation (*différenciation sociale/fonctionnelle*) est, quant à lui, un concept descriptif, un concept neutre, qui désigne, dit Habermas:

la capitalisation et la mobilisation des ressources, le développement des forces productives et l'augmentation de la productivité du travail; il désigne également la mise en place de pouvoirs politiques centralisés et la formation d'identités nationales; il désigne encore la propagation des droits à la participation politique, des formes de vie urbaine et de l'instruction publique; il désigne enfin la laïcisation des valeurs et des normes, etc. (DPM: 3).

En procédant de cette manière, les fonctionnalistes détachent, pour ainsi dire, le concept de modernisation de son contenu métaphysique; et, en le reformulant dans la perspective de la *différenciation fonctionnelle*, ils veulent mettre au point une théorie ou un modèle universel de description des processus d'évolution sociale.

Pour une telle théorie, le processus par lequel le système autopoïétique s'adapte à la complexité de son environnement est une suite ou une série de différenciations. La première étape, la *différenciation primaire*, correspond, selon eux, à la création du système; c'est le procès par lequel celui-ci se constitue en se distinguant de son environnement. À cette première étape fait suite cependant, étant donné que la simple différenciation face à l'environnement ne suffit pas à assurer la survie du système, un autre niveau de développement ou *différenciation sociale*: il s'agit de la répétition du même processus de différenciation à l'intérieur du système lui-même (Luhmann, 1977: 31); c'est par ce moyen que le système alloue des fonctions précises à des sous-systèmes spécialisés, afin d'accroître ou sa propre complexité, ou sa capacité de survie et d'intégration.

Cette seconde, la différenciation sociale, prend trois formes successives, selon Luhmann: la *segmentation sociale*, qui est la division de la société en sous-systèmes égaux; la *stratification sociale*, qui consiste en la subdivision du système en plusieurs sous-systèmes inégaux; et enfin la *différenciation fonctionnelle*, ou la subdivision de la société en sous-systèmes égaux et spécialisés.

Ces trois formes de différenciation correspondent, selon Luhmann, à des phases successives d'évolution; et la dernière forme de différenciation, qui correspond à un degré supérieur de complexité de l'autopoïésis, est celle que l'on trouve dans les sociétés modernes: elle est en effet, nous dira Luhmann, la dernière étape du processus d'évolution sociale; avec la différenciation fonctionnelle des sous-systèmes, les systèmes sociaux parviennent à un niveau supérieur d'intégration et de développement social, qui leur permet de mieux résoudre leurs problèmes de survie; de sorte que, devenus finalement des systèmes autorégulés fonctionnant de manière autonome, leur reproduction et leur intégration ne dépendra plus de l'histoire, de la religion ou de la culture, mais de leur base matérielle. Dans cette mesure, ils assurent eux-mêmes, de façon mécanique en quelque sorte, cette reproduction grâce à différents mécanismes systémiques, i.e., mise au point de programmes et de codes spécifiques, de stratégies techniques de socialisation, ou par la création (potentiellement infinie) de sous-systèmes spécialisés, de médiums de communication fonctionnant de manière efficiente. C'est ce processus, qu'il avait très bien perçu du reste, que Weber appela, à tort selon les fonctionnalistes, "une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive" (PE: 189/255). Pour eux en revanche, il s'agit d'une nouvelle étape de différenciation sociale, de l'étape ultime de la libération de l'homme, de la réalisation d'une société et d'une culture entièrement rationnelles; voilà pourquoi ils s'opposent à Weber.

La théorie critique de la rationalisation

La théorie critique de la rationalisation sociale s'opposera, quant à elle, aussi bien à la théorie wébérienne qu'au fonctionnalisme, victimes, selon elle, de propagandisme et de conservatisme invétérés. Son objectif sera donc de faire la lumière sur la nature même du processus de rationalisation, d'exhiber le caractère de classe des sociétés "rationalisées", de manière à faire prendre conscience du potentiel de répression superflue, mais structurellement contenue dans les nouveaux rapports sociaux existants. Dans cette mesure, cette théorie (théorie critique de l'École de Francfort) se présente plutôt comme *théorie thérapeutique de la rationalisation sociale*; elle cherche à dissiper les illusions idéologiques qui masquent les rapports réels, à émanciper, pour ainsi dire, les individus. Nous nous appuyerons dans notre présentation sur la critique de Max Weber par Marcuse⁵⁵.

L'objectif de Marcuse, comme celui des autres théoriciens de l'École de Francfort, est de montrer que le processus de rationalisation sociale aboutit à l'institutionnalisation de véritables îlots de servitude. Pour cette raison, il conteste la thèse wébérienne de la rationalisation sociale, laquelle contribua, selon lui, à masquer davantage cette violence qu'à la dévoiler. Pour lui, la rationalisation au sens de Weber n'est pas seulement un processus de transformation des structures sociales, c'est en même temps une rationalisation au sens de Freud (TSI: 9-10)⁵⁶.

Pour lui, la société industrielle moderne se définit moins par le caractère rationnel de son fonctionnement que par la rationalité de son caractère irrationnel: car ce qui est nouveau dans l'histoire des sociétés humaines, c'est moins le développement prodigieux de la science et de la technique aujourd'hui, que l'extraordinaire capacité des sociétés modernes à transformer des relations de domination en une situation parfaitement acceptable, légitime et même désirable; situation d'autant plus insupportable (et pour cette raison irrationnelle) que cette répression est objectivement superflue. En effet, explique-t-il:

la "fin" de la rationalité technologique est un objectif que pourrait réaliser la société industrielle avancée. C'est la tendance contraire qui s'affirme actuellement: l'appareil fait peser ses exigences économiques, sa politique de défense

⁵⁵ Cf. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., et aussi "Industrialization and Capitalism", op. cit.

⁵⁶ Nous nous servirons également du commentaire de Marcuse par Habermas.

et d'expansion sur le temps de travail et sur le temps libre, dans le domaine de la culture matérielle et intellectuelle. De la manière dont elle a organisé sa base technologique, la société industrielle contemporaine tend au totalitarisme. Le totalitarisme n'est pas seulement une uniformisation politique terroriste, c'est aussi une uniformisation économico-technique non terroriste qui fonctionne en manipulant les besoins au nom d'un faux intérêt général (Marcuse, 1968: 29).

Mais si un tel système de domination est pourtant stable, s'il est applaudi et célébré par ceux mêmes qui en sont les principales victimes, c'est parce que le progrès technique, l'amélioration des conditions de travail et d'existence, l'uniformisation des classes ont scotomisé tous les aspects répressifs et irrationnels de ce processus. Cette société, dit-il avec amertume, est *efficace*: elle est capable de généraliser le confort, de faire du superflu un besoin, de rendre la destruction constructive; mais elle aboutit plutôt au résultat opposé: elle finit par rendre la notion même d'aliénation problématique et inutile, en rationalisant la domination et le totalitarisme technologique, en scotomisant l'exploitation.

Notre société, explique Marcuse, réalise, mais en la sublimant, la forme la plus vile de l'esclavage; elle nous façonne et nous transforme tant et si bien qu'elle finit par nous faire accepter notre propre servitude, comme un don, comme une faveur qui nous est consentie, et dont nous avons lieu, par conséquent, de nous réjouir:

Ce qui est nouveau, écrit-il, c'est la souveraine rationalité de ce phénomène irrationnel, c'est l'efficacité d'un conditionnement qui façonne les aspirations et les pulsions instinctuelles des individus et masque la différence qu'il y a entre la vraie conscience et la fausse conscience (...) Les esclaves de la civilisation industrielle avancée sont des esclaves sublimés, mais cependant ils sont esclaves, car l'esclavage peut se définir: "non par l'obéissance, ni par la rudesse des labeurs, mais par le statut d'instrument et la réduction de l'homme à l'état de chose" (Marcuse, 1968: 58).

C'est à partir d'ici que le noeud de la divergence entre Marcuse et Weber apparaît clairement. Pour Marcuse, Weber est celui chez qui les contradictions et les tensions de cette figure historique de la rationalité s'expriment avec le plus de vigueur. Il a perçu et analysé, avec une lucidité toute particulière, les contradictions et l'irrationalité fondamentale du rationalisme économique moderne; mais il fut pourtant le défenseur le plus acharné de celui-ci. S'il en est ainsi, c'est parce que chez lui les conditions matérielles de l'expansion du capitalisme (la comptabilité rationnelle, la séparation légale de la propriété des entreprises et de la propriété privée, l'expropriation des travailleurs, la réification de la force de travail) sont non seulement conçues comme les pré-conditions nécessaires du rationalisme économique, mais deviennent également des

impératifs techniques indispensables au déploiement de ce qu'il nomme le destin du monde moderne: l'industrialisation (Marcuse, 1971: 141, 142). Chez Weber comme dans la société elle-même, insinue Marcuse, le caractère irrationnel du rationalisme économique moderne se trouve sublimé; il devient le critère de la modernisation de la société: ainsi Weber aussi, tout comme les esclaves modernes, est victime (ou complice?) de la fausse conscience et de l'aliénation, que la rationalité instrumentale produit en se déployant.

Cette discussion complexe se poursuivra au-delà des années 60, mais sous de nouvelles auspices, néanmoins: celles de la défense de la modernité. Habermas en effet, intervenant, dès la fin des années soixante, dans ce débat, qui était dominé du reste par les théoriciens critiques, cherchera surtout à défendre la modernité et le rationalisme occidental contre les erreurs des approches précédentes. Contre celles-ci, il entreprendra de développer une approche plus adéquate des phénomènes de rationalisation sociale, une approche qui, comme il l'expliquera dans la "Considération finale" de la *Théorie de l'agir communicationnel*, "conteste la ligne critique et la ligne apologétique de l'argumentation autant que leur paradoxale réunion"(TkH, II: 488/364). En d'autres termes, il cherchera à développer une approche qui puisse contester respectivement les théories critique, systémique et contextuelle de la rationalisation et de la modernisation. Travail titanesque de clarification des approches antérieures, synthèse critique de celles-ci également, les efforts de Habermas permettront d'élaborer cette remarquable théorie de la modernité que nous connaissons tous sous le nom de la théorie de l'activité communicationnelle, et que nous allons présenter dans le dernier chapitre de cette première partie.

Cette nouvelle théorie -- qui entend établir la validité universelle et l'exemplarité de la figure du rationalisme occidental -- Habermas va la développer en trois grandes étapes: (a) il va d'abord critiquer la thèse wébérienne de la rationalisation et ses différentes interprétations ou versions, ou, plus précisément, il reviendra sur la *querelle des interprétations*; ensuite (b) il examinera les différentes théories alternatives de la rationalité et de la rationalisation sociale, c'est-à-dire qu'il reviendra sur la *querelle des paradigmes*; enfin (c) il tentera, dans un effort extraordinaire de synthèse, d'intégrer tous ces développements dans une théorie compréhensive de la société. Nous

examinerons, dans le chapitre qui suit, les deux dernières parties de l'entreprise habermassienne, étant donné que la première partie de notre travail entend faire le point sur les débats qui ont eu lieu autour de la question de la rationalisation sociale. Quant à la première partie de l'argumentation de Habermas, à savoir sa critique de la thèse wébérienne, qui sert de pierre de touche à la théorie habermassienne, nous ne l'examinerons que dans la troisième partie de notre travail.

CHAPITRE III

LA SYNTHÈSE HABERMASSIENNE

La Theorie des kommunikativen Handelns est l'ouvrage qui va contribuer le plus à infléchir le cours du débat dont venons d'esquisser les contours généraux. Ouvrage de synthèse avant tout, celui-ci examinera l'une après l'autre les théories et approches critiques de la modernité dans le but de mettre un terme final au débat portant sur la modernisation de la société, d'apporter une réponse satisfaisante à la question: quels sont ou quels pourraient être les effets de la rationalisation, de la bureaucratisation et de la fonctionnalisation croissante des sociétés contemporaines sur la culture et sur l'intégration des sociétés actuelles? Héritant, pour ainsi dire, d'un problème aussi complexe, l'auteur de l'ouvrage cherchera à montrer que la raison sécularisée peut produire une culture moderne intégrée et stable, et qu'elle peut, par conséquent, servir de fondement à ce qu'il nomme la morale postconventionnelle.

À cause de sa perspective de départ, défendre la modernité contre ses critiques, Habermas, qui était plus persuadé de l'inadéquation des théories antérieures que du caractère problématique de la modernité, se mettra en devoir d'examiner une à une les différentes théories contemporaines de la modernité, afin de mettre à jour les problèmes qu'une théorie communicationnelle de la rationalisation permet de résoudre sans aucune difficulté (Tkh, I: 199-201/154-6). Aussi, reprenant avec minutie tous les arguments importants de la discussion, depuis les développements de l'anthropologie jusqu'aux plus récents développements de la logique illocutoire, il redéfinira le champ même de la théorie de la société; et transformant ainsi, conformément à ce qui lui semble être la lettre de la pensée de Weber, la théorie de la société en une théorie de la rationalisation sociale, et cette dernière en une théorie de l'activité communicationnelle, il va bouleverser complètement le champ même de la théorie de la société, ouvrant de nouvelles perspectives, et par suite une nouvelle ère à la réflexion philosophique sur la politique, le droit et l'éthique; en sorte que sa théorie apparaîtra de nos jours comme une *Aufhebung* des théories de la société post-webériennes.

Persuadé en effet, comme tous les penseurs des Lumières, que la raison ne saurait être divisée en une pluralité de moments antinomiques, Habermas, que d'aucuns appellent avec humour, mais non certes sans raison, le *dinosaure de l'Aufklärung*, essaiera de restituer, contre Weber, Nietzsche et Heidegger, l'unité perdue de la raison, et de réconcilier la raison avec elle-même, en lui donnant les moyens de se reconnaître dans ses propres produits. C'est dans une telle perspective que, se concentrant, dès les années 1970, sur les questions relatives à l'évolution sociale, il nous embarquera, dans la *Theorie des Kommunikativen Handelns* notamment, dans un double voyage dans le temps, savoir: un voyage qui commence avec Weber pour arriver à Parsons, et qui, partant de Parsons, conduira à nouveau à Weber. Cette passionnante aventure dans les méandres de l'histoire des théories de la société se soldera, comme il le dit lui-même, par la sursumption de toutes les perspectives théoriques qui furent développées "de Weber à Parsons", par cette synthèse remarquable qu'est la théorie de l'activité communicationnelle: l'unification de la raison pratique et de la raison théorique, la résorption du hiatus (webérien?) entre raison et histoire, rationalisation et modernisation.

C'est, comme l'explique si bien Jean-Marc Ferry, la question: "sous quelles conditions logiques, et selon quelle forme cognitive, la réflexion politique serait-elle capable d'admettre tout à la fois le contenu empirique des sciences sociales et le contenu utopique des traditions philosophiques?" qui servira d'égide à son enquête. Mais si Habermas est celui qui continuera, après la querelle allemande des sciences sociales, de faire de cette question l'une des préoccupations fondamentales de son travail, c'est parce qu'il n'ignorait pas qu'il avait eu d'illustres prédécesseurs dans cette même voie: Marx, Dilthey, Rickert, Simmel et Weber avaient eu cette même préoccupation; et, au reste, il y a, sur ce point du moins, une coïncidence, une convergence pour le moins remarquable entre la pensée de Weber et celle Habermas, puisque c'est cette même question qui, un demi siècle plus tôt, avait conduit Weber à distinguer la sociologie de la philosophie, et les questions de fait des questions de valeur⁵⁷. Cependant la difficulté, il faut le

⁵⁷ Cf. sur ce point Weber, "Die 'Objectivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1968: (GAW: 146-214/119-213).

reconnaître, était certes de taille: comment surmonter après Weber, Adorno et Horkheimer -- sans quitter pour autant le terrain de la science, et sans basculer dans un fonctionnalisme vide -- le *hiatus irrationalis* que ces derniers avaient cru devoir établir entre les produits de l'esprit et le réel? Comment démontrer que, loin d'être dominé par une causalité mécanique ou par l'arbitraire des volontés individuelles, le monde social est une réalité morale dont la transformation historique n'est ni arbitraire, ni contingente, ni déterminée par des causes purement mécaniques; mais qu'elle obéit plutôt à une logique rationnelle d'évolution des contenus culturels et des images du monde selon des prétentions à la validité? Loin de voir ici une difficulté, la rationalité du monde social sera, pour Habermas, une certitude indubitable qui doit pouvoir s'imposer à toutes les consciences. Habermas est ce philosophe qui, persuadé de l'unité profonde des produits de la raison humaine, partira à l'assaut des théories culturalistes et relativistes de l'évolution sociale avec pour seule arme, la conviction suivante:

Si l'on pouvait nier avec des arguments décisifs que les questions d'ordre pratique fussent susceptibles de vérité, la position que je défends serait intenable (R&L: 141)⁵⁸.

Mais cette idée toute simple, cette conviction qui servira de présupposé de base à sa théorie de la société, Habermas va s'appliquer à la fonder et à la transformer en une idée ou un principe devant valoir universellement. C'est à cela que tendront plus particulièrement ses recherches en sociologie, en philosophie et en éthique; recherches qui lui permettront d'arriver à cette thèse simple en apparence, mais d'une très grande originalité pourtant, que l'on peut formuler dans une veine marxiste de la manière suivante: *il convient d'ouvrir le continent théorie sociologique de l'action à la philosophie, ou mieux, il faut reformuler désormais le problème, apparemment sociologique, de la théorie de l'action avec les moyens de la philosophie*. Cette thèse découle d'un raisonnement que l'on peut schématiser ainsi⁵⁹:

* S'il est vrai qu'aucune société ne peut se constituer sans la présupposition d'une entente, au moins implicite de ses membres, à propos des normes qui coordonnent leurs actions, alors cela veut dire que la question: "comment l'activité sociale est-elle

⁵⁸ Cf. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp Verlag, 1973, traduit par Jean Coste, *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978, p.141. Nous utiliserons désormais (R&L) pour nous y référer.

⁵⁹ Cf. Habermas, "Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns", in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984; traduit par R. Rochlitz, "Explication du concept d'activité communicationnelle", in *La logique des sciences sociales*, Paris, PUF, 1987, pp. 413-446. Nous utilisons (LSS) pour nous référer à la traduction française de ce texte.

possible?" n'est que l'envers d'une autre question: "comment l'ordre social est-il possible?" (LSS: 426).

* Or qu'est-ce que cela signifie, sinon que les conditions de possibilité d'une société sont également les conditions de possibilité d'une activité sociale, c'est-à-dire d'une interaction qui présuppose que deux sujets coordonnent, sur le mode de la relation intersubjective médiatisée par le langage, leur plan d'action? Autrement dit: les conditions de possibilité d'une théorie adéquate de la société sont les conditions de possibilité d'une théorie adéquate de l'activité sociale, savoir, d'une théorie de l'action capable d'indiquer les conditions dans lesquelles autrui peut raccorder ses actions à celles d'ego (LSS: 414).

* Cependant, étant donné que les théories sociologiques de l'action que nous avons vues plus haut, commencent toutes par présupposer ce que les théories philosophiques de l'action thématisent (l'élucidation de la structure propre de l'activité sociale), il faut donc commencer par se poser la question: "comment l'activité est-elle possible en tant qu'activité sociale?" et tenter d'y répondre avec les moyens mis à notre disposition par la philosophie, la sociologie, l'herméneutique, la philosophie du langage, etc. (LSS: 414-5).

Et c'est très précisément cela que la théorie de l'activité communicationnelle entreprendra de faire. Pour Habermas, seule une théorie comme la sienne pouvait apporter une réponse satisfaisante à cette question difficile. Toutefois, quoique les apparences lui soient favorables sur ce point, comme l'atteste le consensus qui existe autour des mérites de la théorie de l'activité communicationnelle, la solution habermassienne, comme nous le verrons plus loin, est loin d'être aussi satisfaisante qu'on le croit: en réalité, sa théorie n'a pu se hisser à ce niveau que par suite de plusieurs confusions importantes⁶⁰. Cependant, avant même d'arriver à l'examen de celles-ci,

⁶⁰ Parmi les plus importantes, on peut mentionner les confusions suivantes:

- Cette théorie confond, nous semble-t-il, la théorie sociologique (descriptive) de la société avec ce que l'on peut appeler une théorie normative de la rationalité. Et c'est une difficulté que Weber évitait très justement du reste, comme G. Roth et R. Bendix l'ont bien montré, grâce à la distinction, qu'il faisait dans sa théorie de la société, entre les niveaux sociologique, historique et politique de l'analyse. Voir sur ce point Roth, "Epilogue: Weber's Vision of History", in Guenther Roth and Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, Los Angeles: University of California Press, 1979, pp. 195-206.

- De plus, Habermas surestime aussi l'universalité de l'intercompréhension médiatisée par le langage: car il ne suit pas, ce nous semble, de ce que nous avons démontré l'universalité de la communication par le langage, que les structures formelles du monde vécu occidental doivent être universelles et nécessaires. En effet, après avoir démontré l'universalité du concept d'activité communicationnelle et des trois prétentions à la validité, qu'avons-nous démontré de particulier, sinon que les autres sujets humains coordonnent eux aussi leurs actions grâce au médium du langage? en pouvons-nous déduire que les forces illocutoires, que ces différents sujets utilisent, sont les mêmes que les nôtres? qu'elles s'honorent de la même manière partout? et qu'il y a des critères universels de rationalité?

- Enfin on ne voit pas comment Habermas peut justifier, dans le cadre d'une théorie sociologique (descriptive) de l'action sociale, le privilège qu'il accorde aux activités communicationnelles sur les activités stratégiques. Il nous semble que Habermas réifie son hypothèse méthodologique: en effet, sa sociologie ne semble pouvoir être comprise que si l'on présuppose l'existence un état social originaire au cours duquel les futurs participants de l'interaction se seraient concertés afin de s'entendre (?) sur le fait que toutes les communications viseraient et devront toujours viser, à l'avenir, l'entente intersubjective. Il s'agit là d'une fiction méthodologique féconde, certes; mais il semble que Habermas finisse par hypostasier cet idéal, tombant de ce fait dans l'erreur que Weber cherchait à éviter grâce au

présentons d'abord les différents moments de la remarquable synthèse que constitue cette théorie de la rationalisation et de la modernisation de la société. Pour ce faire, commençons par présenter la critique habermassienne des théories alternatives de la rationalisation sociale.

I. HABERMAS CRITIQUE DES THÉORIES DE LA RATIONALISATION

Après avoir évalué les résultats de la discussion que nous avons présentée plus haut, Habermas va s'attacher à faire ressortir la principale faiblesse de chacune de ces théories de l'évolution sociale. C'est cela qui tient lieu de justification à sa théorie, comme il s'en est expliqué dans la *Theorie des kommunikativen Handelns*:

Je reprends plutôt, écrit-il à ce sujet, des stratégies conceptuelles, des hypothèses et des argumentations présentées de Weber à Parsons, et ce dans l'intention systématique de déployer les problèmes à la solution desquels pourrait aider une théorie de la rationalisation développée à l'aide des concepts fondamentaux de l'activité communicationnelle (TkH, I: 2(X) 155-6).

S'il s'assigne une telle tâche, c'est moins par goût de la dispute, que parce qu'il est persuadé, d'une part, que le discours critique de la modernité qui commence avec Weber pour finir avec *La dialectique de la raison* (Adorno-Horkheimer et Marcuse), et d'autre part le discours fonctionnaliste et systémique qui commence avec Spencer pour culminer avec Luhmann; c'est, disions-nous, qu'il est persuadé que ces deux discours partent d'une conception inadéquate de l'activité rationnelle et de la rationalisation sociale. Pour lui, les théories qui sous-tendent ces deux discours, à savoir la théorie stratégique, la théorie systémique et la théorie contextuelle de la rationalité, ne nous donnent qu'une image imparfaite de la rationalité de l'action. En effet, explique-t-il, parce que les deux premières ne prennent en compte que les relations instrumentales qui existent entre l'acteur et le monde, ou entre le système social et l'environnement, elles ne peuvent ni rendre compte de l'existence d'un monde vécu normativement structuré, ni expliquer le potentiel de normativité (de la rationalité normative) que contiennent ces normes. Mais comme il voit aussi que la dernière, qui est pourtant supérieure en cela aux deux premières, n'en sera pas moins limitée pour autant, vu que, ne

hiatus irrationalis qu'il posait entre les concepts de la théorie et le réel, mais que Habermas veut justement surmonter. Nous examinons les difficultés de l'approche habermassienne dans la troisième partie de ce travail.

se préoccupant que de la conformité de l'action au contexte des normes sociales existantes, elle est incapable de distinguer les normes qui peuvent être justifiées avec des arguments contraignant (validité idéale ou légitimité) de celles qui ne sont que socialement valables (validité empirique ou légalité)⁶¹; et puisqu'il constate que chacune de ces théories ne met en avant qu'une seule des dimensions constitutives de l'action rationnelle (l'aspect de la rationalité instrumentale ou empirico-technique, et l'aspect de la rationalité pratique-normative), il conclut donc qu'il faut les remplacer par une théorie plus adéquate de la rationalité.

Habermas, toutefois, ne s'arrêtera pas à cette conclusion; il va aussi montrer que c'est de cette même inadéquation conceptuelle des théories classiques de l'action que découle le fameux *paradoxe de la rationalisation sociale*; et, comme l'explique si bien McCarthy, cela l'amène à prendre le contre-pied de ces théories, à montrer que:

the discontents of modernity are rooted not in rationalization as such but in the failure to develop and institutionalize in a balanced way all the different dimensions of reason opened up by modern understanding of the world⁶².

Ainsi, disposant désormais d'un argument majeur contre les approches pessimistes de la modernité, d'une objection décisive qui peut mettre à mal le paradigme même des théories classiques de l'action; il s'occupera d'autre part de développer un nouveau modèle de rationalisation sociale, lequel lui donnera enfin l'occasion et de récuser le pessimisme des critiques de la société bourgeoise, et de réhabiliter définitivement le projet de la modernité (Rasmussen 1990: 5-6)⁶³, en faisant découler la modernisation de la société, non pas d'une soi-disant rationalité occidentale autodestructrice, mais d'un modèle non sélectif de rationalisation (Tkh, I: 328/251). Cette réhabilitation de la modernité, à laquelle il travaillait depuis longtemps du reste, et qu'il peut déployer ici maintenant avec un appareil conceptuel plus cohérent, il va l'articuler en trois grands moments: tout d'abord, contre la théorie critique de la rationalisation notamment, il va montrer que l'on peut, assez facilement du reste, surmonter le dilemme de la raison moderne qui avait conduit

⁶¹ Habermas expose tout ceci dans "*Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns*", op. cit.; voir sur ce point (LSS: 413-425).

⁶² Cf. Th. McCarthy, "Reflections on Rationalization in *The Theory of Communicative Action*", in R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, 1985, p.176. Nous allons désormais utiliser (McCarthy) pour nous référer à ce texte.

⁶³ Cf. David Rasmussen, *Reading Habermas*, Basil Blackwell, 1990.

celle-là à faire du rationalisme occidental une simple *forme de vie* (TSI: 18), pourvu que l'on distingue pour ce faire la rationalisation sociale (qui est fille du rationalisme occidental) de la rationalisation capitaliste de la société; ensuite, se tournant vers la théorie de la rationalisation contextuelle cette fois-ci, il va s'appliquer à mettre l'universalité du rationalisme occidental à couvert de sa réduction culturaliste, en mettant à jour les propriétés structurelles universelles nécessaires qui, par-delà la diversité des formes et des contenus culturels, définissent les mondes vécus en général; enfin, s'en prenant à la théorie de la rationalisation systémique, il va montrer que s'il y a lieu de se réjouir de la modernisation croissante de la société et des effets positifs de la différenciation sociale, il ne faut du moins pas déprécier les effets pervers qui en sont inséparables, notamment la colonisation du monde vécu par des substituts systémiques.

Mais puisqu'un exposé détaillé de ces trois réfutations prendrait trop de place, nous exposerons ici, mais sous une forme systématique, les arguments qu'il oppose aux théories classiques de la rationalisation sociale (théorie wébérienne, théorie critique et théorie contextuelle de la rationalisation sociale). Cette critique, qui joue un rôle de premier plan dans sa pensée puisqu'elle sert de fondement à la thèse du changement de paradigme, comprend deux grandes parties: d'une part, la réfutation de la critique relativiste de la raison (le paradoxe de la critique de la raison instrumentale ou paradoxe du relativisme), et d'autre part la critique du modèle de rationalisation sociale qui découle de cette critique (occultation de la sélectivité du processus de rationalisation).

Le paradoxe de la critique de la raison instrumentale

C'est vers la fin des années soixante qu'il commencera à développer cette objection⁶⁴. La première version de celle-ci, incomplète et très sommaire à vrai dire, se trouve dans le texte que Habermas a dédié à Herbert Marcuse: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*⁶⁵, texte dans lequel il se contentait de faire état de son désaccord avec Marcuse et Weber, mais sans toutefois pouvoir articuler ou développer de manière satisfaisante sa propre position⁶⁶. En fait, c'est seulement en 1977, dans le texte de sa contribution au Colloque international sur "La rationalité aujourd'hui" tenu à l'Université d'Ottawa, qu'il présentera, pour la première fois, une version satisfaisante de cette objection. On retrouvera d'ailleurs, et cela n'est pas surprenant, certaines parties de ce texte dans la *Theorie des kommunikativen Handelns*; ce qui laisse supposer qu'il lui aura fallu au moins six ans pour pouvoir articuler adéquatement sa position. Toutefois, laissant de côté la question, intéressante sans doute, de la genèse de cette objection, nous nous contenterons de résumer celle-ci dans ce qui suit, en nous appuyant sur le texte de 1977, "Aspects of Rationality of Action" (ARA)⁶⁷ et, au besoin, sur la *Theorie des kommunikativen Handelns*⁶⁸.

L'idée centrale de cette critique est la suivante: Le diagnostic des critiques de la modernité (Weber, Luckas, Adorno, Horkheimer, Marcuse), la *dialectique de la raison*, "est une affaire

⁶⁴ Elle consiste en un argument complexe dont nous ne présenterons qu'une partie ici. Quant à l'autre partie, qui est fondamentale pour l'évaluation de la reconstruction du concept weberien de rationalité pratique par Habermas, elle ne sera examinée que dans la troisième partie du travail. Pour une idée précise de la structure de l'argumentation de Habermas, voir *infra*, chap. VIII.

⁶⁵ Cf. Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, op. cit..

⁶⁶ Il est facile, du reste, de voir l'embarras de Habermas dans ce texte, car celui-ci, après avoir exposé la conception de Marcuse, mais ne trouvant qu'une seule objection à opposer à Marcuse, dira:

"la difficulté que Marcuse se contente de masquer en ayant ainsi recours à l'idée d'un contenu politique de la raison technique, consiste à déterminer en termes rigoureux ce que cela signifie de dire que la forme rationnelle de la science et de la technique (...) s'élargit aux dimensions d'une forme de vie, de la "totalité historique" d'un monde vécu. C'est ce même processus que Max Weber avait voulu indiquer et expliquer comme une rationalisation de la société. Je pense pour ma part que ni Max Weber ni Herbert Marcuse ne sont parvenus à en rendre compte de façon satisfaisante"

se contentera d'ajouter que "c'est pourquoi je voudrais tenter de reformuler le concept weberien dans le cadre d'un autre système de références pour pouvoir ainsi discuter sur cette base la critique que fait Marcuse de Weber" (TSI: 18). Mais, comme on peut le voir, il s'agissait d'une simple déclaration programmatique. Au surplus, on retrouvera le même type d'embarras dans son *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, qui paraîtra quelques années après ce texte: là aussi, il essaiera de résoudre le problème en en appelant à ce qu'il appelle "la partialité pour la raison pratique".

⁶⁷ Cf. Habermas, "Aspects of Rationality of Action" in Th. Geraets (éd.), op. cit., p.192 (ARA).

⁶⁸ Cette objection est exposée dans la dernière section du premier volume "La critique de la raison instrumentale".

ironique"; elle prétend indiquer le chemin de la vérité à la critique de la raison, alors qu'elle a commencé par mettre celle-là hors de notre portée (Tkh, I: 513/387). Parlant de Adorno et Horkheimer, il fait remarquer que, tandis qu'ils suggèrent l'existence d'un concept de vérité que l'on peut dégager en suivant le fil directeur de la réconciliation universelle, ils sont incapables de préciser le sens et la nature de celui-ci. Cela n'est pas étonnant, dit Habermas, car il leur faudrait pour cela (ce qui est impossible) s'appuyer sur une raison d'avant la raison.

Il reste, écrit-il, que si la conceptualité de la raison instrumentale a été créée, c'est pour permettre à un sujet de disposer de la nature, ce n'est *pas pour dire à la nature la violence qui lui est faite* (...) elle exprime les relations entre sujets et objets du point de vue du sujet connaissant et agissant, non pas du point de vue de l'objet appréhendé et manipulé. C'est pourquoi elle ne sait comment expliquer ce que peut l'instrumentalisation de relations sociales et intrapsychiques, *du point de vue de contextes violents et déformés* (Tkh, I: 522/393).

Pour lui, les critiques de la modernité se retrouvent coincés à l'intérieur d'un cercle vicieux, à cause de la conception particulièrement restreinte qu'ils se font de la rationalité. Parce qu'ils conçoivent la rationalité en des termes instrumentaux, et par suite la rationalisation sociale comme l'assujettissement des individus aux ordres de vie dominés par la rationalité instrumentale, ils sont contraints, pour pouvoir critiquer ce même processus, de choisir entre l'un des termes de l'alternative suivante: ou ils doivent postuler l'existence d'une raison d'avant la déchéance de la raison, ou ils doivent faire un saut en dehors de la rationalité, et basculer, pour ainsi dire, dans le mysticisme. Mais ces deux positions, on le devine aisément, sont aporétiques, selon Habermas; car quelque parti qu'il s'avise de prendre ici, le critique de la modernité débouchera sur une contradiction. Il faudrait en effet, nous dit Habermas, pour que la première option puisse être acceptable, qu'ils pussent désigner, au même niveau que les sous-sphères d'activités rationnelles, des sous-sphères où cette forme non déchuée de rationalité se trouverait incarnée. Mais, nous le savons, et Habermas nous le rappelle, le concept de rationalité instrumentale ne permettrait pas de le faire: il est trop restrictif pour cela⁶⁹; il ne considère de la rationalité qu'une seule des ses

⁶⁹ Il explique cette difficulté de la manière suivante: "on the one hand [they] identify societal rationalization with the growth of the instrumental and strategic rationality of action complexes; on the other hand, they implicitly have in mind a more comprehensive societal rationality (...) against which the relative status of empirically ascertained processes of rationalization are to be measured. Naturally, these more comprehensive concepts of rationality would have to be identified on the same level as productive forces, subsystems of purposive-rational action, and the totalitarian bearers of instrumental reason. This does not happen in either case. In my view, the reason for this lies in action-theoretic bottlenecks; the concepts of action taken as fundamental by [them] are not complex enough to capture *all* the aspects to which social rationalization can attach" (ARA: 192).

dimensions, et ne peut, par conséquent, pas suggérer ses autres formes. Quant à la seconde option, il n'est pas besoin d'y insister: elle est tout simplement impraticable; elle présuppose, dit Habermas, "une *théorie* de la mimesis qui, selon son propre concept, est impossible" (Tkh, I: 512/387). Ainsi il est impossible de sortir de l'aporie.

Aussi Habermas de conclure que si les théories critiques de la rationalité instrumentale rencontrent autant de difficultés, c'est parce que, s'appuyant sur un concept de rationalité profondément déterminé par les conditions de la philosophie du sujet, elles ne peuvent que dénoncer comme souillure ce qu'elles sont elles-mêmes incapables de présenter comme une souillure: elles ne disposent pas d'"une conceptualité suffisamment souple pour rendre compte de l'intégrité de ce qui est détruit par la raison instrumentale" (Tkh, I: 522/393). Pour cette raison, il faut donc tenter de suppléer aux lacunes de leur appareil conceptuel, si l'on veut comprendre la nature véritable du processus de modernisation.

Cependant, à supposer que ces analyses soient fondées, on ne comprend pas comment ces théories, qui ne disposaient pourtant pas d'une base conceptuelle assez puissante, ont pu, malgré un concept étroit de rationalité, développer une critique aussi séduisante de la modernisation de la société. N'est-ce pas plutôt parce qu'il est possible toutefois, quoique partant du concept de la rationalité instrumentale, de porter un regard critique sur l'ensemble même de l'évolution de la société? À cette question, Habermas répondra, de manière un peu trop rapide à notre avis (cf. *infra*, troisième partie), que c'est parce qu'il y a une "asymétrie" entre le potentiel explicatif de la théorie de la modernisation de la société que les critiques utilisent implicitement et l'étroitesse de leur conception de la rationalité de l'action d'autre part (ARA: 190). Pour lui, il n'est pas possible de critiquer la forme de rationalisation de la société dans laquelle nous nous tenons déjà depuis toujours, à moins de présupposer implicitement un autre point de vue sur la rationalité et sur la rationalisation sociale; or, ajoute-t-il, c'est ce que font les critiques de la modernité, qui sont obligés de présupposer un autre concept de la rationalité pour pouvoir critiquer la rationalisation instrumentale de la société, un concept qu'ils tirent, au fond, de leur théorie de la modernisation de la société, laquelle est plus englobante que leur concept de rationalité. Pour lui, il faut cependant

que les deux choses soient à l'avenant; que la théorie de la modernisation soit du même type que la théorie de la rationalité, ou que celle-ci corresponde parfaitement à la première: ce qui n'est malheureusement pas le cas dans les théories critiques. C'est à cela qu'il fait référence ici, lorsqu'il affirme que le concept de rationalité instrumentale ne permet pas de rendre compte de tous les aspects de la rationalisation sociale⁷⁰.

Ces réflexions nous amènent à la seconde partie de l'argumentation de Habermas. Pour lui, du fait de cette asymétrie, ces théories ne peuvent pas analyser séparément les deux aspects du processus de la rationalisation de la société que sont la *rationalisation culturelle* et la *rationalisation sociale*. Comme elles partent d'un concept étroit de rationalité; puisqu'elles ne peuvent ni représenter les autres aspects de la rationalité, ni rendre compte des nuances mêmes du processus de rationalisation, elles se contentent tout simplement de décrire l'évolution sociale dans les termes d'une instrumentalisation croissante de la société, oblitérant de ce fait la sélectivité même du processus de rationalisation sociale. Nous expliquons cela dans la section suivante.

L'occultation de la sélectivité du processus de rationalisation sociale

On trouve un résumé de cette objection dans le même texte de 1977 (ARA: 190-191). La stratégie adoptée ici consiste à montrer que le concept de rationalité subit un "rétrécissement lourd de conséquences", lorsque ces théories passent de la description de la rationalisation culturelle à celle de la rationalisation sociale. Mais commençons par définir ces notions.

Par *rationalisation culturelle* Habermas désigne le processus de systématisation et de devenir rationnel des conceptions du monde, soit le processus qui conduit à l'autonomisation des sous-sphères culturelles de valeurs que sont la science, la morale, le droit et l'art; c'est, en d'autres termes, le processus au terme duquel les trois principaux complexes de rationalité (la rationalité cognitive-instrumentale, morale-pratique et esthétique-pratique) finissent par se différencier et par s'autonomiser. Par *rationalisation sociale* en revanche, il désigne le processus de devenir rationnel

⁷⁰ C'est sur cette idée que s'articule sa reconstruction critique de la théorie wébérienne de la rationalisation sociale. Voir *infra*, chap. VIII; voir aussi la citation qui figure ci-dessus: note 71.

du cadre institutionnel de la société, lequel correspond à l'institutionnalisation de ces types de rationalité dans les différentes sous-sphères d'action que sont l'économie capitaliste, l'appareil d'État moderne et la famille bourgeoise. Aussi, et il faut toujours s'en souvenir, la rationalisation sociale, au sens de Habermas, correspond à un double processus: la rationalisation culturelle et la rationalisation sociale.

Or, et c'est le noeud de la divergence, c'est précisément cette dualité du processus de rationalisation qui disparaît dans les théories classiques de la rationalisation sociale, selon Habermas. Parce que leurs analyses procèdent à partir du concept de rationalité instrumentale, ces théories ignorent purement et simplement la différence qui existe entre la rationalisation culturelle et la rationalisation sociale; ce qui les amène à identifier, à tort, la rationalisation sociale avec l'institutionnalisation d'un seul des trois complexes de rationalité qui dérivent de la rationalisation culturelle. *Elles confondent, en d'autres termes, le modèle partiel de rationalisation sociale (l'avènement du capitalisme moderne) qu'elles ont analysé avec la rationalisation sociale per se (l'institutionnalisation des trois complexes de rationalité).* C'est cette erreur que Habermas critique lorsqu'il soutient que les théories classiques occultent la sélectivité du processus de rationalisation; et, comme nous le verrons plus loin, sa critique de la théorie wébérienne de la rationalisation sociale s'appuie précisément sur cet argument.

Précisons encore la pensée de Habermas. Il ne prétend absolument pas montrer que les trois complexes de rationalité se sont institutionnalisés dans la société capitaliste moderne; au contraire, il est du même avis que Weber, Adorno, Horkheimer et Marcuse sur ce point. Cependant on sait qu'il s'oppose à ces derniers; qu'il leur reproche leur critique de la société capitaliste moderne: mais c'est parce qu'il veut plutôt montrer que la modernisation capitaliste et la rationalisation sociale sont deux choses complètement différentes; que la *modernisation capitaliste* n'épuise pas le potentiel véritable ou l'ensemble des virtualités de la rationalisation sociale; qu'elle correspond, en réalité, à un *modèle partiel (sélectif)* de rationalisation. Il est remarquable de voir qu'il s'agit ici du même reproche que celui que Marcuse adressait à Max Weber. Habermas le reprendra à son propre compte; mais à la différence de Marcuse qu'il critique du reste, il va lui

imprimer une tournure plus radicale et, sans doute, moins idéologique. Alors simple reproche chez Marcuse, cette idée deviendra, dans la théorie de Habermas, une objection à double portée: d'une part, elle lui servira à montrer que le processus de rationalisation sociale aboutit, en principe, à l'institutionnalisation des trois complexes de rationalité; d'autre part, il s'en s'inspirera pour soutenir qu'il faut distinguer la rationalisation sociale en général de la modernisation capitaliste.

Dans le premier cas, elle permet d'arriver à ce que Habermas appelle *un modèle non sélectif de rationalisation sociale*. Pour lui, la rationalisation sociale telle qu'elle s'est mise en place en Occident est une instance d'un tel modèle: voilà pourquoi il n'a de cesse d'affirmer que la civilisation occidentale contient et exhibe toutes les caractéristiques nécessaires d'une conception moderne du monde. Toutefois, et c'est la seule concession que Habermas fait aux critiques de la modernité, il est possible, dit-il, que sous l'influence de certaines conditions structurelles ou de certains facteurs historiques certaines seulement de ces caractéristiques aient trouvées à s'incarner, comme cela peut arriver lorsqu'un seul des trois complexes de rationalité réussit, pour une raison ou une autre, à s'incarner et à dominer les autres, tel que dans le cas de la modernisation capitaliste⁷¹. Dans un tel cas, on dit que nous avons affaire à un *modèle sélectif de rationalisation sociale*; car

si nous admettons que les structures modernes de la conscience se cristallisent dans les trois complexes de rationalité indiqués, on peut, partant de là, se représenter la rationalisation sociale telle qu'elle est *structurellement possible*, au sens où les idées correspondantes (ressortissant aux domaines de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de l'érotisme) se relieraient aux intérêts et s'incarneraient dans les ordres de vie différenciés correspondants. Ce modèle (...) permettrait d'indiquer des conditions nécessaires d'un *modèle non sélectif de rationalisation* (TKH, I: 328/251).

D'où il suit naturellement que l'on aura:

un modèle sélectif de rationalisation si (au moins) une des trois composantes constitutives de la tradition culturelle n'est pas travaillée systématiquement; ou si (au moins) une sphère culturelle de valeur est insuffisamment institutionnalisée (...); ou si (au moins) une sphère de vie prédomine tellement qu'elle soumet les autres ordres de vie à une forme de rationalité qui leur est étrangère (ibid.).

Quelque séduisant et impressionnant que soit ce raisonnement, il est regrettable cependant de voir que Habermas ne nous donne aucune précision sur les événements ou les facteurs qui sont

⁷¹ Il faut voir que cette incarnation partielle n'est pas préjudiciable, car les autres complexes de rationalité et les caractéristiques formelles du monde vécu qui leur correspondent n'en continuent pas moins d'exister. Elles ne sont pas mises à contribution mais elles peuvent l'être à n'importe quel moment.

susceptibles, selon lui, de déterminer ou d'influencer le processus de sélection. Il aurait pu, nous semble-t-il, quitter pour un temps son rôle de censeur, pour nous donner plus de détails sur ces fameux 'facteurs' qui influencent ou inclinent le processus de modernisation dans un sens ou dans l'autre; il aurait pu, ce nous semble, s'attarder un peu plus sur la nature de ce même mécanisme de sélection, le décrire, l'analyser, et nous en dévoiler les ressorts; enfin il aurait pu, ou infirmer les hypothèses de la sociologie comparative des religions de Weber, ou les mettre à profit pour mieux déceler la nature d'un mécanisme si fondamental⁷². Mais il ne l'a pas fait; et il convient de préciser ici que Weber, à l'opposé de Habermas, s'intéressait surtout à ce genre de questions, que le but de son travail était, nous le verrons, de déterminer, grâce à l'étude comparative des grandes civilisations, *les* facteurs mêmes qui furent déterminants dans la réalisation d'un type spécifique de rationalisme en Occident⁷³.

D'autre part, et c'est le second sens de l'objection que nous avons présentée plus haut, pour Habermas, il faut distinguer le processus de rationalisation sociale, le processus d'évolution de la civilisation occidentale moderne, d'avec le processus sélectif qui conduit à l'émergence de la société capitaliste moderne. Le premier de ces processus est ce qui a permis à la civilisation occidentale d'actualiser, pour la première fois dans l'histoire humaine, les caractéristiques structurelles nécessaires du monde vécu moderne en général; alors que le second, l'avènement de la société capitaliste moderne, correspond à ce que Habermas appelle un modèle partiel ou sélectif de

⁷² Sans doute, nous reprochera-t-on d'aller un peu vite en besogne ici, de critiquer la théorie de Habermas avant même de l'avoir exposée, et par conséquent d'avoir manqué au principe de l'exposition neutre. Oui, certes, ces réflexions critiques contreviennent effectivement à ce principe: mais c'est que nous ne croyons pas qu'il est des exposés neutres; nous ne croyons pas que des remarques, élogieuses ou improbatoires, suffisent à rendre un exposé partiel. Au contraire, il nous semble qu'un exposé neutre, ou qui aspire à l'objectivité et à l'impartialité, est précisément celui qui, ne s'interdisant ni l'une ni l'autre sorte de remarque, n'hésite pas à faire toutes les remarques nécessaires. Au surplus, nous ne prétendons pas faire un tableau complet de la théorie de Habermas: notre intention était d'exposer les éléments de cette théorie qui sont en rapport avec la question de la rationalisation sociale, et ce, dans le but, notamment, d'opposer Weber à Habermas.

⁷³ C'est du moins ce que révèle l'analyse attentive du type de questionnement qu'il met en oeuvre. Weber commence en effet par demander: pourquoi le processus de rationalisation sociale n'a-t-il pas suivi ailleurs la voie qu'il a suivie en Occident? A quelles causes, à quels facteurs ou à quelle conjonction de circonstances doit-on imputer cette différence? C'est ce problème qui intéresse Weber et non pas celui de la rationalisation en tant que telle; et c'est ce qui montre, selon nous, l'importance de la mécompréhension dont la plupart de ses successeurs (Habermas y compris) se sont rendus coupables. En effet, Weber ne cherche pas et n'a jamais cherché à développer une théorie de la modernisation de la société. Il chercha plutôt à comprendre, c'est-à-dire à expliquer de manière compréhensive, le caractère spécifique du rationalisme occidental moderne.

rationalisation sociale⁷⁴, c'est-à-dire un modèle dans lequel une seule sphère de vie domine tellement toutes les autres, qu'elle finit par soumettre les autres sphères à une forme de rationalité qui leur est étrangère. D'où il suit que c'est la modernisation capitaliste, et seulement elle, qui correspond à un modèle sélectif de rationalisation. Mais, et cela est important, cette même forme de rationalisation (celle qui conduit à la société capitaliste) n'est pas ni ne doit être entendue comme le signe apparent du caractère paradoxal du processus de rationalisation sociale, comme l'ont soutenu les tenants du modèle classique (TkH, I: 331/253). D'où la conclusion de Habermas: parce qu'ils ne développent pas le genre de réflexions contrefactuelles qui leur aurait permis de déterminer les caractéristiques essentielles d'un modèle non sélectif de rationalisation; parce qu'ils n'épuisent pas le potentiel explicatif de leur théorie de la rationalisation sociale (TkH, I: 304/232), les critiques de la modernité furent incapables de comprendre l'émergence de la société capitaliste moderne comme l'avènement d'un modèle partiel de rationalisation sociale (TkH, I: 328-31/251-53)⁷⁵.

Les remarques qui précèdent indiquent clairement que, pour Habermas, les théories classiques de la rationalisation sociale échouent pour une seule et même raison: aucune d'entre elles n'a pu montrer que l'avènement du capitalisme devait être mis sur le compte de la sélectivité du processus de rationalisation sociale, parce qu'aucune d'elles n'a su rendre compte adéquatement du mécanisme par lequel les structures de conscience qui dérivent de la rationalisation culturelle (i.e. concepts de monde, attitudes de base et les prétentions critiquables à la validité) sont récupérées, puis transformées en potentiel de coordination de l'activité au niveau des institutions sociales (ordres de vie). En d'autres termes, elles n'ont pas pu résoudre le *problème de la conversion de la*

⁷⁴ Il est intéressant de faire remarquer que, contrairement à ce que prétend Habermas, cette objection ne s'applique pas du tout à Weber. Car celui-ci distingue très bien ces deux choses (voir l'avant propos de *Die protestantische Ethik*). Cette distinction correspond chez lui à la différence qui existe entre la perspective de l'histoire universelle des civilisations et celle de l'émergence du capitalisme d'entreprise moderne (PE: 21/21). Nous y reviendrons dans la troisième partie.

⁷⁵ On peut soupçonner une certaine circularité ici. On ne voit pas très bien ce que Habermas reproche aux critiques de la modernité. En réalité, il semble qu'il n'y ait pas de divergence fondamentale entre le point de vue de ces derniers et celui de Habermas, puisqu'il semble que c'est exactement ce même modèle que Weber, Adorno, Horkheimer et Marcuse critiquent. Mais la circularité disparaît dès que l'on donne une autre interprétation à la thèse de Habermas: les critiques de la modernité condamnent la civilisation occidentale en même temps qu'ils condamnent la modernisation capitaliste; ils ne distinguent pas le capitalisme moderne de la civilisation occidentale.

rationalisation culturelle en rationalisation sociale. Expliquons cela grâce à sa critique de la solution wébérienne.

Habermas commence par faire remarquer que la question de la conversion de la rationalisation culturelle en rationalisation sociale soulève un problème:

This naturally raises the problem, in what way can the structures of consciousness that underlies modern empirical science, principled ethics, and autonomous art be transposed into societal rationalisation processes and how they find institutional embodiments (ARA: 190).

Chez Weber, dit Habermas, le 'raccordement' de la rationalisation culturelle à la rationalisation sociale passe par la rationalisation du comportement au niveau du système de la personnalité, c'est-à-dire par le biais d'un processus de socialisation des individus, lequel n'a pas d'autre but que d'aider à fixer les dispositions d'action et les structures de conscience de l'agir rationnel en général (rationalité instrumentale, stratégique et normative) sous la forme d'une conduite méthodique de vie (ARA: 190). Mais Habermas rejette cette explication, qu'il trouve subtile, mais insatisfaisante toutefois. D'une part, elle ne peut pas expliquer pourquoi les structures de conscience conformes aux autres types d'activités rationnelles n'ont pas pu être sélectionnées lors du processus de rationalisation du comportement (lors de la cristallisation de la conduite méthodique de la vie); d'autre part, -- et on voit ici l'aspect synthétique de la pensée de Habermas, qui reprend ici à son compte l'objection que les fonctionnalistes adressaient à Weber-- elle est incapable de rendre compte du lien qui existe entre la rationalité des individus et la rationalité des systèmes d'action. Il explique cela de la manière suivante:

But can the rationality of those organisations through which the decision making power of the capitalist entrepreneur and the legal authority of the state are exercised *also* be traced back to the purposive-rationality of the entrepreneurs, leaders, employees, workers, and officials acting in these organizations? If one distinguishes adequately between systems-rationality and the rationality of action, this thesis becomes untenable (...) Even for capitalist enterprise and modern administration, a harmony between the action-rationality of members and the rationality of the organization as such cannot be presupposed without further ado (ARA: 191).

Et c'est pour palier à l'insuffisance aussi bien des théories classiques que du fonctionnalisme qu'il va développer sa propre théorie de la rationalisation sociale: la théorie de la rationalisation communicationnelle⁷⁶.

⁷⁶ Il va en réalité se ranger du côté des théoriciens classiques (Weber et Durkheim) contre les fonctionnalistes (Spencer, Parsons, Luhmann) sur ce point. Voir *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, chap. VI.

II. LA THÉORIE DE LA RATIONALISATION COMMUNICATIONNELLE

Nous distinguerons deux grandes lignes d'argumentation ou deux thèses centrales dans la théorie habermassienne de la rationalisation sociale: tout d'abord, la thèse de la double rationalisation sociale, thèse générale dont Habermas se sert pour intégrer les développements de la théorie des systèmes et du fonctionnalisme à sa propre théorie; et d'autre part la théorie de la compétence communicationnelle, c'est-à-dire la thèse de la rationalité communicationnelle, grâce à laquelle il tente d'intégrer les développements de la théorie contextuelle de la rationalisation à sa pensée.

La théorie de la double rationalisation

Pour Habermas, et nous l'avons déjà dit, le processus de rationalisation sociale comprend deux aspects. Le premier des ces aspects, la "rationalisation du cadre institutionnel", correspondra à ce que nous nommions un peu plus haut la *rationalisation sociale*, et le second aspect, la "rationalisation des sous-sphères culturelles", correspondra à ce nous avons aussi appelé la *rationalisation culturelle*. Qu'est-ce qui justifie cette distinction, et en quoi est-elle réellement nécessaire? Tentant d'en représenter l'opportunité, Habermas explique qu'il faut d'abord commencer par se poser la question suivante: "pourquoi les trois complexes de rationalité, différenciés après la désagrégation des images du monde traditionnel, n'ont-ils pas tous trois trouvé à s'incarner institutionnellement de façon équilibrée dans les ordres de vie du monde moderne, et pourquoi ne déterminent-ils pas dans une mesure équivalente la pratique communicationnelle quotidienne?" (Tkh, I: 369/283). Cette question, dit-il, qui est une question contrefactuelle, est très importante, car elle permet d'attirer l'attention sur ce fait particulier, mais non nécessaire en vérité, que tous les autres penseurs ont considéré comme étant l'une des caractéristiques les plus fondamentales du processus de rationalisation: à savoir le triomphe de la rationalité instrumentale, la paupérisation de la rationalité. Pour Habermas, si ce fait est déplorable sans doute, il n'est pas nécessairement lié à la rationalisation sociale en tant que telle. Aussi, se référant notamment à la théorie wébérienne de la rationalisation, Habermas soutient que celle-ci a

tellement préjugé de cette question à travers les présupposés fondamentaux de sa théorie de l'action, qu'elle a fini par ne plus pouvoir concevoir le processus de rationalisation sociale que dans la perspective de la croissance de la rationalité par rapport à une fin.

Parce qu'il conçoit les actions sociales suivant le modèle de la relation sujet-objet, Weber n'a pu décrire les relations sociales que dans les termes de la rationalité stratégique-instrumentale, oubliant ainsi qu'il est de nombreux contextes d'actions qui ne peuvent pas être décrits dans une telle perspective, et qu'il existe aussi des procès d'intercompréhension qui mettent en rapport des sujets capables de parler et d'agir lors d'interactions orientées non pas vers le succès, mais vers l'entente ou le consensus. Aussi bien, pour cette raison et pour d'autres encore, Habermas est sceptique à l'égard du modèle de la rationalité qu'il croit déceler dans les travaux de Weber. le modèle de la rationalité par rapport à une fin --modèle qui, s'appliquant certes à la description de certains processus d'action, ne peut pas être utilisé sans préjudice pour rendre compte, par exemple, de la rationalisation du cadre institutionnel de la société. D'où l'idée de distinguer la rationalisation culturelle de la rationalisation sociale, ces deux processus qui désignent des réalités différentes, l'une culturelle et l'autre sociale, et que les penseurs précédents non pas su distinguer l'un de l'autre, selon lui.

La distinction de Habermas se fonde en réalité sur une conception fonctionnaliste-marxiste de l'évolution sociale⁷⁷. S'inspirant du modèle fonctionnaliste des relations systémiques qui existent entre un système et son environnement⁷⁸, Habermas dira que les sociétés humaines peuvent être considérées comme des systèmes complexes autonomes, lesquels essaient de se reproduire en réduisant la complexité de leur environnement⁷⁹:

il s'agit ici, écrit-il dans cette optique, de processus de socialisation au sens large dans lesquels le système social "incorpore" la nature. Les processus de production s'approprient la nature externe et les processus de socialisation de la nature interne (...) Les processus de production exploitent les ressources naturelles et transforment les énergies libérées en valeurs d'usage. Les processus de socialisation forment les membres pour en faire des sujets capables de parler et d'agir. (...) Les systèmes sociaux socialisent la nature externe grâce aux forces productives (...) ceux-ci

⁷⁷ Voir sur ce point: "Un concept de crise dans les sciences sociales", in *Raison et légitimité*, op. cit.

⁷⁸ Voir Luhmann, "The Differentiation of Society", *Canadian Journal of Sociology*, 2, 1977.

⁷⁹ Il s'agit là de la reprise par Habermas d'une des thèses centrales du fonctionnalisme en général. Pour une analyse détaillée du mécanisme de la réduction de la complexité voir: Luhmann, "The Differentiation of Society", loc. cit.; *Trust and Power*, op. cit.; *Ecological Communication*, op. cit..

élargissent leur maîtrise de la nature externe au moyen d'*énoncés susceptibles de vérité*. (...) Les systèmes sociaux socialisent la nature interne au moyen de structures normatives (...) accomplissent l'intégration de la nature interne par l'intermédiaire de normes *réclamant une justification* (R&L: 21-23).

C'est à cette distinction entre processus de "socialisation de la nature externe" et "processus de socialisation de la nature interne"--processus que l'on peut se représenter, dans une veine heideggerienne, comme le procès "d'humanisation de la nature"-- que se réfère la thèse habermassienne de la dualité du processus de rationalisation. Le premier de ces processus, la socialisation de la nature externe, qui correspond à la rationalisation des "activités instrumentales (selon des règles techniques)", il l'appelle la *rationalisation culturelle*.⁸⁰ Quant au second, la socialisation de la nature interne, qui correspond à la rationalisation des "activités communicationnelles (selon des normes en vigueur) qui a lieu dans les structures de l'intersubjectivité nées du langage" (R&L: 23), il le nomme la *rationalisation sociale*.

Ce modèle présente un intérêt considérable. Ici en effet, le passage de la rationalisation culturelle à la rationalisation sociale n'aboutit pas, comme c'était le cas chez Weber notamment, au 'lestage' du concept de rationalité; mais, et cela est déterminant pour Habermas, il est conçu comme la *conversion* des structures de conscience apprêtées par la rationalisation culturelle: ici les structures de conscience qui proviennent de la rationalisation culturelle (il faut entendre la différenciation des points de vue culturels, des composantes du monde vécu, des prétentions à la validité, etc.) peuvent s'autonomiser et s'incarner dans le système des institutions sociales; elles ne sont pas détruites, comme chez Weber et les critiques de la modernité; elles se transforment lors du processus de modernisation de la société. Une telle approche permet effectivement de sauver la raison: car en montrant que la conversion s'opère par le moyen de l'institutionnalisation de l'activité communicationnelle et de l'interaction médiatisée par le langage, elle démontre par la même occasion que les sujets socialisés peuvent, chaque fois qu'ils utilisent le langage pour

⁸⁰ Il y a cependant une difficulté dans cette manière de représenter les choses. En effet, si la rationalisation culturelle correspond à la rationalisation des "activités instrumentales", comment expliquer alors qu'elle soit ce qui produit les complexes de rationalité morale-pratique et esthétique pratique, ces complexes dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils ne sont pas instrumentaux? Habermas tentera de résoudre cette difficulté par le biais d'une analyse, obscure à notre avis, des composantes de la société; ou plutôt, il tentera de suggérer, grâce à cette analyse, un début de solution au problème, puisqu'il n'examine pas vraiment cette question dans la *Theorie des kommunikativen Handelns*. De fait, il semble ne pas avoir perçu la difficulté elle-même.

coordonner leurs actions, activer ou être mis en demeure d'activer chacun des trois complexes de rationalité⁸¹.

C'est pourquoi Habermas veut que l'on distingue toujours, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la rationalisation sociale, la rationalisation des "sphères culturelles de valeur" de la rationalisation des "sous-systèmes d'action". Dans le premier cas, dit-il, il s'agit généralement de reconstruire la logique interne d'évolution des images du monde, en se plaçant du point de vue des prétentions à la validité propres aux différentes sphères culturelles de valeurs (la science, la morale, le droit, l'art); dans le second cas, il s'agit de rendre compte de l'institutionnalisation -- incarnation dans les structures sociales qui déterminent la régulation des comportements dans les ordres de vie -- des structures de conscience résultant de la rationalisation culturelle, et donc de rendre compte de la manière dont les structures de l'interaction médiatisée par le langage permettent de réutiliser ces dites prétentions à la validité, afin de coordonner l'activité des acteurs. Ainsi chez lui, la *rationalisation sociale* ne conduit pas nécessairement à l'assujettissement des autres types de rationalité à la rationalité instrumentale: mais elle correspond à l'émergence de structures typiques de conscience au sein d'une culture ou d'une civilisation donnée, au déploiement de celles-ci suivant des voies universelles et 'nécessaires', puis enfin à leur transformation et à leur incarnation (la rationalisation sociale) dans les structures et les institutions sociales.

Mais Weber, nous dit Habermas, a pourtant méconnu cette dualité, précisément; il a confondu la rationalisation sociale avec la rationalisation culturelle, car le concept de rationalité instrumentale oblitère en réalité la seconde dimension de ce processus (voir sa reconstruction du concept weberien de rationalité, in *TkH*, I: 239-252/182-193). Nous y reviendrons, mais on peut résumer cette idée de Habermas de la manière suivante:

⁸¹ Habermas explique cela à loisir dans la *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., chap. I, III et V; voir aussi "Théories relatives à la vérité", "Signification de la pragmatique universelle" et "Explicitations du concept d'activité communicationnelle", in *Logique des sciences sociales*, op. cit.

(1) Weber, dit-il, ne cesse de rappeler que le mot "rationalisme" peut avoir plusieurs⁸² significations différentes. Pour cela il commence par faire une distinction entre la maîtrise théorique et la maîtrise pratique de la réalité.

(2) Mais il ne s'intéressera qu'à la rationalité pratique entendue au sens de critères d'après lesquels les sujets de l'action apprennent à contrôler leur environnement.

(3) Ce qui signifie donc que le concept d'activité rationnelle par rapport à une fin est la clé du concept complexe de la rationalité (considérée tout d'abord sous ses aspects pratiques).

(4) Mais, poursuit Habermas, cette rationalité plus englobante qui sous-tend depuis les XVI^e et XVII^e siècles en Occident le type de rationalisation bourgeoise de la vie, qui nous est devenu familier, cette rationalité plus compréhensive n'a pas du tout la même portée que la rationalité par rapport à une fin.

(5) Par conséquent, le concept de rationalité qui est au fondement de l'étude de Weber est inadéquat (TkH, I: 239-40/182-83).

Ce concept de rationalité est inadéquat, parce que les phénomènes de rationalisation que Weber voudrait expliquer -- l'institutionnalisation de l'activité rationnelle par rapport à une fin dans les domaines de l'économie et de l'appareil d'État moderne-- se situant au niveau de la société, il est impossible de les décrire à partir du concept de rationalité instrumentale. De tels phénomènes relèvent, non pas de la rationalité instrumentale que l'on retrouve dans les sous-sphères d'activité rationnelles par rapport à une fin, mais de l'institutionnalisation de certaines structures de conscience dans les ordres de vie (TkH, I: 252/193). Leur description requiert l'élaboration d'un autre concept de rationalité et d'une autre conception de la rationalisation (rationalisation du cadre institutionnel); et c'est un tel modèle que Habermas pense pouvoir développer grâce à son concept de "rationalité communicationnelle".

⁸² Il y a une erreur de traduction dans l'édition française de la *Theorie des kommunikativen Handels*. Le texte original dit "*sehr Verschiedenes bedeuten*"; il ne dit pas "deux significations", comme le laisse croire le texte français. Au reste, le texte allemand est conforme au texte de Weber.

Compétence communicationnelle et activité communicationnelle

L'élaboration de la théorie de l'activité communicationnelle constitue justement l'un des aspects les plus importants de cette nouvelle théorie. Reprenant à nouveaux frais les questions relatives à la méthodologie des sciences sociales, à la problématique de la compréhension du sens et à la nature même de l'activité sociale, Habermas commence par se poser la question suivante: "comment l'activité est-elle possible en tant qu'activité sociale?" Est-ce par le mécanisme systémique de la stabilisation et de l'intégration par la contrainte qu'exercent les lois du marché sur les processus d'interactions, comme le prétend le fonctionnalisme et la théorie des systèmes? L'activité sociale et la cohésion sociale ne sont-elles que le résultat de l'influence mutuelle que des acteurs cherchent à exercer les uns sur les autres, afin de réaliser leurs buts (point de vue de la théorie de l'échange et de la théorie du conflit)? Ou bien résulte-t-elle plutôt de la coordination des plans d'action par le biais du langage, comme l'affirmèrent les tenants de l'ethnométhodologie, de l'interactionnisme et de la phénoménologie? Aucune de ces trois perspectives (théorie des systèmes, théorie des conflits et interactionnisme) ne permet, selon Habermas, d'expliquer l'activité sociale et la véritable nature des processus sociaux de la coordination des actions (LSS: 417-428). Il y voit plusieurs raisons.

D'une part, explique-t-il, il est impossible de faire résulter l'ordre social de l'activité stratégique des individus sans faire usage de certaines hypothèses supplémentaires, d'ordre psychologique en général, et sans les mettre au fondement du modèle d'action téléologique. Toutes les théories qui s'engagent dans une telle voie sont, dit-il, obligées de recourir soit à des considérations relatives aux dispositions des acteurs, soit aux éléments normatifs de la situation qu'il entendent expliquer, pour pouvoir rendre compte de la stabilité de l'ordre social (LSS: 419). Cependant, poursuit-il, si les théories fonctionnalistes ou systémiques arrivent à éviter de telles difficultés, c'est moins parce qu'elles appréhendent la véritable nature de l'activité sociale que parce qu'elles s'appuient en réalité sur une conception instrumentale du langage: c'est parce qu'elles réduisent le langage à un simple médium de communication, au même titre que l'argent et le pouvoir. Or il reste, dira Habermas, qu'une telle utilisation du langage manque la finalité même de

celui-ci, qui est de permettre aux différents interlocuteurs de parvenir à un accord intersubjectivement valable sur quelque chose (LSS: 421). D'où il suit que cette option non plus n'est pas praticable. Certes, dit-il, l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie peuvent surmonter cette dernière difficulté, étant donné qu'ils accordent tous deux une grande importance au langage (qu'ils considèrent du reste comme le mécanisme central de la coordination des actions des individus); mais parce qu'ils se limitent d'autre part au modèle de l'adoption des rôles et à l'interprétation des actions suivant ce modèle, ils ne pourront pas distinguer le *monde* du *monde vécu* (LSS: 425). Dès lors la conclusion saute aux yeux: il faut rejeter ces approches, ou du moins les intégrer dans un nouveau modèle. Pour ce faire, il va s'appuyer sur le mécanisme de coordination des actions par le langage, pour distinguer deux types fondamentalement différents d'action (et non pas deux modalités de la même action): les actions orientées vers le *succès* et celles qui visent l'intercompréhension:

Si nous partons de l'application non-communicationnelle d'un savoir propositionnel dans des actions dirigées vers un objectif, explique-t-il, nous sommes spontanément portés à privilégier le concept de *rationalité cognitive-instrumentale* qui a fortement marqué, à travers l'empirisme, l'auto-compréhension du Moderne (...) En revanche, si nous partons de l'application communicationnelle d'un savoir propositionnel dans des actes de langage, nous décidons spontanément en faveur d'un concept plus large de rationalité, qui se rattache à des représentations plus anciennes de la raison. Ce concept de *rationalité communicationnelle* comporte des connotations qui renvoient finalement à l'expérience centrale de cette force sans violence du discours argumentatif, qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus (TkH, I: 28/26-27).

Pour lui, c'est le mode d'application du savoir propositionnel (le but illocutoire) qui détermine la rationalité de l'action, ou plutôt, les types de rationalité qu'incorporent les actions dépendent de la visée (succès ou intercompréhension) ou du mode d'application du savoir propositionnel par l'acteur; de sorte qu'il faudra toujours, dit-il, parler de rationalité cognitive-instrumentale lorsque ce savoir est orienté vers la réalisation d'un objectif instrumental, et de rationalité communicationnelle lorsqu'il est orienté vers la réalisation d'un consensus. D'où il suit que nous devons absolument partir d'un concept assez général de la rationalité de l'action, un concept qui permette de distinguer ces deux types constitutifs de la rationalité, si nous voulons rendre compte adéquatement des aspects de la rationalité de l'action.

Cette idée, à savoir que c'est le mode d'application du savoir qui est déterminant pour la rationalité de l'action, Habermas lui donnera une tournure intéressante, en s'en servant pour

combattre l'opposition qui a toujours existé entre la rationalité instrumentale et la rationalité communicationnelle. Considérant que c'est à tort que l'on a opposé ces deux formes de rationalité, il essaiera de surmonter l'opposition qui existe entre le "point de vue réaliste" (qui privilégie la rationalité instrumentale) et le "point de vue phénoménologique" (qui privilégie la rationalité communicationnelle). Pour lui, chacune de ces deux approches prétend être le point de vue véritable, alors qu'elles ne font que privilégier un seul des registres sur lesquels l'analyse de la rationalité peut s'appliquer aux concepts de savoir propositionnel et de monde objectif (TkH, I: 30/27). Il s'agit là d'une idée importante, et elle nous conduit directement au coeur même de la théorie de l'activité communicationnelle.

Pour Habermas en effet, ces deux manières de concevoir la rationalité de l'action sont des modes dérivés; la rationalité instrumentale et la rationalité communicationnelle sont, non pas deux concepts antinomiques de la rationalité de l'action, mais "deux registres sur lesquels l'analyse de la rationalité peut s'appliquer aux concepts de savoir propositionnel et de monde objectif"; concepts dérivés de rationalité, ces deux concepts dépendent notamment du point de vue de l'analyste et de la direction, contingente en réalité, de tel travail auquel il se livre dans le moment présent. L'analyste, dit Habermas, peut effectivement, pour des raisons très particulières, choisir de thématiser soit l'un soit l'autre de ces deux modes d'application du savoir; et selon l'aspect sur lequel il se concentrera, son analyse prendra des directions différentes (TkH, I: 30/27); tantôt il considérera ce savoir du point de vue de la *manipulation instrumentale*, tantôt il le considérera du point de vue de l'*entente communicationnelle*. Il peut lui arriver de prendre, le cas échéant, l'un ou l'autre de ces aspects comme étant le *telos* interne de la rationalité; mais il s'agit là, Habermas y insiste, de deux modes d'analyse de l'action, et non pas de deux types d'action rationnelles.

La rationalité est, elle-même, plus complexe, elle est la totalité de ces déterminations différentes; et l'on ne peut la retrouver dans son entier qu'à la condition de raccorder le concept de rationalité cognitive-instrumentale, développé à partir du projet réaliste, au concept englobant de rationalité communicationnelle, développé à partir du projet phénoménologique (TkH, I: 33/30).

C'est naturellement dans cette perspective que Habermas développera sa conception de l'action rationnelle:

une action ne peut être dite rationnelle que si le locuteur remplit les conditions nécessaires pour atteindre l'objectif illocutoire consistant à s'entendre sur quelque chose dans le monde avec au moins un autre participant à la communication. Quand à l'action dirigée vers un objectif, celle-ci ne peut être dite rationnelle que si l'acteur remplit les conditions qui sont nécessaires pour réaliser l'intention d'intervenir dans le monde avec succès (Tkh, I: 29/27; c'est nous qui soulignons).

Cette conception originale de la rationalité de l'action peut néanmoins sembler étrange pour celui qui est accoutumé à se représenter l'action de la manière la plus courante, soit comme un mouvement corporel ou comme une intervention dans le monde objectif. Mais, comme l'explique Habermas, c'est précisément cette conception commune de l'action, problématique, selon lui, qu'il faut rejeter ou rectifier: "je tiens, dit-il, ce concept pour faux" (Tkh, I: 146/113);

les actions sont en un certain sens réalisées par les mouvements du corps. Mais cela signifie seulement que l'acteur, en suivant une règle d'action technique ou sociale, *accomplit* des mouvements *en même temps* qu'il agit. Cela signifie que l'acteur intentionne la mise oeuvre d'un plan d'action, mais non point le mouvement du corps à l'aide duquel se réalise ses actions. *Un mouvement corporel fait partie d'une action, mais il n'est pas une action* (ibid.).

Pour lui, seules les *expressions symboliques* sont des actions: je nomme actions, écrivait-il auparavant, seulement les expressions symboliques dans lesquelles l'acteur instaure un rapport à un monde au moins (dont toujours *aussi* le monde objectif). Telle est la nature profonde des différents types d'activités rationnelles, l'agir téléologique, l'agir dramaturgique, et l'agir régulé par les normes y compris (Tkh, I: 144/112).

Cette nouvelle conception de l'action, centrée sur *le concept d'activité communicationnelle*, permet, selon lui, de rassembler tous les aspects de la rationalité. En effet, si par action, l'on entend avant tout une expression symbolique par laquelle l'acteur instaure un rapport aux différents mondes; et si la rationalité se définit et se mesure d'après le respect ou le non respect des objectifs illocutoires qu'incorporent les expressions utilisées, alors on peut retrouver, dit Habermas, les différents aspects de la rationalité à partir de l'étude des relations pragmatico-formelles qui existent entre les différents types de propositions et les concepts formels de monde. L'idée essentielle qui vient d'être introduite est celle de la *compétence communicationnelle*.

Du même coup, la rationalité devient synonyme de la *compétence communicationnelle* qu'acquiert tout sujet capable de parler et d'agir. Ainsi l'homme est *homo loquax* avant d'être

homo faber; c'est en apprenant à parler que l'homme acquiert le savoir-faire qui lui permettra ensuite d'intervenir dans le monde, et de s'auto-constituer. Tous les savoirs, toutes les connaissances, toutes les activités humaines sont, par nature, propositionnellement discriminables. Aussi ce ne sont pas les interventions ou les mouvements corporels de l'acteur, mais sa capacité à fonder ses affirmations ou à honorer les prétentions à la validité qu'incorporent ses expressions, sa compétence communicationnelle, qui devient le signe de la rationalité de l'acteur. Un tel point de vue permet de voir, dit Habermas, qu'outre les affirmations fondées et les actions efficaces, il existe "manifestement d'autres types d'expressions pour lesquelles peuvent être avancées de bonnes raisons, sans que ces expressions soient liées à des prétentions à la vérité ou au succès" (Tkh, I: 34/31).

Pour trouver les types de rationalité qui correspondent aux "autres" types d'expressions, il faut, dit Habermas, procéder à une analyse des *relations pragmatico-formelles* acteurs/mondes. En effet, le concept d'activité communicationnelle "entraîne l'obligation de considérer les acteurs comme des locuteurs et des auditeurs qui se réfèrent à quelque chose appartenant au monde objectif, social, ou subjectif" (LSS: 429); il présuppose l'existence de trois mondes formels, auxquels le locuteur et l'auditeur peuvent se reporter en utilisant des types d'expressions bien déterminées (constatives, normatives et expressives); il permet de faire comprendre une chose fondamentale, à savoir que les participants de l'interaction, parce qu'ils se rapportent chaque fois à l'un ou l'autre de ces différents mondes, émettent nécessairement et constamment des prétentions à la validité: vérité, justesse, sincérité et authenticité, qu'ils doivent honorer s'ils veulent pouvoir coordonner leur plan d'action à ceux des autres, s'ils veulent atteindre à l'intercompréhension:

un acteur qui recherche l'intercompréhension en ce sens, est obligé d'élever implicitement, en exprimant quelque chose, exactement trois prétentions à la validité, soit la prétention que:

-- l'énoncé énoncé est vrai (...)

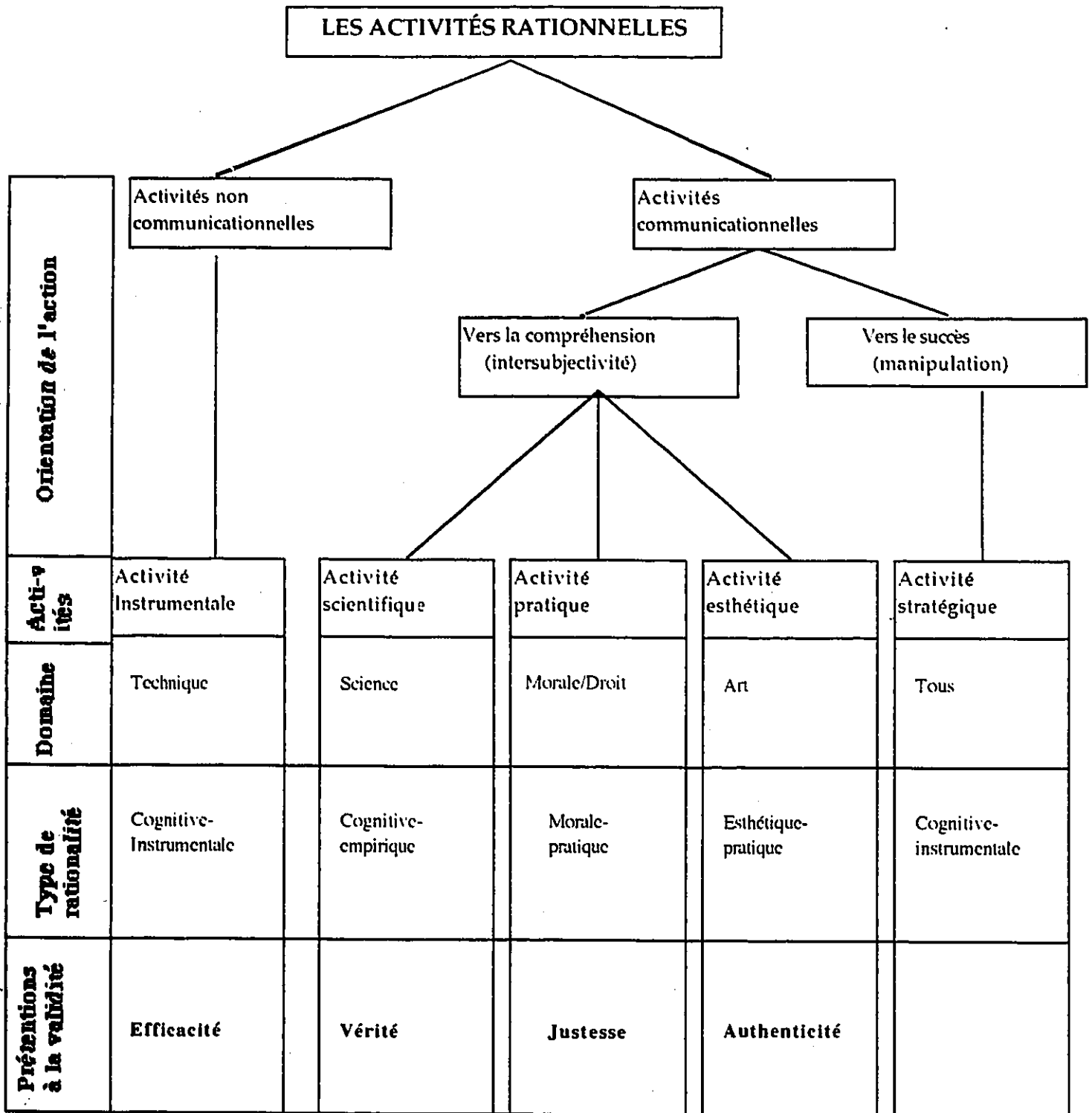
-- l'action langagière est juste par rapport à un contexte normatif en vigueur (...)

-- l'intention manifestée par le locuteur est bien par lui pensée telle qu'il l'exprime (Tkh, I: 149/115).

Ces trois prétentions à la validité et les normes de leur usage, sans oublier la prétention au sens, qui sert de fondement aux trois autres, constituent, selon Habermas, *la base de validité du discours*: leur application et leur respect constitue la condition de possibilité de tout discours rationnel, de

toute intercompréhension, et donc de toute action sociale. Elles délimitent l'horizon de l'intercompréhension et de l'interaction sociale: elles permettent de définir les règles procédurales de tout consensus rationnel, et par voie de conséquence de l'interaction sociale authentique, c'est-à-dire l'interaction médiatisée par le langage. Dans cette mesure Habermas peut dire que les normes de la rationalité communicationnelle contiennent, en tant qu'elles constituent la base de validité de tout discours rationnel, les normes de la rationalité théorique, pratique et esthétique-pratique. Et c'est ce qui l'amènera à construire une nouvelle typologie des actions rationnelles, afin de suppléer aux lacunes des modèles classiques de rationalité (voir la figure ci-dessous).

FIGURE 2: LA TYPOLOGIE DES ACTIVITÉS RATIONNELLES SELON HABERMAS



Les développements qui précèdent nous ont permis de faire le point sur la querelle des interprétations et la querelle des paradigmes, et de suivre le développement de celles-ci jusqu'à la synthèse de Habermas. Dans cette perspective, nous avons vu que *la querelle des interprétations*, qui s'est déroulée principalement entre quatre grandes interprétations (évolutionniste, développementale, antagonique et dialectique), a donné lieu, notamment sous l'impulsion des tenants des interprétations évolutionniste et développementale, au développement des théories contemporaines de la rationalisation et de la modernisation; que c'est d'elle, en quelque sorte, qu'est née cette seconde discussion, la *querelle des paradigmes*, qui devait conduire à la mise en place de la théorie de l'activité communicationnelle. Cependant, loin de partager l'enthousiasme des sympathisants de Habermas pour son *Aufhebung* des théories de la société, nous avons risqué une hypothèse au début de notre travail: nous avons laissé entendre que la plupart de ces développements pourraient dériver d'une mécompréhension de la thèse wébérienne de la rationalisation; qu'il se pourrait que la querelle des paradigmes, et plus particulièrement le cours qu'elle a suivi jusqu'à Habermas, résultât d'une erreur d'interprétation assez singulière de la thèse de Weber, une erreur dont les vrais responsables sont les tenants de l'interprétation évolutionniste de la thèse wébérienne: c'est-à-dire Parsons, Abramowski, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Luhmann, Breuer et Habermas. Mais nous étant seulement contentés de formuler cette hypothèse, nous sommes passés directement à la reconstruction du cours de ces deux querelles, sans toutefois prendre le temps de la justifier. C'est ce que nous allons faire maintenant, dans les deux parties qui suivent.

Il nous est apparu que l'une des meilleures manières de parvenir à notre but pourrait consister à examiner de manière détaillée la reconstruction et la critique habermassienne de la théorie de Weber, qui constitue, nous l'avons vu, la dernière étape de toute ces discussions. Car s'il est vrai que le concept de rationalité de Weber est de part en part un concept instrumental de rationalité; s'il est vrai, comme le prétend Habermas, qu'un tel concept occulte l'un des aspects déterminant du processus de rationalisation, et conduit trop rapidement, par conséquent, à la thèse

du paradoxe de la rationalisation; enfin s'il est vrai que seule la perspective de l'agir communicationnel permet de surmonter ces difficultés, alors notre hypothèse devra être rejetée.

Ainsi, comme nous le voyons, il apparaît que dans un travail comme le nôtre, qui part des mêmes présupposés que celui de Touraine, l'on ne peut pas faire l'économie d'une confrontation directe avec l'interprétation et la critique de Weber par Habermas, tâche incontournable qui n'a malheureusement pas encore été entreprise, quoique sa nécessité n'ait pas échappé aux penseurs qui travaillent depuis 1981 sur la thèse de la rationalisation sociale, sur Weber ou sur Habermas. Et il est pour le moins frappant de voir que pendant qu'il existe de nombreux travaux sur Weber et Marx, Weber et Durkheim, Weber et Parsons, et des travaux sur Weber et la plupart des penseurs jusqu'à Nietzsche, il n'y a eu aucun travail sur Weber et Habermas; que pendant qu'il y a des travaux sur Habermas et Kant, Habermas et Hegel, Habermas et Marx, Habermas et Parsons, Habermas et Luhmann, Habermas et Gehlen, Habermas et l'École de Francfort, Habermas et Arendt, Habermas et Lyotard, etc., il semble que l'on ait surtout oublié de faire un travail sur Habermas et Weber. Cela est d'autant plus surprenant encore, qu'il n'est pas rare de rencontrer sous la plume des commentateurs de Habermas des réflexions du type: "si les objections que Habermas fait à Weber sont fondées, alors....". Même Alain Touraine, nous l'avons vu, n'a pas échappé à cette règle.

Aussi bien, tentant de suppléer à ce qui nous apparaît comme l'une des lacunes actuelles des débats sur la rationalisation, nous entreprendrons une double tâche dans la suite de ce travail: nous tenterons, ce qui n'est pas négligeable, de présenter la thèse wébérienne (chap. V, VI, VII); puis, disposant désormais d'un point d'appui éprouvé, nous nous livrerons à l'examen détaillé de l'interprétation et de la critique de la thèse wébérienne de la rationalisation sociale par Habermas (chap. VIII, IX et X).

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE ET LA CONCEPTION WÉBÉRIENNE DE LA RATIONALISATION SOCIALE

La discussion qui précède nous a permis de montrer que les théories contemporaines de rationalisation sont dès leur origine, quoique cela ne paraisse pas toujours dans les discussions, des critiques de Weber, des tentatives différentes pour suppléer aux faiblesses de la 'théorie' wébérienne de la rationalisation sociale. Nous avons donné le nom de *querelle des paradigme* à la discussion qui oppose les tenants de ces nouvelles approches. Mais comme nous nous intéressions surtout aux rapports de ces nouvelles approches à celle de Weber, nous avons mis l'accent sur l'analyse des difficultés que les protagonistes de cette querelle alléguèrent contre Weber. Les résultats de cette première analyse ne manquèrent pas de nous surprendre, qui nous firent comprendre que, quelques faiblesses, ambiguïtés ou obscurités qu'on imputa à Weber, celles-ci semblaient moins faites pour révéler les problèmes réels de l'approche wébérienne, qu'elles ne semblaient mettre à découvert les limites mêmes de ces interprétations critiques, lesquelles, prenant généralement la thèse wébérienne dans l'une ou l'autre de ses acceptions problématiques (évolutionniste ou développementale), concurent à tort le dessein de devoir suppléer à ses faiblesses.

Partant, nous nous avisâmes de distinguer un second niveau de discussion, la *querelle des interprétations*, qui nous semblait correspondre à celle qui devait naturellement résulter des divergences de lectures. Cette seconde distinction fut d'une grande importance; car, outre le fait qu'elle permettait de séparer clairement les deux types de discussions qui se déroulaient dans ce contexte, elle nous a permis aussi de découvrir que la plupart des critiques de Weber partent d'une interprétation évolutionniste de la thèse de Weber, nous amenant ainsi à suspecter le bien-fondé de la querelle des paradigmes; car, nous disions-nous, peut-être que la querelle des paradigmes n'est-elle que la résultante soit d'une erreur d'interprétation, soit de l'ignorance des interprétations dialectique et antagonique, soit de l'incapacité de récuser la lecture évolutionniste, soit de l'indifférence des spécialistes de Weber à l'égard de la querelle des paradigmes.

Aussi, portant notre attention sur la première discussion, nous avons vu que si les différentes lectures évolutionnistes furent si préjudiciables à la querelle des paradigmes, c'est parce qu'elles procédaient toutes de cette méprise qui consiste essentiellement à voir en Weber le dernier tenant de ce que nous avons appelé la *conception pré-wébérienne de la rationalisation*. Pour nous, le cours de la querelle des paradigmes semblait plutôt trahir une mécompréhension de la thèse de Weber, une confusion de celle-ci avec une très ancienne conception de la rationalisation, que Weber contesta vigoureusement au demeurant. Dès lors, il nous sembla que l'analyse de la querelle des paradigmes nous serait par conséquent d'autant plus utile dans le contexte de la discussion actuelle, qu'elle pouvait nous instruire des erreurs d'interprétation les plus communes et des moyens ou des raisons de nous défier des critiques souvent trop sévères de la thèse wébérienne. Autrement dit, cette analyse nous a donné moins de sujet de nous inquiéter et de douter de la validité des thèses de Weber, qu'elle ne nous a permis de prendre conscience de la sous-estimation dont celle-ci fut l'objet.

Cette conviction ne sera pas démentie dans la suite; bien au contraire, elle se confirmera au fur et à mesure, comme nous l'avions supposé dès le départ, en examinant la perspective adoptée par la dernière tentative de revalorisation de la thèse de Weber, à savoir celle de Touraine. Celui-ci en effet, bien plus au clair que les autres commentateurs sur la nature du paradoxe de la modernité et sur la conception wébérienne de la rationalisation, avait commencé par lever l'ambiguïté, et ce, en montrant très clairement que Weber fut le premier à distinguer la modernisation de la rationalisation. Cependant, après une si remarquable mise en place, *Critique de la modernité*, pour laquelle nous commençons pour lors à concevoir un grand intérêt, allait nous surprendre néanmoins: en réitérant malheureusement, et pour son propre compte, la même erreur que les autres sympathisants de Weber, laquelle consiste à faire valoir la thèse wébérienne contre la vieille tradition qui remonte jusqu'à Descartes, au lieu de chercher la cause de la querelle des paradigmes dans la querelle des interprétations. Au lieu d'une telle approche en effet, Touraine se contenta de prôner un retour à Weber; il préféra imputer l'erreur aux théories pré-wébériennes; ce qui revenait, selon nous, à passer le problème sous silence, à l'effleurer plutôt qu'à le résoudre: car c'est dans

les théories contemporaines qu'il faut chercher la cause de la querelle des paradigmes; c'est avec elles que commence ce que nous avons appelé le *paradoxe de la modernité*; aussi c'est contre elles qu'il eût fallu faire valoir la thèse de Weber, et non pas contre les théories pré-wébériennes.

La réhabilitation de Touraine ayant donc manqué dès l'abord le noeud même de la difficulté, nous conçûmes le projet de réexaminer les différentes étapes du débat, depuis la querelle des interprétations jusqu'à sa conclusion provisoire avec la synthèse habermassienne, dans le but de faire le jour sur le cheminement historique du *paradoxe de la modernité*. Ce parti nous semblait d'autant plus approprié à la nature du problème que nous avions à coeur de résoudre, puisqu'il nous révéla qu'il était moins nécessaire d'examiner individuellement les théories contemporaines que de faire le bilan des deux querelles, c'est-à-dire donc d'examiner rigoureusement la synthèse de Habermas. Mais, puisqu'il fallait disposer pour cela d'une approximation juste de la thèse wébérienne, il nous parut donc nécessaire de procéder d'abord à une genèse aussi précise qu'exacte de la méthode de la thèse de Weber, avant de passer à l'analyse de la synthèse critique de Habermas.

Il ne sera donc pas question de Habermas dans cette partie; car, cherchant surtout à rendre compte le plus fidèlement de la thèse wébérienne de la rationalisation, nous nous borneront à analyser ici les autres interprétations de la thèse de la rationalisation¹.

Nous croyons en effet que s'il est surprenant de constater que l'on n'a toujours pas pu réduire l'ampleur des deux querelles, malgré le nombre impressionnant d'analyses; que si les ambiguïtés semblent avoir augmenté à proportion du nombre d'éclaircissements, c'est en vérité parce qu'aucune de ces analyses ne s'est appliquée véritablement à répondre aux questions suivantes: quels sont les problèmes et les difficultés qui motivèrent l'introduction du concept de rationalisation? quelle est la portée de ce concept, et quelles sont ses limites? Qu'au lieu de chercher des réponses à ces questions, elles se sont surtout limitées ou à appliquer la thèse de la rationalisation elle-même, ou à en faire la critique, ou à en établir la cohérence, ou à en déterminer

¹ Nous avons déjà présenté quelques unes d'entre elles dans la première partie. Nous ne reviendrons pas sur elles à nouveau; nous nous intéresserons surtout aux aspects particuliers de certaines d'elles.

les différentes significations; et que, négligeant ainsi les avantages qui auraient pu résulter d'une telle analyse, elles se sont souvent prises mutuellement à parti, laissant ainsi le champ libre au paradoxe de la modernité, ou contribuant quelquefois à le justifier².

Aussi, prenant notre parti sur ce point, nous entendons faire d'une telle analyse préalable le centre d'intérêt de cette partie, dans l'intention de montrer que la thèse de la rationalisation est l'étape ultime des réflexions méthodologiques de Weber; qu'elle est la réponse à la question: "quelle doit être la structure d'une théorie adéquate de l'évolution ou de la transformation sociale?" Nous voulons montrer que la thèse de la rationalisation est la résultante de ce que nous appelons la *révolution copernicienne de Weber*, cette heureuse révolution qui permettra enfin d'aborder la question du devenir de l'histoire universel du point de vue de la rationalisation sociale.

Cette analyse nous permettra d'étayer la thèse que nous défendons depuis le début, à savoir que Weber est précisément celui qui transforme la théorie classique de l'évolution sociale en une théorie non métaphysique, non historiciste et non évolutionniste de l'évolution sociale. Pour y parvenir, nous commencerons par dégager le contexte général de cette révolution (chap. IV), puis nous insisterons sur le rôle de la causalité et de la rationalité dans la sociologie de Weber (chap. V), ensuite nous dégagerons les traits généraux de sa conception de rationalité (chap. VI), pour terminer par la reconstruction de la thèse webérienne de la rationalité et de la rationalisation (chap. VII).

² Comme nous le verrons plus bas, c'est dans l'interprétation de Stephen Kalberg, ce grand commentateur de Weber, que se trouvent les éléments qui abuseront Habermas, et qui lui donneront des raisons de se défier de la conception webérienne de la rationalité pratique. Voir sur ce point le chapitre VI.

CHAPITRE IV

RÉVOLUTION COPERNICIENNE ET OBJECTIVITÉ DANS LES SCIENCES SOCIALES

I. MAX WEBER ET SON ÉPOQUE

L'époque de Max Weber correspond, dans l'histoire de l'Allemagne moderne, non seulement à une époque de très grands bouleversements historiques, politiques, sociaux, mais surtout et avant tout à une période de changements culturels importants. Période charnière de toute histoire nationale, les périodes de fin de siècle correspondent souvent à des moments de remise en cause et de réévaluation générale des cultures et des civilisations nationales. Or l'époque de Weber, période de fin de siècle elle aussi, n'échappa en rien à cette règle; au niveau politique, elle se trouvait prise entre deux mondes: le précédent, monde de grandes réalisations et d'optimisme à l'égard de la raison, et un monde naissant, monde dont l'avenir suscitait déjà une foule d'interrogations³. Au niveau culturel et intellectuel, elle était partagée entre plusieurs tendances antithétiques: le néokantisme, le panlogisme hégélien, le matérialisme historique, l'évolutionnisme, le positivisme, le subjectivisme et le perspectivisme, etc. Cette situation, sans être unique ni exceptionnelle dans l'histoire, n'en était pas moins singulière pour autant, d'autant plus que l'on voyait bien que l'urgence de la situation socio-politique était doublée d'une crise intellectuelle tout aussi importante, qui se manifestait par la déconfiture des grandes philosophies de l'histoire, la remise en cause des grands systèmes philosophiques et éthiques, et la difficulté, sinon l'impossibilité, de trouver des réponses satisfaisantes aux problèmes socioculturels de l'époque, comme celui de la montée du communisme, de la baisse dramatique du niveau de vie des ouvriers, etc.

³ Cf. l'excellente analyse du cas de Weber par G. Roth; analyse qui permet de faire ressortir, en surimpression, un tableau assez précis de la situation générale de l'époque. Voir particulièrement "Weber's Generational Rebellion and Maturation", in Reinhard Bendix and Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley: University of California Press, 1971, pp. 6-33.

Au niveau qui nous intéresse ici, c'est-à-dire celui de la méthodologie des sciences sociales et de la philosophie de l'histoire, la situation, qui n'était pas plus heureuse, se caractérisait par l'opposition acharnée des trois conceptions rivales qui dominaient la scène intellectuelle: la philosophie critique de l'histoire (Dilthey, Rickert, Simmel), l'approche positiviste (Comte, Mill, Quetelet), et enfin l'approche organiciste ou évolutionniste (Roscher, Meitzen, Spencer, Spengler); et, comme celles-ci s'opposaient indifféremment les unes aux autres, il en a résulté un débat méthodologique passionné, qui durera jusqu'au début du vingtième siècle: le *Methodenstreit*.

Weber, arrivant à la maturité intellectuelle à cette époque, prendra une part active à cette discussion de 1904 à 1913, et, comme cela est aujourd'hui admis, il en influencera de manière décisive le déroulement, puisque, ayant formé le dessein, comme le dit si bien Philippe Raynaud, d'"émanciper la théorie de la société de la "métaphysique" et de faire de la sociologie une science positive"⁴, il mettra tout en oeuvre pour transformer les sciences sociales en des sciences positives. Faisons remarquer que l'affirmation de Raynaud n'est pas néanmoins tout à fait exacte, et qu'elle suppose quelques nuances et quelques précisions.

Au regard de la situation et des débats de l'époque en effet, vouloir émanciper les sciences sociales était somme toute un objectif assez banal; car, outre le fait que tous les protagonistes tendaient à ce même objectif (les tenants de l'école historique autant que ceux de l'école positivistes), il est à signaler également que l'idée même d'une *critique de la raison historique*, qui semble avoir une place importante chez Weber, était très répandue et très en vogue à cette époque, qu'on la retrouvait au reste chez la plupart des tenants de l'école historique (Dilthey, Rickert, Windelband, Simmel, etc.), qui s'interrogeaient eux aussi sur les conditions de possibilité d'une science de la réalité sociale, culturelle et historique.

Aussi, s'il n'est pas déplacé de parler de l'originalité de la pensée webérienne sur ce chapitre, qu'on nous permette du moins de signaler que l'apport de Weber, pour peu que l'on se mette en peine d'en chercher la véritable nature, consiste moins en la critique de la métaphysique, comme on le croit souvent, qu'en une articulation originale des principaux arguments de ses

⁴ Cf. Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987, p. 14.

prédécesseurs. Weber, il faut y insister, n'est ni *le* critique du positivisme, ni *le* fondateur de la méthode compréhensive; il est celui qui tentera de concilier, à partir des idées de l'époque, le positivisme et l'évolutionnisme avec le subjectivisme et l'individualisme; il est moins le fondateur de la méthode historique qu'il n'est en cette matière l'héritier d'une tradition déjà constituée⁵, une tradition dont il tentera de réarticuler, de développer et de réaliser les principales idées.

Cependant, comme nous entendons le montrer dans la suite, cette situation particulière ne l'empêchera toutefois pas d'opérer ce que nous appelons une "révolution copernicienne", qui, quoique non explicite, n'en sera pas moins réelle ni moins déterminante dans le cours des discussions, d'autant plus qu'elle le conduira à une nouvelle conception de la science, une science de l'effectivité (*Wirklichkeitswissenschaft*) dont le but, dit-il, est de:

comprendre l'originalité de la réalité de la vie qui nous environne et au sein de laquelle nous sommes placés afin de dégager d'une part les rapports et la signification culturelle de ses manifestations actuelles et, d'autre part, les raisons qui ont fait qu'historiquement elle s'est développée sous cette forme et non sous une autre (GAW: 170-1/152-3).

Cette nouvelle science, contrairement à celle qui avait cours, ne portera pas sur l'étude, la recherche ou la découverte des lois générales de la réalité sociale et culturelle; elle se définira et apparaîtra comme un effort d'analyse, comme l'effort pour comprendre les traits particuliers (ce qui fait l'originalité) d'une réalité sociale, culturelle et historique donnée; elle cherchera à montrer pourquoi telles relations, qui relient entre eux divers phénomènes de la culture, sont de telle nature et non pas de telle autre; elle voudra expliquer et représenter, par exemple, pourquoi les intérêts capitalistes, que l'on retrouve au demeurant partout et en tous les temps, n'ont pas réussi à diriger le développement scientifique, artistique, politique et économique sur la même voie de rationalisation en Occident et en Asie entre autres (PE: 20/20). En ce sens, elle sera surtout une science comparative; car, tentant de rendre compte et d'expliquer ce qui fait l'originalité d'une réalité sociale donnée, elle s'occupera précisément de trouver les raisons et les motifs qui sous-tendent les différences de développement, afin de mettre au jour les facteurs et les ressorts qui y ont contribué, et de nous faire voir pourquoi il n'en aurait pas pu en être autrement, pourquoi les

⁵ Voir la préface et l'introduction de Raymond Aron dans *La Philosophie critique de l'histoire*, op. cit.

choses se seraient déroulées d'une autre manière, si certains facteurs de la structure sociale ou de la culture avaient été différents.

À la différence de la philosophie de l'histoire ou de l'évolutionnisme, ce type d'analyse scientifique ne tente pas de montrer que le cours de l'histoire occidentale est le terme ultime du développement universel, ou le processus de réalisation de la culture dans son ensemble, ou celui par lequel l'Esprit Universel se réalise; bien au contraire: c'est cette conception même qu'elle commencera par récuser.

Parti d'une telle conception des sciences sociales, Weber ne pouvait que s'opposer aux positivistes et aux évolutionnistes, pour abonder dans le même sens que ses prédécesseurs (Rickert et Simmel); autrement dit, loin d'innover en cette matière, il ne pouvait que faire sien le problème même de Rickert: comment concevoir une science qui, quoique procédant à partir d'instruments généraux, pourrait néanmoins conserver quelque chose de plus que les sciences de la nature? Cependant, si Weber ne pouvait pas innover ou bouleverser d'une manière extraordinaire le cours des débats, du moins pouvait-il réarticuler de manière originale les idées éparses, ouvrir de nouvelles voies, et réformer l'approche qui était déjà en place: voilà ce qu'il pouvait faire. c'est ce qu'il fit, et c'est en cela qu'il fut original.

La question qui divisait les historiens de l'époque était, nous l'avons dit, celle de savoir quelles sont les conditions d'une reconstruction valable du développement socioculturel. En s'appuyant sur Rickert, Weber donnera une autre tournure à cette question. Comment organiser et concilier, se demandera-t-il, en un ensemble méthodologiquement cohérent et intelligible, l'exigence rationaliste et déductive (qui est le propre de l'approche positiviste en histoire) avec cette autre, non moins importante, qu'est la prise en compte de la particularité, de l'individualité, de l'indétermination de l'objet historique (qui est le propre de la philosophie critique de l'histoire)? Par cette formulation, Weber, qui était pour ainsi dire favorisé par sa propre situation, venait de mettre en place les premiers éléments de la résolution du problème. Il assistait en effet à un combat acharné entre deux conceptions des exigences et des limites de la méthode scientifique, avec d'un côté les positivistes, et de l'autre les tenants de l'école historique (dont il faisait partie du reste). En

autre, avantage non moins considérable, il avait une idée assez précise de la direction dans laquelle il fallait chercher la solution, puisque Rickert avait déjà formulé le problème:

le vrai problème n'est pas de concevoir une science qui rejoindrait la donnée singulière que néglige toute physique, mais uniquement de déterminer une science qui à l'aide d'instruments généraux, conserverait de la réalité individuelle quelque chose de plus que les sciences de la nature (Aron, 1987: 128).

Il ne lui restait plus donc qu'à concevoir clairement ces *instruments généraux*. Comme on pouvait s'y attendre, Weber se servira des idées de Rickert pour résoudre cette difficulté; mais pour cela, il lui fallait encore lever les difficultés et les ambiguïtés sous-jacentes à chacune des deux positions en présence. Il s'avisera assez vite du moyen d'y parvenir: appliquer la méthode antinomique de Kant à la résolution de ce problème, appliquer, dans un sens créateur et réellement original, le slogan même de l'époque, *le retour à Kant*. Expliquons cela.

Dans *Weber et dilemmes de la raison moderne*, Philippe Raynaud, cherchant à circonscrire l'apport de Weber dans le débat sur la méthodologie de l'histoire, écrit que:

dans sa recherche de l'unité des phénomènes historiques, l'historien recourt spontanément à deux représentations opposées, mais également nécessaires; il faut que l'on puisse mettre à jour, par l'explication causale, de la rationalité des phénomènes, mais pour que le travail de l'historien ait un sens, il faut que la matière historique elle-même soit irréductible à l'explication. De là naît un conflit entre deux interprétations antinomiques de la connaissance historique: La première conception [...] considère que la tâche de la science est de mettre à jour les lois de développement de l'Histoire pour pouvoir ensuite déduire ou prévoir *a priori*, les séquences essentielles de l'histoire réelle. La deuxième [...] fonde la non déductibilité de la réalité historique sur la nature propre du monde humain, où régneraient le hasard et la liberté humaine (Raynaud, 1987: 17).

Il s'agit là d'une présentation assez claire des deux principales approches méthodologiques qui s'opposaient à l'époque de Weber. La première conception est celle qu'adoptèrent le positivisme et l'évolutionnisme, et la seconde est celle de l'école historique (la tradition herméneutique ou compréhensive). Or Weber, et c'est en cela que consiste l'originalité de sa position, et par suite son kantisme, va montrer qu'en procédant de cette manière ces deux conceptions mettent "l'une et l'autre en danger l'activité scientifique"⁶.

Examinant tout d'abord la première approche, il va montrer que le positivisme débouche sur un dilemme insoluble: ou il introduit un dualisme entre l'essence et le phénomène, le nécessaire et le contingent, afin de combler le vide qui se trouve entre la loi et le réel, ce qui vient contredire son monisme; ou il est obligé de se priver de l'investigation empirique en affirmant que les lois

⁶ *ibid.*, p. 18

sont déterminantes "en dernière instance", ce qui revient à réduire considérablement l'activité du scientifique. Autrement dit, ou bien le positiviste traite tout ce qui ne peut être déduit des éléments économiques comme de l'"accidentel", et dans ce cas son projet décisif se renverse en son contraire, puisqu'il réintroduit le dualisme qu'il voulait supprimer; ou bien il est obligé, pour sauver le projet d'une explication exhaustive de la société par l'économie entre autres, de défendre une sorte de fonctionnalisme économique, ce qui revient à une pétition de principe (GAW: 169/150; cité par Raynaud: 26).

S'avisant donc de ces difficultés, et mettant à profit sa connaissance des thèses de l'école historique, Weber soutiendra, contre le positivisme, en particulier, que les tenants de l'école historique ont raison d'insister sur l'infinie diversité du réel et sur son irréductibilité fondamentale à un réseau de concepts fixes. Mais, poursuivant sa propre logique de raisonnement et s'avisant aussi des limites de cette seconde position, il va montrer également, contre l'école historique cette fois-ci, que loin de constituer un progrès dans la voie de la connaissance, l'insistance sur l'indétermination et la contingence des affaires humaines conduit, elle aussi, à l'absolutisation d'un simple principe heuristique, qui se traduit dans les faits par la renonciation à la science elle-même⁷. Aussi donnera-t-il raison ici aux positivistes; il insistera sur la nécessité de trouver des principes explicatifs, afin de suppléer, par l'analyse causale et l'explication, aux lacunes de la simple compréhension⁸.

Appliquant pour ainsi dire une démarche fort similaire à la méthode antinomique de Kant, Weber montrera que l'opposition prend la forme d'une l'antinomie, et que celle-ci provient de ce que les deux positions procèdent en réalité à une sorte de réification des catégories du scientifique. Elles partent toutes deux, dira-t-il, de l'hypothèse selon laquelle le réel, l'objet historique nous est donné; qu'il a une nature ou une essence propre sur laquelle nous devons régler notre esprit, et à

⁷ Car, dit-il, il n'est plus de science possible dès lors que l'on fait un absolu de l'irrationalité de l'objet historique.

⁸ Car, dit-il, "l'adéquation significative fait-elle défaut, nous ne sommes plus en présence que d'une simple probabilité *statistique non compréhensible* [...] même si la régularité du déroulement (externe aussi bien que psychique) se laisse exprimer de façon précise avec la plus grande probabilité numérique. D'un autre côté, l'adéquation significative, fût-elle la plus évidente, ne constitue pour la portée des recherches sociologiques un énoncé *causalement* juste qu'à condition qu'on puisse apporter la preuve qu'il existe une chance quelconque (plus ou moins déterminable) indiquant que l'activité adopte *ordinairement de fait* (en moyenne ou dans le cas "pur"), avec une fréquence ou une approximation déterminables, la direction du déroulement qui semble adéquat" (WuG: 5/11).

laquelle nous devons absolument régler nos concepts et nos facultés: pour les positivistes, l'histoire se déroule suivant des lois qu'il nous faut découvrir et énoncer clairement; pour le subjectiviste, elle est le domaine de la contingence, le théâtre de l'indétermination totale et de la liberté humaine. Dans les deux cas, comme nous le voyons, l'activité du scientifique est subordonnée à la découverte, à la saisie ou à l'expression d'un donné originel: c'est cela le point de départ de l'antinomie, et c'est précisément sur cette présupposition commune que va porter l'effort critique de Weber, qui montrera, à la manière de Kant, qu'il n'y a pas d'objet constitué, que la science n'est possible qu'à condition de se défier de ce présupposé, et par conséquent que l'antinomie provient en réalité de la même erreur. Il y a ici un double retour à Kant: d'une part, la reprise de la méthode antinomique, et d'autre part la reprise du constructivisme et du principe même de la révolution copernicienne.

C'est pour s'être engagé dans une telle voie que Weber opérera ce que nous appelons une "révolution copernicienne". Mais se pose cependant la question de savoir si Weber avait conscience de cette révolution. À vrai dire, s'il n'est pas possible d'affirmer qu'il avait pleinement conscience de cette révolution, du moins il est possible de dire qu'il en avait tout de même un vague pressentiment, sinon quelle autre signification pourrait-on donner à la référence pour le moins énigmatique à la métamorphose de Faust, à la conclusion assez singulière qu'il tire à la fin de l'essai sur l'objectivité dans les sciences sociales? Car n'est-il pas surprenant en effet de voir que, après nous avoir longuement entretenu des sciences de son époque, Weber choisisse de mettre brusquement fin à son article par le passage suivant?

Mais il arrive qu'un jour l'atmosphère change. La signification des points de vue utilisés sans réflexion devient alors incertaine, le chemin se perd dans le crépuscule. La lumière des grands problèmes de la culture s'est déplacée plus loin. Alors la science se prépare elle aussi à modifier son paysage habituel et son appareil de concepts pour regarder du haut de la pensée le cours du devenir. Elle suit les astres qui seuls peuvent donner un sens et une direction à son travail:

*La nouvelle impulsion s'éveille,
Je cours boire à son éternelle lumière.
Devant moi le jour et derrière moi la nuit,
Au-dessus de moi le ciel et au-dessous les vagues* (GAW: 214/213).

Ce passage, nous le croyons, est assurément étrange sous la plume de Weber, qui n'était pas particulièrement amateur d'énigme ou de prophétie. Aussi nous pensons que l'on peut

supposer, sans présumer toutefois de l'importance de ce passage, que, quelle que fût son admiration pour Goethe, Weber n'eût sans doute pas mis un tel passage en exergue, s'il n'y avait été déterminé par des motifs bien précis, lui qui privilégiait la clarté, l'austérité et la concision de l'expression à l'agrément d'un beau style, lui qui ne manquait pas souvent de rebuter ses lecteurs par la sécheresse et la lourdeur de son style. Or, de quelle nature étaient ces motifs, et quels rapports pouvaient-il avoir avec la métamorphose de Faust ou avec une telle métaphore?

Il convient dès l'abord d'attirer l'attention sur la situation particulière de l'essai même sur l'objectivité. Paru en 1904, celui-ci fut écrit à une date particulière dans la carrière intellectuelle de Weber, en ce sens qu'il est d'une part le texte qui marque son retour sur la scène intellectuelle, après la dépression nerveuse qui l'avait éloigné de la scène académique pendant quelque temps; de plus, on peut présumer, vu la proximité des dates de publication, qu'il fut aussi élaboré dans le temps même où Weber travaillait à la mise en chantier ou à la rédaction de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (qui paraîtra en 1905). Ces circonstances ne sont pas superflues, comme nous le verrons ici.

"Devant moi le jour et derrière moi la nuit", disait Faust; Weber, nous semble-t-il, est en train de nous dire la même chose ici: voilà pourquoi il choisit de conclure son article avec cette citation. Loin d'être un effet de style, ce passage exprime en réalité l'expérience personnelle de Weber; il s'identifie, si l'on peut dire, à Faust; et, après avoir fait mentalement sa propre biographie intellectuelle, il annonce ou anticipe le futur; il ne l'appréhende pas, mais il le souhaite et l'appelle de tous ses vœux: il voit poindre, dit-il, le jour à l'horizon; il sent qu'une nouvelle impulsion s'éveille en lui. Jusque-là, il avait été, comme Faust du reste, un scientifique de l'ancienne école, comme ce scientifique qui, tel un élève, se laisse instruire et par la nature et par les livres; maintenant il a atteint ce seuil où *la signification des points de vue utilisés sans réflexion devient incertaine, et où la lumière des grands problèmes de la culture se déplace plus loin*. Référence adroite, subtile et voilée à sa dépression nerveuse et à son propre parcours intellectuel? Il est difficile de l'affirmer; mais la tentation n'est-elle pas forte néanmoins, étant donné que nous savons que Weber, qui avait d'abord été évolutionniste, qui s'était servi des catégories de Meitzen dans ses

premiers travaux, et qui faisait maintenant partie de l'école historique, allait pour lors adopter une position médiane entre le positivisme et le subjectivisme, qu'il allait transformer de l'intérieur, pour ainsi dire, la méthode des sciences de son époque?

Aron n'avait sans doute pas tort de dire que même si les idées de Weber "dérivent des *Grenzen*, il faudrait dire que l'influence de Rickert n'a été pour Weber qu'un moyen de se découvrir lui-même" (Aron, 1987: 234). Car que se passe-t-il lorsque le chemin finit par se perdre "dans le crépuscule"? "Alors, dit Weber, la science se prépare elle aussi à modifier son paysage habituel et son appareil de concepts pour regarder du haut de la pensée le cours du devenir". Il faut apprendre à *regarder du haut de la pensée* la nature elle-même, c'est là tout le sens de la révolution kantienne. Voilà pourquoi il nous semble qu'il y a assurément beaucoup plus qu'un simple effet de style dans ce passage, et que, si l'on ne peut y voir une annonce explicite de la révolution copernicienne, du moins y perçoit-on les 'prémices'.

Cependant cette révolution ne sera jamais articulée; ayant été seulement amorcée, mais non pas articulée, cette révolution n'en exercera pas moins un certain efficace sur la pensée de Weber; toujours implicite et vaguement pressentie par l'auteur lui-même, elle s'est présentée à lui sous la forme d'une intuition, et plus précisément de cette "impulsion" qui, s'éveillant en lui à la fin même du travail qui devait constituer son retour sur la scène intellectuelle, constituera désormais la présupposition et l'horizon même de sa vision de la science et de sa méthode, comme on le verra dès lors dans ses travaux ultérieurs, et plus particulièrement dans le *Die protestantische Ethik* (qui en est la première mise en oeuvre) et dans la *Kritische* (qui n'en laisse voir qu'une articulation incomplète).

Quelle est la structure de cette révolution? Weber, nous l'avons dit, cherchait, comme ses prédécesseurs, à déterminer les conditions de possibilité de la science de la réalité sociale et culturelle. Cependant, bien qu'il partira de la même question que ceux-là (à quelles conditions une science empirique de la réalité sociale est-elle possible?), il ira beaucoup plus loin que Rickert en particulier, auquel il doit néanmoins la grande partie de ses idées, pour retrouver de manière plus précise les intuitions de Kant sur l'objectivité de la connaissance.

La validité *objective* de tout savoir empirique, dit Weber, a pour fondement et n'a d'autre fondement que le suivant: la réalité donnée est ordonnée selon des catégories qui sont *subjectives* en ce sens spécifique qu'elles constituent la *présupposition* de notre savoir et qu'elles sont liées à la présupposition de la *valeur* de la vérité que seul le savoir empirique peut nous fournir (GAW: 212-213/210)⁹.

Nous voyons ici le caractère spécifiquement kantien de la pensée de Weber. Au reste, ce qui confère un caractère particulier à la position que Weber y défend, c'est bien moins l'affirmation du caractère subjectif de la connaissance empirique en général que la position épistémologique particulière qu'elle présuppose, c'est-à-dire le constructivisme kantien. Dire que la validité du savoir n'a pas d'autre fondement que les catégories subjectives qui nous servent à ordonner le réel, c'est soutenir, nous semble-t-il, que les conditions de possibilité ou de validité de l'expérience (connaissance empirique) sont également les conditions subjectives de la validité de toute connaissance possible; et, certes, on ne s'y prendrait pas d'une autre manière si l'on voulait s'opposer ou récuser le réalisme sous toutes ses formes: cela a été très bien perçu et bien expliqué par la plupart des commentateurs; mais il n'y a pas que cet aspect dans ce passage de Weber. Il y a ici, et c'est cela le plus important, un retour très net, par delà les théories objectivistes et subjectivistes de la connaissance, à la conception kantienne de l'objectivité. Autrement dit, Weber soutient très clairement dans ce passage que *les conditions subjectives de la validité de la connaissance sont les conditions mêmes de l'objectivité*; il revient, pour ainsi dire, au subjectivisme transcendantal de Kant.

Weber est parfaitement conscient de cet aspect de sa pensée; c'est pour cette raison que, partant en guerre contre la présupposition commune des deux approches de son époque (i.e. la connaissance doit se régler sur la nature même des objets ou encore la science est la recherche et la découverte des lois immanentes au réel), il n'hésitera généralement pas à faire état de son point de vue *constructiviste*, et ce, sans s'alarmer au demeurant du subjectivisme, du relativisme et du perspectivisme qui découle de sa position, ce qui, comme nous le verrons plus loin, témoigne moins d'une négligence de sa part, que d'une perception réellement claire des différents enjeux de la question de l'objectivité.

⁹ "les conditions subjectives de la possibilité de l'expérience possible sont également les conditions de possibilité de toute expérience en général".

Résolument constructiviste, Weber soutiendra qu'il n'y a pas d'objet de connaissance déjà constitué dans la nature; et, réfractaire par conséquent au réalisme sous toutes ses formes, il livrera une guerre sans merci à celui-ci et à ses succédanés, allant jusqu'à mettre systématiquement entre guillemets toutes les expressions du type: le savoir, la réalité, le fait historique, le fait concret, le donné, les éléments, les causes suffisantes, la validité et l'objectivité (voir Weber 1904), comme pour mieux signifier le caractère flottant, et le caractère profondément subjectif de tels concepts.

L'objet de la connaissance et le réel résultent, dira-t-il, d'un processus d'abstraction, d'isolation et de généralisation; ils sont des produits de l'activité, de la spontanéité de notre faculté de connaître, comme dirait Kant; ils sont les produits de nos constructions mentales, voilà pourquoi il dit avec Goethe qu'"il y a de la "théorie" au coeur même du fait" (GAW: 275/303). Or si l'objet ni le réel ne nous sont jamais donnés comme tels, s'ils ne sont que de simples constructions mentales, alors il n'y a plus de rapport direct entre la science et le réel: tout rapport au monde suppose une médiation qui passe par le libre exercice de nos facultés, et plus précisément de l'imagination, cette faculté originaire distincte de la *fantasia*, qui produit, reproduit et présentifie (schématise et rend sensible) les concepts dont nous nous servons. C'est ce qui faisait dire à Kant que nous n'avons pas d'accès direct et immédiat aux choses; que nous ne connaissons d'elles que notre manière d'en être affecté; d'où la célèbre formule kantienne: "nous ne nous connaissons et ne connaissons jamais des choses que ce que nous y avons mis nous-mêmes en conséquence de leur concept"¹⁰ (Kant, CRP: 19, 20, 22); d'où aussi ce mot de Weber: "la connaissance des lois sociales n'est pas une connaissance de la réalité sociale, mais seulement un des multiples moyens que la pensée utilise à cet effet" (GAW: 180/166). Des réflexions qui précèdent, on peut conclure avec Raymond Aron que, pour Weber, la science "est un moyen d'organiser et de penser une réalité dont la richesse défie la puissance de l'entendement" (Aron, 1987: 237).

Le présupposé implicite dans toute cette argumentation, c'est la thèse kantienne selon laquelle il n'y aurait pas de nécessité dans nos constructions et dans nos explications, si notre esprit se contentait d'être passif devant l'expérience; ce qui revient à dire qu'il n'y aurait jamais eu de

¹⁰ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Ernest Flammarion, 1938.

connaissance véritable, si les objets nous étaient seulement donnés tels quels. Weber soutient la même thèse lorsqu'il dit que nous nous retrouverions toujours devant un chaos de "jugements existentiels, si notre esprit se bornait seulement à enregistrer tel quel le divers de la sensibilité. En conséquence, dira-t-il, il faut donc que l'esprit sélectionne, organise et ordonne la pluralité des impressions qui l'affectent, afin d'y représenter ou d'y introduire l'unité. En cela encore, Weber est très kantien, car c'est l'idée même de la synthèse que l'on retrouve ici. Certes, nous dira-t-on, mais ne croyez-vous pas que ce kantisme l'obligera par ailleurs à renoncer à l'objectivité? Comment expliquer dès lors l'intersubjectivité, comment rendre compte de l'objectivité elle-même, s'il est vrai qu'il y a une infinité de perceptions différentes à chaque instant, si chacun est affecté de manière différente par celles-ci, et si enfin chacun sélectionne et organise à son gré ces différentes impressions?

Locke, nous le savons, assignait la tâche de faire converger les représentations subjectives des différents individus à l'action de la volonté divine: en limitant les volontés particulières, Dieu oblige les hommes à représenter les choses de la même manière. À Kant cependant, cette solution semblait incongrue. Pour lui, au commencement est le divers, la multiplicité et le chaos; ensuite arrive l'esprit, qui viendra y mettre de l'ordre.

Ordonner le divers de la sensibilité, c'est le rôle de l'esprit, et c'est cette activité que décrit la théorie kantienne de la synthèse: synthèse du divers dans la sensibilité, synthèse de ce divers au niveau de l'entendement, et enfin synthèse ou intégration de tous ces éléments en un système de la connaissance au niveau de la raison. On retrouve la même idée chez Weber, mais sous une forme différente: l'esprit, certes, doit mettre de l'ordre dans la diversité des éléments singuliers qui nous impressionnent à chaque instant; mais, ajoutait-il cependant, cette activité de l'esprit, qui rend possible la synthèse elle-même, n'est possible que parce que nous décomposons la réalité grâce à des *idées de valeur culturelles* (GAW: 178/163).

C'est la *doctrine kantienne de la valeur*, que l'on retrouve au reste chez tous les tenants de l'école historique, que Weber reprend ici; mais il la substitue à la *théorie transcendantale des éléments*, ce qui, l'on s'en doute, confère un caractère assez particulier à son kantisme. Parce que

Kant avait recours aux catégories de l'entendement et aux idées de la raison (Dieu, le monde et le Je), pour pouvoir expliquer la possibilité de l'unité dans les représentations, il lui suffisait de montrer que les catégories ou les fonctions de l'unité sont universelles. Weber, nous venons de le voir, ne veut pas recourir au même moyen; il préfère substituer, pour sa part, les idées de valeurs culturelles aux catégories de Kant, et n'hésite pas à dire que ce sont ces idées qui déterminent la sélection et la synthèse préalable du divers, et ce, suivant les valeurs culturelles, l'obédience idéologique ou les intérêts particuliers du chercheur. C'est là une différence de taille entre les deux penseurs, et, quoi que les apparences peuvent donner à penser, nous verrons ci-dessous que Weber n'a pas été moins bien inspiré que Kant.

Pour cela, supposons qu'un sceptique, que le recours à la philosophie kantienne de la valeur vient de mettre en alerte, nous fasse remarquer que la révolution copernicienne de Weber conduit en fin de compte à une aporie, qu'elle est incapable de résoudre le problème l'objectivité dans les sciences sociales. C'est là l'objection classique que l'on fait aux approches subjectivistes en général; cependant, comme nous le verrons ci-après, elle ne vaut pas contre Weber, à cause de la révolution copernicienne.

II. LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE ET LE PROBLÈME DE L'OBJECTIVITÉ

Nous commencerons par présenter d'abord la marche générale de l'argumentation, puis, revenant à l'objection du sceptique, nous verrons comment la révolution copernicienne permet de la réduire à néant. L'argumentation de base se présente ainsi: si toute perception est perception des aspects du réel qui, à tel ou tel titre, nous intéressent, nous émeuvent ou nous inquiètent, alors cela signifie que la connaissance est la substitution d'un univers fini de concepts et de rapports au monde infini des choses. Cependant, dire que toutes les connaissances sont de ce type, c'est dire également que la science procède de la même manière, qu'elle substitue, elle aussi, un univers de concepts à la réalité; qu'elle organise la diversité des impressions sensibles suivant un système déterminé de concepts. Or cela oblige à accorder le même statut aux lois empiriques et aux constructions des sciences sociales, ou à nier la possibilité même de la connaissance. Aron avait très bien vu cette conséquence de l'argumentation, voilà pourquoi il n'hésita pas à dire que les valeurs sont à l'histoire, ce que les lois sont à la physique, c'est-à-dire des principes de sélection qui s'imposent à tous¹¹; autrement dit, loin de compromettre l'objectivité du travail de l'historien ou du chercheur, les valeurs, le rapport aux valeurs et les idées de valeurs culturelles en sont la condition même de possibilité, ils sont les présuppositions mêmes sans lesquelles il n'y a pas d'objet de la connaissance, ni de science sociale.

Revenons maintenant à la question du sceptique: le constructivisme et la théorie kantienne de la valeur ne sont-elles pas incapables de résoudre le problème de l'objectivité? Ou, pour le dire d'une autre manière, ne renonce-t-on pas à l'objectivité, dès lors que l'on suppose que les objets ne sont pas donnés, mais construits? Cette question conduit à la fameuse difficulté du rapport des constructions du scientifique au réel, c'est-à-dire à la question kantienne: quel est le rapport en nous des représentations aux objets? c'est-à-dire à cette même difficulté que Weber formulait de façon similaire, comme le montre ce passage de 1904:

Après ces longues discussions nous sommes enfin en mesure d'aborder la question qui nous intéresse du point de vue *méthodologique* à propos de la réflexion sur l'"objectivité" de la connaissance dans les sciences de la culture: quelle

¹¹ "Il existe essentiellement deux types de sciences parce qu'il y a seulement deux moyens de surmonter l'infini sensible. Dans un cas on explique le réel à partir de lois, dans l'autre, on l'organise en un devenir singulier en le rapportant à des valeurs" (Aron, 1987: 126).

est la fonction logique et la structure des *concepts* avec lesquels notre discipline travaille comme toute autre science? Et plus spécialement, si l'on tient compte du problème décisif: quelle est la signification de la *théorie* et de la construction des concepts pour la connaissance de la réalité culturelle? (GAW: 185/172).

Avec une clarté toute exceptionnelle, ce passage présente, dans une veine kantienne, le problème de la connaissance objective. Quelle est, se demande Weber, la fonction logique et la structure des concepts de la science? et quelle est la signification de la construction des concepts pour la connaissance de la réalité culturelle? Que l'on examine bien la *Critique de la raison pure* et l'on verra que c'est le même problème que Kant tentait de résoudre: quelle est la fonction logique des catégories et des concepts qui nous servent à connaître, quelle est leur structure, et enfin, quels rapports entretiennent-ils avec la réalité elle-même?

Cette problématique, qui est omniprésente dans l'oeuvre méthodologique de Weber de 1904 à 1917, recouvre en fait deux questions bien différentes: (1) quels sont les concepts de la science et quelles fonctions logiques remplissent-ils dans le processus de la connaissance; (2) quelle est la valeur scientifique de la connaissance par construction de concepts? Ces deux questions, comme nous le verrons maintenant, permettront de dégager le cheminement et la structure même de la *révolution copernicienne de Weber*.

Premièrement, quels sont les concepts de la science et quelles fonctions logiques remplissent-ils dans le processus de la connaissance? Ou, comme le dit Weber, "par quelles opérations logiques parvenons-nous à saisir (acquérons-nous l'intuition) et à établir démonstrativement qu'une telle relation causale existe entre les éléments "essentiels" de l'événement et certains éléments pris parmi l'infinité des facteurs déterminants?" (GAW: 273/300). À ces questions difficiles, Weber aura la ressource d'apporter une réponse plus précise et plus claire que ses prédécesseurs, une 'réponse kantienne', qui se situe, comme nous le verrons, dans la même perspective que la révolution copernicienne. Expliquons cette idée importante qui échappa pourtant aux interprètes de Weber.

Kant procédait, pour résoudre la question de l'objectivité de la connaissance, tout d'abord à l'identification des formes et des concepts purs de la sensibilité et de l'entendement, puis à la déduction ou justification de ces concepts. Suivant la même méthode, Weber va d'abord chercher à

déterminer les opérations logiques qui sont impliquées par le processus de la connaissance en général: "par quelles opérations logiques", se demande-t-il? Il répond: par le moyen d'un processus de pensée (*Gedankenprozess*), d'une série d'*abstractions*, il faut entendre: par le moyen de la série d'opérations mentales que supposent toute détermination et toute attribution de cause, c'est-à-dire:

(1) L'analyse et l'isolement en pensée (*Analyse und gedankliche Isolierung*): c'est le procès par lequel la "réalité" est décomposée en "éléments" que l'on regarde simplement comme un complexe de relations causales possibles.

(2) La formulation de jugement de possibilités (*Möglichkeitsurteile*): c'est le processus au cours duquel nous créons des tableaux imaginaires, des constructions imaginaires (*Phantasiebildern*)¹² par abstraction d'un ou plusieurs éléments de la "réalité", et ce, par la construction idéelle d'un déroulement possible des choses.

(3) La spécification des cours d'événements empiriquement possibles: cette dernière étape suppose deux opérations: (a) nous devons *décomposer* le "donné" en "éléments" jusqu'à ce que chacun d'entre eux se laisse insérer dans une "règle de l'expérience"; (b) nous devons tenter ensuite de déterminer la conséquence qu'il "aurait" fallu "*attendre*" de chacun d'eux, d'après une règle de l'expérience, quand les autres éléments sont donnés comme "conditions".

D'où la conclusion de Weber: "convertir la "réalité" donnée en un "fait" historique, est un premier pas qui la transforme déjà en un tableau de *pensées* (*Gedankengebilde*)" (GAW: 275/303). Outre les positivistes, c'est Dilthey, Rickert et Simmel qui sont également visés ici. Contre eux, Weber radicalise le subjectivisme, au lieu de l'atténuer sous la forme d'une objectivité de deuxième catégorie. Pour lui, le scientifique ne cherche pas à se régler sur le réel; il ne cherche pas non plus à faire coïncider sa représentation subjective de la réalité avec le donné même. Au contraire, dira-t-il, si les représentations ou les constructions sont subjectives, c'est d'une part parce qu'elles portent la marque des idées de valeurs culturelles, et d'autre part parce qu'elles ne sont tout au plus que des tableaux de pensées, c'est-à-dire le résultat d'un processus de d'abstractions. Mais de telles affirmations ne sont-elles pas problématiques en fin de compte? N'est-ce pas là une autre manière de dire qu'il n'y a pas d'objectivité dans les sciences? On aurait pu en tirer cette conséquence si le raisonnement s'arrêtait à ce niveau; mais il y a une autre étape dans l'argumentation de Weber: celle qui se rapporte à sa seconde question.

¹² Es bedeutet zunächst jedenfalls, écrit-il avec humour, *die Schaffung von -- sagen wir ruhig: -- Phantasiebildern durch Absehen ..* (GAW: 275/303).

Quelle est la signification de la construction de concepts pour la connaissance de la réalité? Est-ce que "l'introduction de "possibilités" dans les considérations d'ordre causal ne signifie [...] pas en général qu'on renonce à toute connaissance causale [...] et qu'en conséquence cette discipline ne serait plus une science?" (GAW: 282/ 312). S'interroger sur le sens et la valeur des "jugements de possibilités" pour la science, c'est s'enquérir, dit Weber, de la *modalité de la validité des jugements de possibilité*. Commençons donc par rappeler rapidement les résultats auxquels les autres membres de l'école historique étaient parvenus, afin de faire apparaître l'importance de ce point.

Nous savons, et cela est attesté par le cours du *Methodenstreit*, que Dilthey, Rickert et Simmel ne purent sauver l'objectivité des sciences historiques et culturelles qu'en leur ménageant une sorte 'd'objectivité de seconde zone'. Pire, Dilthey et Simmel avaient même dû renoncer à la causalité historique, comme le reconnaît Aron entre autres (Aron, 1987: 299). Voulant éviter de telles conséquences, Weber, plus kantien en cela que ses collègues, tentera de revenir à l'intuition fondamentale de Kant, pour montrer que la subjectivité (dans la sélection et l'organisation des données) n'est pas du tout préjudiciable à l'objectivité de la connaissance elle-même, et que les jugements de l'historien sont susceptibles d'objectivité. Cela est-il possible? Oui, si l'on prend soin de faire de l'intersubjectivité le fondement de l'objectivité de la connaissance. Sans doute, nous rétorquera-t-on, mais Weber était-il donc habermassien? Non, certes, mais il n'en était pas aussi éloigné qu'on le dit, pour la simple raison qu'il y a moins de Weber à Habermas, qu'il n'y a du dernier à Kant, sur cette question tout au moins. Expliquons-nous.

À l'instar de Kant, Weber va procéder aussi à une sorte de déduction des *opérations logiques* constitutives du processus de reconstruction historique, par cela même qu'il montre qu'elles sont celles mêmes que présupposent toute connaissance, et par conséquent que toute connaissance, scientifique ou non, historique ou non, présuppose des opérations logiques du même type. la meilleure manière de comprendre ces remarques, c'est de suivre pas à pas le raisonnement par lequel Weber anticipe, puis récusé les objections que l'on voudrait lui adresser:

À tout ce que nous venons de dire, écrit-il, l'historien ne manquera pas d'objecter que la démarche effective dans le travail historique aussi bien que dans le contenu effectif de l'exposé historique sont toujours autres. C'est le "fact" ou

l'"intuition" de l'historien, et non les généralisations et la connaissance de "règles" qui permettrait d'inférer les connexions causales [...] On fait valoir en outre que le jugement objectif de possibilité concernant ce qui se "serait" passé d'après les règles générales de l'expérience, si on omet ou modifie en pensée une composante causale singulière, serait très souvent incertain (GAW: 275/306).

Weber présente deux des objections qu'on pourrait lui adresser: (1) le travail effectif ne correspond jamais à la reconstruction wébérienne, c'est plutôt le tact, 'l'intuition' ou le génie de l'historien qui guide la reconstruction; (2) même si le schéma wébérien était valide, les reconstructions de l'historien n'en demeureraient pas moins incertaines. Ces deux objections visent à remettre en cause la méthode wébérienne, en insinuant que les relations causales de l'historien wébérien sont de simples tableaux de pensées, des constructions relatives, qui sont somme toute sans grande valeur scientifique. Examinons la réponse de Weber.

Dans les argumentations de ce genre, poursuit-il, on confond avant tout différentes choses, d'une part le processus psychologique de la *formation* d'une connaissance scientifique et la forme "artistique" de la *présentation* de ce qu'on vient de saisir [...] et d'autre part la *structure logique* de la connaissance (GAW: 278/306).

Cette réponse donne à penser que Weber avait déjà anticipé, ce qui est remarquable, la célèbre distinction que l'on attribue à Reichenbach: la distinction entre le contexte *de la découverte* et le *contexte de la justification*.

L'historien, dit-il en effet, compose certes des tableaux imaginaires, des tableaux dont la pertinence dépend dans une large mesure et de ses intuitions et de son imagination; mais, ajoute-t-il, et c'est le premier moment important de l'argumentation,

il n'en va absolument pas autrement des véritables grandes connaissances en mathématique ou en physique: elles apparaissent souvent d'une façon "intuitive" dans l'imagination sous forme d'hypothèse qu'on "vérifie" ensuite d'après les faits, c'est-à-dire on examine leur "validité" en utilisant le savoir acquis par expérience et on les "formule" finalement de manière logiquement correcte (GAW: 278/307).

Ainsi, puisque les conditions ou les processus psychologiques qui président à la naissance d'une hypothèse n'ont rien à voir avec les conditions de la validité de la connaissance, il ne faut pas confondre la question: "comment une hypothèse historique naît-elle dans l'esprit de l'historien?" avec cette autre question: "par quelles catégories logiques pouvons-nous démontrer, en cas de contestation, la validité des relations que nous avons établies entre des phénomènes?" La première, qui relève de la psychologie de la recherche, ressort du contexte de la découverte scientifique; tandis que la seconde, qui relève de la démonstration ou de l'administration de la preuve, fait partie

du contexte de la justification. C'est une véritable leçon sur la science, une leçon d'une actualité étonnante, que Weber nous donne dans ce bref passage; et il est pour le moins dommage de constater que, loin de recevoir toute l'attention qu'elles auraient dû avoir pour ses commentateurs, ces idées furent négligées par ceux-ci.

La démarche scientifique, nous explique-t-il ici, ne se confond pas avec le processus de la découverte, elle correspond plutôt au processus de la justification, de l'exposé systématique des connaissances. C'est à ce dernier niveau que se manifeste son objectivité; ce qu'il faut traduire par: s'il est possible de dire que les découvertes scientifiques procèdent toutes de la même manière en mathématiques aussi bien qu'en histoire, c'est parce que ce qui confère l'objectivité aux connaissances, ce n'est pas la manière dont elles sont découvertes, mais la manière dont les hypothèses sont élaborés, formulées, vérifiées, puis exposées sous une forme acceptable pour tous ceux qui recherchent le vrai. D'où il suit que les sciences de la nature et les sciences de la culture sont à égalité; qu'elles procèdent du même fondement, du moins en ce qui concerne la question de l'objectivité.

Comme nous le signalions plus haut, en substituant la théorie kantienne de la valeur à la théorie transcendantale des éléments, Weber radicalisait certes le subjectivisme et le perspectivisme; mais c'est cela même qui lui donne l'occasion de mieux poser et de mieux résoudre le problème de l'objectivité: c'est cela qui nous fait dire que Weber est habermassien.

III. CONSÉQUENCES MÉTHODOLOGIQUES DE LA RÉVOLUTION

Nous venons d'esquisser à grands traits les principaux aspects de la révolution copernicienne de Weber, de ce trait de génie qui lui a permis de transposer la théorie kantienne de la connaissance dans les sciences sociales¹³. Au lieu de se laisser guider par la nature ou la culture, aurait pu dire Weber, le scientifique (physicien ou historien) se doit toujours de prendre les devants, d'interroger le réel sur ce dont il souhaite se faire instruire. Ainsi, tenant du juge d'instruction plutôt que de l'élève, le scientifique weberien, désormais affranchi de l'antique restriction qui exigeait que ses concepts soient des 'copies conformes de la réalité', ressemblera davantage au scientifique de la *Critique de la raison pure*, qui demandait à la nature "de l'instruire, non comme un écolier qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge en fonctions (sic), qui contraint les témoins à répondre aux questions qu'il leur adresse"(Kant, CRP: 20).

Pour Weber, tout comme pour Kant, le véritable homme de science, c'est celui qui force le réel à lui livrer ses secrets; *qui sait que la démarche scientifique consiste en une analyse causale; qui sait que l'objectivité ne se rencontre que dans une mise en ordre du réel qui est valable pour le chinois, pour le marxiste, et pour toutes les personnes qui s'intéressent à la vérité.*

L'objectivité, cette valeur ou cette qualité si précieuse pour la connaissance, et qui consiste en la mise en ordre raisonnée du réel, n'a pas, pour Weber, d'autre fondement que l'intersubjectivité. Voilà pourquoi il ne se formalisait pas du subjectivisme et de la relativité des idées de valeurs culturelles; voilà pourquoi il insistait plutôt sur la condition expresse de l'adhésion de toutes les personnes qui s'intéressent à la vérité: il était habermassien avant la lettre.

Maintenant que nous avons esquissé les contours de la révolution weberienne, voyons comment cette conception de la science lui donnera l'occasion de reformuler la problématique qui avait été jusque-là celle de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire la question du devenir rationnel de la société, de la culture.

¹³ On retrouve une thèse similaire chez Aron (1987) et chez Raynaud (1987).

De ce qui précède, il suit que la science, pour Weber du moins, ne cherche ni à rendre compte de la rationalité de l'histoire en général, ni à découvrir les lois cachées de l'évolution des sociétés, ni à prédire la fin même de cette évolution; mais qu'elle cherche au contraire, par la construction de concepts, de tableaux de pensées et de jugements de possibilité, à pénétrer et à déceler le sens véritable des relations causales concrètes qui existent entre tel ensemble de phénomènes singuliers (les problèmes sociaux liés au développement du capitalisme moderne) et telle autre série singulière de phénomènes (le rationalisme religieux)¹⁴; qu'elle cherche tout au plus à élaborer une image assez cohérente du déroulement du phénomène de l'évolution ou de la transformation d'une société donnée, un tableau assez vraisemblable pour susciter ou forcer l'assentiment des autres, une mise en ordre raisonnée du réel assez rigoureuse pour être objective. Pour lui, on dit d'une description des phénomènes socioculturels qu'elle est objective et scientifique si et seulement si elle est une mise en ordre raisonnée du réel pouvant valoir universellement, et ce, en dépit même du fait qu'elle procède toujours d'un ensemble de valeurs et d'idées de valeurs culturelles données.

Ainsi formulée, la tâche des sciences de la culture, qui recouvre, dans l'esprit de Weber, celle même qu'on attribuait à la philosophie de l'histoire (la question du devenir de la culture ou de la société), se présente désormais comme une analyse empirique de la réalité sociale, ou plus précisément comme l'étude des phénomènes de rationalisation sociale. L'histoire ne peut plus être conçue comme le lieu de déploiement ou de réalisation de l'Esprit ou de la loi, non plus qu'elle ne peut être décrite, scientifiquement du moins, comme le terrain même de l'irrationnel et de l'arbitraire. Pour pouvoir se prêter à l'analyse scientifique au sens indiquée, elle doit devenir transparente à la pensée: on doit pouvoir la décomposer en des éléments simples, concevoir des relations entre certains de ces éléments; on doit pouvoir la modifier, au besoin, par la pensée; en sorte que, devenue pour ainsi dire naturelle, elle ne soit plus pour nous qu'un ensemble de rapports et de relations entre des événements contingents et singuliers; en sorte que, ayant perdu enfin cette transcendance que les philosophies de l'histoire lui supposaient, on puisse la construire, la

¹⁴ Nous reviendrons à cette idée dans le prochain chapitre.

déconstruire et la reconstruire selon les différents points de vue que la pensée peut adopter à cet effet. C'est ainsi que la science devient possible, c'est ainsi que l'histoire se fait science, c'est ainsi qu'elle devient une science de l'effectivité: car elle peut maintenant s'affranchir des emportements du destin et des caprices de la *fortuna*; se dispenser de la peine de percer les mystères de la providence, de deviner les ruses de la nature, de déceler l'action discrète de l'Esprit, etc. C'est seulement alors que la science, considérant ainsi du haut de la pensée le cours du devenir historique, pourra changer enfin son appareil de concepts, afin de se représenter le cours des phénomènes humains du point de vue de la rationalisation, le seul qui lui convienne véritablement. Nous y reviendrons dans la suite.

Notons cependant que cette manière de concevoir la science éclaire d'un autre jour la pensée webérienne. On comprend ainsi que la thèse de la rationalisation est bien loin d'être le noyau central autour duquel s'organisent les autres thèmes de l'oeuvre de Weber; on voit ainsi que loin d'en être le principe d'unification, elle est très précisément l'une des conséquences mêmes de la révolution copernicienne, qu'elle résulte de la thèse selon laquelle l'objectivité se trouve du côté de la mise en ordre du réel, du récit causal, qu'elle est somme toute la conséquence de la transposition du kantisme aux sciences sociales.

Ajoutons, en guise de conclusion, que si notre approche s'éloigne quelque peu des approches existantes, elle ne s'y oppose pas pourtant de manière décisive¹⁵. Nous ne contestons pas l'importance de la thèse de la rationalisation: nous soutenons qu'elle n'a pas la centralité qu'on lui accorde un peu trop vite. Pour nous, elle est la conséquence d'un fait encore plus fondamental, et que nous appelons, la révolution copernicienne; comme si, dans sa tentative en vue d'expliquer la spécificité du cours de l'histoire occidentale, Weber avait compris tout à coup que le scientifique serait plus heureux s'il supposait (a) que ce qui fait la spécificité de l'histoire ou de la culture occidentale, c'est une certaine forme de rationalisme, le "rationalisme occidental"; (b) que celui-ci est un simple produit historique, le résultat de la conjonction de facteurs concrets et contingents

¹⁵ Nous pensons plus particulièrement aux tentatives de Parsons, Freund, Aron, Habermas/ Carl Menger, C. Antoni, P. Winch/ Susan Hekmann, Th. Burger/Roth, Bendix, Schluchter, Mommsen et Lemmen.

(groupes sociaux influents, idées, conceptions, attitudes métaphysico-religieuses) au cours de l'histoire¹⁶; et enfin (c) que le cours de l'histoire occidentale se laisse mieux décrire comme le processus de l'avènement du rationalisme occidental, comme un procès de rationalisation sociale, c'est-à-dire comme l'institutionnalisation d'un ethos économique bien particulier.

Maintenant, il s'agit de préciser cette thèse, en expliquant comment cette unité -- que l'on peut sans doute établir au niveau théorique grâce à la théorie kantienne de la connaissance -- s'articule concrètement, lorsque l'on passe au niveau méthodologique. Il nous faut expliquer comment cette nouvelle approche parvient à résoudre (a) la question de la causalité, (b) celle de la modalité des jugements de possibilité, et (c) le rôle qui revient, dans ce cadre, à la notion même de rationalisation.

La signification méthodologique de la causalité

L'avantage de la révolution copernicienne réside, avons nous dit, en ce qu'elle montre que l'objectivité est possible dans le domaine des sciences sociales. Cette affirmation peut paraître problématique cependant, du moins si l'on s'en remet aux deux affirmations suivantes de Weber: "une étude objective des événements (naturels ou culturels), écrit-il, est non seulement impossible, mais en plus elle n'a pas de sens" (GAW: 180/166); "toute connaissance de la réalité culturelle est toujours connaissance à partir de *points de vue* spécifiquement particuliers" (GAW: 181/167). Ces deux affirmations, pourrait-on être tenté de nous dire, montrent que la révolution webérienne débouche au contraire sur le perspectivisme radical et le subjectivisme total. Au reste, se laissant convaincre par ces apparences, nombreux sont d'ailleurs ceux qui en ont conclu que la sociologie webérienne est relativiste et perspectiviste.

¹⁶ Cela veut dire que pour Weber, le rationalisme occidental ne constitue pas, comme chez Habermas, la Réalisation du processus de Rationalisation ou la forme essentielle du rationalisme; il est plutôt la résultante de l'influence de certains facteurs concrets sur le cours qu'a suivi le processus de rationalisation en occident. En fait, pour lui, le processus de rationalisation est universel, tandis que sa réalisation est toujours particulière, car elle correspond toujours à un type déterminé de rationalisme.

Cette conclusion est cependant prématurée; s'appuyant en réalité sur un seul des moments de l'argumentation de Weber, elle nous fait manquer le fond même de sa pensée; car elle ne nous permet pas de comprendre, par exemple, comment le même Weber peut encore ajouter que:

Naturellement elle (la connaissance dans l'ordre de la science de la culture) reste, malgré tout, une connaissance purement *causale*, exactement dans le même sens que la connaissance d'événements singuliers et significatifs de la nature (GAW: 182/169).

Contradiction ou inconséquence de la part de Weber? Quelque surprenante et déconcertante qu'elle paraisse, cette affirmation n'est pas problématique pour autant. En effet, il ne suit pas, de ce que nous partons d'un point de vue singulier dans nos analyses, que celles-ci ne contiendront pas des connaissances causales. Il n'est pas impossible que la science, quoique procédant de points de vues particuliers, repose sur une *connaissance purement causale* des aspects de la réalité qui l'intéresse. Si l'affirmation que nous venons de voir ne soulève pas de difficultés, la suivante, en revanche, semble surprenante:

Il est hors de doute, écrit encore Weber, que les idées de valeurs sont "subjectives" [...] [mais] Il ne s'ensuit évidemment pas que la *recherche* dans le domaine des sciences de la culture ne pourrait aboutir qu'à des résultats qui seraient "subjectifs", au sens qu'ils seraient valables pour l'un et non pour l'autre (GAW: 183-4/170-1).

Comment une science qui procède d'idées de valeurs culturelles et de points de vue subjectifs peut-elle produire les résultats qui ne se ressentent pas des déterminations mêmes du point de départ? L'absence de détermination, un point de vue absolument neutre, un regard exempt de toute trace de particularisme ne sont-elles les conditions cardinales de l'objectivité? Oui, certes, et on n'en saurait douter; cependant, en y regardant de près, on constate que le point de vue de Weber n'est pas aussi abstrus qu'on pourrait être tenté de le croire; et que c'est, somme toute, à partir d'ici que l'on perçoit le mieux le sens de la révolution copernicienne de Weber.

Le point de vue de l'analyse, l'intérêt du chercheur, la signification qu'il attache aux différents phénomènes, peuvent assurément être subjectifs, nous dit Weber; mais cela n'implique pas, poursuit-il, que la méthode et les résultats mêmes de son analyse soient subjectifs. Intuitivement nous pouvons nous représenter un savant, un mathématicien, par exemple, qui nourrirait, pour des raisons subjectives que lui seul est capable d'indiquer¹⁷, un vif intérêt pour

¹⁷ Supposons qu'il soit burkinabé; que l'entreprise dont son père est le propriétaire (et qui se trouve en concurrence avec des sociétés étrangères) soit menacée de disparition. Supposons en plus que cette entreprise fût la seule

certain types de problèmes (comme la détermination des conditions d'optimisation de tels ou tels paramètres). Son intérêt de départ et l'objectif qu'il vise peuvent naturellement nous sembler subjectifs; cependant nous pouvons aussi, malgré tout cela, voir que les résultats de son travail ne seront pas nécessairement subjectifs; et même que, quelque fondement que puissent avoir nos inquiétudes ou nos réserves quant aux intérêts de départ, il n'en va pas de même des résultats. Il n'est pas impossible en effet que, s'intéressant à un type de problème bien particulier, son analyse nous fasse voir que tel type de problème correspond à tel type de problème plus général; de plus, ce qui n'est pas rare non plus, il peut même découvrir une méthode de résolution de ces problèmes. Dans notre cas, on peut supposer qu'il n'est pas impossible qu'il découvre et développe une méthode comme celle de la programmation linéaire, qui s'applique très bien à la résolution de ce type de problèmes. Un tel exemple, nous semble-t-il, ne peut-il pas tout aussi bien s'appliquer aux chercheurs en sciences sociales?

Qu'on ne s'y méprenne pas toutefois; nous ne sommes pas en train de dire que les intérêts subjectifs n'exercent aucune influence sur le résultat ou sur la méthode de recherche: nous disons qu'il n'y a pas d'implication nécessaire entre la subjectivité du point de départ et les résultats de la recherche. *De ce que nous sélectionnons toujours une portion significative du réel pour nos analyses, il ne s'ensuit pas que notre travail aura une validité seulement subjective; logiquement, il n'est pas possible de conclure au second à partir du premier.* C'est pour cette raison que, poursuivant son raisonnement, Weber ajoute:

Il est et il demeure vrai que dans la sphère des sciences sociales une démonstration scientifique, méthodiquement correcte, qui prétend avoir atteint son but, doit pouvoir être reconnue comme exacte également pour un Chinois ou plus précisément *doit avoir cet objectif* (GAW: 155/131-2).

À vrai dire, Weber ne s'inquiète pas de la subjectivité et du perspectivisme des points de départ. Pour lui, le travail scientifique, pour autant qu'il entend valoir pour tous, est et doit être en définitive le lieu où l'on cherche la vérité qui prétend à la validité d'une *mise en ordre raisonnée de la réalité empirique*, même aux yeux d'un Chinois (GAW: 156/133). Mise en ordre raisonnée de la réalité empirique, mise au jour des relations causales concrètes devant valoir pour tous ceux qui

entreprise purement nationale dans son pays, et que les liens étroits qu'il entretient avec son père se joignent au sentiment national pour le décider à se consacrer à la recherche d'une solution au problème.

cherchent la vérité, la science wébérienne trouve son fondement dans sa capacité à réaliser l'assentiment: dès lors, c'est l'intersubjectivité qui devient le fondement l'objectivité. On serait tenté de voir ici une sorte d'anticipation de la théorie habermassienne de la vérité, et l'on n'aurait sans doute pas tort; mais, et nous l'avons déjà suggéré, il s'agit surtout d'une thèse kantienne, de cette thèse dont le modèle se trouve dans la *Critique de la faculté de juger*.

Du même coup, on comprend pourquoi la question de la causalité acquiert ici une signification méthodologique de premier plan. De fait, elle est ce qui assure, dans le contexte de cette révolution, que la connaissance sera valide; c'est elle qui restitue en effet les droits de la science, après en avoir compromis, pour un bref instant, la possibilité. *Seul moyen d'atteindre à l'objectivité possible, l'explication causale devient également la condition cardinale de la possibilité d'une science empirique de la réalité sociale*. C'est ici que la boucle se boucle: les conditions de possibilité d'une science empirique de la réalité sont les conditions de possibilité d'une connaissance causale objective de cette même réalité. D'où l'on voit que si la connaissance causale objective est cette connaissance des relations causales, une connaissance qui vaut pour tous ceux qui recherchent la vérité, le problème de l'objectivité de la connaissance en général et celle des sciences sociales devient donc le problème suivant: comment établir des relations causales valides et acceptables par tous? Comment établir, dans un domaine comme celui des réalités sociales et culturelles, des relations de causalité qui puissent prétendre à une validité trans-subjective?

La solution de Weber, qui est sans doute l'une des plus satisfaisantes, se fonde sur une simple transposition de la théorie kantienne de la connaissance au domaine des sciences de la culture. Nous savons d'une part qu'il n'y a pas de nécessité dans l'ordre des phénomènes, que les relations causales ne sont pas des déterminations réelles des choses elles-mêmes; d'autre part, nous sommes avertis que les relations, les qualités, les quantités, les concepts ne sont que de simples moyens, des instruments commodes qui permettent de mettre de l'ordre dans le réel; or tout ceci nous fait clairement concevoir que c'est basculer dans l'illusion métaphysique (propre au positivisme et rationalisme absolu) que de croire que ces choses se trouvent dans le réel lui-même. C'est cela que Kant appelait *sortir des bornes de l'expérience*.

Sortir des bornes de l'expérience, cela veut dire sommer l'expérience de nous donner ce qu'elle ne peut nous fournir: la nécessité, ou comme disait Kant, l'inconditionné. Celui qui procède ainsi s'égare en réalité, car sa démarche repose sur une double illusion: d'une part, il s'imagine que l'expérience le met en face des choses réelles, ce qui n'est pas vrai; d'autre part, il croit que la simple expérience peut lui fournir la nécessité, ce qui est contradictoire. Le remède à cette dialectique, à cette double illusion qui menace constamment la science, c'est, disait Kant, un changement de perspective, une révolution dans notre manière de concevoir le monde, dans notre manière d'envisager le rapport de nos représentations au monde:

Or, en admettant que notre connaissance expérimentale se règle sur les objets, comme sur des choses en soi; on trouve que l'absolu ne peut *se concevoir sans contradiction*; au contraire, si l'on admet que notre représentation des choses, telle qu'elles nous sont données ne se règle pas sur ces objets, comme choses en soi, mais que ce sont eux plutôt qui, comme phénomènes, se règlent sur notre mode de représentation, alors la *contradiction disparaît* (Kant, CRP: 23).

Il s'agit ici de l'idée de la révolution copernicienne: la connaissance humaine bien comprise nous permet d'éviter les apories de la métaphysique de la totalité, du rationalisme absolu et dogmatique¹⁸. Cette réponse a l'avantage d'être claire. Puisqu'il n'y a pas de nécessité dans le monde phénoménal, il ne peut donc pas exister de différence de nature entre les relations causales: elles ont toutes le même statut, aussi bien celles du physicien que celles du sociologue.

Mais sommes-nous pour autant quittes des difficultés? Non en réalité, car certains pourraient toujours affirmer que, même si toutes les relations causales devaient avoir le même statut, celles de l'historien n'en demeureraient pas moins inférieures en précision à celles du physicien. C'est là une autre objection classique; mais elle n'est pas décisive contre Weber, comme nous allons le montrer en passant au problème de la *modalité des jugements de possibilité*.

La modalité des jugements de possibilité

Par jugements de possibilité Weber désigne des "énoncés qui expriment ce qui *aurait* pu arriver en cas d'élimination ou de modification de certaines conditions" (GAW: 275/303). Le but de tels jugements est, dit-il, de montrer que:

¹⁸ Cette même idée trouvera un écho chez un penseur comme Ayer, mais sous une forme différente: "cesser de réclamer la nécessité où il ne peut pas y en avoir".

si l'on modifie ou omet en pensée un événement historique dans un complexe de conditions historiques, il s'en serait suivi, en ce qui concerne certaines relations *historiquement importantes*, un développement différent des événements historiques. (GAW: 268/293).

En ce sens, ils se présentent comme des tableaux imaginaires, des constructions irréelles, dont la principale fonction est de représenter et d'aider à l'imputation des causes de tel ou tel cours particulier d'événements. Cette description du processus de l'imputation causale s'expose cependant à une objection naturelle. En effet, dira-t-on, des imputations causales qui ne s'appuient que sur de simples tableaux imaginaires doivent être moins fiables et bien moins objectives que celles des sciences de la nature (que l'on peut toujours vérifier, affiner, préciser et modifier à l'occasion); de telles imputations sont seulement possibles, elles sont infalsifiables, et par conséquent douteuses; au demeurant, conclura-t-on, il est difficile de leur accorder le statut même de constructions scientifiques, vu qu'elles font complètement abstraction du réel. À cette objection globale, Weber fera toute une série de réponses dont nous ne considérerons que les plus importantes.

Tout d'abord, concernant l'argument selon lequel de telles relations sont seulement des relations possibles, Weber fait une réponse, que l'on peut résumer de la manière suivante: supposons qu'à la suite d'une question qui m'est adressée, je réponde: il est possible que le train pour X soit déjà parti. Suis-je en train de dire par là que "il est possible qu'il soit parti ou qu'il ne soit pas parti"? Ou bien suis-je plutôt en train de dire: "étant donné la programmation des trains, et étant donné l'heure qui est affichée, il est fort probable que le train soit déjà parti, à moins naturellement qu'un événement imprévu ne se soit produit"? Pour Weber, c'est la seconde formulation qui traduit le mieux le sens de ma réponse, ce qui revient à dire que parler de jugement de possibilité, c'est affirmer qu'il y a une très forte probabilité d'une part, et recourir à des connaissances, à des règles empiriques d'autre part. Sur ce point, Weber est d'avis que l'historien, le physicien et l'homme de la rue se trouvent exactement dans la même situation.

Cette idée est très importante. Pour Weber, les accidents, les incertitudes ne sont pas l'apanage des sciences sociales; l'accidentel ne se rencontre pas exclusivement dans les sciences sociales; c'est une donnée qui est commune à toutes les sciences. Le physicien est soumis aux

mêmes contingences que le sociologue. Les lois qu'il formule sont des idéalizations, qui ne valent que si l'on néglige quelques unes des perturbations susceptibles de modifier le cours même des choses. L'historien et le physicien procèdent tous les deux à partir d'idéalizations; cela leur permet de décrire et d'anticiper les différents cours d'événements possibles; mais ils sont incapables de dire si le cours des choses sera conforme à leurs idéalizations; en d'autres termes, ils ne peuvent pas prédire les accidents, ils ne peuvent se soustraire à cette incertitude.

Mais, dira-t-on, deuxième type d'objection, les abstractions du physicien sont tout de même plus légitimes que celles de l'historien, d'autant plus que les phénomènes qu'il étudie ne sont pas doués de conscience, de liberté, et notamment qu'ils sont moins sujets aux écarts de comportements qui sont, hélas! trop communs et trop propres aux objets des sciences sociales. Pour toutes ces raisons, on nous représentera encore que le physicien est tout à fait justifié dans sa méthode; car il peut construire des idéalizations assez conformes aux originaux, sans être constamment dans le cas d'être contredit par le réel, et ce, précisément parce qu'il n'est pas obligé de faire abstraction des qualités essentielles de ses objets, contrairement à l'historien, qui lui est obligé de construire des modèles abstraits.

À cette seconde objection, Weber répond avec un contre argument de taille: lorsque l'historien procède à des idéalizations -- *homo strategicus* ou *homo valoris* -- il ne fait rien de plus illégitime que le chimiste qui considère que H_2O est la formule de composition de l'eau. En fait, dirait Weber, celui qui parle de l'*homo strategicus*, celui-là n'est pas en train de rapporter l'homme libre de tous les jours à une idée fort éloignée de l'homme libre réel, il n'est pas en train de construire une image abstraite de l'homme; bien au contraire, il ne fait que rapporter l'homme réel (non libre) à l'idéal de l'homme réellement libre: il fait comme le chimiste qui rapporte l'eau réelle (qui n'est pas exempte d'éléments étrangers) à l'idéal de l'eau pure. En effet, à l'instar du physicien qui commence par se demander ce que serait la trajectoire d'un objet donné s'il n'y avait pas telles ou telles perturbations, afin de pouvoir mieux déterminer la course d'un corps solide donné, l'historien aussi, pour pouvoir mieux déterminer ce qui s'est effectivement passé dans une

situation donnée, doit se demander comment Napoléon aurait agi s'il n'avait été déterminé par telles ou telles 'interférences'.

On trouve ici deux autres idées essentielles. Tout d'abord, l'idée selon laquelle le hasard, la contingence sont des constantes du monde réel. Ils interviennent toujours, à différents niveaux et à des degrés divers, influençant d'une manière ou d'une autre le déroulement des choses, l'éloignant sans cesse du cours idéal qu'il aurait dû suivre en d'autres circonstances (dans le cas de H_2O , la présence de minéraux, la pollution, etc.; dans le cas de l'*homo strategicus*, la présence de motivations et d'accidents divers). En outre, c'est la seconde idée forte, Weber fait remarquer que l'on pourrait toujours, si l'on était dans le domaine du "hasard absolu", déterminer la valeur numérique du rapport qui existe entre deux possibilités de développement par exemple¹⁹; que nous pourrions, si nous étions assurés que la connaissance des éléments de l'arrière-fond n'était pas pertinente, calculer avec précision le degré de probabilité respectif de chaque développement possible qu'il nous serait donné d'imaginer. Ce qui signifie en clair que *notre infortune, dans le domaine des réalités sociales et culturelles, vient paradoxalement de ce qu'il n'y règne pas de hasard absolu.*

Attardons-nous sur ces deux idées. D'un côté, c'est la présence du hasard qui fait que les types idéaux (*homo strategicus*, *homo valoris*, *homo traditionalis*) ne peuvent jamais être réalisés dans le monde; d'un autre côté, parce qu'il n'est jamais de hasard absolu, nous ne pouvons pas calculer avec précision la probabilité relative des différents cours possibles d'événements. Cela appelle les remarques suivantes: (1) le hasard absolu, contrairement à ce que l'on croit habituellement n'est pas un facteur d'incertitude; il permet plutôt de déterminer la probabilité respective des cours d'événements. (2) Le hasard règne dans les actions humaines, mais, contrairement à l'opinion courante, il n'y est jamais total; ce qui veut dire que la connaissance des éléments particuliers de la situation est toujours déterminante dans ce cas. (3) Pour cette raison, il est impossible de donner l'expression numérique des rapports qui existent entre deux cours

¹⁹ "il est évident que par cette opération on ne saurait en aucune manière établir entre ces deux "possibilités" un rapport que l'on pourrait, en un sens quelconque, évaluer "numériquement". Cela n'est possible que dans le domaine du "hasard absolu" (au sens logique) -- par exemple dans le jeu de dés (...)" (GAW: 284/315)

probables d'événements; toutefois, nous pouvons toujours, et sans trop de difficultés, nous décider en faveur de l'une ou l'autre des possibilités qui nous sont offertes. (4) En conséquence, et c'est une thèse forte, de même qu'il n'y a pas de sens à objecter que le hasard intervient dans le cours des événements, de même, il y en a encore moins à chercher ce que fut la contribution du hasard ou de la contingence dans l'actualisation de telle ou telle configuration singulière²⁰.

Les affirmations (1) et (2) ne soulèvent pas de difficultés. Ce sont plutôt les deux dernières, (3) et (4), qui peuvent sembler problématiques. Commençons par (3): nous ne pouvons pas exprimer le rapport sous une forme numérique, mais nous pouvons, sur la base des éléments de la situation, dire quel est le cours le plus probable. Il suffit de repenser à l'exemple du train pour voir qu'une bonne connaissance des conditions météorologiques, des habitudes de la compagnie de transport, des conditions particulières de la situation, nous permettraient de choisir facilement entre l'une ou l'autre des possibilités suivantes: "il est possible qu'il soit parti" ou "il est possible qu'il ne soit pas parti", même s'il ne nous est pas possible d'exprimer numériquement leur probabilité.

Naturellement, c'est nous qui décidons, en dernière instance, du degré de probabilité qu'il convient d'accorder à l'une ou l'autre possibilité. En ce sens, un sceptique peut avec raison nous objecter que, étant seulement subjective, cette probabilité traduit plutôt notre ignorance. À cette objection, Aron répondait que:

pour un esprit infini, le décalage entre le pensé et le perçu n'existe pas. Pour un esprit humain, il est inévitable. Ainsi, si la probabilité des jugements de possibilité est seulement subjective, et si cette subjectivité est inévitable pour les humains, alors il faut reconnaître qu'il s'agit ici d'une subjectivité transcendante. Une subjectivité qui surgit toujours, et comme pour nous rappeler fatalement notre condition, lorsqu'un savant veut prévoir ou exprimer un fait singulier (Aron, 1987: 262).

Cette solution, quels qu'en puissent être les mérites par ailleurs, n'en trahit pas moins l'embarras de son auteur. Évoquer en effet la subjectivité transcendante, c'est, semble-t-il, une manière détournée (et pompeuse diront certains) de dire la même chose que notre sceptique -- à savoir que nous sommes ignorants. Supposons, par exemple, qu'un physicien X (qui vient de mettre au point un modèle du comportement de certains matériaux à de très hautes températures) soit mis en demeure de préciser la marge d'incertitude (β) de son modèle. Imaginons maintenant quelle serait la

²⁰ Cf. Elliott Sober "What is adaptationism?", in Dupré (ed.), *The Latest on the Best*, The MIT Press, 1987.

réaction de l'assistance, si, prenant un air grave, il s'avisait de répondre: "voyez-vous chers collègues, la valeur de β est impossible à préciser, du fait de la subjectivité transcendantale qui affecte toute connaissance humaine". À la lumière de cet exemple, on peut voir que notre sceptique ne manquera pas de poursuivre ainsi: la connaissance humaine est certes subjective, mais il doit néanmoins être possible d'aller au-delà d'une certaine marge d'indétermination, en calculant, par exemple, la contribution relative des différents facteurs qui entrent en ligne de compte, et il doit être possible de choisir, sur la base du calcul de probabilité, la plus probable des hypothèses. Or, et c'est cela le problème, dira-t-il, si cela est possible dans les sciences de la nature, cela ne l'est pas dans les sciences sociales.

Les sciences de la nature peuvent en effet améliorer leurs calculs et leur imputations, étant donné qu'elles tiennent compte des paramètres comme la marge d'incertitude, la fréquence des accidents ou des perturbations, c'est-à-dire de tout ce qui peut permettre d'évaluer adéquatement la contribution relative des différents facteurs. Or c'est justement cela qui n'est pas possible dans les sciences sociales. Comment pourrait-on estimer en effet la fréquence avec laquelle les hommes se détournent des voies les plus rationnelles? comment estimer la fréquence des accidents dans le cours des événements historiques? comment exprimer cela sous une forme numérique?

C'est ici que le dernier argument de Weber (4) -- de même que cela n'a pas de sens d'objecter que le hasard intervient dans les événements, de même on ne doit pas s'enquérir de la contribution relative de celui-ci -- prend toute son importance.

On a souvent prétendu que l'indétermination, qui peut résulter de l'effet du hasard, affectait de manière décisive et la précision et la validité des connaissances et des prédictions des sciences sociales. C'est cette thèse que Weber conteste avec ce dernier argument. L'indétermination des cours d'activités, l'inconstance des hommes, l'instabilité des institutions, bref les accidents, ne sont pas cause que les sciences sociales sont incapables de parvenir à des connaissances précises; l'effet du hasard n'est pas de rendre les calculs et les prédictions impossibles, mais de les rendre plus complexes. Lorsqu'il est absolu, l'effet du hasard peut être négligé dans les calculs, comme c'est le cas dans le jeu de dés: c'est ce qu'on exprime en disant que la probabilité pour que l'une ou

l'autre face du dés apparaisse est de $1/6$. Il est évident que la vitesse du mouvement, la texture du dé, la pression atmosphérique, l'inclinaison de la boîte, etc.; il est possible, disons-nous, que tous ces facteurs affectent à des degrés divers le résultat de chaque lancer; cependant l'on convient généralement de les négliger, car il s'agit là d'une situation de *hasard absolu*. On dit dans ce cas que la connaissance des éléments particuliers de la situation sont négligeables. La situation de notre voyageur serait identique à celle-ci, si la somme des contingences qui peuvent affecter les départs de trains était très élevée. Dans une telle éventualité, la probabilité de chacun des cours serait de $1/2$; et l'on pourrait négliger les éléments particuliers de la situation, car il n'y aurait pas de sens à déterminer la contribution relative de cette multitude de facteurs sur le déroulement réel de l'événement. Mais si la situation est différente lorsque le hasard n'est pas absolu, elle est loin d'être problématique, comme on a tendance à le croire.

On peut effectivement, pour chaque situation particulière, analyser les éléments pertinents, et dire ce qui se passerait dans telle ou telle éventualité, ou affirmer que tels cours d'événements sont plus probables que tels autres. Cela requiert seulement une décomposition précise des éléments de la situation et une bonne connaissance des mathématiques. Les calculs à effectuer sont très complexes, mais ils ne sont ni impossibles ni superflus, sinon des sciences comme la micro-économie n'existeraient pas. Le hasard intervient certes, mais les calculs ou les prédictions ne sont pas impossibles, pour peu que l'on s'avise d'utiliser les outils mathématiques appropriés; et de même que l'on peut prédire, sur la base de calculs complexes, la trajectoire d'une particule physique dans un environnement instable, de même l'on peut prédire la courbe de consommation de certains produits au sein d'une ville donnée, la progression des effectifs de la population mondiale, les effets de certaines décisions politiques, etc., pourvu tout simplement que l'analyse se fasse de manière adéquate. En cas d'échec, par exemple, si la particule dévie de la trajectoire prévue, on ne dit pas que la science physique est impossible; on s'avise de revoir les calculs ou l'analyse des facteurs. Au demeurant, un échec de cette sorte ne découle pas toujours d'une erreur de calcul; il peut s'agir d'un accident ou d'une négligence: ce peut être le fait du hasard ou d'un élément que nous avons négligé.

Ainsi que nous le voyons, s'il est pour le moins inadéquat de conclure à l'impossibilité de principe de la physique, sous prétexte que des accidents peuvent venir modifier le cours des phénomènes, il n'en peut qu'être de même pour les sciences sociales. Ce qui est requis en cas d'échec, ce sont de nouvelles analyses, de nouveaux calculs. L'existence du hasard dans le cours des choses, loin de sonner le glas de la science, démontre tout simplement que les analyses doivent être plus minutieuses que de coutume, et que les calculs devront être plus complexes. C'est pour cette raison que Weber soutient, à juste titre selon nous, que l'existence du hasard ne constitue pas un obstacle pour les sciences sociales.

Illustrons cela par un exemple. Supposons que l'on dise que tout individu rationnel agit ou tend à agir suivant des principes et des maximes purement rationnels, à moins que des considérations différentes ne viennent affecter d'une manière ou d'une autre le cours de ses délibérations et de ses actions. Ce principe peut servir de base à l'analyse des actions humaines; mais l'on ne manquera pas naturellement de faire remarquer que de telles actions rationnelles sont rares, et par conséquent qu'une analyse scientifique qui en fait usage se condamne à ne rien nous apprendre des actions humaines. C'est l'objection classique selon laquelle il ne peut pas y avoir d'analyse ou de prédiction précise dans les sciences sociales, à cause du hasard et de la contingence. Mais cette objection ne porte pas du tout, si l'on s'en remet du moins aux analyses qui précèdent. Pourquoi? Pour la simple raison qu'elle procède d'une confusion. Il suffit, pour s'en convaincre, de prendre un exemple en physique.

On admet, en physique, que tout corps tend à décrire une ligne droite et se déplace suivant une vitesse uniforme, à moins qu'il ne rencontre quelque obstacle qui vienne modifier et sa vitesse et la direction du mouvement. Il n'est pas difficile de voir que cette loi n'est presque jamais respectée par les objets de la nature, à cause de toutes les contingences qui existent ici, à cause de toutes les forces qui agissent sur les corps. Pouvons-nous en déduire cependant que les lois du mouvement et les principes de la physique sont inutiles? Non, évidemment. *De fait, la loi nous permet de nous concentrer sur les déviations, elle nous aide à en comprendre les causes. Il en va de*

même dans le domaine des sciences sociales, où les idéalizations servent à comprendre la cause des déviations du cours réels des événements; et Weber, nous le savons, ne dit pas autre chose.

Ceci étant, il apparaît que l'approche weberienne requiert, si elle doit servir à décrire l'évolution des sociétés, une mesure commune, laquelle devrait permettre, à l'instar du rôle que joue la théorie de l'utilité marginale en économie entre autres, de comparer et de contraster des cours de développements différents, de ramener la diversité des activités humaines à un phénomène unique, aisé à étudier; c'est là le rôle qu'il attribue à la thèse de la rationalisation sociale, par suite de cette révolution copernicienne qui fit consister l'essentiel du travail du scientifique en une mise en ordre raisonnée du réel.

La révolution copernicienne et la thèse de la rationalisation

On entend souvent dire que la théorie de la rationalisation ou le thème de la rationalité constitue et doit être vu comme l'idée centrale, le principe même d'unification de la pensée de Weber²¹. Cette thèse générale trouve son expression la plus complète chez Brubaker:

The idea of rationality is a great unifying theme in Max Weber's work. Weber's seemingly disparate empirical studies converge on one underlying aim: to characterize and to explain the development of the 'specific and peculiar rationalism' that distinguishes modern Western civilization from every other [...] Rationality, then, is an *idée maîtresse* in Weber's work, one that links his empirical and methodological investigations with his political and moral reflections²².

Cette thèse ne fait pourtant pas totalement justice à la thèse de Weber; du reste, les avis sont, sur ce point en tout cas, pour le moins contradictoires. L'échantillon qui suit permet de se faire une idée un peu plus réaliste de la situation qui a prévalu et qui continuera sans doute de prévaloir parmi les commentateurs, à moins évidemment que l'on trouve un moyen de résoudre les divergences:

Ferdinand Kogelard: one value does form a dominant theme, a leitmotif of all his studies. It is the concept of rationalization, the part played by rationality in all areas of social life, especially in the Western societies of modern times. Rationality thus becomes the guiding principle around which Weber's sociology is built (Kogelard, 1964: 360).

Turner and Holton: While the rationalization thesis is clearly central to Weber's sociology, there are variety of issues involved in the analysis of the core of weberian sociology. I wish to suggest that a more appropriate approach to

²¹ Cf. sur ce point: Albrow (1987); Brubaker (1984); Casanova (1984); Levine (1981); Habermas (1979, 1981); Kalberg (1979, 1980); Eisen (1978); Kogelard (1964), etc.

²² R. Brubaker, *The limits of Rationality*, London: Allen and Unwin, 1984, p.1. Nous reviendrons cependant sur la question de la place de la notion de rationalité et de rationalisation dans la pensée de Weber au chapitre suivant.

Weber's sociology may be located in the problems of modernisation and modernity, and that we would regard rationalization as the process which produced modernism (Turner and Holton: 69).

Guenther Roth: I consider it paradoxical that Weber's work continue to be scrutinized for a theory of modernity that has only a narrow textual base, when the bulk of his historical analysis has attracted much less attention. Weber's specific views on modernity must be reconstructed from a few dozen of pages in a very large oeuvre. Not surprisingly, a whole library has been filled with competing interpretations, for the fragmentary character of Weber's theory of modernity lends itself to greatly divergent reading (Roth, 1987: 76)

M.M.W. Lemmen: Rationality occupies a central, or better said, *the* central place in Max Weber's sociology of religion. The problem Weber tried to bring closer to a solution with his sociology of religion was that of the typical nature of the culture and structure of Western society. This society was for him, form a macrosociological perspective, a form of 'rationalism' (Lemmen, 1990: 15)

Wolfgang Schluchter: Max weber's sociology as a whole, and his sociology of religion in particular, does not aim to formulate a theory of rationality. Instead it represent a typology of religious rationalism considered from the perspective of developmental history (Schluchter, 1987: 92).

Wolfgang Mommsen: Consequently those interpretations that regard the process of progressive rationalization of all sphere of life as the central matter of Weber's work reveal themselves to be one-sided generalizations of a particular aspect of his work (Mommsen, 1987: 40).

S'il est autant de divergences sur la place de la thèse de la rationalisation sociale, c'est, nous l'avons déjà dit, parce qu'en cherchant surtout à en déterminer l'importance, les auteurs ont fini par la détacher ou par la concevoir indépendamment de la conception wébérienne de la science, et plus précisément de sa révolution copernicienne; ce qui devait d'autant plus aviver les divergences, étant donné qu'ils n'avaient pris la peine de répondre auparavant à la question: à quoi la thèse de la rationalisation sociale doit-elle de jouer un tel rôle dans la sociologie wébérienne? C'est pour cette raison qu'il existe un tel écart entre les évaluations qu'ils font de la place de cette thèse. Pour nous, il faut plutôt commencer par dire pourquoi elle fut introduite et à quelles fins particulières.

Nous avons dit que l'intersubjectivité servait de fondement à l'objectivité de la connaissance scientifique, qui, nous y avons insisté aussi, se présente toujours comme une mise en ordre raisonnée du réel, un récit causal qui procède toujours d'une série de jugements de possibilité. Maintenant, demandons-nous comment de tels jugements sont possibles.

Pour déceler ou pour démêler les causes effectives d'un phénomène donné, le chercheur en sciences sociales, tout comme son collègue des sciences de la nature du reste, commence toujours par se demander ce qui se serait passé en l'absence de certains facteurs purement contingents; il commence par faire comme le scientifique qui postule ou qui se met dans l'hypothèse du vide

absolu, afin de pouvoir mieux comprendre la nature des facteurs qui ont pu exercer une influence sur la trajectoire décrite par un solide. Weber expose cette méthode la de la manière suivante:

Pour la réflexion scientifique typologique, la manière la plus pertinente d'analyser et d'exposer toutes les relations significatives irrationnelles du comportement, conditionnées par l'affectivité et exerçant une influence sur l'activité, consiste à les considérer comme des "déviations" par rapport au cours (construit) qu'eût suivi un développement pur par finalité (*als "Ablenkungen" von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf*) (WuG: 2/6).

Lorsqu'il tente de comprendre le déroulement d'un événement donné, le scientifique doit donc toujours commencer par construire un type pur construit de l'ensemble même du phénomène; il doit commencer par en établir une idéalisation: il doit chercher à répondre à la question "comment les choses se seraient-elles passées dans des conditions absolument parfaites?" En d'autres termes, il doit considérer le cours effectif des événements comme une déviation par rapport à ce type pur, une déviation dont il lui revient de trouver la ou les causes. Ainsi, pour décrire ce qui s'est réellement passé dans un cas comme la bataille de Waterloo, nous devons concevoir "un type pur du déroulement de la bataille"; puis nous devons ensuite considérer le cours "réel" comme une déviation par rapport à notre idéalisation (type pur). Parce qu'elle procède de cette manière, Weber dit que la réflexion scientifique est *typologique*, c'est-à-dire qu'elle procède par la construction de types (*idéaltypes*)²³. C'est là une idée qu'il ne se lassera pas de soutenir, ni d'exprimer sous des formes diverses, et ce, précisément parce que,

ce n'est ainsi qu'il est possible ensuite d'imputer la cause des déviations aux éléments irrationnels qui les ont conditionné [...] la construction d'un cours d'activité strictement rationnelle par finalité sert, dans ce cas, de *type* ("idéaltyp") à la sociologie, afin de comprendre l'activité réelle [...] comme une "déviation" par rapport au déroulement qu'il aurait fallu attendre dans l'hypothèse d'un comportement purement rationnel. C'est *dans cette mesure* et uniquement pour ces raisons de convenance méthodologique que la méthode de la sociologie "compréhensive" est "rationnaliste" (WuG: 2-3/6).

La démarche même et les raisons de son adoption sont clairement exposées ici; et, quelque distinction que l'on veuille faire entre les sciences, il faut reconnaître que ces explications sont au demeurant du même type, à quelques différences près, que celles que donnerait, par exemple, le physicien qui voudrait décrire sa propre approche. Certains seraient également tentés de dire que cette méthode s'applique seulement à la sociologie, et non pas à l'histoire, ou qu'elle correspond à

²³ Nous verrons plus bas que la notion même de science typologique va aussi soulever des problèmes d'interprétation.

une phase tardive de la pensée de Weber; mais ce n'est pas le cas²⁴. Pour Weber donc, la science procède toujours, quand elle veut analyser les relations concrètes qui existent entre les phénomènes, par construction d'idéaltypes; mais cela ne constitue que la première étape du travail; car le scientifique doit ensuite comparer le cours "réel" des événements au cours idéal, afin de déterminer les vraies causes de cette différence. Malgré les avantages certains qu'elle présente, cette méthode suscite cependant des objections de la part des sceptiques, qui ne manqueront pas de se demander en l'occurrence si elle est légitime.

À cela, Weber répond que la construction des types est une méthode légitime et même nécessaire, car, explique-t-il,

celui qui par la pensée pousse jusqu'au bout l'idée fondamentale de la théorie moderne de la connaissance depuis Kant, selon laquelle les concepts sont et ne sauraient être que des moyens intellectuels en vue d'aider l'esprit à se rendre maître du donné empirique, ne pourra certainement pas voir dans le fait que les concepts génétiques rigoureux sont des idéaltypes une raison de s'opposer à ce que l'on en construise (GAW: 208/205).

En clair: le kantisme bien compris conduit à une conception typologique de la science; il nous conduit à aborder, non sans confiance, l'étude du réel avec des idéaltypes bien construits, des idéalizations dont la fonction est d'obliger le réel à nous livrer ceux de ses mystères qui nous intéressent; en d'autres termes, la démarche typologique est la seule démarche pertinente pour qui comprend et entend respecter les enseignements de la révolution copernicienne. En conséquence, il faut bien comprendre que c'est pour répondre à un besoin d'objectivité scientifique que Weber a dû recourir à la construction des concepts génériques; qu'il n'a eu recours aux concepts de rationalité et de rationalisation que pour la raison précise qu'ils lui permettaient de pouvoir honorer cette condition importante de la méthode scientifique, et que ceux-ci sont des idéaltypes (dont nous préciserons la nature plus bas), des modèles ou des archétypes du réel, et rien de plus.

Il est important de bien comprendre le statut de ces idéaltypes; comme l'explique Weber, s'il est nécessaire de prendre conscience de l'importance méthodologique ou heuristique des idéaltypes, il est encore plus important de disposer de types adéquats ou de les construire adéquatement. Même si la description des phénomènes d'évolution sociale a ceci de particulier,

²⁴ Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à ce passage de 1904: "tout examen attentif portant sur les éléments conceptuels d'un exposé historique montre que l'historien (...) travaille et *doit* travailler avec des concepts qui, en général, ne se laissent préciser de façon rigoureuse et univoque que sous la forme d'idéaltypes" (GAW: 184).

qu'on l'effectue d'autant plus aisément à partir d'idéaltypes, comme ceux de modernisation, d'évolution, de progrès, de rationalisations, elle ne va pas sans nécessiter quelques éclaircissements, surtout à cause des nombreuses apparences trompeuses qui peuvent induire à penser que faire usage de tels idéaltypes, c'est affirmer que tel état de développement est "supérieur" à tel autre état précédent²⁵. Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister sur le fait que c'est un tel abus qui pourrait être à la base des débats interminables concernant le progrès de la rationalité ou de la civilisation, ou concernant les avantages et les inconvénients de la civilisation moderne; mais nous pouvons faire remarquer que ce sont précisément ces conséquences que Weber cherchera à éviter en élaborant une théorie qui soit à même de faire un usage "neutralisé", purement formel ou essentiellement "descriptif" de certains concepts pourtant fortement connotés, comme ceux de progrès ou d'évolution sociale²⁶.

La difficulté majeure pour les théories de la société, c'est, comme il l'explique lui-même dans l'essai sur l'"objectivité" dans les sciences sociales, le danger de la *réification* des catégories et des schèmes classificatoires de l'analyse, lequel se manifeste le plus souvent par la confusion des idéaltypes avec la réalité elle-même²⁷. À ce problème délicat, Weber apportera une solution à l'avenant des principes mêmes de sa révolution copernicienne: il faut s'aviser du statut véritable des concepts et des constructions de la science, si l'on ne veut pas être victime de l'illusion métaphysique. Comme il dit lui-même:

ce procédé ne suscite aucune objection méthodologique *aussi longtemps* qu'on garde toujours présent à l'esprit que *construction* idéaltypique du développement et *histoire* sont deux choses rigoureusement distinctes et que la construction a été le moyen de faire *méthodologiquement* l'imputation *valable* d'un développement historique à ses

²⁵ C'est une telle approche de l'évolution de la société qu'ont adopté les évolutionnistes du temps de Weber. Cette thèse est tellement séduisante du reste qu'on la retrouve, de nos jours encore, sous des reformulations quelquefois très complexes comme chez Parsons, Luhmann et Habermas. Voir sur ce point G. Roth, "Sociological Typology and Historical Explanation", in Bendix and Roth, op. cit., pp. 109-128; R. Bendix, "The Comparative Analysis of Historical Change", op. cit., pp. 207-252; et enfin l'introduction de Roth à W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, op. cit. C'est également pour cette raison que certains ont essayé de reprendre la théorie de la rationalisation dans une perspective marxiste. Aux antipodes de ces approches se trouvent ceux que l'on nomme les néo-conservateurs ou les nihilistes modernes (Nietzsche, Heidegger, Vattimo).

²⁶ Cf. sur ce point "Der Sinn der 'Wertfreiheit' in den soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", in GAW, op.cit. où Weber examine les problèmes méthodologiques qu'impliquent certaines notions comme celles de "progrès" et d'"adaptation". Pour éviter ce type de problèmes il déterminera les conditions générales d'une utilisation légitime de ces catégories dans les sciences sociales.

²⁷ C'est ce à quoi il pense lorsqu'il parle des "relations entre la "théorie" et l'"histoire"", (GAW: 187/175).

causes réelles parmi toutes celles qu'il nous est possible d'établir en l'état de notre connaissance²⁸ (GAW: 203-4/198).

La démarche typologique, dit Weber, ne soulève pas de difficultés, aussi longtemps que l'on se souvient que les constructions du scientifique, les idéaltypes, sont des instruments, des outils d'analyse, et non pas des copies conformes de la réalité en soi. C'est ici que l'on voit le plus clairement qu'il y a eu beaucoup de méprises au niveau même de l'interprétation de la thèse wébérienne de la rationalisations sociale; car il est évident, d'après ce qui précède, qu'il est erroné de croire, comme les évolutionnistes, que les idéaltypes décrivent le cours réel du développement historique²⁹.

Cependant il nous faut maintenant, quoique les réquisits méthodologiques soient ainsi posés, trouver la notion ou le concept qui permettra de passer du niveau typologique, qui est celui de la sociologie ou encore de la *théorie*³⁰ (élaboration de schèmes classificatoires, d'idéaltypes développementaux), à celui de l'explication historique (imputation de relations causales concrètes entre des phénomènes singuliers); car il faut encore que les idéaltypes que nous construisons soient de nature à faciliter l'analyse causale des aspects pertinents du réels, et notamment de ceux qui sont en rapport avec le développement historique, social, et culturel d'une société donnée; puisque c'est de cela qu'il s'agit ici. C'est dans un tel dessein que Weber fut amené à développer sa thèse de la rationalisation sociale, et ce, dans le but précisément de remédier aux faiblesses des approches de son époque.

Le problème de la théorie de la société, c'est celui de la description de l'évolution ou du devenir de la société: est-ce en termes de réalisation de "l'Esprit Universel", de la "ruse" de la "Nature" ou de la "Raison", ou est-ce en termes de "nécessités économiques"? Weber préfère aborder ce problème par le biais de la rationalisation sociale, car il lui semblait que ces différents

²⁸ Ici aussi, comme nous le voyons, il s'agit du problème de la nature de l'analyse causale en histoire. Dès que la nature de celle-ci est clairement déterminée, il devient facile de préciser la nature et le rôle des constructions idéaltypiques et des typologies qui sont utilisées par les scientifiques.

²⁹ Voir sur ce point la critique que Weber fait de ce qu'il appelle les *robinsonnades*. (GAW: 186-96/).

³⁰ Sur le sens de cette notion chez Weber, cf. G. Roth, "The Genesis of the Typological Approach", in R. Bendix and G. Roth, op. cit., pp. 253-265; R. Bendix, "The Comparative Analysis of Historical Change", in R. Bendix and G. Roth, op. cit., pp. 207-224; et aussi G. Roth, "Sociological Typology and Historical Explanation", *ibid.*, pp. 109-128.

concepts génériques ne permettaient pas de faire une analyse précise des mécanismes et des causes mêmes des phénomènes de transformation sociale (GAW: 195-97/187-89). Pour lui, c'est seulement lorsque l'on suppose que les actions humaines sont ou peuvent être appréhendées du point de vue de la relation moyen et fin, c'est-à-dire du point de vue de la rationalité plus ou moins grande avec laquelle les moyens sont articulés aux fins³¹, que l'on peut expliquer de manière compréhensive le cours effectif du développement historique d'une société donnée, non pas comme un perfectionnement continu de la rationalité, mais comme une série de déviations par rapport au type pur que nous venons de construire. "Ce n'est ainsi, dit-il, qu'il est possible ensuite d'imputer la causes des déviations aux éléments irrationnels qui les ont conditionné". Il est important de noter aussi que, contrairement aux autres, cette approche ne présente pas le cours historique du développement comme la réalisation de quelque chose de précis (un moment de l'esprit universel), mais qu'elle se le représente toujours comme une *déviatiion d'une nature bien spécifique par rapport à un type construit donné; et c'est précisément dans ce sens négatif qu'il faut entendre la thèse wébérienne de la rationalisation sociale*³².

De même que les types purs d'activités rationnelles constituent un moyen heuristique fécond pour appréhender la nature de l'influence causale que certains facteurs exercent sur le cours de l'action; de même la notion de *rationalisation*, si elle est entendue dans le sens méthodologique de type pur développemental, permet non seulement de spécifier les différentes formes sous lesquelles ce processus de développement peut se manifester, mais d'appréhender aussi, dans un cas typique comme celui de l'Occident, les facteurs individuels qui déterminèrent l'orientation de son développement.

Cela, comme on le voit, permet en tout cas d'utiliser les concepts classificatoires du sociologue ou de l'économiste dans une perspective comparative (analyse historique), afin de

³¹ C'est en ce sens qu'il faut entendre cette phrase: "for the purpose of a typological scientific analysis it is convenient to treat all irrational, affectually determined elements of behavior as factors of deviation from a conceptually pure type of rational action", Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Free Press, 1964, p. 92

³² Voir à ce sujet le remarquable passage qui clôt la section de la première partie de *L'éthique protestante* (PE: 64-5/80).

rendre compte des facteurs qui ont été historiquement déterminants dans le cours d'un événement donné; en outre, cela permet de respecter les *deux* exigences fondamentales d'une analyse scientifique des réalités culturelles: l'analyse compréhensive et l'analyse causale, la compréhension et l'explication. Nous pouvons donc finir en disant que c'est pour des raisons de cohérence interne, justifiées du point de vue méthodologique, que Weber en est venu à aborder la question de la spécificité du développement historique de la culture occidentale du point de vue de la thèse de la rationalisation sociale.

CHAPITRE V

DE LA CONCEPTION WÉBÉRIENNE DE LA RATIONALITÉ

Après avoir dégagé l'arrière-fond méthodologique qui sous-tend la conception wébérienne de la rationalisation, nous tenterons d'en préciser les aspects déterminants dans ce qui suit. Pour ce faire, nous commencerons par examiner le reproche que l'on fait généralement à Weber, à savoir que sa conception de la rationalité est pour le moins ambiguë; ensuite, nous appuyant et sur les commentaires et sur les textes de Weber, nous essaierons de parvenir, par le moyen d'une série d'approximations successives, à une conception plus précise de la conception wébérienne de la rationalisation.

I. REMARQUES SUR LA THÈSE DE L'AMBIGUÏTÉ DES NOTIONS WÉBÉRIENNES

Weber, lit-on souvent sous la plume des commentateurs, n'est ni très cohérent, ni assez précis dans l'usage qu'il fait de certains concepts, comme celui de rationalité, qu'il utilise souvent dans des sens complètement différents, sinon contradictoires. Quelque surprenante qu'elle puisse paraître au premier abord, cette affirmation n'est pourtant pas tout à fait injustifiée à certains égards, du moins si l'on s'en tient aux impressions qui peuvent nous venir d'un examen rapide des différentes occurrences de ce concept dans les ouvrages de Weber. Voici, à titre d'illustration, un petit échantillon tiré de l'introduction à *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*³³:

Sur le rationnel:

- [273, 274, 275]: image rationnelle du monde;
- [276]: éthique religieuse rationnelle;
- [277]: intérêt rationnel dans la compensation matérielle et idéale;
- [282, 283]: connaissance et maîtrise rationnelles de la réalité;
- [284]: ritualisme rationnel;
- [284, 289]: régulation rationnelle de la vie;
- [286]: connexion rationnelle;
- [286]: éléments rationnels de la religion;
- [286]: pragmatisme religieux rationnel.

³³ Nous nous sommes référés, pour les numéros de pages, à la traduction anglaise du texte; cf. *From Max Weber*, op. cit., pp. 267-301.

Sur le rationalisme:

268: le rationalisme séculaire;
[268, 276]: le rationalisme social religieusement déterminé;
[278]: le rationalisme religieux;
[279, 282]: le rationalisme des intellectuels dans la religion;
[279]: le rationalisme des hommes d'affaires;
[281]: un rationalisme religieux authentique;
[281]: un rationalisme consistant;
[282]: le rationalisme de la hiérarchie;
[284, 293]: le rationalisme économique;
[284]: le rationalisme pratique;
[290]: les petites sectes rationalistes.

Sur la rationalisation:

[275]: rationalisé et primitif;
[278]: religion rationalisée;
[280, 281]: image rationalisée du monde;
[281]: la rationalisation théorique et pratique par finalité;
[281]: rationalisation orientée vers la physique tonale;
[281, 288]: rationalisation de la vie pratique;
[281]: rationalisation de la réalité;
[287]: méthodiquement rationalisé;
[287, 291]: la rationalisation éthique;
[291]: rationaliser éthiquement le monde selon les commandements de Dieu;
[291]: routine rationalisée;
[293]: rationalisation particulière de la vie civique.

Il eût naturellement été surprenant que de telles différences de signification n'eussent pas suscité des remarques critiques de la part des commentateurs; la situation assurément semblait s'y prêter à merveille; aussi, de nombreux courants ne manquèrent-ils pas de se constituer en effet, qui se disputèrent le titre de meilleur compte rendu de la 'théorie' ou de la conception wébérienne de la rationalité, et que l'on peut, pour les besoins de l'analyse, ranger dans les catégories suivantes: (a) ceux qui insistèrent sur la pluralité des significations des notions de rationalité (Brubaker, Levine), (b) ceux qui tentaient de remonter, par-delà cette multiplicité de sens, aux caractéristiques fondamentales de ce concept (Brubaker, Swidler, Albrow), (c) ceux qui s'intéresseront plutôt aux liens qui existent entre les types d'actions rationnelles et les types d'activités sociales (Kalberg, Levine), (d) ceux qui tenteront de découvrir les motifs cachés, les présupposés philosophiques, méthodologiques ou idéologiques qui sous-tendent la conception wébérienne de la rationalité (Adorno, Horkheimer, Marcuse), et enfin (e) ceux qui insisteront surtout sur les obscurités et les incohérences de Weber (Eisen, Andreski, Habermas).

Ces derniers sont de loin ceux qui domineront les discussions; et, soit parce qu'il est plus aisé de critiquer Weber sur ce point que de le défendre, soit parce qu'il est effectivement coupable des erreurs qu'on lui impute, ils se montreront si persuasifs au yeux de certains du moins, que nombreux sont ceux qui finiront par accepter la thèse de l'ambiguïté des notions webériennes de la rationalité, cette thèse dont on trouve l'une des versions les plus séduisantes chez Andreski. Mais il faut dire toutefois que, quelle que soit la faveur dont elle jouit, cette thèse ne résiste cependant pas à l'analyse. Expliquons-nous.

Soutenir que Weber n'est pas consistant dans ses usages, cela revient à supposer qu'il existe *une* signification originaire de cette notion, une signification primitive, à laquelle l'on pourrait et devrait comparer l'usage qu'en font d'autres penseurs, et que l'on peut discriminer ceux de ces usages qui sont conformes de ceux qui ne le sont pas. Mais un tel présupposé est-il justifié? Même si nous pouvions et devons admettre qu'il existe, pour chaque concept donné, un noyau constitutif de signification, il ne s'ensuivrait pas qu'on ne puisse pas déroger à cette règle, ou qu'on n'ait pas le droit d'utiliser un concept donné dans un autre sens. En outre, et c'est la seconde faiblesse de la thèse de l'ambiguïté, elle nous oblige à supposer que c'est à *cette* signification originaire que Weber essayait précisément de faire correspondre ses différentes notions de rationalité, et qu'on est par conséquent justifié de lui tenir rigueur de n'y être pas parvenu.

Dans les critiques de ce genre cependant, l'on écarte trop promptement, nous semble-t-il, une alternative qui est pourtant manifeste, et qui n'est pas moins raisonnable que celle que l'on adopte. En réalité, c'est la thèse même de la signification unitaire de la notion de rationalité que Weber cherchait à contester; il voulait étendre le domaine de signification de la notion de rationalité, il voulait l'utiliser dans un autre sens; sinon comment pourrait-on ou devrait-on comprendre dès lors l'obsession et l'énergie avec laquelle il insista, toute sa vie durant, sur le caractère polysémique de la notion de rationalité? Comment comprendre, par exemple, une déclaration comme la suivante:

À vrai dire, il faudrait placer en épigraphe à toute étude sur la rationalité ce principe très simple mais souvent oublié: la vie peut être rationalisée conformément à des points de vue finaux extrêmement divers et suivant des directions extrêmement différentes. La rationalité est un concept historique qui renferme tout un monde d'oppositions (PE: 65/80; c'est nous qui soulignons).

Ne faut-il pas dire que Weber cherchait à dissoudre les évidences simples, les unités toutes faites, les équations trop simples, au profit d'une conception plus riche, plus complexe et plus souple de la notion de rationalité? Nous pensons que oui. Cependant, que l'on nous dise que cette attitude fût certes responsable des divergences qui existent entre les commentateurs, et sans doute aussi des débats interminables qui existent sur la théorie de rationalisation, c'est ce que l'on ne peut contester; mais que l'on dise qu'elle est injustifiée ou qu'il faut la désavouer pour cause d'imprécision ou d'inconsistance méthodologique, c'est là ce qui réclame, de notre point de vue, des arguments et des justifications supplémentaires.

C'est la thèse de l'ambiguïté qui nous semble en réalité problématique; elle repose, nous semble-t-il, sur une conception erronée des objectifs de Weber. Que l'on considère attentivement les interprétations de la notion weberienne de la rationalisation, et l'on y trouvera le présupposé, tenace et bien enraciné, selon lequel les occurrences de la notion de rationalité se doivent pouvoir ramener à une et une même signification originaire et primitive, qui est conçue, pour cette raison, comme ce qui justifie et rend possible chaque usage, chaque 'instanciation' particulière de celle-ci; que l'on examine les arguments de certains interprètes, et l'on verra que c'est une telle hypothèse qui a amené la majorité des commentateurs à élaborer des 'méta-conceptions' weberiennes de la rationalité, et déterminé les autres à amorcer une critique de cette même conception.

Ces présupposés ne vont cependant pas de soi. En outre, parce qu'elle contraint l'analyste à ramener toute diversité à une unité sémantique postulée d'abord, puis recherchée et reconstruite ensuite, il nous semble que cette approche commence d'emblée par substituer un objectif 'philosophique' à l'objectif même de Weber qui, il faut y insister, était un objectif *méthodologique*; elle projette un besoin différent d'unité sur le texte de Weber, en essayant de ramener ses différents concepts de rationalité à une notion originaire. Au reste, s'il est hors de doute que chaque concept ou notion présuppose une acception de base, il ne suit pas de cela qu'il faille toujours se rapporter à celle-ci; du reste, les déclarations mêmes de Weber traduisent davantage une réticence et une opposition consciente à une telle perspective, qu'une incapacité de quelque nature (PE: 20/20; GARS, I: 265-66/293).

Ce n'est pas un goût prononcé pour le paradoxe qui fait dire à Weber que s'il est un point sur lequel son travail apportera une contribution, c'est bien celui de la clarification des différentes significations des notions de rationalité et de rationalisation; c'est par un souci très poussé de clarté: en réalité, il cherche à clarifier la signification de ces concepts *dans les domaines comme l'économie, l'histoire et la sociologie*, c'est-à-dire dans les sciences sociales; il vise à une clarification de l'usage méthodologique de cette notion, et non pas (comme on l'a cru) à la clarification de son usage philosophique. Voilà pourquoi nous pensons que l'ambiguïté, qui lui est imputée, provient en réalité de ce que l'on a projeté des notions étrangères (comme celles de rationalisation *sociale*, de *théorie* de la rationalisation, de *théorie* de la *modernisation* de la société) sur ses textes; et sur ce point, il faut reconnaître que c'est Albrow qui a raison: car il n'est point question de *théorie* de la rationalité, de la rationalisation sociale ou de la *modernisation* chez Weber³⁴.

À vrai dire, celui-là seul, pour qui les notions de rationalité et de rationalisation sont des *modèles* ou des idéaltypes (dont la nature est encore à préciser), peut s'accommoder de l'idée selon laquelle le concept webérien de rationalité ne réfère absolument pas à cette conception unitaire de la rationalité à laquelle nous pensons spontanément en entendant le mot, mais à un concept polysémique, une notion qui a une signification et une importance méthodologique avant tout, comme celui de l'économiste. En effet, lorsque l'économiste ou le philosophe de l'économie parle de la rationalité de l'agent économique en ces termes:

i.e. an agent *i* is *rational* iff, given any acts by others agents, each act taken by *i* is such that it secures the consequence which is most highly ranked for *i* ³⁵..

il n'est pas, il s'en faut de beaucoup, en train d'utiliser la notion de rationalité dans le sens philosophique du terme, dans un sens voisin de celui de Platon ou de Kant; il l'utilise plutôt dans un sens très précis et très limité, qui dérive des objectifs méthodologiques ou théoriques qui sont

³⁴ Ceci permet de voir que l'interprétation évolutionniste de la thèse de la rationalisation, qui attribue une théorie de la rationalisation et de la modernisation de la société à Weber (cf. supra, chap. I), s'éloigne considérablement de sa pensée.

³⁵ Cf. Don Ross and Chantale LaCasse, "Toward a New Philosophy of Positive Economics", *Working Paper*, Department of Economics, University of Ottawa, no. 931, 1993.

les siens. Il en va de même de Weber, lorsqu'il parle d'une "routine rationalisée" ou des "éléments rationnels de la religion" ou encore de "ritualisme rationnel". Chercher à ramener de tels usages à un soi-disant sens primitif de la notion de rationalité, c'est là une entreprise difficile, sinon impossible; et de même qu'il ne servirait de rien de soumettre les usages de l'économiste à une telle analyse, de même de telles analyses ne nous apprendraient pas beaucoup de choses sur l'essentiel des objectifs mêmes de Weber.

Aussi suggérons-nous de distinguer deux types d'usages de la notion de rationalité. Il y a naturellement l'usage courant du terme; mais il faut lui ajouter un second, celui de Weber ou de l'économiste, qui consiste en un usage méthodologique, neutralisé, du concept de rationalité, et qui résulte non pas de l'ignorance de la première, mais d'une visée différente: car il est question dans ce cas d'un usage qui crée et impose de nouvelles règles et de nouvelles contraintes sémantiques, qui définit un nouvel univers de sens.

II. LES TRAITS GÉNÉRAUX DES CONCEPTS DE RATIONALITÉ

Le caractère relationnel du concept de rationalité

Le rationnel et la rationalité se définissent toujours, dans une perspective comme celle de Weber, par rapport à un point de vue: celui du moraliste, du juriste, de l'économiste, de l'artiste, du religieux, de l'entrepreneur, de l'occidental ou de l'asiatique, du mystique ou de l'ascète, etc. Ainsi, ce qui est rationnel pour l'un peut ne pas l'être pour l'autre, et vice versa: par exemple, ce qui est rationnel pour le moraliste peut ne pas l'être pour l'artiste ou pour le chrétien.

C'est ce qui fait dire à Weber qu'il y a des "rationalisations" différentes de la conduite ou de la vie, qui, considérées d'un autre point de vue, peuvent apparaître comme étant spécifiquement "irrationnelles" (PE: 20/20); que la rationalité est un concept historique qui renferme tout un monde d'oppositions (PE: 65/80); et que le mot rationalisme peut prendre des significations différentes

(GARS, I: 265-66/293). De fait, la rationalité est, selon lui, quelque chose de profondément relatif, comme l'a très bien vu Brubaker dans *The Limits of Rationality*:

In a footnote to *The Protestant Ethic and the spirit Capitalism*, Weber writes: 'a thing is never irrational in itself, but only from a particular [...] point of view. For the unbeliever every religious way of life is irrational, for the hedonist every ascetic standard' (PE. p.194, n.9). This passage expresses with consummate simplicity two axioms of Weber's social thought. First, rationality does not inhere in things, but is ascribed to them. Secondly, rationality is a relational concept: a thing can be rational (or irrational) only from a particular point of view, never in and of itself (Brubaker, 1984: 35).

Une chose n'est jamais rationnelle en elle-même; toute imputation de rationalité dépend en dernière instance du point de vue ou des intérêts de celui qui s'exprime; chaque domaine (économie, éducation, religion, administration, etc.) peut être rationalisé suivant une pluralité de directions possibles; voilà, en peu de mots, l'essentiel de la conception wébérienne de la rationalité.

On constate cependant que de même que cette conception 'perspectiviste' et relativiste de la rationalité, n'a pas manqué de susciter les 'foudres' d'un auteur comme Habermas (pour qui la rationalité n'est pas et ne saurait être relative), de même, elle suscita également, mais pour des raisons opposées, des reproches de la part des contextualistes (pour qui il n'existe pas de modèle universel de rationalité). Ces réactions sont très surprenantes; car si l'on peut dire d'une part que Habermas a de bonnes raisons de s'en prendre à Weber, tandis qu'il n'en est pas de même, en revanche, pour les contextualistes, il faut ajouter d'autre part que si les derniers ont tort de critiquer Weber, le premier, par contre, a tort de se fonder sur le caractère universel de la rationalité.

Il y a ici une méprise et une confusion intéressante, qui permet de voir que c'est la conception wébérienne de la rationalité qui s'accorde assez bien, au demeurant, avec l'évolution des idées de ces dernières années. Habermas est le seul qui critique Weber pour les bonnes raisons, car Weber est effectivement relativiste en matière de rationalité; mais c'est encore lui qui a tort sur ce point, car la pensée de Weber est plus conforme aux développements récents que la sienne. Que l'on songe en effet aux arguments des contextualistes (post-structuralistes, postmodernes, culturalistes, pragmatistes), et l'on constatera que la rationalité ou le rationnel ne sont plus conçus, de nos jours, comme des déterminations réelles absolues des choses, mais plutôt comme des prédicats relatifs que nous attribuons, en fonction de nos objectifs, en fonction des contextes, aux valeurs, aux

idées, aux comportements, etc. Existerait-il meilleure confirmation de cette convergence que cette affirmation de Richard Rorty:

D'un point de vue pragmatiste, dire que ce qu'il est rationnel pour nous de croire aujourd'hui pourrait ne pas être vrai, c'est dire tout simplement que quelqu'un pourrait se présenter avec une idée meilleure. Selon cette conception de la rationalité comme civilité [...] les critères se modifient exactement de la même façon que les autres croyances [...] C'est pourquoi le pragmatiste n'éprouve aucune crainte devant le spectre du "relativisme culturel". Nous ne voyons pas dans nos échanges avec les autres communautés l'expression d'un choc entre des systèmes de pensée irréconciliables, déductivement inférés à partir de prémisses incompatibles. La conception de la rationalité que nous discutons suppose au contraire que toute culture vient au monde munie d'un lot d'axiomes incomparables, de "vérités nécessaires" (Rorty, 1990: 52-53).

En ce sens donc, il semble que les critiques contextualistes de la thèse de Weber (cf. *supra*, chap. II) se soient mépris sur le sens même de sa conception de la rationalité; il semble en effet, du moins d'après ce que ce qui précède, que leur opposition n'ait pu que provenir d'une méprise. Bref, disons que les difficultés qu'ils alléguèrent disparaissent dès que l'on se rend enfin compte que la conception wébérienne de la rationalité n'a absolument rien à voir avec cette autre conception unitaire de la rationalité que l'on s'est plu à lui imputer. Chez lui, tout comme chez les contextualistes, il n'y a pas de 'métarécit' de la rationalisation; il n'existe pas de 'méta-point-de-vue', de point de vue universel d'où l'on peut parler, juger ou décider d'emblée de ce qui est rationnel ou non; il n'existe que des registres différents, des discours relatifs sur la rationalité, le rationnel et la rationalisation, il y a seulement des *rationalisations* et des *rationalités*³⁶.

L'inscription (la spécificité) institutionnelle de la rationalité et de la rationalisation

Abondant dans le même sens, Kalberg mettra l'accent pour sa part (*Max Weber's Types of Rationality*) sur ce qu'il appelle la spécificité institutionnelle (l'inscription institutionnelle) de la notion de rationalité et du processus de rationalisation (Kalberg, 1980: 1150-1). Weber, dit-il en effet, n'utilise jamais de manière globale les concepts de rationalité et de rationalisation, il ne les utilise jamais pour désigner ou décrire le processus général de déploiement des civilisations. En

³⁶ C'est pour cette raison que Weber n'hésite pas, nous l'avons vu plus haut, à parler de la rationalité de l'économie, de la religion, de la science, du rationalisme des différentes religions (bouddhisme, taoïsme, hindouisme, christianisme, etc.). Cf. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, op. cit.; "Religionssoziologie", in *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit.; ou encore "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie", in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit.; Voir aussi la belle étude de M. Lemmen, *Max Weber's Sociology of Religion*, chap. III, IV et V, op. cit.

d'autres termes, il n'est pas victime, n'en déplaie à certains, de ce que nous appelons le *paralogisme de Hegel*; bien au contraire, pour lui, il existe plutôt une pluralité de processus qualitativement différents de rationalisations, ayant chacun une logique et une vitesse de déploiement propres:

Il y a par exemple, écrit Weber, des "rationalisations" de la contemplation mystique [...] de la même façon il y a des rationalisations de la vie économique, de la technique, de la recherche scientifique, de l'éducation, de la formation militaire, du droit, de l'administration. En outre, chacun de ces domaines peut être rationalisé en fonction de fins, de buts extrêmement divers [...] De là des variétés considérables de rationalisations dans les divers domaines de la vie selon les civilisations (PE: 20/ 20).

Et c'est justement pour cette raison que Weber n'a de cesse d'insister sur la nécessité d'identifier tout d'abord les domaines (ordres institutionnels) rationalisés, avant de s'enquérir du type de rationalisation qui y a eu lieu, c'est-à-dire avant de vouloir déterminer la direction selon laquelle celle-ci se serait opérée (PE: 20/20; Kalberg, 1980: 1151).

Identifier les domaines, les ordres institutionnels qui ont été rationalisés, cela signifie qu'il faut se situer à l'intérieur de la société elle-même, se livrer à une analyse microsociologique et non pas, comme chez Hegel par exemple, à une philosophie de l'histoire. D'autre part, cela donne à penser que le discours sur la rationalisation n'est pas, pour Weber, un discours global portant sur un phénomène global, uniforme et unilinéaire. Chez lui, tout est virtuellement 'rationalisable': l'économie, le droit, la morale, l'éducation, la religion. En outre, comme chacune de ces rationalisations peut avoir des effets d'étendue variable, et puisque le type de conduite, le type d'organisation de la vie, ou la forme de rationalité qui domine l'ensemble d'une société à un moment déterminé, peut découler ou de la rationalisation d'une seule sphère institutionnelle, ou de celle de plusieurs, il est important, dit Weber, de commencer par identifier d'abord le ou les domaines rationalisés.

Ensuite il faut s'interroger sur le type de rationalisation qui a eu lieu dans ces domaines, à savoir déterminer la direction (les motifs, valeurs, idées et principes), les étapes, le rythme et les éventuelles conséquences de cette rationalisation. Car comprendre l'évolution d'une société, c'est comprendre les mécanismes, les rapports de subordination et de composition des différentes sortes de rationalisation qui en forment la base. En somme, il s'agit (a) de partir d'un point de vue

particulier pour interroger le réel³⁷; (b) de rechercher, dans cette perspective, quels sont les domaines rationalisés; (c) de déterminer les rapports qui peuvent exister entre ces diverses rationalisations³⁸.

En conséquence, il faut dire que la conception weberienne de la rationalité et de la rationalisation procède de l'étude des processus partiels de rationalisation, et non pas, comme on l'a cru, de l'étude des processus généraux inter-civilisationnels de rationalisation sociale. Au reste, de son travail, il faut dire qu'il est dépourvu de références ou d'allusions à ce genre de processus (voir sur ce point: "Introduction", in GARS, I)³⁹. En revanche, il se plaît à multiplier les mises en garde contre les analyses matérialistes ou néo-hégéliennes de l'histoire (GAW: PE: 46, 64, 65, 180 note/52, 77, 78, 79, 211 note; GARS, I: 238-40/267-270; HE: 27). Pour lui en effet, un phénomène donné, le développement du capitalisme, d'un certain rationalisme économique, est toujours l'effet de la conjonction de plusieurs facteurs ou de plusieurs sortes de rationalisations différentes de la conduite; il n'est pas et ne saurait être la conséquence immédiate, ni le reflet des conditions matérielles de l'existence (PE: 64/77; HE: 27), ni une partie du développement de la rationalité dans son ensemble (PE: 65/79)⁴⁰. Persuadé de la nature pléiotrophique des phénomènes

³⁷ C'est pour cette raison que Weber prend le soin d'indiquer que c'est d'un point de vue défini et spécifique qu'il s'intéressera aux caractéristiques des grandes religions mondiales: à savoir la façon dont elles se rattachent au rationalisme économique (GARS, I: 265/293; PE: 33, 53, 66/35, 65, 80).

³⁸ C'est pour cette raison qu'il insiste par exemple sur le fait que si le rationalisme économique dépend dans une large mesure du type de rationalisation de la conduite qui s'est opéré dans certaines sectes religieuses, il n'en est pas pour autant une "fonction".

³⁹ Il suffit de considérer les phrases suivantes, qui sont nombreuses dans les textes de Weber, pour s'en convaincre: "An economic ethic is not a simple 'function' of a form of economic organization"; "no economic ethic has ever been determined solely by religion"; "the religious determination of life-conduct, however, is also one --note this -- only one, of the determinants of the economic ethic"; "Of course, the religiously determined way of life is itself profoundly influenced by economic and political factors operating within given geographical, political, social, and national boundaries" (GARS, I: 238-39/268).

Mais, et c'est ce qui est vraiment intéressant dans sa méthode, il fait remarquer ensuite que l'on peut toutefois tenter de déterminer quelques uns des aspects déterminants de ce processus: l'un des aspects, dit-il, c'est le rôle des strates sociales qui furent importantes dans le développement des religions et des éthiques religieuses. Cependant, et comme toujours, il précise immédiatement que:

"by no means must we focus upon only one stratum. Those strata which are decisive in stamping the characteristics features of an economic ethic may change in the course of history. And the influence of a single stratum is never an exclusive one".

Puis il se met à donner des exemples empruntés à toutes les religions (confucianisme, hindouisme, bouddhisme, islam, judaïsme, christianisme) (GARS, I: 239/268-9). On pourrait multiplier des exemples de cette nature.

⁴⁰ Précisons ici que des interprétations comme celles de Holton et Turner, sont complètement erronées. Chaque fois que Weber relie l'éthos économique du protestantisme au rationalisme, il prend toujours soin de mentionner qu'elle est une forme spécifique de rationalisme. Il convient de se reporter sur ce point dit à ce qu'il dit dans WG: "dans un

de rationalité, il explique que s'il faut, pour expliquer l'émergence du capitalisme, avoir recours aux développements qui conditionnèrent une certaine mentalité économique, il est d'autre part indispensable de s'interroger sur la nature des autres éléments de la structure sociale qui exercèrent en retour une influence sur le développement des idées religieuses (PE: 21, 189-90/21, 225-226).

La nature pléiotrophique des processus de rationalisation

Pour Weber en effet, et c'est là un aspect que Kalberg et de nombreux autres auteurs semblent négliger, les différents processus partiels de rationalisation sont le produit ou la conséquence (voulue ou non, manifeste ou non) de l'interaction de plusieurs facteurs ou processus de nature différentes, ce qui revient à dire que les effets manifestes des processus de rationalisation sont le fait d'éléments de nature *pléiotrophique*. Pour comprendre en quel sens, il suffit de considérer la thèse, largement répandue, selon laquelle Weber cherchait à établir des relations entre l'*ethos* économique des cinq ou six grandes religions universelles et les différents types d'organisation économiques.

Cette thèse, il faut le reconnaître, s'accorde en apparence, mais en apparence seulement, avec les recherches de Weber, et plus particulièrement avec la thèse qui est implicitement contenue dans le *Die protestantische Ethik*. Mais elle est, et il s'en faut de beaucoup, loin d'être fidèle à la lettre des textes de Weber. Présentant en effet ses recherches de sociologie de la religion, celui-ci écrit en 1920, dans l'*Avant-propos*:

Nous avons placé au début deux études assez anciennes. On y tente d'aborder le problème [rapport entre religion et *ethos* économique] par un aspect important qui est en général l'un des plus difficiles à saisir: de quelle façon certaines croyances religieuses déterminent-elles l'apparition d'une "mentalité économique", autrement dit l'"*ethos*" d'une forme d'économie? Nous avons pris pour exemple les relations de l'esprit de la vie économique moderne avec l'éthique rationnelle du protestantisme ascétique. *Nous ne nous occuperons donc que d'un seul aspect de l'enchaînement causal* (PE: 21/21; c'est nous qui soulignons).

Ce passage important, mais rarement cité pourtant, semble mettre l'accent sur les points suivants: tout d'abord, il annonce que la question des rapports entre les croyances religieuses et la mentalité

certain sens et dans certaines limites, l'histoire globale de l'économie est-elle l'histoire du rationalisme aujourd'hui triomphant [faisons remarquer qu'il ne dit pas: histoire du triomphe du rationalisme], à savoir celle d'un *rationalisme* économique fondé sur le calcul [faisons également remarquer qu'il ne dit pas: du rationalisme économique, mais plutôt d'un rationalisme, qui est particulier en ce sens qu'il se fonde sur le calcul]" (WG: 26).

économique est une question complexe, qu'elle comporte plusieurs aspects; ensuite, il explique que les deux études qui figurent au début des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (*Die protestantische Ethik* et *Die protestantischen Sekten*), portent seulement sur l'aspect le plus difficile de l'enchaînement causal, ce qui signifie que ces deux textes doivent être compris comme un traitement partiel de la relation causale qui existe entre la religion et l'économie.

De ce qui précède, l'on peut inférer que les interprétations qui s'en tiennent seulement à cet aspect de la relation causale sont inadéquates et partielles, car elles négligent les autres aspects de la relation causale; autrement dit: la thèse wébérienne de la rationalisation sociale est beaucoup plus complexe que l'image que l'on en peut donner à partir de ces deux premiers essais.

Or si cette affirmation est vraie, alors se pose donc la question de savoir quels sont les autres aspects du problème. Suivons Weber sur ce point:

Les études qui suivent, sur l'*Éthique économique des grandes religions du monde*, visent à établir les relations des religions les plus importantes avec l'économie et la stratification sociale. Elles s'efforcent de poursuivre ces deux relations causales aussi loin qu'il sera nécessaire [...] C'est la seule façon, en effet, de rechercher avec quelque espoir une imputation causale au regard de ces éléments de l'éthique économique de la religion occidentale par lesquels elle s'oppose aux autres (PE: 21/22)

Ainsi donc les relations que les religions entretiennent et avec l'économie et avec la stratification sociale constituent les deux autres relations importantes qu'il faut prendre en ligne de compte pour pouvoir parvenir à une imputation causale adéquate. Il s'agit là d'une des formulations implicites de ce que nous appelons le caractère pléiotrophique des procès de rationalisation. Pour élucider cela, commençons par mettre en lumière le caractère partiel de la première relation causale.

À cet égard, Weber dit, et cette nuance est restée inaperçue, que le but du *Die protestantische Ethik* et du *Die protestantischen Sekten* est de montrer comment certaines croyances religieuses peuvent déterminer l'apparition d'une mentalité économique. Cela veut dire que Weber distingue "mentalité économique" et "organisation économique"; qu'il ne cherche pas à faire la genèse d'une certaine mentalité économique, mais à expliquer pourquoi et comment le capitalisme d'entreprise bourgeois a pu se développer et se stabiliser en Occident et en Occident seulement: il s'agit, en d'autres termes, de rendre compte de l'avènement d'une forme bien spécifique d'organisation économique. Par "mentalité économique" ou encore "ethos/éthique économique", Weber désigne

les impulsions, les émulations pratiques à l'action, que les religions peuvent susciter ou développer (GARS, I: 238/267). Naturellement, la mentalité économique se distingue de l'organisation économique elle-même; elle en constitue la condition nécessaire; car il est impossible d'avoir une forme d'organisation économique comme le capitalisme moderne sans le déploiement, nécessaire à tout le moins, d'une certaine éthique économique⁴¹.

Cependant, si les croyances, idées et valeurs qui sont constitutives de la mentalité économique sont les préalables nécessaires à l'émergence d'une forme d'organisation économique, elles n'en constituent pas pour autant la condition suffisante. En effet, l'apparition d'une mentalité économique déterminée peut ne pas conduire à l'actualisation de cette forme d'organisation économique qui lui est la plus proche. Pourquoi? Parce que, explique Weber, l'organisation économique n'est jamais une "fonction" de l'éthique économique, tout comme celle-ci n'est pas non plus une "fonction" de celle-là (GARS, I: 238-39/268). En outre, ajoute-t-il, il faut savoir qu'aucune éthique économique ne fut déterminée par la religion seule; de même que la religion n'est pas non plus une fonction de la situation sociale de ses principaux tenants, ni de leur idéologie, ni même le reflet de leurs intérêts matériels ou idéels (GARS, I: 240/269-70). Pour résumer, disons que et la religion et son éthique économique et l'organisation économique qui en dépend, que toutes ces choses dépendent en réalité d'une pluralité de facteurs; qu'ils sont les effets visibles de ce que l'on peut appeler des éléments pléiotrophiques.

Que Weber fût conscient de cela, c'est ce qui ne saurait faire le moindre doute; en outre, qu'il s'assignât l'objectif de le démontrer, c'est ce que démontre l'introduction à la *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, où il déclare que le but de son travail est de montrer: (a) que les structures et les conditions d'une éthique économique sont extrêmement complexes et variées, (b) que des formes

⁴¹ "Comment expliquer historiquement, se demande-t-il, que, dans le plus grand centre capitaliste du temps, dans la Florence des XIV^e et XV^e siècles, marché de l'argent et du capital de toutes les grandes puissances politiques, cette attitude fût considérée comme éthiquement injustifiable, ou, au mieux tolérée? Alors qu'au XVIII^e siècle, dans des conditions petites bourgeoises, au milieu des forêts de Pennsylvanie, où les affaires menaçaient de dégénérer en troy [...] le même fait ait pu être considéré comme l'essence de la conduite morale, qu'il ait même été recommandé au nom du devoir. Parler ici de "reflet" des conditions "matérielles" sur la "superstructure idéelle" serait un pur non-sens. Quel est donc l'arrière-plan d'idées qui a conduit à considérer cette sorte d'activité, dirigée en apparence vers le seul profit, comme une vocation envers la quelle l'individu se sent une *obligation morale*? Car ce sont ces idées qui ont conféré à la conduite de l'entrepreneur "nouveau style" son fondement et sa justification" (PE: 65/78).

extérieurement semblables d'organisation économique peuvent très bien s'accommoder de différents types d'éthiques économiques, (c) qu'étant donné le caractère spécifique de leur éthique économique, des formes d'organisation économique extérieurement semblables peuvent produire des résultats historiquement différents (GARS, I: 238/267-8).

L'universalité des types de rationalité et des procès de rationalisation

S'il est un préjugé tenace et largement disséminé dans la littérature sur Weber, c'est bien la thèse selon laquelle les types de rationalité et les processus de rationalisation sociale sont seulement spécifiques à la civilisation occidentale, ou qu'ils ne sont apparus que dans celle-ci. C'est sur une conception similaire que se fondent ceux qui soutiennent par exemple que le rationalisme ascétique du protestantisme correspondrait, selon Weber, à la forme d'activité la plus rationnelle, ou, comme le dit Habermas, à l'activité qui correspond à la forme paradigmatique de la rationalité pratique en son entier (Tkh: 260/199); c'est également le même point de vue que présupposent ceux qui affirment que Weber s'est surtout attaché à expliquer pourquoi des sociétés rationalisées ne sont apparues qu'en Occident seulement⁴². De telles interprétations de la thèse de Weber confondent en réalité *universalité* des types de rationalité et types *universels* de rationalité, *singularité* du rationalisme occidental et *exemplarité* du rationalisme occidental.

En effet, que les types de rationalité soient universels, cela ne fait pas de doute, dans la mesure où, les réflexions qui précèdent l'attestent, les types d'actions rationnelles, les types de rationalité, les formes de rationalisation sont des phénomènes universellement répandus, étant donné que tous les êtres humains sont capables d'action rationnelle, et que les institutions humaines dérivent, en tant que produits de l'activité humaine, d'un effort de rationalité. Toutefois, de même que Weber ne laissa jamais entendre que sa typologie des actions rationnelles se limitait seulement à l'Occident, de même il est inadéquat de dire que le rationalisme ou la rationalisation sociale sont des phénomènes essentiellement occidentaux, des phénomènes circonscrits

⁴² C'est le cas de la plupart des tenants de l'interprétation évolutionniste de la thèse de Weber. Cf. sur ce point, supra, chap. II.

spatialement et temporellement, comme le laissèrent entendre Parsons, Habermas, Holton, Turner, etc. S'il en était ainsi, la typologie de Weber ne serait plus une typologie des actions rationnelles ou des formes de rationalité; elle serait la typologie des réalisations occidentales de ces mêmes phénomènes.

Dire que les types de rationalité sont universels, cela veut dire qu'ils s'observent et existent partout; et c'est précisément pour cette raison, nous semble-t-il, que Weber insiste pour séparer le rationalisme occidental du développement du rationalisme pratique en son entier (PE: 65/79); c'est également pour cela qu'il rejette l'évolutionnisme social et la philosophie hégélienne de l'histoire; c'est encore pour cette raison qu'il aime à parler du rationalisme pratique des différentes religions universelles, de la rationalisation de conduite de vie dans ces différentes religions, ou qu'il préfère contraster les différentes solutions du problème de la théodicée, sans même chercher à les classer suivant leur plus ou moins grande rationalité (GARS, I: 266/293-4). C'est enfin pour cela qu'il se pose la question suivante:

“pourquoi les intérêts capitalistes en Chine ou dans l'Inde n'ont-ils pas dirigé le développement scientifique, artistique, politique, économique sur la voie de la *rationalisation* qui est le propre de l'Occident?”

laquelle est fondamentalement différente de cette autre question:

pourquoi les intérêts capitalistes en Chine ou dans l'Inde n'ont-ils pas dirigé le développement scientifique, artistique, politique, économique de la culture vers l'apparition d'une société rationalisée?

Et il est évident qu'il eût posée cette dernière question, s'il avait cru que la société occidentale fût la seule société réellement rationalisée.

Weber voulait comprendre la *spécificité* du rationalisme occidental, il ne cherchait pas à en démontrer l'*exemplarité*; il voulait expliquer un certain type de rationalisation de la société, l'émergence d'une forme d'organisation économique et de régulation bien spécifique de la vie sociale, “une forme de “rationalisme” spécifique, particulier à la civilisation occidentale” (PE: 20/20). Il convient de faire remarquer que spécifique ne veut pas dire exemplaire ni universel, quoique cette spécificité puisse consister en une forme d'universalisme: une religion, une éthique

sociale peut être universaliste; la plupart des grandes religions le furent à un degré ou un autre du reste; mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles le soient.

Nous disons que les types de rationalité sont universels, non pas seulement parce que l'on en peut constater l'existence dans toutes les cultures et à toutes les époques, mais aussi parce que, étant des archétypes ou modèles conceptuels abstraits, il n'existe *a priori* aucune raison de croire ou de supposer que certains types de rationalité pourraient de pas se réaliser dans certaines civilisations ou à certains niveaux de la société. Ajoutons également que, quoiqu'universels, les types de rationalité se prêtent à des réalisations empiriques, à des incarnations institutionnelles différentes, selon les sociétés, les époques ou les domaines considérés; et qu'il existe, selon les sociétés et les cultures, des différences importantes dans la nature même de ces archétypes, dans le degré relatif de pureté avec lequel ils se manifestent, ou dans les rapports qu'ils entretiennent avec d'autres types.

C'est pour toutes ces raisons que nous pensons que les types wébériens rationalité sont des instruments d'analyse, et non pas des catégories ontologiques; qu'ils ne servent pas à *déterminer* le réel (jugement déterminant au sens de Kant), mais à le *réfléchir* et à le mettre en perspective (jugement réfléchissant), comme cela est très bien mis en lumière, du reste, par Weber lui-même dans l'essai sur l'objectivité.

III. LA SIGNIFICATION MÉTHODOLOGIQUE DU CARACTÈRE POLYSÉMIQUE DE LA RATIONALITÉ

Si la plupart des tentatives de clarification de la notion wébérienne de la rationalité nous paraissent être insatisfaisantes, c'est, nous l'avons dit, parce qu'elles n'ont pas perçu le caractère archétypique, ni la logique d'usage que Weber souhaite faire de ses notions. L'usage des concepts de rationalité, comme nous entendons le montrer ici, se révèle être très précis chez Weber si l'on est en mesure de distinguer les uns des autres, non pas la signification des différentes occurrences du même terme, mais les points de vue méthodologiques qui sous-tendent et déterminent telle ou telle de ses occurrences. Mais pour cela, il faudrait découvrir et expliciter le système de perspectives méthodologiques qui détermine implicitement ces divers occurrences: car c'est seulement lorsque l'on substitue un point de vue 'méthodologique' au point de vue 'philosophique', qui fut jusqu'ici celui des commentateurs, que l'on est en mesure de déceler le réseau subtil de perspectives d'où Weber se situait pour procéder à ces identifications que d'aucuns qualifièrent d'obscures.

Par l'expression 'système de perspectives méthodologiques' nous désignons les divers points de vue épistémiques qui président souvent, selon les difficultés à résoudre ou les objectifs poursuivis, à la construction des catégories de concepts dans telle ou telle science ou chez tel ou tel auteur. La science ne se contente jamais de reprendre tel quel un concept du 'domaine public'. Le choix du concept, les modifications qu'il subit sont, et cela va de soi, toujours fonction des desseins et des méthodes mêmes de cette science; et ce serait naturellement manquer à une règle essentielle d'analyse ou d'interprétation, que de vouloir absolument entendre tel concept donné, que nous venons de rencontrer sous la plume d'un scientifique, dans le sens le plus commun du même terme. À vrai dire, quoiqu'il semble y avoir des similarités entre cette méprise et celle qui porte sur le concept wébérien de rationalité, il faut distinguer les deux choses; car le problème est quelque peu différent dans le second cas, et la cause de la méprise plus subtile.

Il ne s'agit pas ici de cette erreur toute simple, qui consiste dans le fait d'entendre un concept dans son sens 'public'; mais de cette autre, qui vient surtout de ce que, entraîné par la force du premier réflexe qui nous pousse à entendre les concepts suivant leur acception commune, nous

nous laissons ensuite déterminer par lui dans notre reconstruction, à tel point que, devenus, pour ainsi dire, insensibles aux nuances mêmes qui eussent dû nous contraindre à modifier notre interprétation, nous aimons à mettre tout ce qui ne cadre avec notre interprétation sur le compte des inconséquences de l'auteur dont la pensée nous occupe. Nous ne pouvons pas faire la genèse d'un tel processus ici; mais que l'on nous permette de dire que c'est pour n'avoir pas pu concevoir d'une autre manière les différents concepts de rationalité, que les commentateurs furent incapables d'apercevoir le système de perspectives méthodologiques de Weber; et que c'est pour cette même raison qu'ils n'ont pas pu percevoir les nombreuses nuances qui existent entre les différentes sortes d'idéaltypes; qu'ils n'ont pas compris que cette diversité reflétait beaucoup moins une simple différence de signification, qu'une différence dans l'objectif méthodologique visé par l'auteur. C'est pour cette raison qu'ils négligèrent une autre série de distinctions aussi importante que celle qui existe entre concepts généraux et idéaltypes⁴³.

En effet, à côté de cette première distinction, dont le but est de bien séparer les unes des autres les trois catégories de concepts scientifiques; à côté de cette distinction, qui fut reconnue et soulignée à loisir par les commentateurs, il en existe une autre qui, propre à Weber exclusivement, permet de préciser les différents usages qu'il fait du même type de concept. Pour lui en effet, on peut distinguer l'usage *générique*, l'usage *idéaltypique* et l'usage *développemental* des concepts des sciences sociales. C'est de là que vient qu'il distingue plusieurs modalités d'usage et de construction des concepts scientifiques, parmi lesquelles nous ne retiendrons que les trois possibilités qui sont mentionnées ci-dessus, qui semblent jouer un rôle particulièrement important dans sa théorie de la construction des concepts.

Tout d'abord, dit-il, les concepts des sciences sociales peuvent être pris comme de simples *concepts génériques*, c'est-à-dire comme des concepts que l'on n'utilise que pour se référer au complexe de caractéristiques qui se trouvent être partagées par plusieurs phénomènes. D'autre part, ajoute-t-il, l'on peut aussi donner la forme de l'idéaltype aux concepts génériques, qui, transformés

⁴³ Pour les différences qui existent entre concepts généraux, individuels et idéaltypes, voir Thomas Bürger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, NC: Duke University Press, 1976.

pour lors en *idéaltypes à structure générique*, serviront à accentuer seulement les aspects conceptuellement essentiels d'un phénomène que l'on veut examiner d'un point de vue spécifique. Enfin, et c'est la troisième perspective méthodologique, qui vient surtout compléter la seconde (GAW: 202-3/197), il est encore possible, dit-il, de donner la forme de l'idéaltype à des séquences (construites) de développement; en ce dernier cas, on parle d'*idéaltypes de développement*, car il s'agit de la représentation abstraite d'un processus de changement, d'évolution, de transformation⁴⁴.

Il est important d'insister sur ce système de perspectives, sinon il devient impossible de se faire une idée précise des usages weberiens du concept de rationalité en particulier; car Weber utilise ses concepts selon des différentes perspectives, mais il ne prend généralement pas la précaution de le préciser; ce qui va contribuer, comme nous le verrons, à créer cette situation problématique que nous connaissons, certains de ses commentateurs ayant confondu l'usage générique des concepts de rationalité avec leur usage idéaltypique, ou encore, ce qui est très fréquent, l'usage développemental de l'idéaltype de rationalisation et l'usage générique ou idéaltypique de ce même concept. Commençons donc par expliciter les différences qui existent entre les usages du concept de rationalité.

⁴⁴ Un exemple simple permet d'illustrer tout ceci. Considérons, par exemple, le concept de *christianisme*. Pris dans son sens *générique*, il désigne l'ensemble des croyances, idées, habitudes et valeurs qui sont communes à l'ensemble des congrégations religieuses que l'on range sous cette catégorie. Mettons ce concept générique en rapport avec le principe de la régulation méthodique de la conduite de vie, et nous obtenons un nouveau concept, dont l'extension correspondra approximativement à l'ensemble des éléments qui sont compris dans l'intersection des deux autres ensembles, à savoir celui de "christianisme méthodique". Ensuite, tentons encore de nous représenter le passage du christianisme orthodoxe à celui du christianisme méthodique, et nous avons un nouveau type de concept: celui-ci correspondra à ce que Weber appelle un *idéaltypes de développement*.

De l'usage générique des concepts de rationalité

Weber utilise souvent, sans d'autres indications que le simple contexte, les termes de rationalité, de rationalisme et de rationalisation sous leur forme *générique*. Le passage suivant permettra de se faire une idée de ce que nous entendons par l'expression *forme générique d'un concept*:

la signification concrète du terme "technique" est donc assez floue: le sens ultime d'une action concrète, placée dans un contexte *global* d'activité, peut être de nature technique, c'est-à-dire: elle peut servir de moyen par rapport à ce plus vaste contexte, mais dans ce cas l'accomplissement technique est [...] le sens de celle-ci, et les moyens mis en oeuvre pour y parvenir sont sa "technique". Une technique ainsi comprise existe dans toute activité et on peut parler d'une technique de la prière, d'une technique de l'ascèse, d'une technique de réflexion et de recherche, d'une mnémotechnique, d'une technique pédagogique, d'une technique de la domination politique et hiérocratique, d'une technique administrative, d'une technique érotique, d'une technique de la guerre, d'une technique musicale [...] etc. (WuG: 32/63-4).

Il ne s'agit naturellement pas de rationalité ici, il s'agit du concept générique de technique; cependant ce passage illustre clairement ce qu'est l'usage générique d'un tel concept. On peut sans doute, et avec raison, être surpris de la souplesse ou de l'élasticité du concept de technique, de même que l'on peut aussi vouloir s'insurger contre une telle manière de diluer le sens des mots; mais ce serait manquer toutefois l'essentiel de ce passage, dont le but est de bien marquer les différentes significations d'un même concept, de les distinguer les unes des autres. Ici, comme on le voit, le concept de technique est entendu dans son acception générique; il désigne ce qui est commun à l'ensemble des choses que l'on range sous le concept même de technique, i.e. les moyens mis en oeuvre pour pouvoir accomplir une action ou réaliser un objectif. Toutefois, nous voyons très bien que chacune des choses peut donner lieu à toute une série d'élaborations et de précisions, que le terme technique peut se prêter à des formulations différentes, selon les situations.

Il est important d'avoir cette même situation à l'esprit lorsque l'on examine des notions aussi délicates que celles de rationalité, de rationalisme et de rationalisation. Rationalité de la conduite, de la religion, de la conception du monde, de la magie, de l'économie, de l'administration, etc., ce ne sont pas là des usages équivoques du concept de rationalité, mais de la modalité générale d'usage même du concept de rationalité; il s'agit de l'usage ou de la *forme générique du concept rationalité*, lequel permet d'identifier, sous certains rapports en l'espèce, des choses ou des phénomènes aussi

hétérogènes que la religion, la magie, la conception du monde, l'économie, la politique. À cela, ajoutons d'autre part que Weber n'utilise ce concept que pour désigner des choses (systèmes d'idées, de valeurs, d'attitudes, etc.) qui exhibent les deux caractéristiques suivantes: l'ordonnancement formel et systématique, et la croyance en un canon valide⁴⁵. Et comme on peut le voir dans ce passage de l'introduction au *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, c'est à dessein que Weber, qui était très bien conscient de cet usage générique, utilisait ce concept de rationalité, que d'aucuns ont trouvé vague, pour se référer à des choses différentes:

In general, all kind of practical ethic that are systematically and unambiguously oriented to fixed goals of salvation are 'rational', partly in the same sense as formal method is rational, and partly in the same sense that they distinguish between "valid" norms and what is empirically given (GARS, I: 266/294).

Les mêmes remarques s'appliquent également aux concepts de rationalisme et de rationalisation, comme le démontre l'index ci-dessous.⁴⁶

⁴⁵ Ce qui montre que les tentatives classiques (isoler les six ou douze critères du concept de rationalité) négligèrent souvent cette distinction, sans laquelle il est impossible de parler de la rationalité de la religion en même temps que de celle de l'économie. Eisen par exemple est victime d'une telle négligence.

⁴⁶ Une telle manière de voir est confirmée, du reste, par l'analyse des occurrences de ces trois concepts dans les ouvrages de Weber. Et c'est dans ce cadre que nous avons indexé toutes les occurrences des concepts génériques de rationalité, de rationalisme et de rationalisation dans les ouvrages de Weber. Nous procéderons de la même manière pour l'usage du concept générique à structure idéaltypique et pour l'idéaltype développemental.

INDEX 1: voir ci-contre

Prenons le concept de rationalisation, et tentons d'en préciser le sens générique. Pour cela, commençons par rappeler quelques-unes des occurrences de ce terme: rationalisation de la conduite, de la morale, de la religion, du droit, de l'économie, de la technique de la prière, de la mortification, de l'éducation, de la propagande politique, de la manipulation; rationalisation théorique ou pratique, rationalisation formelle ou matérielle, rationalisation au sens du rejet de tout élément métaphysique, rationalisation au sens de la préséance des éléments mythico-magiques, etc. Il aurait naturellement fallu s'inquiéter de l'extension virtuellement illimitée de cette notion, s'il n'était possible de montrer qu'elle n'est ni aléatoire ni anarchique.

Et à vrai dire, l'apparente 'élasticité' du concept de rationalisation vient de ce qu'il s'agit du *concept générique de rationalisation*, qui ne réfère, nous l'avons déjà dit, qu'au complexe des caractéristiques qui sont communes à des phénomènes différents, comme tous les concepts génériques. Le terme de rationalisation, écrivait Weber en 1913 et en 1920 (GARS, I: 265-66/293;

	RATIONNEL	RATIONALISME	RATIONALISATION
L'éthique protestante...	8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 54n, 59, 66, 69, 78, 79, 80, 97, 112n, 120n, 122n, 123, 124, 129, 133, 136, 137, 142, 146, 153, 154, 155, 155, 157, 158, 160, 162, 163, 167, 170, 184, 190, 195, 201, 204, 213, 214, 215, 221, 222	20, 54n, 56, 79, 142, 160, 210, 226.	9, 13, 15, 20, 24, 56n, 70, 80, 135, 136, 144, 162, 163, 185
Les sectes protestantes...	259, 260, 261, 262	261	
La sociologie de la religion	429, 430, 435, 437, 438, 444, 445, 448, 449, 455, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 471, 472, 486, 487, 488, 491, 492, 495, 501, 503, 504, 506, 517, 536, 538, 542, 543, 549, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 565, 566, 567, 574, 575, 579, 580, 581, 582, 583, 589, 591, 592, 594, 595, 598, 600, 601	446, 449, 456, 460, 461, 469, 486, 490, 492, 499, 501, 505, 511, 519, 523, 530, 531, 552, 557, 526, 625,	436, 447, 448, 449, 451, 473, 485, 492, 535, 539, 541, 547, 552, 578, 595, 605, 609, 620, 629.
Histoire économique	13, 16, 25, 41, 50, 96, 113, 116, 173, 181, 198, 246, 299, 303, 304, 308, 309, 310, 311, 313, 313, 331, 332, 353, 359, 363, 369, 372, 373, 379, 382, 383, 384,	26, 333,	9, 39, 40, 88, 122, 191, 304, 315, 323, 379

PE: 20/20), s'entend en plusieurs acceptions différentes. Il faut se garder d'interpréter cela de manière trop libre, d'y voir l'une des preuves de l'ambiguïté de la thèse de la rationalisation, car le concept générique de rationalisation est lui aussi soumis à des règles très précises d'usage, en dépit même de ce que les apparences nous incitent à croire. Le passage des *Kategorienlehren*, que nous avons pris la liberté de restructurer, permet de se faire une idée assez précise à cet égard:

l'un des aspects les plus importants de la "rationalisation" de l'activité consiste, il est vrai, (a) en la substitution d'une adaptation méthodique commandée par les situations à l'acceptation non réfléchie d'une ancienne coutume, mais ce même processus peut se développer (b) positivement dans le sens d'une rationalisation consciente (intensification) des valeurs ultimes, (c) négativement au détriment non seulement de la coutume, mais également de l'activité affectuelle, ou encore (d) au profit d'un type d'activité purement rationnelle en fin de compte au détriment de l'adhésion à des valeurs absolues (WuG: 15-6/28. trad. modifiée).

Ici, le concept de rationalisation est défini de manière à englober les aspects les plus généraux du phénomène même de la rationalisation: il s'agit donc du concept générique de rationalisation. Au demeurant, c'est sous cette catégorie (concept générique de rationalisation) qu'il faut subsumer les définitions de la rationalisation que l'on rencontre dans la littérature, en commençant, par exemple, par les quatre principales interprétations que nous avons présentées dans notre typologie (cf. *supra*, chap. I).

Or cela n'est pas sans soulever quelques difficultés: car le fait d'équivaloir la thèse de la rationalisation au concept générique de ce même concept peut devenir problématique, s'il est la cause de l'occultation des autres acceptions possibles du même concept, comme cela est avéré dans certaines interprétations. Nous en voulons pour preuve les travaux de Holton et Turner (1989), qui utilisent le concept de rationalisation dans trois sens différents, en croyant en donner une définition générale.

Présentant la notion wébérienne de la rationalisation sociale, ces deux auteurs commencent en effet par écrire (p. 68):

rationalization is in fact a process made up of a variety of processes such as secularization, intellectualization, and the systematization of the everyday world.

Il s'agit là de ce que nous avons appelé le *sens générique de la notion de rationalisation*, car il est question ici de l'ensemble des caractéristiques générales de la notion même de rationalisation; aussi

ce passage ne pose naturellement aucune difficulté. Toutefois, poursuivant leur exposition, nos auteurs écrivent encore, ce qui est surprenant pour un lecteur de Weber, que:

Rationalization created the conditions for a stable administrative system, a systematic framework of legal relations, the dominance of natural science [...], and the spread of a variety of systems of human control and regularization. It can be argued that this very broad conception of rationalization means that it is possible to subsume Marxist theories of alienation and more general theories of civilization within the one sociological umbrella of the rationalization process (ibid.).

Ces deux phrases sont franchement problématiques; et elles le sont tellement que l'on est tenté de se demander si c'est bien de la thèse wébérienne qu'il s'agit ici. La rationalisation, convient-il d'insister, ne crée pas, ou plutôt elle n'a pas créé tel ou tel état de choses. D'autre part, il ne faut pas confondre la rationalisation au sens *idéaltypique* du terme (dont il est question dans la première phrase de Turner et Holton) avec la rationalisation au sens *générique* (auquel il est fait référence dans leur seconde phrase: *it can be argued that this very broad conception of rationalization...*). Ce sont des confusions de ce genre qui sont responsables des analogies trompeuses que l'on tend à établir entre la conception wébérienne de la rationalisation et la philosophie de l'histoire de Hegel ou le matérialisme historique de Marx; attitude dont découle, selon nous, le fameux paradoxe dont nous parlions dans la première partie.

À dire vrai, de telles difficultés proviennent de ce que nos auteurs 'projetent', pour ainsi dire, le sens générique du concept de rationalisation sur cet autre sens plus restreint que nous expliquerons dans un instant, le sens idéaltypique, sans même préciser les conditions dans lesquelles ils l'utilisent; ce qui, comme nous le verrons plus bas, va à l'encontre des règles d'usage de ce second concept, lequel ne peut être utilisé que si l'on a d'abord pris le soin de limiter l'étendue du concept générique, de le mettre en rapport avec un principe ou une loi déterminée.

Mais ce n'est pas tout. À la page suivante (p.69), nos deux auteurs écrivent encore:

[We] wish to suggest that a more appropriate approach to Weber's sociology may be located in the problems of modernization and modernity, and that we should regard rationalization as the process which produced modernism [a social habitus structured by the processes of secularization, rationalization, and intellectualism].

Ici encore se cache une autre confusion: c'est du troisième sens de la notion de rationalisation (au sens d'idéaltype de développement) qu'il est question dans ce passage; mais il est cependant impossible de le distinguer du sens idéaltypique, car il est utilisé ici à mauvais escient. Tout ceci

deviendra clair dans la suite du texte. Mais précisons encore que nous nous trouvons ici devant l'une des illustrations les plus claires du paradoxe qui consiste à attribuer une conception pré-webérienne de la rationalisation à Weber lui-même.

Des concepts génériques à structure idéaltypique

Poursuivant sa description, Weber écrit que l'on peut donner la forme de l'idéaltype aux concepts génériques, en procédant par l'abstraction et par l'accentuation des éléments qui sont conceptuellement essentiels (GAW: 201/195-6). En guise d'illustration, il donne l'exemple suivant: si je prends le concept générique d'échange, et le mets en rapport avec la "loi de l'utilité marginale", alors je me retrouve avec un autre concept, celui d'"échange économique". Ce dernier concept (qui désigne l'événement bien singulier que l'on appelle l'échange économique rationnel) est un idéaltype, en ce sens qu'il contient un jugement sur les conditions "typiques" de l'échange rationnel. À ce titre donc, il est, poursuit-il, une construction théorique, un modèle logique, abstrait (éloigné) du réel, dont la fonction est de servir de point de comparaison avec le réel: il sert à identifier, dans des cas concrets, les déviations éventuelles par rapport au type pur (GAW: 202/196).

Appliquons la même démarche au concept de rationalité. Ainsi, prenant le concept générique de rationalité, mettons le en rapport avec le principe de l'efficacité de l'action (au sens très large) et avec celui de l'économie de la dépense au sens large également: nous obtenons un nouveau concept, le concept de *rationalité économique*. Concept générique de type idéaltypique, celui-ci comprend d'une part toute une série de jugements sur les conditions typiques de la rationalité économique (connaissance suffisante des éléments pertinents de la situation, un critère d'évaluation et de comparaison des coûts, un critère de l'efficacité, de l'économie de l'énergie, des effets et des conséquences, etc.)⁴⁷; d'autre part, il est, comme tout idéaltype au demeurant, un concept abstrait,

⁴⁷ De telles conditions générales sont exposées avec toute la clarté nécessaire dans le chapitre II de *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit.

un archétype auquel *on ne peut que comparer la réalité*. C'est cela l'usage idéaltypique du concept de rationalité.

On peut tenter la même expérience avec le concept de rationalisation, qu'il suffise, pour ce faire, de mettre en rapport avec le principe de la consistance théorique, celui de la régulation méthodique du comportement et celui d'optimisation. Il en résulte les trois idéaltypes suivants: rationalisation de la conception du monde, rationalisation pratique de la conduite, et rationalisation de l'économie. Dans ces trois cas également, l'objectif de la construction de l'idéaltype est de fournir l'instrument logique qui permet d'examiner le réel, et de mesurer, dans les cas historiques concrets, les écarts qui existent entre la réalité et l'idéal. Ces idéaltypes ne servent pas, et il faut y insister, à décrire le réel; ils servent à formuler des principes et des hypothèses (voir supra, chap. IV). De fait, comme l'explique Weber, tous les idéaltypes ont nécessairement une validité relative et problématique, s'il revendiquent la qualité d'un exposé historique du donné; *en revanche, ils ont une très grande valeur heuristique pour la recherche et une très grande valeur systématique pour l'exposé, si on les utilise simplement comme moyens conceptuels pour comparer et mesurer à eux la réalité* (GAW: 198-9/191-2). Le but d'une telle démarche est de faciliter l'imputation causale, la construction des séquences de développement et la formulation d'hypothèses. Toutes ces remarques permettent de voir à quel point les interprétations de Holton et de Turner sont loin de la réalité (voir l'index ci-dessous)⁴⁸.

⁴⁸ INDEX 2: voir ci-contre

De l'idéaltype processuel (de développement) du concept de rationalité

Cette troisième possibilité d'utilisation du concept de rationalité est assez particulière, dans la mesure où elle ne concerne que le concept de rationalisation⁴⁹. C'est précisément ici que ce concept trouve son lieu d'application le plus intéressant: en tant que modèle d'un processus d'évolution, de développement ou de changement social; et c'est manifestement ce sens que les analyses et explicitations de la conception wébérienne de la rationalisation tentaient de saisir. Cependant, et c'est ce qui explique les nombreuses discussions, il s'agit aussi de l'aspect le moins bien perçu et analysé dans la littérature.

En réalité, il se trouve que, cherchant à rendre compte de cet aspect de la signification du concept de rationalisation, les commentateurs se sont plutôt attachés à décrire tantôt le second, tantôt le premier aspect de cette notion, croyant à tort qu'il s'agissait là de l'aspect recherché. C'est dans une erreur similaire que basculèrent tous ceux qui décrivent, à l'instar de Holton et Turner, la rationalisation sociale comme un processus de désenchantement ou d'intellectualisation, de

	RATIONNEL	RATIONALISME	RATIONALISATION
L'éthique protestante...	16, 17, 18, 19, 59, 67, 163	20, 35, 54n, 55n, 78, 80, 124, 225	20, 70, 78, 79, 144, 147, 161, 212n.
Les sectes protestantes...	259		
Histoire économique	16, 26, 246, 296, 297, 298, 332, 333, 353, 356, 357, 358, 368, 372, 373, 377, 378.		88, 191, 303, 315, 327,

⁴⁹ Mais il faut savoir cependant que l'on peut former en réalité d'autres idéaltypes de développement: bureaucratisation, christianisation, formalisation etc.; mais que l'on ne peut parler de l'idéaltype de développement (lorsqu'il est question du concept de rationalité) qu'en un seul sens: *la rationalisation*.

rationalisation de la conduite, de la société et de l'économie⁵⁰. De fait, il faut dire que les interprétations de ce type sont des exemples du premier (concept générique) ou du second sens (idéaltypique générique) du concept de rationalisation, alors que, nous l'avons dit, il y a un troisième sens de ce même concept.

C'est ce que permet d'établir l'exemple que nous allons maintenant examiner, lequel constitue l'une des formulations les plus limpides de la méthode et du sens même de la thèse webérienne de la rationalisation (nous y reviendrons par la suite). Cet exemple, l'exemple de la transformation de la société artisanale en société capitaliste, qui fut exposé pour la première fois en 1904 (GAW: 203/197-98), fournit également le modèle le plus clair de ce que nous appelons l'usage processuel du concept de rationalité. Il se présente ainsi:

Supposons, par exemple, nous dit Weber, que nous soyons d'avis, après avoir consulté des documents historiques, que la société allemande était une société artisanale avant d'être une société capitaliste (c'est ainsi que s'ouvre la *Wirtschaftsgeschichte* de Weber, qui fut publié seize ans après que cet exemple ait été formulé). Supposons en outre que, soucieux de fonder cette thèse, nous nous interrogeons ensuite sur les modalités exactes du passage de la société artisanale à la société capitaliste. La première étape, dit Weber, consisterait à construire deux idéaltypes à structure générique: société artisanale et société capitaliste. Ensuite, il faudrait (dans la mesure où nous nous intéressons aux conditions de la mise en valeur ou de l'accumulation du capital) tenter de dégager les principales sources de revenu et de mise en valeur du capital dans l'une et l'autre sociétés. L'idéaltypique, dont c'est l'une des fonctions de nous guider dans la formulation des hypothèses, peut, s'il est bien construit, nous permettre de découvrir que, dans toute société rigoureusement organisée selon le principe de l'"artisanat", la rente foncière est l'unique source de l'accumulation du capital. En conséquence, sachant que l'échange rationnel est la principale source de l'accumulation dans la société capitaliste, nous pouvons, dit Weber, construire *un pur tableau de la transformation* de la forme économique artisanale en forme capitaliste, sur la base de quelques

⁵⁰ Comparer par exemple la plupart des interprétations de la rationalisation avec celle de Roth (1971; 1979) qui est, à notre avis, la seule à ne pas commettre cette erreur.

facteurs simples comme la rareté des terres, la croissance démographique, l'afflux des métaux précieux et la rationalisation de la conduite de vie. À quoi correspond une telle démarche?

La réponse est simple: nous sommes en train de construire un modèle de la rationalisation de l'économie (passage d'une économie traditionnelle à une économie rationnelle en finalité, d'une activité économique budgétaire à une activité économique lucrative). D'autre part, il faut remarquer qu'il s'agit, jusqu'à présent, d'un pur travail théorique, hautement abstrait et détaché de la réalité, étant donné que nous nous sommes seulement appuyés sur des considérations purement théoriques et logiques pour construire le modèle.

Après cette première étape, nous devons encore nous demander si le cours empirique, le cours réel du développement a été effectivement le même que celui qui est anticipé dans le modèle. Pour cela, il suffira de comparer l'idéaltype (pris comme moyen heuristique) aux "faits" eux-mêmes, c'est-à-dire aux documents historiques dont nous disposons. C'est à cela que servent les enquêtes historiques. Guenther Roth les appelle aussi des "théories séculières" (*Secular Theories*).

Ici, deux possibilités peuvent s'offrir à nous: ou bien nous nous apercevons que les principaux facteurs dégagés dans le modèle correspondent effectivement aux données (historiques) dont nous disposons, dans ce cas nous pouvons poursuivre la recherche dans le but de savoir comment cela s'est fait dans le détail; ou bien nous découvrons que les données "réelles" (historiques) ne correspondent pas du tout aux anticipations et aux prédictions de notre modèle, et dans ce cas nous pouvons nous servir des déviations de la réalité par rapport à notre modèle pour formuler une nouvelle hypothèse: en l'occurrence que la société précédente était plutôt une société agraire, ou bien qu'elle n'était pas rigoureusement artisanale. Dans le premier cas de figure, nous disons que les vérifications ou les tests empiriques ont partiellement corroboré les hypothèses qui découlent de notre modèle; dans le second cas, qu'elles ont infirmées nos hypothèses, nous suggérant ainsi de les modifier.

Dans l'heureuse éventualité où nous nous trouvons dans le premier cas, nous pouvons nous lancer dans la construction de nouveaux types afin de décrire de manière précise et détaillée le cours effectif du développement ou de la transformation de la première société en la seconde. C'est une

description de ce genre que l'on trouve par exemple dans la *Wirtschaftsgeschichte*. En revanche, si c'est le second cas de figure qui se présente, nous pouvons, dit Weber, en inférer que la société médiévale n'était pas une société artisanale: puis tenter de construire, sur la base des indications que nous aurions recueillies, de nouveaux types, jusqu'à ce que nous parvenions au niveau d'adéquation recherché. Enfin il suffirait, pour achever le travail, de décrire dans le détail les différentes étapes de la transformation en question.

Cette présentation nous permet de faire apparaître la grande différence qui existe entre la méthode effective qui est celle de Weber et la description qui en fut généralement faite. Selon notre description, il faut distinguer la thèse wébérienne de ces descriptions extrêmement superficielles et allusives du passage à 'très grande vitesse' d'une soi-disant communauté communiste primitive à la société capitaliste moderne, en vertu d'un principe simple (et déterminant en dernière instance) comme la rationalisation des images du monde ou la rationalisation de l'économie. Il est remarquable de voir que c'est précisément ce type d'explication ou de construction que Weber va s'employer à critiquer dans *Wirtschaftsgeschichte* notamment, dans ce remarquable passage (que nous ne pouvons malheureusement pas reproduire ici à cause de sa longueur extrême) où il critique la thèse de Laveleye (HE: 43-55).

La thèse wébérienne de la rationalisation sociale, qu'il faut entendre comme la mise en oeuvre de l'idéaltype processuel de rationalité, est une construction théorique exceptionnellement précise et bien circonscrite, qui procède par l'élaboration de plusieurs modèles (inter-reliés mais relativement autonomes) des différentes étapes ou dimensions de la transformation de la société elle-même, afin de décrire adéquatement les aspects pertinents de l'ensemble du processus: rationalisation de la conduite de vie, de la vision du monde, de l'économie, de la domination, du droit, de la morale, des structures sociales, etc.

Mais trop peu porté vers les discussions et les exposés méthodologiques cependant, Weber n'a pas pris le soin de décrire dans le détail son propre modèle d'analyse; voilà pourquoi l'on ne trouve pas chez lui de trace d'un exposé ou d'une articulation systématique de cette démarche générale que nous venons de présenter. Au reste, il suffit de bien de considérer ses travaux de

sociologie de la religion et d'histoire de l'économie pour comprendre qu'il suit néanmoins une démarche ou une méthode d'analyse assez précise, quoi qu'elle n'ait jamais été explicitement formulée. En fait, la démarche même qu'il suit dans *Wirtschaft und Gesellschaft* et dans *Wirtschaftsgeschichte* correspond très précisément à la description que nous venons de faire, laquelle, et c'est ce qui est remarquable, fut exposée pour la première fois en 1904.

Naturellement, ces deux ouvrages ne contiennent que la version "finale" du travail de l'investigation; ils ne nous font pas voir les différentes étapes de la recherche, mais nous présentent plutôt un tableau bien "poli" et quasi linéaire des différentes étapes de la transformation de la société occidentale; ce qui a sans doute contribué à entretenir certaines idées ou certains écarts d'interprétation. Mais c'est-là la rançon de la contrainte qui est faite au chercheur, et qui l'oblige à taire les tâtonnements de la recherche --les longs moments passés à suivre des pistes vaines et à examiner des hypothèses stériles, à reformuler de nouveaux idéaltypes, etc.-- au profit de la clarté et de la systématisme de l'exposé, afin de ne pas perdre son lecteur dans des détails et des considérations non nécessaires.

Il existe beaucoup de confusions sur ce point dans la littérature wébérienne; nous ne pouvons pas les exposer ici; mais qu'il nous soit permis de signaler que c'est précisément de l'incapacité de distinguer ces différents aspects du concept wébérien de rationalisation que procède ce que nous avons appelé le paradoxe de la littérature wébérienne, ce paradoxe qui engagea les développements ultérieurs (querelle des paradigmes) sur une piste que Weber avait, nous semble-t-il, largement dépassée grâce à sa conception de la rationalisation sociale comme *modèle* de développement, comme idéaltype de développement.

CHAPITRE VI

LES TYPES DE RATIONALITÉ CHEZ WEBER

Maintenant que nous avons exposé le contexte général de la révolution copernicienne et ses conséquences, il ne nous reste plus qu'à passer à la 'théorie' webérienne de rationalité proprement dite. Dans ce cadre, nous essaierons, à partir de l'analyse critique de quelques unes des interprétations les plus influentes de la conception webérienne de la rationalité, de faire la lumière sur les équivoques qu'elles contribuèrent à créer, afin de parvenir, grâce aux distinctions que nous avons introduites dans le chapitre précédant, à une représentation plus fidèle de cette conception. Nos développements, qui prendront moins la forme d'une analyse critique des différentes interprétations que celle d'une synthèse générale, s'attarderont plus particulièrement toutefois sur les interprétations de Swidler, de Kalberg et Mueller⁵¹

I. REMARQUES SUR LE RATIONALISME, LA RATIONALITÉ ET LE RATIONNEL

Le rationnel et la rationalité

Par *rationnel* Weber désigne ce qui, dans un contexte culturel, social, politique, économique et historique donné, s'accorde avec les règles ou les principes de la raison: en ce sens, les attentes, croyances, intérêts, besoins, idées, valeurs, normes, règles, idéaux, actions, comportements et habitudes sociales, conceptions, visions, images du monde; toutes ces choses peuvent être rationnelles (tout dépendant naturellement du contexte et des points de vue invoqués). Le rationnel ainsi entendu désigne ce qui s'accorde avec la connaissance ou la méthode scientifique; il correspond à ce qu'il est raisonnable de faire dans un contexte précis, étant donné certaines

⁵¹ Les études qui suivent constituent en réalité l'arrière-fond de notre travail: les études suivantes: Udy (1959), Schutz (1964), Muehlmann (1966), Levin (1970), Marcuse (1972), Ulrike (1973), Mueller (1977), Breuer (1978), Eisen (1978), Horkheimer (1979), Kalberg (1979, 1980), Münch (1980), Levine (1981), Andreski (1984), Wallach (1984), Brubaker (1984), Schluchter (1987), Hindess (1987), Lemmen (1990).

connaissances générales de la nature, des hommes ou de l'histoire. Mais le rationnel s'entend aussi en un autre sens: il désigne aussi ce qu'il est légitime d'attendre d'un individu ou groupe, ce qu'il est indiqué de faire dans une situation donnée, étant donné le contexte normatif, ou étant donné certaines hypothèses générales sur le comportement des individus. Dans ce dernier cas, est rationnel ce qui est consistant et cohérent dans un contexte normatif donné; ce qui est systématique, calculable, conscient, reproductible, organisé, etc.

Naturellement, tous ces critères ne sont pas toujours requis dans le cadre d'un jugement particulier, car les critères varient en fonction des objectifs et des contextes. C'est pour cette raison que le rationnel doit être entendu en un sens *relationnel*: il est toujours relatif à un point de vue, à une culture ou à une histoire; il s'agit, comme dit Weber, d'un *concept historique* qui contient tout un monde d'oppositions. Aussi, pour rassembler tout ce qui vient d'être dit en une formule unique, nous dirons donc qu'est rationnel ce qu'une communauté donnée d'individus (ayant des intérêts, des objectifs, des croyances et des connaissances bien particulières) tient pour tel dans un contexte donné, étant donné tel ou tel fait pertinent pour eux.

Par *rationalité* Weber désigne ce qui dans une chose (action, raisonnement, méthode, théorie, organisation) fait qu'elle a un caractère rationnel ou qu'elle peut être tenue pour telle. C'est en ce sens que l'on peut parler de la rationalité de l'économie, des moeurs, de l'attitude, de la religion, etc. Par là il faut entendre ce qui (propriétés, structures, qualités, attributs, etc.) nous amène à attribuer le caractère de rationnel à ces différentes choses. Weber distingue plusieurs formes de rationalité que l'on peut regrouper en trois grandes catégories: la *rationalité théorique* (raisonnements, conceptions du monde, théories abstraites) la *rationalité pratique* (normes, comportements, méthodes de vie, éthique), et enfin une troisième catégorie que nous nous proposons de nommer la *rationalité systémique* (dans laquelle il faut ranger les deux types de rationalité que sont la *rationalité formelle* et la *rationalité matérielle*). Nous explicitons chacune de ces catégories plus bas.

Le rationalisme

Dans un article maintenant célèbre⁵², Ann Swidler définissait la notion weberienne de rationalisme en ces termes:

What distinguishes rationality from rationalism is that rationalism is oriented to immediate goals, while rationality involves goals which are ordered, arranged, and even chosen in relation to some larger, conscious system of meanings, ideas and values (Swidler, 1973: 36).

Cette définition nous paraît être insatisfaisante et pour le moins ambiguë. La difficulté réside ici dans le sens qu'il convient de donner à l'expression "orienté vers des buts immédiats": en effet, toutes les actions humaines ne sont-elles pas orientées vers des buts plus ou moins immédiats? En quel sens la dimension temporelle, par exemple, est-elle un critère pertinent pour distinguer le rationalisme de la rationalité? Autant de choses qui ne semblent pas être très claires dans cette phrase.

Consciente de cette difficulté, Swidler tente de mieux préciser sa pensée; elle ajoute:

What is distinctive about rationalism is the immediacy of the goals which motivate action and their lack of connection with a larger ideal context of meanings and values (idem.).

Cette dernière précision ne nous éclaire pas davantage. Le trait caractéristique du rationalisme, lit-on ici, c'est l'absence de connexion entre les buts immédiats de l'action et le large contexte idéal de signification. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire? Et de quel contexte idéal s'agit-il? Swidler insinuerait-elle que le rationalisme économique, éthique, religieux, que ces différentes formes de rationalisme se caractérisent justement par le fait qu'ils visent des buts immédiats; qu'ils n'entretiennent pas de rapports particuliers avec un quelconque "large contexte idéal de signification et de valeurs"? N'est-ce pas plutôt ce large contexte, notamment l'ensemble des croyances, des idées et des valeurs qui définissent la vie bonne, la réussite professionnelle, la réalisation de soi, le salut de l'âme etc., qui donnent leur sens à ces différentes formes de rationalisme?

Selon nous, le rationalisme au sens de Weber est une instanciation, une des réalisations historiques d'un type particulier de rationalité: c'est une *incarnation institutionnelle, culturelle ou sociale d'une forme bien spécifique de rationalité*. C'est là un point qui a été souligné par Weber,

⁵² Cf. A. Swidler, "The Concept of Rationality in the Work of Weber", *Sociological Inquiry*, 43, 1973, pp. 35-42.

par les théoriciens de l'École de Francfort et par ceux que nous avons appelé les contextualistes, bien qu'ils le firent pour des raisons différentes⁵³. Pour qui adopte cette perspective, le capitalisme d'entreprise bourgeois, par exemple, apparaît comme l'une des formes historiques du *rationalisme capitaliste* en général; mais cela suppose quelques précisions. Le rationalisme capitaliste est, pour sa part, une réalisation particulière du *rationalisme économique* au sens large, et ce dernier l'une des formes du *rationalisme pratique*, lequel correspond au concept générique comprenant l'ensemble des réalisations concrètes possibles de la rationalité pratique. Aussi ne faut-il jamais oublier ni négliger les différents rapports qui existent entre les différentes formes de rationalité, sous peine de se méprendre.

Par "concept générique du rationalisme pratique" il faut entendre *le concept qui réunit les traits généraux ou les caractéristiques communes à tous les phénomènes que nous pouvons légitimement concevoir comme faisant partie des formes particulières de rationalisme pratique*. Ainsi, de même qu'il existe plusieurs formes de rationalisme pratique, de même il existe aussi plusieurs formes historiques du capitalisme. En outre, de même qu'il ne faut pas confondre le concept générique de rationalisme pratique avec l'une de ses réalisations historiques concrètes, de même il ne faut pas confondre le concept générique de rationalisme capitaliste avec le rationalisme propre au capitalisme d'entreprise bourgeois, qui domine actuellement⁵⁴. En conséquence, il est important de ne pas confondre cette dernière forme de rationalisme avec le rationalisme économique per se, que l'on doit distinguer du rationalisme pratique en son entier, qui devra, lui aussi, être distingué du rationalisme, etc.

Ces nuances échappèrent cependant aux commentateurs. En premier lieu, on peut mentionner Marcuse qui, nous l'avons dit plus haut, soutient que Weber confond le rationalisme capitaliste

⁵³ Les contextualistes insistent sur l'inscription contextuelle de la rationalité et du rationalisme en général, tandis que les penseurs de l'École de Francfort mettent plutôt l'accent sur leur aspect politico-idéologique. Weber préfère insister, pour sa part, sur les différences qui résultent des incarnations chaque fois particulières des différentes formes de rationalité dans les structures et les institutions sociales.

⁵⁴ C'est de cette question que traite tout le chap. II de *Wirtschaft und Gesellschaft*, où Weber tente de montrer notamment qu'il existe plusieurs types d'organisations rationnelles de l'activité économique, qu'il existe plusieurs formes de mise en valeur (répartition et articulation technique) des prestations économiques, plusieurs tendances typiques de l'orientation capitaliste du profit. Bref, que le type de rationalisme capitaliste que nous connaissons aujourd'hui n'est pas la seule forme possible de rationalisme capitaliste. Voir aussi l'"avant-propos" du *Die protestantische Ethik*, op. cit.

avec le rationalisme économique, et le rationalisme économique avec la rationalité en tant que telle. C'est également la même négligence qui a fait dire aux contextualistes que Weber procède à une sorte de métarécit de la rationalité ou de la rationalisation sociale. Et c'est enfin parce qu'il attribue implicitement une telle conception à Weber, que Habermas verra une contradiction ou un paradoxe dans la stigmatisation wébérienne du rationalisme économique moderne. Nous reviendrons sur l'interprétation de Habermas dans la troisième partie; mais qu'il nous soit permis de dire que ces reproches viennent de ce que ces penseurs ne font pas la distinction, que nous avons présentée dans le chapitre précédent, entre les aspects générique, idéaltypique et développemental des concepts de Weber⁵⁵.

Concept *générique*, le rationalisme désigne différents types socioculturels de structuration et de régulation de la conduite de vie (rationalisme éthique, ascétique, mystique et juridique), d'organisation et d'interprétation du monde (rationalisme scientifique, économique, théorique et pratique), et d'articulation ou de systématisation de l'expérience religieuse, artistique, etc.; étant entendu bien évidemment que chacune de ces instanciations (rationalisme éthique, ascétique, scientifique) peut elle-même être utilisée de manière également générique ou idéaltypique.

Partant d'une telle perspective, l'on peut très bien, pour les besoins de la présentation, ramener ces différentes formes du rationalisme aux deux types originaires (génériques) que sont le *rationalisme théorique* et le *rationalisme pratique*; deux formes qui sont inter-reliées en réalité, mais que l'on peut distinguer dans le cadre d'un exposé comme le nôtre.

⁵⁵ Schluchter est l'exception à cette règle, lui qui, semblant percevoir le caractère générique du rationalisme, écrit: "I propose three usages. First, rationalism refers to the capacity to control the world through calculation. Here rationalism is a consequence of empirical knowledge and know-how. Therefore, in its first sense rationalism is *scientific-technological rationalism*. In its second meaning rationalism refers to the systematization of meaning patterns. This involves the intellectual elaboration and deliberate sublimation of ultimate ends [...] This second type of rationalism may be called *metaphysical-ethical rationalism*. Third and last, rationalism also refers to the achievement of a methodical way of life. Here rationalism is the consequence of the institutionalization of configurations of meaning and interest. Hence we may refer to this last kind as *practical rationalism*" (G. Roth and W. Schluchter, 1979: 14).

Précisons néanmoins que même s'il distingue, avec raison du reste, le "rationalisme éthico-métaphysique" du "rationalisme technico-scientifique", il n'en reste pas moins évident, nous semble-t-il, que ces deux formes font partie de ce que nous avons appelé, pour notre part, le rationalisme théorique: car il s'agit effectivement dans ces cas d'une maîtrise théorique du réel, quoique nous puissions avoir par ailleurs des raisons de vouloir les distinguer. En ce sens donc, sa conception n'est pas suffisamment précise.

Continuant dans cette voie, faisons remarquer que le terme *rationalisme théorique* désigne, pour Weber, tout système de concepts et d'idées qui est consciemment organisé dans le but de parvenir à une maîtrise théorique de la réalité: les théories scientifiques, les doctrines religieuses, les mythes, les théogonies, les cosmogonies, etc.⁵⁶. Par contraste, le *rationalisme pratique* désigne une caractéristique propre aux systèmes abstraits de détermination et de régulation méthodique du comportement; systèmes qui sont, dit-il, univoquement et consciemment orientés vers la réalisation ou l'actualisation de certaines fins pratiques ou valeurs ultimes.

Ainsi, dirons-nous pour finir, c'est parce que Weber entend souvent le concept de rationalisme en un sens purement générique, qu'il peut l'utiliser pour parler de choses différentes et surprenantes comme le rationalisme séculaire, le rationalisme hiéocratique, le rationalisme social déterminé par la religion, le rationalisme de la magie (cf. *supra*, p. 140). Ce n'est ni parce que le concept réfère à un quelconque univers de buts immédiats, ni parce qu'il est absolument indéterminé, comme semblait vouloir le dire Ann Swidler.

Après ces remarques, nous pouvons maintenant passer à la question de la typologie webérienne du rationalisme, une des questions les plus brûlantes de la littérature webérienne.

⁵⁶ Précisons toutefois que cette forme de rationalisme peut naturellement revêtir les formes les plus diverses: absence ou rejet de tout résidu métaphysique, magique et mythique, ou inversement (rationalisme confucianiste/rationalisme taoïste); dévalorisation de toute forme d'activité pratique et fuite du monde ou inversement (rationalisme mystique/rationalisme ascétique).

À propos de la typologie webérienne du rationalisme

Weber distingue, nous l'avons déjà noté, plusieurs types de rationalisme, mais ce qui l'intéresse réellement, c'est la genèse du rationalisme économique moderne⁵⁷: comprendre et expliciter les rapports qui existent entre l'éthique économique des religions du monde et l'organisation économique propre à la société occidentale moderne, c'est-à-dire le capitalisme d'entreprise bourgeois et son rationalisme économique spécifique. C'est pour cette raison que, tentant de clarifier l'objectif de son travail, Weber explique qu'il cherche à découvrir la cause ou l'origine de ce qu'il appelle lui-même un "fait", savoir le fait que les protestants (et, parmi eux, certaines tendances en particulier) aient toujours montré, plus qu'aucune autre congrégation religieuse, une disposition toute spéciale pour le rationalisme économique (PE: 33/35); et que c'est exclusivement parce qu'il cherche à expliquer ce phénomène et non pas un autre, qu'il examinera l'éthique économique et le rationalisme propres des grandes religions (PE: 21, 33/21, 35; GARS, I: 265/293).

À cause sans doute de l'approche comparative que supposait une analyse comme la sienne, on dira que son travail est une *typologie*, une classification des religions mondiales (Parsons 1966; Tenbruck 1975; Habermas 1979, 1981; Schluchter 1981, 1987; Lemmen 1990). Cette conception, relativement répandue pour autant que l'on en puisse juger, est toutefois contraire et aux intentions et aux déclarations même de Weber: *il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de typologie du rationalisme religieux chez Weber, du moins si l'on entend par là une manière d'ordonner ou de classer les religions selon le degré de rationalité de leur conception du monde, de leur dogme, ou de leur éthique économique*. En aucune manière Weber ne chercha à élaborer une telle typologie, ni même à ranger ou à classer les religions comme on l'a souvent laissé entendre.

Au reste, il existe de trop bonnes raisons de croire que Weber n'entendait pas son travail de la même façon que ces auteurs:

Les développements (présentations) qui suivent, écrit Weber dans *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, ne constituent en aucun sens une 'typologie' systématique des religions [...] Cependant, ils peuvent être dits 'typologiques' en ce sens qu'ils ne considèrent que ce qui est typiquement important du point de vue de la réalisation historique de l'éthique religieuse (GARS, I: 265/292).

⁵⁷ Cf. Weber, *Die protestantische Ethik*, chap. I, op. cit.

Voici un passage dont la compréhension n'eût pas prêté à confusion, si l'on avait pris le mot *typologique*, qui y apparaît, dans son véritable sens. En effet, parler de *typologie* au sens de Weber ne peut signifier qu'une et une seule chose: un exposé qui, lorsque l'on se place du point de vue de la réalisation de l'éthique religieuse, ne considère des différentes religions que ces aspects qui semblent être typiquement les plus importants. "Typologique" signifie donc en ce sens "partiel, partial, accentuation abstractive", et non pas "mise en ordre suivant le degré de rationalité des images du monde de ces religions", comme l'affirmèrent Parsons et Habermas, pour ne citer que ces deux auteurs. Cela veut donc dire, et il est important de le noter, que le concept de rationalisme (dans le rationalisme religieux) est utilisé dans le sens d'un *concept générique à structure idéaltypique*: c'est un concept logique abstrait (éloigné de la réalité), qui part d'un point de vue particulier, et auquel on ne peut que comparer le réel lui-même. Il ne s'agit ni d'un modèle, ni d'un idéal, mais d'un outil d'analyse.

Au reste, une typologie de ce genre n'aurait jamais pu se trouver chez Max Weber: non seulement ce serait contradictoire, mais également parce que Weber a, lui-même, explicitement rejeté une telle interprétation de sa pensée. Ni le rationalisme économique moderne, ni le rationalisme ascétique du protestantisme ne sont entièrement rationnels; en conséquence, ils ne peuvent pas être érigés en modèles, il ne peuvent pas servir de point de référence pour juger les autres formes de rationalisme; ils constituent tout simplement, comme il y insiste du reste, des réalisations historiques du rationalisme. Au reste, c'est l'irrationalité fondamentale du rationalisme ascétique moderne qui intéressait Weber (PE: 66/80); il ne cherchait pas, comme ses critiques le supposèrent, à en dévoiler la rationalité profonde⁵⁸. Pour cette raison donc, il eût été contradictoire de ranger les formes du rationalisme religieux selon leur degré de rationalité, en partant du point de vue du rationalisme ascétique, cette forme 'irrationnelle de rationalisme'.

En outre, deuxième argument, comment Weber aurait-il pu ordonner ou hiérarchiser, en effet, des choses qu'il ne tenait ni pour consistantes en soi, ni pour exemptes de contradiction? Malheureusement pour les interprètes, Weber fut on ne peut plus catégorique sur ce point:

⁵⁸ C'est un point qui semble avoir échappé aussi bien à Brentano qu'à Habermas (voir TkH: 261/199).

Neither religions nor men are open books. They have been historical rather than logical or even psychological constructions without contradiction [...] In religious matters 'consistency' has been the exception and not the rule (GARS, I: 1291).

Parce que les doctrines religieuses contiennent ou des contradictions, ou des irrationalités, ou des problèmes de cohérence interne, Weber se refusa à toute forme de hiérarchisation de celles-ci, et s'opposa, vigoureusement même, aux conceptions évolutionnistes de l'histoire des religions, comme le démontre, par exemple, le passage avec lequel nous finirons cette section:

In no respect can one simply integrate various world religions into a chain of types, each of them signifying a new 'stage'. All the great religions are historical individualities of a complex nature; taken together, they exhaust only a few of the possible combinations that could conceivably be formed from the very numerous individual factors to be considered in such historical combinations (GARS, I: 292).

Contentons-nous d'attirer l'attention sur les expressions que Weber utilise ici: toutes les religions sont des individualités historiques de nature complexe; on ne saurait en aucune manière les ordonner selon une chaîne de types, etc. Après tout ces remarques, est-il encore possible d'affirmer qu'il existe une typologie (au sens fort du terme) des différentes religions chez Weber? Nous pensons que non.

II. RATIONALITÉ THÉORIQUE, PRATIQUE ET SYSTÉMIQUE

Types d'actions rationnelles et types de rationalité

Quels rapports y a-t-il entre les types d'actions rationnelles et les types de rationalité? Cette question constitue, aux dires de certains penseurs (Habermas, Andreski, Rex), l'un des points d'achoppement de la classification weberienne. Plus précisément, soutiennent-ils, il existe une certaine asymétrie entre les types d'activités rationnelles et la rationalité des systèmes d'activités (Luhmann, Parsons, Habermas). À l'opposé des premiers cependant, un second groupe de penseurs tentera de mettre à jour les rapports qui existent entre ces deux choses. Parmi ces derniers, la tentative de Kalberg (1980: 1148) apparaît comme l'une des plus intéressantes et des

plus séduisantes. Toutefois, comme nous le verrons dans un instant, elle contient des limitations importantes.

La thèse de Kalberg s'appuie sur deux idées majeures. (a) Les types d'actions, tout comme les types de rationalité, dérivent de la même origine pour Weber: la capacité, fondamentalement humaine, d'agir de manière rationnelle en vue d'une fin (i.e. utiliser les moyens appropriés pour réaliser une certaine fin). (b) La *typologie des formes de rationalité* doit être vue comme l'ensemble des concepts abstraits et généraux servant à décrire les structures régulières et stables d'activités rationnelles, tandis que la *typologie des actions sociales* servira seulement à décrire des actions bien spécifiques et bien circonscrites dans l'espace et le temps (Kalberg, 1980: 1148).

Pour lui, la typologie des actions sociales et la typologie des formes de rationalité décrivent certes la même réalité, mais selon des points de vue différents: représenter des actions spécifiques et bien circonscrites, dans le premier cas; décrire des régularités typiques ou des structures durables d'activités, dans le second. Sa stratégie, il faut le reconnaître, présente l'incomparable avantage d'être simple, claire et, semble-t-il, assez persuasive à la fois; mais elle nous laisse toutefois un peu perplexe. D'une part, Kalberg n'explique pas pourquoi Weber a choisi d'utiliser deux terminologies différentes pour décrire la même réalité, alors qu'il aurait très bien pu s'en passer; d'autre part, et c'est le problème majeur ici, si la seconde typologie est ce qui sert à unifier les réalités fragmentaires que sont les actions individuelles, alors on ne voit pas très bien où classer la rationalité théorique. Ou, pour le dire d'une autre manière, on ne voit plus à quel type d'action sociale elle pourrait correspondre, du moins si l'on accepte l'interprétation de Kalberg. Tentons d'éclaircir ce dernier point.

Rappelons que les types d'actions sociales, tout comme les types de rationalité, dérivent toutes, selon Kalberg, de la capacité humaine à agir selon la rationalité des fins et des moyens. Or, et c'est ce qui est problématique, celui-ci n'hésite pas à écrire à la page suivante:

theoretical rationality which is rooted in cognitive process rather than in action, is the only type of rationality not based on either means-end rational or value-rational action (Kalberg, 1980: 1149).

Cette déclaration est on ne peut plus problématique, en effet; à supposer qu'elle soit vraie, elle nous obligerait à amputer la typologie des formes de rationalité de ce dernier élément. En effet, si la

typologie des formes de rationalité permet seulement d'unifier les réalités fragmentaires et discontinues que sont les actions sociales, si ces dernières sont effectivement des manifestations de la capacité à agir suivant la rationalité des fins et des moyens; de plus, si la rationalité théorique est la seule forme de rationalité qui ne s'enracine ni dans la rationalité par rapport à une fin, ni dans la rationalité par rapport à une valeur, alors il faudrait tout simplement l'exclure (rationalité théorique) de la typologie des formes de rationalité. Elle ne devrait pas figurer dans la typologie qui tente précisément d'unifier ces réalités fragmentaires; car elle n'en fait pas partie. Autrement dit, en définissant la rationalité théorique comme il le fait, Kalberg l'exclut en réalité du champ des actions sociales rationnelles. Ce faisant, il ne peut plus, sous peine d'incohérence, l'introduire dans sa typologie des formes de rationalité.

Aussi de deux choses l'une: ou nous acceptons l'interprétation de Kalberg, et dans ce cas nous nous trouvons aux prises avec les difficultés que nous venons d'indiquer, ou nous nous décidons à rectifier sa notion de rationalité théorique. C'est la seconde voie que nous choisirons.

Une simple question permet de faire apparaître la difficulté de la notion kalbergienne de la rationalité théorique. Que veut dire Kalberg par "la rationalité théorique ne s'enracine pas dans l'action, mais plutôt dans un processus cognitif"; qu'elle ne se fonde ni sur l'activité par rapport à une fin ni sur l'activité par rapport à une valeur? Il semble cependant que toute forme de rationalité suppose assurément une action, quelle qu'en soit la nature: réflexion, évaluation des différentes alternatives, action physique, etc. En outre, tachons de nous rappeler que Weber distinguait quatre types d'actions sociales: les actions rationnelles par finalité, les actions rationnelles par rapport à une valeur, les actions affectuelles et les actions traditionnelles.

Or il est évident, d'après ce qui précède, que les deux derniers types d'actions, qui font partie des actions irrationnelles, ne nous concernent pas ici, puisque nous nous intéressons à la typologie des formes de rationalité; du coup, il ne nous reste plus que deux types. Or, et cela est surprenant, Kalberg nous dit que la rationalité théorique ne s'enracine ni dans la rationalité par finalité, ni dans la rationalité par rapport à une valeur. Sa définition exclut les deux premiers types

également, ce qui est incompréhensible: car comment concevoir dès lors la rationalité théorique, si elle ne s'enracine dans aucune des actions rationnelles?

On peut sans doute se sortir de cet embarras en affirmant que cette dernière correspond à *une forme objectivée de rationalité*, qu'elle est similaire ou se rapproche de ce qu'un Luhmann appelle la "rationalité systémique"; qu'elle ne résulte pas de l'action consciente et planifiée des individus, en ce sens elle n'est pas liée ni ne s'enracine dans une action rationnelle donnée, mais qu'elle correspond à une sorte de propriété dérivée que possèdent certains systèmes formels intégrés, comme les théories scientifiques, les doctrines ou les systèmes normatifs de régulation du comportement. C'est la perspective que choisira Mueller entre autres, dont nous examinons la pensée un peu plus bas. Kalberg se refuse pourtant à adopter cette voie; et reprenant la définition même de Weber, il écrit:

this type of rationality [theoretical rationality] involves a conscious mastery of reality through the construction of increasingly precise abstract concepts rather than action (Kalberg, 1980: 1152).

Cette phrase soulève d'autres difficultés. Comment peut-on dire d'une activité qui est orientée vers la maîtrise consciente de la réalité grâce à l'élaboration d'un système de concepts abstraits et précis, qu'elle ne s'enracine pas dans la rationalité par rapport à un fin? C'est précisément ce nous avons du mal à comprendre. Que ce type de d'activité rationnelle implique seulement des processus cognitifs, cela ne nous pose aucune difficulté; mais de là à dire que, pour cette raison, il ne faut point la compter au nombre des actions rationnelles en vue d'une fin, voilà ce qui n'est pas du tout clair.

Il n'existe, à notre connaissance du moins, aucune définition du concept d'action qui permette de rendre compte de la nature particulière de l'activité théorique telle que l'entend Kalberg. Aussi, contrairement à Kalberg, nous soutiendrons que la rationalité théorique et la rationalité pratique sont deux types qui vont toujours de pair; et que la rationalité théorique s'enracine bel et bien dans les actions rationnelles par rapport à une fin et les actions rationnelles par rapport à une valeur. Tout d'abord, parce que l'élaboration d'un système de concepts est une action, dans le sens où elle suppose une dépense d'énergie, la production d'une oeuvre qui dure, d'une oeuvre dont on peut mesurer les effets sur le comportement des hommes, etc.; mais également parce qu'elle

participe du faire en un autre sens: c'est un acte performatif, et par conséquent un acte qui suppose un but, un objectif et le choix des moyens les plus appropriés pour atteindre cette fin. Enfin les actions, ajouterons-nous pour finir, supposent toujours, du moins lorsqu'elles sont réfléchies et généralisées, une conception de la réalité, la définition d'un ensemble d'objectifs, de valeurs et de normes, dont l'élaboration et l'intégration suppose tout un travail théorique de systématisation et d'organisation de l'expérience.

D'un autre côté, l'action théorique rationnelle, contrairement à ce que dit Kalberg, s'oriente, tout comme l'action pratique, de deux manières au moins: par finalité, d'après des expectatives (*erwartungsorientiert*), et d'après une valeur (*wertorientiert*). Cette double possibilité d'orientation de l'activité pratique rationnelle est implicite dans la typologie weberienne des actions sociales (WuG: 12/22). D'autre part, précisons que Weber ne fait pas de distinction, lorsqu'il s'agit des actions sociales, entre l'action théorique et l'action pratique; il se contente surtout de mettre en lumière les aspects communs des actions sociales, en expliquant qu'elles s'orientent toutes, lorsqu'elles sont rationnelles, ou d'après des expectatives (*durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt...*), ou d'après la croyance en la valeur intrinsèque d'un comportement (*durch bewußten an den -ethischen, ästhetischen, religiösen...- Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen*). Chez lui, c'est l'orientation ou le principe de détermination qui sert de critère pour distinguer les types d'actions rationnelles; ce n'est pas ce sur quoi porte l'action, et moins encore les processus d'instanciation (processus cognitifs ou activité physique).

Ainsi, considérant le premier cas (*erwartungsorientiertes Handeln/Zweckhandlung*) par exemple, nous devrions dire que l'action théorique et l'action pratique peuvent être orientées (a) de manière subjectivement rationnelle par rapport à une fin (*subjektiv zweckrational orientiertes Handeln*), comme c'est le cas dans la magie, la religion ou dans tout autre système de concepts qui tend à la maîtrise théorique de la nature; ou (b) de manière objectivement rationnelle par rapport à une fin (*objektiv zweckrationales orientiertes Handeln*), comme il en va dans la science moderne, laquelle s'appuie, à la différence de la magie, sur des connaissances objectivement rationnelles.

Cependant Weber pense aussi que la science, quoique activité hautement rationnelle parce qu'orientée vers une fin (maîtrise théorique du réel), est également ou peut être vue, d'un autre côté, comme une activité orientée vers la réalisation d'une valeur particulière (la vérité), comme une activité par rapport à une valeur, et ce, pour la simple raison que Weber, comme tous les néo-kantiens du reste, est convaincu que la vérité est avant tout une valeur.

Ce schéma général, ou du moins cette intrication de la rationalité par rapport à une fin et de la rationalité par rapport à valeur, s'applique, selon lui, à toutes les autres formes d'activités humaines: l'art, la politique, la morale, le droit, etc.; car pour Weber, toutes les actions humaines, et c'est là une de ses idées centrales, peuvent s'orienter suivant les deux directions fondamentales de la rationalité de l'action: rationalité par finalité et rationalité par rapport à une valeur. En fait, c'est cette dualité qui le conduit à élaborer les deux concepts de rationalité formelle et matérielle, afin de rendre compte du même phénomène au niveau des *systèmes d'actions* comme l'économie ou l'administration; car, dit-il, la tension qui oppose toujours la rationalité formelle à la rationalité matérielle n'est pas le fait d'une tension extérieure, qui naîtrait, par exemple, de l'opposition contingente de principes de rationalité; elle provient de cette dualité essentielle de l'orientation de l'action sociale, elle est interne à la rationalité elle-même. Nous reviendrons sur ce point.

La rationalité théorique

Selon Weber, les systèmes d'idées, de croyances, de normes et de règles, que les hommes construisent dans l'intention de parvenir à une maîtrise théorique de la réalité, peuvent être dits rationnels au sens de la rationalité théorique. Weber utilise quelquefois le nom de rationalité intellectuelle pour se référer à ce même type de rationalité, qui se déploie dans le travail de systématisation, de clarification et d'épuration que les intellectuels (au sens large) entreprennent pour réduire la complexité du réel. Opération de compréhension, d'interprétation et d'organisation du réel en général, l'activité théorique rationnelle correspond à ce que d'aucuns appellent le procès de création et d'attribution (donation) de sens: peuvent être incluses dans cette catégorie les théories scientifiques au sens large, les cosmogonies, les cosmologies, les théodicées, les conceptions du

monde, les théories morales et juridiques. De tels systèmes formels, abstraits et intégrés recèlent tous, selon Weber, une certaine rationalité: la rationalité théorique.

Quelles sont les principales caractéristiques de cette rationalité théorique? La systématisme, la cohérence, la consistance, la clarté et la distinction, l'orientation consciente vers un but ou une fin⁵⁹. Il est à remarquer que ce sont précisément ces critères que Weber utilise pour parler de la rationalité des conceptions mythico-religieuses du monde, des théodicées et doctrines religieuses dans ses recherches de sociologie de la religion, qu'il faut considérer comme un lieu privilégié d'analyse de la rationalité théorique. (remarquons que Weber consacre les quatre premiers chapitres de la *Religionssoziologie* à la rationalité théorique, différant ainsi l'examen des conséquences pratiques de la religion jusqu'au cinquième chapitre)

La rationalité théorique, ainsi que nous l'avons dit, est le type même de rationalité que l'on trouve dans les sphères culturelles de valeurs (la science, la morale, le droit, la religion, l'art) et dans les sphères d'activités rationnelles (entreprises scientifiques, universités, laboratoires, instituts). Elle est ce à quoi tendent les efforts des hommes lorsqu'ils mettent au point des connaissances techniquement exploitables, des images rationalisées du monde, ou lorsqu'ils élaborent des doctrines morales et juridiques, dans le but d'atteindre à la maîtrise intellectuelle de la réalité qui les environne. Elle est cette propriété que tentent d'émuler les spéculations, les productions et les activités intellectuelles humaines de production de valeurs, de normes, d'idéaux et d'explications afin de régler les activités et la collaboration sociales (GARS, I: 266/293).

Ainsi, parler de la rationalité théorique ou de la rationalisation des images du monde, c'est se placer d'emblée au premier niveau, à la première étape même du processus de rationalisation sociale; car, comme le dit Weber, c'est d'abord à ce niveau que s'enclenche le processus de rationalisation sociale, c'est-à-dire avec le travail de systématisation et d'intégration des différentes conceptions magiques, mythiques et religieuses du monde. C'est, du reste, de cette manière qu'il procède dans ses travaux de sociologie de la religion, où il tente de montrer que le procès de

⁵⁹ Cela nous permet de voir encore une fois que Kalberg avait tort de dire que la rationalité théorique est la seule forme de rationalité qui ne se fonde pas sur l'activité rationnelle par finalité ou par valeur.

rationalisation du comportement commence toujours avec la rationalisation des images religieuses du monde⁶⁰.

La rationalité pratique

Considéré à juste titre comme l'un des concepts clefs de la sociologie webérienne, le concept de rationalité pratique reste cependant, et en dépit des nombreuses analyses dont elle a fait l'objet, un des concepts obscurs de la littérature webérienne. Il existe de nombreuses divergences sur sa nature et très peu d'analyses systématiques et critiques des différentes interprétations. Aussi se retrouve-t-on souvent, lorsque l'on examine la littérature secondaire à cet égard, ou devant des exposés sommaires, ou devant des analyses critiques très peu fidèles, à l'exception de Kalberg, qui est celui qui semble s'être donné le plus mal à faire la lumière sur la signification de ce concept. Au reste, la plupart des commentateurs lui en savent volontiers gré, eux qui n'hésitent à se ranger du côté de ses analyses. Toutefois, et au risque même de rompre ce charme, nous soutiendrons que, pour éclairante qu'elle puisse paraître, cette analyse n'en reste pas moins nettement en-deça du niveau de clarté que l'on attendait sur un point aussi central. Ce jugement est loin d'être sévère comme on le verra dans un instant. D'autre part, il faut préciser que cette même analyse n'a pas pu empêcher Habermas (qui l'a, si l'on peut dire, consulté avec profit) de se livrer à l'une plus sévères critiques du concept webérien de rationalité. En réalité, c'est elle qui fournira des armes à Habermas; car, comme nous le verrons, ce sont les ambiguïtés du concept de rationalité pratique, tel que définit Kalberg, que Habermas critiquera en croyant s'en prendre à Weber. Commençons donc par exposer l'interprétation de Kalberg. Weber, dit-il,

designates every way of life that views and judges worldly activity in relation to the individual's purely pragmatic and egoistic interests as practical rationality. Instead of implying patterns of actions that, for example, actively manipulate the given routines of daily life in behalf of an absolute value system, practical rational way of life accepts given realities and calculates the most expedient means of dealing with the difficulties the present (Kalberg, 1980: 1151-52).

Cette définition est surprenante, toutefois; trop étroite en effet pour pouvoir enclore ce que Weber entend par le même terme, elle conduit à une double confusion: d'un côté, elle identifie la rationalité

⁶⁰ Voir sur ce point Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, op. cit. et également "Religionssoziologie", in *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit.

pratique avec la *Zweckrationalität*, restreignant ainsi la première à la seconde; de l'autre elle exclut la *Wertrationalität* du domaine de la rationalité pratique, confondant ainsi la *Wertrationalität* avec la rationalité matérielle. (Il est remarquable de voir que ces deux confusions se retrouvent précisément chez Habermas, qui va justement, à la différence de Kalberg toutefois, montrer (mais à tort) que le concept de Weber est irrecevable. Il est surprenant aussi de voir que Kalberg ne s'est pas avisé de cette difficulté, qui constituera du reste le principal sujet de grief entre Habermas et Weber).

Considérons d'abord la première confusion. La seconde phrase du passage de Kalberg -- "practical rational way of life accepts given realities and calculate the most expedient means of dealing with the difficulties"-- donne à penser qu'il n'y a pas de différence entre la rationalité pratique et la rationalité par finalité (*Zweckrationalität*). On a l'impression ici que Weber identifiait la rationalité pratique avec la *Zweckrationalität*. Mais cela est surprenant et problématique tout à la fois: si l'on admettait cette thèse, l'on ne pourrait plus pour lors distinguer la rationalité pratique de l'action purement instrumentale (la rationalité technique); par conséquent, l'action d'un moine bouddhiste et celle d'un ingénieur des mines seraient pour nous des actions identiques.

De plus, la définition que Kalberg nous donne ici ressemble à s'y méprendre à la *définition même de la rationalité technique de Weber* (voir WuG: 32-3/64). Précisons que Weber a soin de distinguer les deux choses, mais que c'est Kalberg qui confond la rationalité pratique avec la rationalité instrumentale-technique de Weber. En effet, dire que la rationalité pratique consiste dans le calcul et le choix des moyens les plus efficaces pour réaliser certains buts, cela revient à affirmer que la rationalité pratique est l'analogue de la rationalité par finalité, de cette rationalité que les commentateurs appellent tous la rationalité des moyens et des fins⁶¹. C'est là l'une des difficultés majeures de la définition de Kalberg; mais celui-ci n'en a pas conscience; et il n'y prend tellement pas garde, qu'il finira par 'instrumentaliser' la conception wébérienne de la rationalité pratique, à le livrer les pieds et les poings liés à Habermas, pour ainsi dire, en croyant plutôt le défendre. Considérons le passage suivant:

⁶¹ Et c'est précisément ce point qui servira de point de départ à Habermas, qui n'hésitera pas à dire que Weber part de la rationalité des fins et des moyens pour définir son concept de rationalité pratique. Voir la troisième partie.

pragmatic action in terms of everyday interests is ascendant, and given practical ends are attained by careful weighing and increasingly precise calculation of the most adequate means (Kalberg, 1980: 1152).

Est-il possible, insistons-nous, de concevoir, sur la base d'un tel passage, quelque raison de distinguer la rationalité pratique de la rationalité instrumentale? Cela aurait pu être possible si nous pouvions encore dire que la rationalité pratique se rapporte à des valeurs; mais, et cela est réellement problématique, Kalberg vient d'exclure cette dernière possibilité dans ce passage.

Pour lui en effet, l'activité rationnelle par rapport à une valeur (*Wertrationalität*) n'est pas comprise dans la rationalité pratique: "instead of implying patterns of actions that, for example, actively manipulate the given routines of daily life in behalf of an absolute value system, practical rational way of life accepts given realities and calculates the most expedient means dealing with difficulties present", écrit Kalberg. Comment faut-il entendre cette phrase? N'est-ce pas là l'exclusion pure et simple de la rationalité par rapport à une valeur du domaine de la rationalité pratique, c'est-à-dire l'exclusion la plus incompréhensible, le parti le plus surprenant qu'un commentateur de Weber eût pu prendre?

De fait, Kalberg ne s'embarrasse pas du tout de ces questions; il est persuadé que la rationalité par rapport à une valeur, qui ne relève pas de la rationalité pratique, est comprise dans la rationalité matérielle (*substantive rationality*)⁶². Cela aussi est surprenant; il en découle une telle 'défeuillaison' de la rationalité pratique, que toute une série d'actions, que nous considérions pourtant jusqu'alors comme des actions pratiques, n'y peuvent plus figurer, savoir: l'action conforme à une norme ou au devoir, l'activité religieuse; or cela revient aussi dire que la dévotion particulière de l'ascète protestant pour son Dieu, qui se manifeste dans une attitude et comportement particuliers, ne fait pas partie de l'activité rationnelle pratique, tandis que l'activité d'une équipe de planification économique en fait partie; que l'activité du premier relève de la rationalité matérielle, tandis que la seconde est purement pratique⁶³.

⁶² Voir Kalberg, "Weber types of Rationality", p. 1155-59, op. cit.

⁶³ Or, comme nous le verrons, des actions ne peuvent pas être formellement rationnelles, de la même manière qu'on ne pas parler de la rationalité matérielle d'une action individuelle. Ces deux catégories, rationalité formelle et rationalité matérielle, ne peuvent s'appliquer qu'à des systèmes d'activités (système économique, système administratif, système de lois, etc.). Nous y reviendrons par la suite.

La question qui se pose naturellement est celle de savoir comment distinguer, dans une telle perspective, la rationalité formelle de la rationalité matérielle d'une part, et par suite la rationalité pratique des deux premières d'autre part? Car il est évident que Weber distingue d'une part la rationalité de l'économie de marché (rationalité formelle) de celle de la rationalité d'une économie planifiée (rationalité matérielle), deux types de rationalité qui font partie, selon lui, des actions rationnelles par rapport à une fin; et qu'il maintient d'autre part une distinction assez rigide entre la rationalité pratique en tant que telle et ces deux autres types de rationalité, qui participent naturellement de la rationalité pratique et de la rationalité théorique. Tout ceci nous amène donc à dire qu'il y a dans la conception de Kalberg, dans cette conception influente que nous venons de voir, tout un ensemble de problèmes qu'il convient de résoudre.

Les difficultés mentionnées ci-dessus proviennent, nous semble-t-il, de ce que Kalberg confond, ce qui est étrange de la part d'un 'scoliaiste' de son envergure, la rationalité pratique avec le rationalisme. La phrase -- and given practical ends are attained by careful weighing and increasingly precise calculation of the most adequate means -- est la reprise pure et simple de la définition wébérienne du rationalisme:

rationalism means another thing if we think of the methodical attainment of definitely given practical end by means of an increasingly precise calculation of adequate means (GARS, I: 266/293).

Ici, il est naturellement question d'une des formes possible du rationalisme pratique; il s'agit donc, selon notre terminologie, d'un *concept générique idéaltypique*; c'est pour cela que Weber parle librement d'une rationalité des fins et des moyens. Au reste, ne suffit-il pas d'insister sur le "*means another thing if we think of*" pour faire voir qu'il s'agit ici d'un cas particulier de rationalisme? Quoi qu'il en soit, il est certain que cette définition n'est pas celle de la rationalité pratique, mais celle du rationalisme. De plus, nous voyons que cette même définition n'est pas celle du concept générique de rationalisme, d'autant plus qu'elle ne peut manifestement pas englober les autres formes possibles du rationalisme, même pratique. C'est pour avoir négligé de telles nuances que Kalberg est obligé, nous semble-t-il, d'exclure la *Wertrationalität*, ce cas paradigmatique de la rationalité pratique, du domaine de celle-ci, entraînant ainsi d'autres penseurs avec lui, dont Habermas. Tentons maintenant de rectifier l'erreur.

Par *rationalité pratique*, il nous semble que Weber désigne l'action pratique entendue au sens de la *rationalité pratique kantienne*. La similarité est apparue à de nombreux auteurs (Mueller, 1979: 150; Levine, 1979: 9, note; Habermas, 1981: 169-70; Albrow, 1987: 167-70, etc.). Mais de toutes ces tentatives, seule celle de Albrow est réellement satisfaisante⁶⁴, qui montre clairement, après avoir longuement insisté sur l'atmosphère néo-kantienne dans laquelle Weber vivait, comment les deux aspects de la raison pratique kantienne se retrouvent dans la notion weberienne de rationalité. Au reste, Albrow est aussi le premier auteur qui s'attaque explicitement à l'interprétation de Habermas; mais son attaque reste relativement timide, sans doute parce qu'il n'arrive pas à identifier clairement le noeud même de la difficulté, qui remonte à Kalberg, comme nous venons de le voir.

Le concept weberien de rationalité pratique sert à désigner, tout comme le concept d'action pratique de Kant, deux catégories distinctes d'actions: il désigne d'une part l'action rationnelle par rapport à une fin (*Zweckrationalität*), qui correspond approximativement au type d'action rationnelle que Kant subsumait sous la catégorie des actions conformes aux règles de l'habileté, les actions rationnelles au sens de l'*impératif hypothétique*, que l'on retrouve dans des domaines d'actions rationnelles comme l'économie, l'administration, la science, la technique, etc.; d'autre part, il englobe, et c'est l'aspect que Kalberg néglige précisément, les actions rationnelles par rapport à une valeur (*Wertrationalität*), c'est-à-dire les actions qui sont, du point de vue de Kant, conformes au devoir, à l'*impératif catégorique*, et que l'on retrouve surtout, mais pas toujours ni même exclusivement, dans des domaines d'actions rationnelles comme la morale, le droit et la religion. Mueller également, qui est avec Martin Albrow les deux auteurs qui s'avisèrent de cette dualité, confirme avec bonheur ce que nous venons de dire:

Weber's *Kategorienlehre* [...] does away with these ambiguities. It departs from the neo-Kantian dichotomy of theoretical and practical reason and instead splits practical reason into two quite disparate constituents: interest-oriented 'utilitarian' *zweckrational* (purposeful) action on the one hand, and value-oriented 'idealistic' *wertrational* action on the other hand. The first is guided by 'material' interests and external values; the second, by 'ultimate' internal values (Mueller, 1979: 152).

⁶⁴ Mueller se contente de faire remarquer que les idées kantienne ont exercé une profonde influence sur Weber, mais il ne prend pas la peine d'indiquer en quel sens. Habermas signale l'influence de Kant, mais uniquement pour montrer que cela conduit à un résultat anti-kantien chez Weber. Levine est de loin celui qui s'est le plus rapproché de la vérité. Cependant, il ne retient de l'influence de Kant sur Weber que ce qui se rapporte à la notion d'impératif catégorique.

Il est indispensable de distinguer ces deux aspects de la rationalité pratique weberienne sous peine d'amputer cette notion de l'une ou l'autre de ses dimensions. C'est dans des erreurs similaires que basculèrent, d'un côté, Habermas et Kalberg (qui ne retiennent que l'aspect de la rationalité des moyens, l'aspect pragmatique de la rationalité pratique), et d'autre part Mueller et Levine qui n'ont retenu que l'aspect éthico-pratique de cette rationalité. Dans les deux cas, l'on aboutit à peu près au même résultat: une abstraction non justifiée et préjudiciable, l'amputation même du concept de rationalité pratique.

La première attitude -- l'équation de la rationalité pratique à la *Zweckrationalität* --, fait correspondre la *Wertrationalität* à la rationalité matérielle, et traduit un embarras plutôt qu'autre chose; car la rationalité matérielle, qui s'oppose à la rationalité formelle, dérive en fait de la *Wertrationalität*: c'est parce que les hommes agissent quelquefois sur la base de certaines valeurs ultimes, ou c'est parce qu'ils considèrent que de telles valeurs sont essentielles, qu'il peut y avoir un conflit, au niveau des systèmes d'actions, entre rationalité formelle et matérielle. Habermas, qui a lu attentivement Kalberg, avait perçu ces difficultés, mais il préféra les imputer à Weber, au lieu de tenter de les résoudre.

Quant à la seconde attitude, l'équation de la rationalité pratique à la *Wertrationalität*, elle conduit, elle aussi, à des difficultés similaires. Levine, qui reprend à son compte la catégorie kalbergienne de rationalité matérielle, est obligé pour sa part, afin de restituer le véritable sens de la rationalité matérielle de Weber, de distinguer deux formes primitives de rationalité: la rationalité subjective (*subjective rationality*) et ce qu'il appelle des formes de rationalité objectivée (*forms of objectified rationality*). Outre sa lourdeur, cette terminologie nous fait perdre, du même coup, le bénéfice que l'on aurait pu retirer de l'usage des deux catégories weberiennes de *rationalité subjective* et de *rationalité objective*. Chez Weber en effet, la magie, quoique faisant partie des activités subjectivement rationnelles par finalité, est aussi considérée comme une activité objectivement non rationnelle. Une telle nuance n'est possible que parce que Weber oppose les actions subjectivement rationnelles à celle qui sont objectivement rationnelles. Or cette possibilité disparaît dès que l'on adopte la classification de Levine, laquelle range la magie parmi les formes

de la rationalité objectivée, et plus précisément dans la catégorie de la rationalité instrumentale: ce qui est pour le moins embarrassant. Comme nous le voyons, cette terminologie ne permet pas, et il s'en faut de beaucoup, de rendre justice aux usages et aux distinctions mêmes de Weber.

Aussi nous contenterons-nous de faire remarquer que la "mise au rencard" de l'une ou l'autre dimension de la rationalité pratique weberienne est une attitude qui est de nature à entraîner des difficultés plutôt qu'à les résoudre: et qu'il faut, pour cette raison, bien insister sur l'importance du double aspect du concept de rationalité pratique, sur cette dualité sans laquelle il est impossible (a) de distinguer la rationalité pratique en tant que *Zweckrationalität* de la rationalité pratique en tant que *Wertrationalität*, et (b) de séparer la rationalité pratique en tant que *Wertrationalität* de la rationalité matérielle (qui s'applique, elle, à la description du fonctionnement des systèmes d'actions comme l'économie).

La rationalité systémique

Voici un concept qui ne manquera pas de susciter des réactions de surprise, puisque nous avons été accoutumés à voir Weber comme l'un des opposants du fonctionnalisme et de la théorie des systèmes, et à limiter également le concept de rationalité systémique aux cercles fonctionnalistes en général. Mais, comme nous le verrons dans un instant, le recours à cette notion n'est pas injustifié ici; elle permet de mieux rendre compte des concepts weberiens de rationalité formelle et matérielle. Il faut en savoir gré à Mueller, le premier qui conçut d'utiliser ces concepts dans le cadre de l'interprétation de Weber, quoique l'usage qu'il fera de cette trouvaille ne soit pas exempt de quelques maladresses.

Faisons remarquer, pour commencer, qu'il y a très peu d'analyses satisfaisantes des notions de rationalité formelle et de rationalité matérielle. À vrai dire, de tout ce qui fut écrit sur Weber, l'analyse de ces deux notions constitue, à notre avis, l'un des points les plus obscurs. À notre connaissance, il n'y a que deux auteurs seulement qui aient vraiment réussi à se rapprocher, avec quelque succès, de ce que Weber entendait par ces deux notions: il s'agit de Levine avec son concept de *objective rationality* (Levine, 1979: 10), et de Mueller avec son concept de *systemic*

rationality ou *Systemrationalität* (Mueller, 1979: 156-58). Mais, et c'est ce qui est pour le moins dommage, ces deux analyses pionnières ne parviendront pas à articuler de manière suffisamment claire la signification de ces concepts. Nous avons déjà présenté quelques-unes des limites du concept de rationalité objective (*objective rationality*), aussi passerons-nous directement au concept de Mueller.

Systemic rationality, says Mueller, is basically objective, technical and formal in the sense that it relies on and is constituted by impersonal *calculi* or *algorithms* which are neither social-conative nor subjective-evaluative but noxological in character. It is distinctive of objective culture 'culture systems' such as the arts, sciences, and technology (but not ethics) which are informed neither by material interests nor by ideals values, but by the principle of consistency (Mueller, 1979: 158).

Quelque intéressante et séduisante qu'elle paraisse au premier abord, la définition de Mueller contient toutefois plusieurs difficultés. D'une part, elle ne peut pas distinguer la rationalité théorique de la rationalité systémique, puisqu'elle les désigne du même nom, et les assimile sans aucune hésitation, comme l'atteste le passage suivant:

The man who passionately advocated value-freedom in the social sciences actually addressed systemic or, as he called it in *Science as a Vocation* (1920), intellectual rationality (Mueller, 1979: 158).

D'autre part, elle confond (identifie) plutôt la rationalité systémique avec la rationalité formelle et la rationalité technique:

Another outstanding feature about systemic rationality is its extreme malleability. It is seemingly indifferent to content. While it follows --and is bound to-- objective calculi as its inner rationale it is indeed as much applicable to as detachable from material interests and 'ultimate' values and ideals. *It is in this sense that systemic rationality appears as formal rationality* (ibid.; c'est nous soulignons).

Pour cette raison, elle nous conduit aux questions suivantes: où faut-il localiser la rationalité matérielle, cette soeur jumelle de la rationalité formelle? Comment distingue-t-on, d'autre part, la rationalité théorique de la rationalité systémique? Conscient de ces difficultés, Mueller préfère plutôt les imputer à Weber (Mueller, 1979: 158), sans même s'inquiéter davantage de savoir si ses propres définitions rendent adéquatement compte de la signification que Weber attribuait à ses concepts.

Pourtant, il semble que les définitions de Mueller s'éloignent, sur plusieurs articles notamment, de celles de Weber. Mueller, on le sait d'après son texte, ne compte pas l'éthique au nombre des composantes de la rationalité systémique, laquelle comprend, selon lui, seulement la

science, la technique et l'art. Pourquoi? Parce qu'il pense que la rationalité systémique correspond à la rationalité théorique ou intellectuelle de Weber (Mueller, 1979: 158), qu'elle est impersonnelle, formelle, technique et se fonde sur le calcul:

Systemic rationality is basically objective, technical and formal in the sense that it relies on and is constituted by impersonal *calculi* or *algorithms* which are neither social-conative nor subjective-evaluative but noological in character. It is distinctive of objective 'culture systems' such as the arts, science and technology (but not ethics) which are informed neither by material interests nor by ideal values, but by the principle of consistency (Mueller, 1979: 158).

Comme on le voit dans ce passage, si Mueller exclut l'éthique du domaine de la rationalité systémique, c'est parce qu'il croit que celle-là se fonde sur des intérêts matériels ou des valeurs idéales, contrairement à la science, la technique et l'art. Mais cela est manifestement problématique: les intérêts matériels et les valeurs idéales ne sont pas ce qui distingue l'éthique de la science, la technique et l'art; c'est avoir une idée singulière de l'éthique que de l'opposer ainsi aux autres domaines d'activités; c'est avoir aussi une connaissance imparfaite de la conception weberienne de la science entre autres; et enfin c'est ne pas comprendre que l'élaboration des doctrines éthiques suppose également une activité intellectuelle du même type que celle qui caractérise, selon Mueller, la rationalité systématique. Ignorons cette première difficulté, et demandons-nous plutôt pourquoi Mueller tient tant à exclure l'éthique du domaine des "'systèmes culturels' objectifs"?

En réalité, Mueller s'oppose sur ce point à Weber, pour qui l'éthique fait partie, tout autant que la science, la technique et l'art, des systèmes culturels objectif. Pour lui, Weber se trompe sur ce point, parce qu'il confond au fond la rationalité pratique avec la rationalité instrumentale (cf. Mueller, 1979: 156):

Weber conflated 'practical' purposive rationality (i.e., utilitarian, competitive, conative behavior) with objective technical-instrumental rationality (cf. Gerth and Mills, 1946: 284).

Mais cette affirmation est douteuse. Au reste, la référence que donne Mueller (Gerth and Mills, 1946: 284) dément cette affirmation. Considérons attentivement le passage auquel Mueller nous renvoie:

The tendency towards a *practical* rationalism in conduct is common to all civil strata; it is conditioned by the nature of their way of life, which is greatly detached from economic bonds to nature. Their whole existence has been based upon technological or economic calculations and upon the mastery of nature and of man, however primitive the means at their disposal. The technique of living handed down among them may, of course, be frozen in traditionalism, as has occurred repeatedly and everywhere. But precisely for these, there has always existed the

possibility --even though in greatly varying measure -- of letting an *ethical* and rational regulation of life arise. This may occur by the linkage of such an ethic to the tendency of technological and economic rationalism.

Il est difficile de voir ici la moindre allusion à une quelconque identité de la rationalité pratique avec la rationalité instrumentale-technique. Non content de critiquer Weber sur ce point, Mueller mettra encore deux autres confusions sur le compte de Weber:

The man [...] actually addressed systemic or, as he called it in *Science and Vocation* (1920), intellectual rationality. However, he never separated the latter from purposive *Zweckrationalität* because he equated both with technical-instrumental rationality. He rightly noted the identity which obtains between technical and formal-logical rationality but he failed to see the disparity between interest-oriented conative *Zweckrationalität* and formal-technical *Systemrationalität* which commands technology and science but not social interaction (Mueller, 1979: 158).

Weber, dit-on ici, ne parvient pas à distinguer la *rationalité théorique*, qu'il assimile à la rationalité systémique, de la *Zweckrationalität*, parce qu'il confond d'une part la première et la dernière avec la rationalité technique-instrumentale, et ce, pour la simple raison qu'il est d'un autre côté incapable de faire la différence entre la rationalité par rapport à une fin (*Zweckrationalität*) et la rationalité formelle-technique (*Systemrationalität*). Cette explication est loin d'être satisfaisante; et au reste, elle procède, dirons-nous d'une série d'affirmations pour le moins problématiques. Weber, il convient d'y insister, n'identifie en aucun cas la rationalité intellectuelle avec la rationalité systémique, ni la rationalité systémique avec la *Zweckrationalität*, ni les deux dernières avec la rationalité instrumentale. De plus, il n'est pas vrai que la rationalité systémique n'intervienne pas dans les interactions sociales; bien au contraire, c'est elle qui détermine et structure les différents systèmes d'actions. Il faut certes attribuer à Mueller le mérite de l'application du concept de rationalité systémique dans le contexte de cette discussion; mais il convient aussi d'aller plus loin que lui, afin de mieux préciser le sens de ce concept, car l'application qu'il en fait est loin d'être satisfaisante, puisqu'elle semble augmenter la confusion en multipliant le nombre même des concepts de rationalité, comme on peut le voir dans le bref passage ci-dessus, qui contient au moins sept concepts différents de rationalité: *systemic rationality*, *intellectual rationality*, *purposive Zweckrationalität*, *technical-instrumental rationality*, *formal-logical rationality*, *formal-technical rationality*. Étrange manière de lever les équivoques, en effet.

Mueller se méprend, nous semble-t-il, lorsqu'il s'imagine que la rationalité systémique est synonyme de la rationalité théorique, et que ces deux derniers sont identiques à la rationalité

formelle. Il eût été plus adéquat et plus conforme à lettre des textes de Weber de concevoir la rationalité systémique comme une catégorie générale comprenant et la rationalité formelle et la rationalité matérielle. De même, il eût été plus juste de voir ces deux types de rationalité, et par suite la rationalité systémique elle-même, comme une forme de rationalité caractéristique des sous-systèmes d'actions, comme cette forme particulière de rationalité qui sous-tend et informe les sous-systèmes d'activités rationnelles (comme l'économie, le droit, l'administration, etc.) Nous nous expliquons sur les raisons de ce choix.

En effet, les termes de rationalité formelle et de rationalité matérielle auraient été expressément introduits, selon Weber lui-même, dans le but de fixer avec plus de rigueur les usages possibles du terme de rationalité dans le domaine de l'économie:

la définition que nous avons proposée, dit-il après avoir défini ces deux concepts, (et qui ne vise qu'à mieux cerner les problèmes soulevés par la "socialisation", le "calcul monétaire" et le "calcul des biens en nature") a pour but de préciser le sens du terme "rationnel" dans ce domaine. (WuG: 44-5/87).

Mettre de l'ordre dans les discussions relatives à la socialisation, à la rationalité du calcul monétaire ou du calcul des biens en nature, voilà, dit Weber, l'intérêt de ces deux concepts pour l'économie. Aussi, pour bien comprendre le sens de ces deux concepts, il faut d'abord s'expliquer ce que Weber entend concrètement par "socialisation", "rationalité du calcul monétaire" et par "rationalité du calcul des biens en nature"; ensuite il faut dire pourquoi les concepts de rationalité formelle et de rationalité matérielle permettent de mieux éclairer la nature de ces discussions.

De tous les commentaires qu'il nous a été donné d'examiner, aucun ne semble s'être arrêté à cette question; aussi n'existe-t-il ni tentative de clarification des discussions auxquelles Weber fait référence dans le passage ci-dessus, ni tentative d'éclaircissement des termes de "socialisation", de "rationalité du calcul monétaire", de "rationalité du calcul des biens en nature", auxquels Weber consacre pourtant les quatre sections qui suivent celle où sont mentionnés les termes de rationalité formelle et matérielle⁶⁵. Pour cette raison, commençons donc par la question suivante: à quelles discussions Weber fait-il allusion dans le passage que nous venons de citer?

⁶⁵ Voir sur ce point Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, chap. II, § 10-§14, op. cit.

La discussion dont il s'agit, c'est celle qui fut suscitée à l'époque par les différents groupes marxistes et socialistes, et qui portaient sur ce que l'on appelait la question sociale (*Die Sozialfrage*); discussion dont l'objectif était d'établir, par le moyen de la comparaison de leurs mérites et de leurs limites respectifs, laquelle, d'une économie planifiée, ou d'une économie de marché, serait le meilleur système ou le meilleur modèle de redistribution des prestations économiques. Il s'agissait, en d'autres termes, de savoir laquelle des deux, de l'économie planifiée ou de l'économie de marché, est la meilleure forme d'organisation des activités économiques. Est-il possible d'atteindre à une orientation rationnelle des activités économique dans une économie entièrement planifiée (dans laquelle les considérations de rentabilité économique seraient remplacées par d'autres critères)? Ou, pour le dire d'une autre manière, est-ce que la simple rationalité formelle (l'estimation numérique de toutes les prestations économiques et l'application de moyens sophistiqués de calcul) permet réellement de parvenir à une orientation rationnelle de l'action économique⁶⁶? Tel est le problème qui divisait les protagonistes en deux groupes: ceux qui condamnaient l'économie de marché, estimant qu'un système économique qui ne fait pas une priorité de la couverture des besoins des catégories sociales défavorisées, est une économie profondément irrationnelle; et ceux qui, s'opposant aux premiers, soutiendront plutôt ce système, en mettant l'accent sur les avantages du calcul et du formalisme.

C'est dans le but d'élucider les divergences et de mettre fin à ces discussions que Weber forgera ses deux concepts. Son but, dit-il, est de distinguer l'une de l'autre les deux perspectives à partir desquelles il est possible d'évaluer la rationalité d'un système économique, mais que les protagonistes avaient malheureusement tendance à absolutiser.

Évaluer un système économique, explique-t-il, c'est déterminer, d'une part, le degré de précision et de rationalité des calculs relatifs aux besoins, aux contraintes du marché, aux dépenses, qui sont techniquement possibles et qui sont effectivement appliqués dans un système donné: cela, Weber l'appelle le fait d'évaluer la rationalité formelle du système d'action

⁶⁶ voir (WuG: I, §12, 2) pour se faire une idée de l'intérêt de cette discussion pour les économistes de l'époque de Weber.

économique. Toutefois, ajoute-t-il, l'on peut aussi évaluer le système économique d'un second point de vue; l'on peut également déterminer l'étendue de la couverture des besoins de certains groupes de personnes dans l'ensemble même du système: c'est l'évaluation de la rationalité matérielle du système d'action économique.

Pour lui donc, lorsque l'on parle de la rationalité du calcul en nature des prestations ou de la rationalité du calcul monétaire des prestations, l'on cherche à évaluer "le degré de computation quantitative techniquement possible et effectivement appliquée" qui est propre à l'une ou l'autre méthode d'expression des prestations économiques. Dans un tel cas, dit Weber, nous essayons de comparer la *rationalité formelle* de ces deux systèmes d'organisation de l'activité économique; nous cherchons à voir laquelle, de ces deux formes d'organisation, permet d'identifier adéquatement les irrationalités (du point de vue de la rentabilisation des équipements et des ressources) du fonctionnement du système.

Ici, comme Weber le fait remarquer, la forme technique que prend l'évaluation n'est pas du tout déterminante à l'égard de la rationalité du système: en effet, le calcul des prestations économiques -- qu'il se fasse en nature ou en termes monétaires -- peut être entièrement rationnel⁶⁷; et même s'il est plus difficile d'atteindre à une rationalité complète dans le premier cas (voir WuG, chap. II, §10, §12, §13 et §14), il n'est pas moins légitime d'y prétendre à tout le moins. Cependant, reconnaît-il toutefois, il est indispensable, du moins dans les conditions de l'économie transactionnelle moderne, de disposer des moyens d'exprimer la plupart des données pertinentes en termes monétaires; car même si le calcul en nature permet d'atteindre à une certaine rationalité, il reste tout de même un moyen techniquement limité⁶⁸. C'est pour cela que Weber invite les économistes et les théoriciens à tendance "socialisantes" à être prudents dans leurs

⁶⁷ "Notre démonstration tendait à montrer que tous deux peuvent s'opérer sous une forme rationnelle, que la "couverture des besoins" n'est pas, au cas de son application la plus rationnelle, une entreprise plus "primitive" que l'activité productive; que le "patrimoine" n'est pas forcément une catégorie plus primitive que le "capital", la "recette" que le "profit" (WuG: 47/91).

⁶⁸ Les principales limites de cette méthode de calcul sont exposées dans le chapitre II (§12) de *Wirtschaft und Gesellschaft*.

extrapolations, et à ne pas ne pas prendre le modèle de l'économie de guerre pour une démonstration de la rationalité de l'économie planifiée (WuG: 1, §12, 3).

C'est à ces derniers qu'il s'oppose ici. Contre eux, il va donc soutenir que la *monnaie* est, du point de vue technique, le moyen formellement le plus rationnel pour orienter l'activité économique; que le *calcul en nature* des prestations économiques est soumis à de sérieuses limitations théoriques, lesquelles risquent de compromettre gravement toute tentative de planification de l'économie qui ne tiendrait pas compte des limites réelles du calcul en nature⁶⁹, et, par conséquent, qu'il ne faut pas, s'abusant sur la nature de la rationalité, limitée en vérité, du calcul en nature, se mettre à surestimer outre mesure les modestes avantages d'une économie planifiée.

Mais Weber est beaucoup trop conscient des limites de chacune de ces méthodes, pour ne pas voir qu'il est injuste de s'arrêter aux limites du calcul en nature. En revanche, fait-il remarquer aussitôt (cherchant ainsi à mettre un frein aux enthousiasmes des 'formalistes'), s'il est normal de signaler les limites du calcul en nature, en revanche, il est manifeste aussi que la plus grande rationalité formelle,

la statistique la plus complète sur les mouvements de marchandises évalués en termes *monétaires* ne nous donnent pas le moindre renseignement sur l'approvisionnement d'un groupe d'individus en ces biens dont ils ont en dernière instance exclusivement besoin: *les biens en nature* [...] La même remarque s'applique aux statistiques sur les revenus libellés en termes *monétaires*, qui ne renseignent pas non plus sur l'approvisionnement des populations en biens économiques [...] Il est d'autre part exact qu'une rentabilité satisfaisante de l'économie (pour tous les intéressés, comme c'était le cas pour l'économie de campagne romaine) n'équivaut pas nécessairement à une organisation satisfaisante de l'économie considérée sous l'angle de l'approvisionnement en biens d'un groupe d'individus donné en utilisant au maximum les matières premières disponibles (WuG: 56/104).

En d'autres termes, la rationalité formelle ne fournit guère plus de précisions sur les éléments qui sont pertinents pour l'évaluation de la rationalité matérielle d'une organisation économique donnée.

Que faut-il entendre concrètement par la rationalité matérielle de l'organisation économique?

Lorsque l'on compare, dit Weber, les mérites respectifs d'une socialisation complète (planification) de l'économie avec ceux d'une économie de marché, l'on cherche à comparer les

⁶⁹ "l'affirmation qu'"on trouvera bien" ou qu'"on inventera bien" un système de calcul adéquat, pour peu qu'on veuille bien s'attaquer pour de bon au problème de l'économie sans argent, ne nous fait pas progresser: il s'agit en effet d'un problème fondamental de toute "socialisation intégrale" et il ne saurait être question d'instaurer une "économie planifiée" rationnelle tant qu'on n'a pas découvert sur ce point absolument décisif le moyen de mettre sur pied un "plan" rationnel" (WuG: 55-6/102-3).

performances, les résultats de ces deux types d'organisation de l'action économique, en partant toujours d'un point de vue axiologique donné:

la notion de rationalité *matérielle* [...] n'exprime qu'une seule idée: à savoir que l'observateur ne se contente pas du fait purement formel [...] que le calcul s'opère par des moyens adéquats et rationnels par finalité. Il tient en effet compte d'autre *exigences*: éthique, politiques, utilitaires, hédonistiques, de classe ou égalitaires, les applique en guise de critères à l'activité économique, fût-elle formellement "rationnelle" [...] et l'apprécie sous l'angle rationnel en valeur, ou *matériellement* rationnel en finalité (WuG: 45/87; c'est nous qui soulignons).

L'idée est assez claire. C'est l'*observateur* qui tente d'évaluer ou d'apprécier le résultat ou le principe de fonctionnement d'un système économique, en se plaçant du point de vue de la rationalité par rapport à une valeur; il tente de voir si un système d'action économique (une activité qui vise la couverture des besoins ou l'approvisionnement en biens), aussi formellement rationnel soit-il, tient également compte de certains critères axiologiques dans son fonctionnement même. Il faut préciser que l'adoption de ce second point de vue vient du fait, fondamental à notre avis, que la rationalité formelle ne fournit pas d'informations précises sur des mesures aussi importantes que l'approvisionnement des individus en biens de première nécessité (WuG: 57/104); or, de telles informations entrent en ligne de compte, lorsqu'il s'agit de juger de la rationalité de l'activité économique.

À cela, il faut ajouter également que l'application de ces concepts n'est pas seulement limitée au domaine économique. Il faut se les représenter comme deux types fondamentaux de rationalité, deux points de vue évaluatifs, ou deux points de vue d'où l'on peut envisager la rationalité de l'organisation de l'action, du déroulement de l'activité dans les domaines d'action formellement constitués en vue d'un certain objectif (économique, administratif, juridique, artistique, etc.):

l'économie, écrit-il en effet, n'est pas le seul domaine culturel à être le théâtre de cette lutte entre la rationalité formelle et la rationalité matérielle. On connaît cela aussi dans la vie juridique où s'opposent l'application formelle du droit et le sentiment matériel de justice. (Il n'en va pas autrement dans le domaine de l'art: l'opposition entre art "classique" et art non classique repose en dernier ressort sur le fait que moyens formels et besoins matériel d'expression entrent en conflit) (HE: 26-7).

Ce sont des concepts évaluatifs, ils servent à évaluer le cours ou le résultat du cours des *systèmes d'action* économiques, politiques ou juridiques, et à mettre en lumière les tensions et les oppositions qui peuvent exister entre les deux grandes directions possibles de l'action rationnelle;

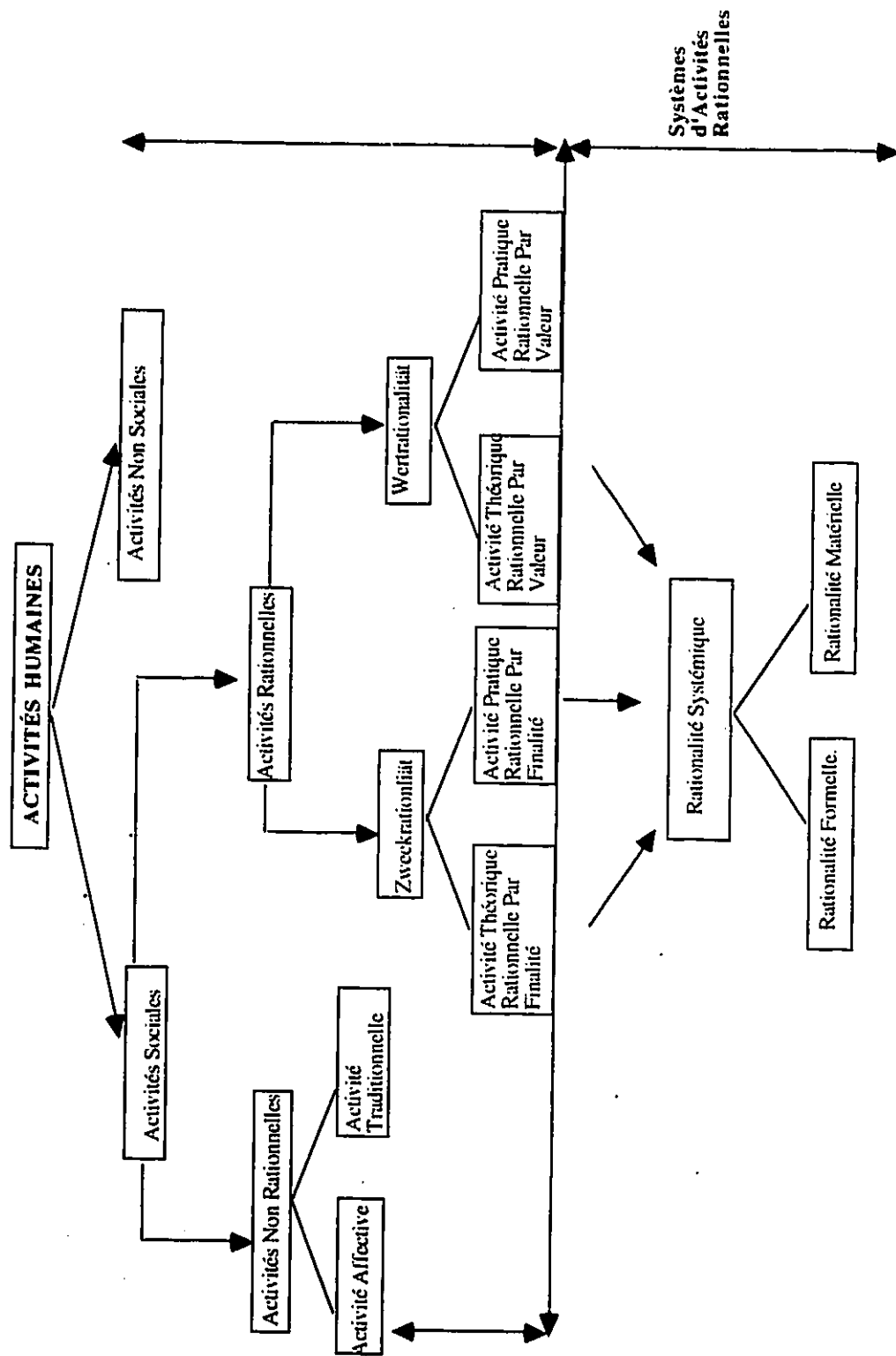
tensions qui n'existent que parce que, comme nous l'avons dit, de même que les actions rationnelles sont susceptibles de s'orienter suivant la *Zweckrationalität* ou suivant la *Wertrationalität*, de même, il nous est possible, lorsque nous nous trouvons en face d'un système formellement organisé, d'adopter l'un ou l'autre point de vue évaluatif.

En conséquence, si nous avons choisi de subsumer la rationalité formelle et la rationalité matérielle sous la notion de *rationalité systémique*, c'est parce que ces concepts ne servent pas, et il faut y insister, à décrire les actions des individus eux-mêmes, mais le fonctionnement des systèmes d'action: les individus n'agissent pas de manière formellement ou matériellement rationnelle, ils agissent ou de manière rationnelle par finalité (*Zweckrationalität*) ou de façon rationnelle par valeur (*Wertrationalität*). Dans un tel contexte, nous pouvons aller jusqu'à dire que ceux-ci ont pris (ou n'ont pas pris) en compte certaines des conditions formelles ou matérielles de la situation, mais nous ne pouvons en aucun cas dire que leur action est rationnellement formelle ou non, matérielle ou non.

C'est pour cette raison qu'ils se méprennent aussi ceux qui, comme Habermas, rangent les concepts de rationalité formelle et matérielle parmi les différents types de rationalité de l'action⁷⁰.

⁷⁰ Cette erreur apparaît surtout chez Habermas, comme le démontre le passage qui suit: "c'est dans ce contexte que nous trouvons la distinction importante entre *rationalité formelle* et *rationalité matérielle*. Les formulations propres de Weber ne sont pas très claires. La rationalité formelle concerne des sujets qui, lorsqu'ils ont des décisions à prendre, agissent selon la rationalité des choix, et qui, d'après des préférences claires et en fonction de maximes de décision données, tentent de suivre leurs intérêts" (Tkh: 243/185). Il faut faire remarquer que ce dont Habermas parle ici n'a absolument rien à voir avec la rationalité formelle au sens de Weber. Sa définition de la rationalité formelle équivaut en réalité à celle de la rationalité par finalité de Weber. Tout compte fait, il faudrait plutôt dire que ce sont les formulations mêmes de Habermas qui ne sont pas claires, non pas celles de Weber.

FIGURE 3: LA TYPOLOGIE WÉBÉRIENNE DES ACTIVITÉS RATIONNELLES



En guise de conclusion, il faut remarquer que ces types de rationalité, comme tous les types d'activités rationnelles au reste, sont des phénomènes universellement répandus. Au surplus, les travaux et les déclarations mêmes de Weber établissent clairement qu'il est non seulement injustifié, mais également erroné de circonscrire la rationalisation sociale au seul processus de développement et d'évolution de la civilisation occidentale, comme l'ont suggéré Andreski (1984: 61), Wrong (1970: 25), et, dans une moindre mesure Kalberg (1980: 1149). À ce sujet, il n'est pas inutile de préciser que le terme de rationalisation sociale, du moins tel que l'entend Weber, ne préjuge ni du type de rationalisation ni de la direction de celle-ci ni même du type de sociétés. En effet, de même que les types d'actions et les types de rationalité sont universels pour Weber, de même les processus que nous rangeons sous le terme de "rationalisation" le sont également. Cela a été souligné à maintes reprises et à juste titre par des commentateurs comme Bendix (1987), Schluchter (1981)⁷¹, Roth (1987), Albrow (1987), Mommsen (1987). Maintenant, il nous faut passer à la thèse wébérienne de la rationalisation.

⁷¹ "For Weber, therefore, there are not only different type of rationalism and rationalization, not only different spheres of life which can be rationalized, not only different carriers of rationalization and, as a consequence, not only different kinds of rational order and types of rationalization; there is above all one special phenomenon of rationalism and rationalization that poses an historical problem of identification and explanation and thus demands an adequate "historical theory." This theory cannot be a theory of universal stage; nor can it be restricted to a typological comparison. The theory must provide a developmental perspective (Schluchter, 1981: 12).

CHAPITRE VII

LA THÈSE WÉBÉRIENNE DE LA RATIONALISATION SOCIALE

Il faut entendre la thèse wébérienne de la rationalisation sociale en sens méthodologique: c'est une thèse qui porte sur la méthode d'explication des phénomènes de transformation sociale, ce n'est pas une théorie ou une doctrine de l'évolution sociale: elle est effort de compréhension de la nature des changements qui affectèrent la société occidentale, qui contribuèrent à lui donner la structure qu'elle a; elle est explication du passage de celle-ci de l'état de société traditionnelle à celui de société capitaliste moderne; enfin elle est la description d'un processus de transformation sociale, un des modèles possibles de cette transformation. Cependant, comme nous l'avons déjà indiqué dans la première partie, elle ne fut pas entendue de cette manière par les commentateurs et les critiques de Weber⁷². Certes, ils s'accorderont pour dire qu'elle est l'une des premières tentatives accomplies d'explication causale dans les sciences sociales, qu'elle nous représente les rapports de causalité qui existent entre certains des facteurs déterminants de l'évolution sociale; mais ils n'iront guère plus loin, et, sous-interprétant davantage la théorie de Weber qu'ils ne la mettront en valeur, ils la concevront, au surplus, comme une autre théorie de l'évolution sociale, comme une reconstruction rationnelle de l'histoire d'Occident. Pourtant, quelques apparences de validité, et quelque heureux rapprochement que l'on puisse faire entre cette conception et certains des aspects du travail de Weber, elle n'en reste pas moins en-deça de la réalité. C'est un modèle causaliste d'un type très particulier que l'on trouve dans les travaux de Weber; c'est assurément une reconstruction rationnelle d'un type déterminé qui s'y déploie, et que nous suggérons de concevoir comme un modèle rationaliste de type particulier, un *rationalisme intentionnaliste*.

La méthode wébérienne se distingue, en effet, des méthodes classiques en ce qu'elle cherche à construire des catégories, des types auxquels elle tente de comparer la réalité, et ceci, dans l'intention bien précise de découvrir les relations causales cachées, de prévoir les avenues de

⁷² Nos commentaires s'appuient en réalité sur l'analyse des travaux suivants: Kogegar (1964), Löwith (1970), Marcuse (1972), Nelson (1975), Nielsen (1975), Sprondel et Seyfarth (1973, 1979), Habermas (1979, 1981), Scall (1984), Swatos (1984), Hennis (1983, 1987), Bendix (1987), Schluchter (1979, 1981, 1987), Roth (1976, 1979, 1987), Albrow (1987), Raynaud (1987), Mommsen (1981, 1987, 1989).

développement possibles et d'anticiper les conséquences qui peuvent éventuellement découler de tel ou tel développement. Elle ne tente pas, comme les analyses classiques, de faire correspondre les catégories du scientifique au réel, de reproduire le réel; mais elle exige que l'on se place d'un point de vue *intentionnel*, du point de vue même de la rationalité, pour étudier les phénomènes sociaux.

Elle est *rationaliste*, en ce sens qu'elle commence par attribuer une visée rationnelle, savoir, un certain degré de rationalité aux agents sociaux, aux structures d'organisation, voire aux structures d'action elles-mêmes; elle fait *comme si* le réel (au sens large) suivait une voie rationnelle de développement, afin de pouvoir l'appréhender d'un point de rationnel, de le faire entrer dans un schéma d'interprétation rationnelle. Elle ne cherche pas, il s'en faut de beaucoup, à démontrer, par de telles suppositions, que l'histoire est rationnelle; au contraire, elle cherche à identifier, dans le cours de l'histoire, des archétypes stables et reproductibles de comportements, de structures d'organisation, à partir d'une présomption de rationalité. Supposant que les chaînes de comportements, les systèmes d'action, les structures sociales sont des approximations d'un modèle rationnel, et adoptant un point de vue rationaliste sur tout cet ensemble, elle tente de construire des modèles de développement ou de transformation de telle ou telle structure de comportement, de telle ou telle type d'organisation, de système de pensée, entendu bien évidemment que ceux-ci sont et ne sauraient être vus que comme des *déviation*s par rapport au type rationnel idéal de la théorie.

Méthode relativement commode de postulation et d'extrapolation, d'analyse et d'explication, c'est une approche qui se caractérise par sa démarche typologique; qui construit des modèles rationnels ou typiques du développement social, qu'elle contraste et compare ensuite au réel lui-même, afin de formuler les hypothèses qui serviront à étudier le réel sous les rapports ou les points de vue les plus pertinents; mais qui maintient toutefois que la rationalité n'est pas une propriété ou qualité objective, qu'elle se présente toujours sous une pluralité de formes, et toujours déjetées de surcroît.

Il eût été impossible, sans une telle présupposition et sans une telle méthode, de décrire adéquatement les processus d'évolution sociale et le procès de transformation des organisations; car si, comme on le dit, c'est l'un des principaux avantages de l'invention du langage (et par suite

de la conceptualisation) que d'accroître notre liberté et notre puissance, en nous permettant de nous mettre à distance des choses elles-mêmes, de les évoquer, de les représenter, de les communiquer et de les manipuler en leur absence, et ce, grâce aux concepts eux-mêmes et aux relations que nous pouvons établir entre-eux; il n'en va pas différemment de la thèse de rationalisation sociale, de la construction de modèles, dont c'est l'un des avantages que de nous donner le moyen de nous affranchir de la complexité même du réel, de le pouvoir représenter clairement sous des rapports précis grâce aux concepts que nous nous en formons, et, par le moyen d'un tel artifice, de nous le représenter sous des points de vue précis et bien délimités, d'étudier de cette manière certains des rapports qui nous intéressent au niveau de notre modèle, puis de comparer nos conclusions avec nos observations .

Méthode d'analyse, d'explication et, accessoirement, de prédiction, le rationalisme intensionnaliste de Weber, cette démarche dont la thèse de la rationalisation constitue l'une des mises en oeuvre, qui construit des *structures ou archétypes (Patterns)* rationnels afin de représenter les cours plausibles de déroulement causal, de développements des institutions et des sociétés humaines, est de notre point de vue l'un des truchements les plus appropriés pour étudier les phénomènes complexes d'évolution et de transformation sociales, phénomènes que ni le fonctionnalisme, ni l'historicisme, ni l'universalisme ne pourraient expliquer sans pétition de principe.

Nous explicitons les aspects les plus importants de cette approche dans ce chapitre. Pour ce faire, nous commencerons par élucider le sens des concepts qui en forment le coeur, puis nous montrerons en quel sens la conception wébérienne se rapproche effectivement de ce que nous avons appelé le rationalisme intentionnel.

I. LES SCIENCES SOCIALES OU L'ANALYSE EMPIRIQUE DES PHÉNOMÈNES DE RATIONALISATION

Considérons d'abord cette réflexion de Martin Albrow:

Weber can be seen as having a strategic position in the development of that principle (rationality). Kant developed the pure theory of it. An important transformation was effected by Hegel who historicised it. Marx politicised it. The contribution which Weber made was to sociologise it, to make rationality both method and topic for empirical social science (Albrow, 1990: 4).

Ce passage exprime à lui seul et l'originalité et l'objectif de ce que l'on a coutume d'appeler la "théorie" weberienne de la rationalité. Cette théorie, nous dit Albrow, n'est pas une invention *ex nihilo*, elle s'inscrit dans une longue tradition qui remonte, par-delà Marx et Hegel, jusqu'à Kant; elle constitue en quelque sorte la synthèse, la rencontre, chez un seul penseur, de deux types d'exigences méthodologiques, celle de Hegel et celle de Marx, et cela, grâce à cette ingénieuse transposition de la philosophie kantienne dans les sciences sociales. Elle est la 'sociologisation' du principe de rationalité, dit Albrow; nous disons: elle est la résultante de cette révolution méthodologique des sciences sociales, la révolution copernicienne de Weber.

D'autre part, c'est la seconde idée du passage de Albrow, Weber, nous dit-il, a fait de la rationalité *la méthode et l'objet de la science empirique de la société*; il a transformé les sciences sociales, et plus précisément la sociologie, en une science "rationaliste". Cette idée n'est pas nouvelle, et, du reste, nous l'avons déjà effleurée plus haut, à plusieurs reprises. Mais ce qui en revanche est nouveau, c'est la thèse selon laquelle la rationalité devient, chez Weber, le thème, l'objet même d'étude des sciences sociales. Pour lui, *les sciences sociales et plus particulièrement la sociologie historique étudient les phénomènes de rationalisation sociale, non pas dans le sens qui était celui de la philosophie de l'histoire, mais dans le même sens que lorsque l'on dit que la micro-économie étudie les phénomènes ou les aspects de la rationalité économique; elles se présentent davantage, à l'instar de celle-ci, comme une étude empirique des phénomènes de rationalisation sociale, que comme une mise à jour de la rationalité inhérente de l'histoire. Weber exprime cela très clairement dans la dernière note de L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme:*

En effet, y écrit-il, la présente étude n'a pris en considération que les relations où une influence des idées religieuses sur la civilisation "matérielle" est indubitable. À partir de là, il eût été facile de passer à une "construction" formelle qui aurait *déduit* logiquement du rationalisme protestant *tout* ce qui "caractérise" la civilisation moderne. Mais

laissons cela aux dilettantes qui croient à l' "unité" d'un "psychisme collectif" qui serait réductible à une formule. (PE: 190, note 308/226, note)

Ainsi, plus proche de Marx que de Hegel, la sociologie wébérienne se rapprochera d'avantage de l'étude et de l'analyse empirique des effets des idées et des croyances sur l'évolution et la structuration sociales, ce en quoi, il faut tout de même l'avouer, elle se distingue de manière tranchée de la perspective marxiste, quoiqu'il faille se garder de la concevoir comme la substitution d'une interprétation spiritualiste de la civilisation à une interprétation causale exclusivement matérialiste de celle-ci (PE: 190/226).

Cette manière de décrire le travail de Weber et d'interpréter le passage de Albrow -- interprétation que ce dernier rejetterait assurément -- conduit à une véritable réévaluation de la fonction qui fut traditionnellement attribuée à la conception wébérienne de l'idéaltype et à sa théorie de la formation des concepts dans les sciences sociales: car affirmer, comme nous le faisons ici, que la sociologie (entendue comme une science sociale empirique enracinée dans la pratique) étudie les phénomènes de rationalisation sociale, cela revient à donner un autre sens aux concepts centraux de sa méthodologie, à réévaluer la fonction même de l'idéaltype, bref à en faire un outil d'analyse empirique et un moyen heuristique plutôt qu'une catégorie ou un concept descriptif.

La fonction de l'idéaltype, qui est sans aucun doute l'une des notions clés de la conception wébérienne de la construction des concepts, et par suite de sa conception même de la science, demeure encore obscure, malgré les nombreuses études dont elle n'a pas manqué de faire l'objet⁷³. Les commentateurs, s'étant plutôt préoccupés ou des aspects les plus généraux ou des

⁷³ Empruntée à Goethe selon certains ou à Jellinek selon d'autres, cette notion continue de faire l'objet d'une discussion. Voir sur ce point: Von Schelting, *"Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus"*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLIX, 1922; Gothein, *"Typen und Stufen"*, Köln. *Vierteljahrhefte für Soziologie*, 1922; Flug, *"Die soziologischen Typenbildung bei Max Weber"*, *Jahrbuch der philo. Fakultät*, Göttingen, 1923; Oppenheimer, *Die logik der soziologischen Begriffsbildung*, Tübingen, 1925; Grab, *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*, Karlsruhe, 1927; Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus*, 1928; Mises, *"Soziologie und Geschichte. Epilog zum Methodenstreit in der Nationalökonomie"*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXI, 1929; Helferich, *Die Bedeutung des Typusbegriffes im Denken der Geisteswissenschaften*, Geissen, 1938; Weipert, *"Die idealtypische Sinn- und Wesenserfassung und die Denkbilde der formalen Theorie"*, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, X, 1940; Schuaf, *Geschichte und Begriff*, Tübingen, 1954; Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op.cit.; Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, op. cit.; Susan Hekmann, op. cit.

aspects problématiques de l'idéaltype, manquèrent, nous semble-t-il, les aspects de cette notion qui sont réellement déterminants pour la compréhension des recherches empiriques de Weber.

La révolution copernicienne, avons-nous dit, montre qu'il est nécessaire de procéder à la construction de types et d'idéalisations dans les sciences en général: les idéaltypes. Ceux-ci sont de plusieurs sortes, comme le montre la liste des idéaltypes que Weber dressa à la fin de ses analyses: les concepts génériques (idéaltypes), les concepts génériques à structure idéaltypique (idées entendues dans le sens de faisceaux de pensées qui influencent empiriquement les hommes historiques), les idéaltypes de ces idées (idéaux qui gouvernent les hommes), les idéaltypes de ces idéaux (idéaux auxquels l'historien rapporte l'histoire), les idéaltypes de développement, etc. (GAW: 205/200).

Quelque important que soit le nombre des idéaltypes ou des combinaisons possibles qu'on en peut trouver, les idéaltypes répondent néanmoins à une définition générale. Le texte de référence, quoique non unique lorsqu'il est question de l'idéaltype, c'est le "*Die 'Objektivität'*" de 1904, où Weber, partant de l'analyse de la formation des concepts en économie, introduit peu à peu les éléments qui lui permettront de mieux préciser la nature même de cette notion (GAW: 190/179):

L'idéaltype, nous dit Weber, est un tableau de pensée, il n'est pas la réalité historique ni surtout la réalité "authentique", il sert encore moins de schéma dans lequel on pourrait ordonner la réalité à titre d'*exemplaire*. Il n'a d'autre signification que d'un *concept limite* purement idéal, auquel on *mesure* la réalité pour clarifier le contenu empirique de certains de ses éléments importants, et avec lequel on la *compare* (GAW: 194/185).

On trouve ici la définition et la présentation la plus claire et la plus concise de l'idéaltype, qui est, nous dit-on dans la première phrase, *un tableau de pensée*. Qu'est-ce que cela veut dire? Certes, il n'est pas facile de se représenter la nature précise de la chose; mais la suite du texte permet d'éclairer cela.

Weber, on le constate à la lecture, a d'abord recours à une série de remarques négatives: l'idéaltype n'est ni la réalité historique ni la réalité authentique, et il est encore moins une exemplification de la réalité. Ces remarques, qui s'adressent aux positivistes et aux réalistes, expriment une idée que nous avons déjà développée à l'occasion de la révolution copernicienne (cf. *supra*, chap. IV). Cependant il y a une idée ici qui retiendra notre attention; c'est celle qui se

rapporte à la différence qui existe entre les idéalizations des sciences de la nature et celles des sciences sociales.

Les idéalizations du physicien tendent toujours, et comme de fait, à représenter des schémas des sections exemplaires de la réalité: elles entendent montrer le réel tel qu'il devrait être (s'il n'était corrompu par des éléments ou des interférences de toutes sortes): elles tentent, par exemple, de nous donner une idée de l'eau par excellence (H_2O), du mouvement par excellence (M), de la force par excellence (F), abstraction faite des éléments étrangers qui corrompent naturellement ces phénomènes. En ce sens donc, les sciences de la nature cherchent à nous instruire de ce que de toute éternité les choses furent et, interférences ou non, de ce que toujours elles seront ou devraient être, contrairement aux idéalizations des sciences sociales.

Ces dernières, tout au contraire, ne représentent pas des séquences exemplaires du réel; du reste, cela eût été impossible, puisqu'il n'existe pas dans la nature, et à l'état pur, d'exemple parfait de l'administration bureaucratique, ni de l'organisation capitaliste, ni de l'activité rationnelle par rapport à une valeur. Certes, il y a des approximations plus ou moins parfaites, plus ou moins efficaces les unes que les autres de la bureaucratie, du capitalisme, de la société féodale; mais qu'est-ce donc, par exemple, que l'administration bureaucratique par excellence (β)? comment doit-on la concevoir? faut-il y inclure ce que nous savons ou pensons être les effets pervers de la bureaucratisation ou non? Autant de questions auxquelles il n'est pas possible de répondre de façon univoque, pour la simple raison que les phénomènes en question sont des phénomènes *singuliers et uniques*.

Conscient de cette différence importante, Weber préféra distinguer, à juste titre, les deux types d'idéalizations, ce qui lui a permis d'éviter, du même coup, cet autre danger, le paralogisme naturaliste, qui conduit à déduire le *devoir-être* de l'être. Les idéaltypes, insiste-t-il, "qui sont des "idéaux" en un sens purement *logique*", doivent être rigoureusement distingués du "*devoir-être*" (GAW: 192/183); ils sont des modèles, mais des modèles en un sens bien particulier.

En effet, le terme "modèle" s'entend en deux acceptations différentes, si l'on fait abstraction naturellement des autres significations intermédiaires qui ne nous concernent pas ici.

Modèle peut se dire au sens de ce qui est digne d'être imité, de ce qui peut servir d'exemple; en ce premier sens, le modèle est ce qui possède et exhibe la perfection sous certains rapports. Mais modèle se laisse dire également en un autre sens, plus spécialisé et plus récent sans doute: en effet, "toute structure logique ou mathématique formalisée, utilisée pour rendre compte d'un ensemble de phénomènes qui, bien que n'ayant pas de lien de causalité univoque, possèdent entre eux certaines relations" est un modèle, dit le *Larousse*. C'est dans ce second sens qu'il faut entendre l'idéaltype au sens de Weber.

Pour lui, si l'idéaltype n'est pas un modèle au sens du devoir-être, c'est parce qu'il n'est rien d'autre qu'un "concept limite", un concept auquel on ne peut que mesurer ou comparer la réalité, dans le but de clarifier son contenu empirique. Toute la différence se trouve dans cette idée. L'idéaltype se distingue des idéalizations du physicien, car il sert à clarifier (et non pas à épurer) certains des éléments importants du cours réel des choses; il sert à dévoiler les aspects les plus complexes et les moins manifestes de la chaîne causale; et, tout comme les structures logiques ou mathématiques servent à construire un modèle de tel ou tel phénomènes, les tableaux de pensées, les idéaltypes, n'entretiennent, eux aussi, qu'un rapport 'allégorique' avec la réalité; ils sont des "idées", voire un "dessin (*Zeichnung*) d'une idée de tel ou tel aspect de la réalité" (GAW: 192/182).

Dessin d'une idée de tel aspect de la réalité, l'idéaltype est, dira Weber, une *utopie*, qui s'obtient en accentuant par la pensée des éléments déterminés de la réalité. Il convient d'insister sur la profonde indétermination des aspects qui font l'objet de l'accentuation: car il ne s'agit nullement ici d'accentuer de préférence les aspects communs, ni les aspects les plus importants, ni même les aspects les plus significatifs d'un phénomène; l'accentuation, dont le principe est indéterminé et à notre discrétion, peut porter sur n'importe lequel des aspects d'un phénomène, pourvu seulement qu'il soit pertinent dans le cadre de notre analyse. Et le seul guide en cette matière, c'est notre rapport aux valeurs ou l'intérêt qui aiguise notre curiosité. Weber y insiste du reste, et nous ne saurions avoir de meilleur gage que ses propres déclarations:

On obtient un idéaltype, explique Weber, en *accentuant* unilatéralement *un ou plusieurs* points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés *isolément*, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand

nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un *tableau de pensée* homogène (GAW: 191/181).

Au lieu des représentations générales et vides, voulons-nous pénétrer les aspects particuliers d'un phénomène ou d'un groupe donné de phénomènes? l'idéaltype en est le truchement le plus adéquat: il nous permet de nous former un tableau homogène d'une diversité de représentations; et, se présentant comme le meilleur égide lorsque nous voulons recomposer les phénomènes suivants des points de vue particuliers, il nous permet de les composer à notre guise, d'en faire varier les arrangements à loisir, de les assujettir sans difficultés à nos intérêts théoriques. Mais quel peut être le but et l'intérêt d'un tel exercice, qui consiste à construire des dessins d'idées, des utopies à discrétion? et en quel sens cela contribue-t-il au progrès de la science? Car, quelque intérêt que puisse avoir un tel exercice, et quelque satisfaction particulière qu'on puisse retirer d'un si agréable outil de travail, en sommes-nous pour autant mieux instruits sur la nature véritable des phénomènes sociaux? Voilà les questions qu'il n'est pas inutile d'examiner ici.

Le travail de Weber, nous l'avons dit un peu plus haut, s'inscrit en réalité dans une très ancienne tradition qui remonte à Kant en passant par Marx. Mais il se distingue toutefois de ceux-ci, en ce sens qu'il a fait des phénomènes de rationalité le but et l'objet même des sciences sociales, qu'il a transformé celles-ci en une étude empirique des phénomènes de rationalisation. Précisons cette idée.

La "théorie" webérienne de la rationalisation doit être vue, selon nous, comme un *modèle*, comme une tentative de *modélisation* du processus d'évolution ou de transformation de la société occidentale en une société capitaliste moderne, soit un modèle de la transformation de la société traditionnelle à la société capitaliste; elle décrit les aspects les plus importants de l'avènement d'une forme bien spécifique de rationalisme en Occident; et, parce qu'elle est justement l'étude empirique de ce phénomène particulier qu'est l'émergence du rationalisme capitaliste moderne, elle ne doit pas être confondue, comme certains l'ont fait, avec une histoire de la culture occidentale moderne ni avec une théorie de la modernisation de la société. Elle est une analyse empirique des phénomènes de rationalité et de rationalisation, et non pas l'étude des procès de réalisation de l'esprit; analyse détaillée du procès au cours duquel une forme spécifique de rationalisme naît, se développe et se

stabilise dans une société donnée, et non pas histoire de l'actualisation d'une culture rationnelle universelle. Elle tente de ramener le développement de la culture dans son entier à une série de facteurs bien circonscrits, de déceler le mécanisme de la transformation et du développement de la société; elle ne cherche pas, il s'en faut de beaucoup, à montrer que de toutes les sociétés humaines la nôtre seule est fondée sur ces valeurs et ces principes qui sont les seuls universels; elle cherche à découvrir les phénomènes, les idées, les croyances ou les accidents qui furent à la base de l'apparition de tel ou tel complexe de comportements, de telles ou telles structures particulières d'organisation sociale.

Et si elle ne se préoccupe pas de fournir une justification à la soi-disant universalité des valeurs culturelles qui sous-tendent notre conception actuelle du monde, c'est parce qu'elle croit qu'il n'est pas du ressort de la science de se charger d'une tâche dont on s'acquitte toujours à bon compte et à très bon marché, du reste: que l'on scrute bien l'histoire des différents peuples, que l'on parcoure les croyances de chacun, et que l'on nous montre une seule tribu, un seul peuple, une seule nation, une seule époque, qui, ayant à coeur de démontrer l'universalité de sa propre culture, n'y est point parvenu, soit par manque de raisons, soit par un sens poussé du scrupule. Si les babyloniens, les égyptiens, les chinois, les indiens, les africains, les grecs, les perses, si aucun des peuples qui vécurent sur la terre ne fut jamais en peine de concevoir des raisons de se persuader de sa propre supériorité sur les autres et de démontrer l'universalité de ses valeurs et de sa culture, n'est-ce pas là un argument de plus en faveur de la restriction ci-dessus exprimée? Quelle grande vérité que celle-ci, qui s'accommode si aisément des raisons de tous, et qu'aucun fait ne semble pouvoir l'infirmer? Il suffit de s'adresser à ses partisans pour être entendu; il suffit d'être entendu des ses adversaires pour être réfuté; il suffit de garder le silence pour être condamné; et il suffit de se pourvoir de quelques arguments pour n'avoir pas tort.

Pour Weber, tout comme pour nous, l'étude scientifique des phénomènes sociaux doit pouvoir se reconnaître à d'autres marques, pour peu qu'elle soit différente de l'opinion; et la science, ou du moins la philosophie politique, doit avoir d'autres visées, s'il est vrai quelle se distingue de la simple élégie et de la chronique sociale: il y a *Le génie du christianisme*, et il y a

L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme; il y a *La raison dans l'histoire* ou *La philosophie de l'histoire*, et il y a *Économie et société* ou *l'Histoire économique*; et si les uns et les autres font partie du domaine de la culture, ils ne font pas tous partie de celui des sciences sociales. Ni l'analyse sociologique, ni l'analyse historique, ni la philosophie politique n'ont pour but de fournir des attestations d'universalité: si elles le font quelquefois, c'est qu'elles se méprennent assez souvent sur le sens véritable de leur tâche. Weber était si pénétré de la vérité cette idée, qu'il n'a pas hésité à concevoir son travail comme une analyse empirique des phénomènes de rationalité.

Cette thèse ne va évidemment pas de soi, et elle réclame quelques explications et des justifications supplémentaires, elle qui prétend vouloir ainsi circonscrire la thèse de la rationalisation, en faire une étude empirique des phénomènes de rationalisation. C'est ce que nous allons établir dans les deux dernières sections.

II. LA REFORMULATION DU PROBLÈME DE WEBER

La thèse webérienne de la rationalisation, et par suite l'objectif même des ses travaux est plus circonscrit et plus modeste qu'on ne l'a cru jusqu'à présent: il ne s'intéressait pas aux conditions générales et universelles de la modernisation de la société, mais aux conditions et aux facteurs qui furent déterminants dans l'avènement et la stabilisation du capitalisme d'entreprise moderne. Son point de départ, qui fut également celui de Marx et des autres sociologues de son époque, c'est le problème du communisme, du "socialisme rationnel", comme il l'appelle lui-même, savoir les problèmes de la classe ouvrière, et plus particulièrement les problèmes de démotivation qui résultaient de leur situation économique et sociale. Ce sont ces problèmes et leurs effets pour la stabilité sociale qui l'intéressaient au premier chef; voilà pourquoi, après avoir fait la genèse de l'esprit du capitalisme d'entreprise moderne, il n'a pas pu s'empêcher de conclure également sa *Wirtschaftsgeschichte* par une autre mise en garde:

Les conséquences s'annonçaient graves. Il était possible que la classe ouvrière se satisfît de son sort aussi longtemps qu'on pouvait lui promettre le bonheur éternel; que ces bonnes vinssent à cesser, et il devenait alors inévitable qu'apparussent dans la société ces tensions qui depuis longtemps n'ont cessé de croître avec constance (HE: 386).

On pourrait y voir une preuve supplémentaire du pessimisme wébérien -- tant décrié par ses commentateurs et ses adversaires; mais peut-être que l'on s'avisera de nuancer un peu cette condamnation si l'on constate que, loin de trahir un pessimisme pour le moins exagéré, cette thèse allait tellement de soi à l'époque de Weber, qu'on la retrouvait aussi bien dans les travaux des historiens que dans les travaux des sociologues, et même dans les romans de l'époque, comme en témoigne la convergence de la conclusion de Weber avec ce petit extrait de *Là-bas* (1891) de Huysmans:

Tout cela est désormais fini; la bourgeoisie a remplacé la noblesse [...] Aujourd'hui, le négociant n'a plus qu'un but, exploiter l'ouvrier, fabriquer de la camelote, tromper sur la qualité de la marchandise, frauder sur le poids des denrées qu'il vend. Quant au peuple, on lui a enlevé l'indispensable crainte du vieil enfer et, du même coup, on lui a notifié qu'il ne devait plus, après sa mort, espérer une compensation quelconque à ses souffrances et à ses maux. Alors il bousille un travail mal payé et il boit. De temps en temps [...] il se soulève et alors on l'assomme, car une fois lâché, il se révèle comme une stupide et cruelle brute!⁷⁴.

Mais pour bien saisir le bien-fondé et la portée de la lecture quelque peu différente que nous proposons de Weber, il faut plus que de simples convergences; il faut pouvoir montrer que son travail même, que ses analyses mêmes s'articulent précisément autour de ce problème.

Supposons que nous devons répondre aux questions suivantes: de quelle histoire, de quelle série de développements et de transformations historiques notre société actuelle est-elle le produit? Ou, pour être plus précis, comment s'est effectué, dans le détail, le développement de la société occidentale jusqu'à l'époque de Weber, cette transformation sociale dont devait résulter les problèmes contre lesquels la *Wirtschaftsgeschichte* nous mettait en garde?

Pour y répondre, l'on pourrait partir, à l'instar des historiens qui croient en la *Providence*, des commencements mêmes de la civilisation humaine, de "la première époque" (Bossuet), pour revenir ensuite, d'époque en époque, jusqu'à l'époque des premiers peuples germaniques, puis, ainsi de suite, jusqu'à l'époque de Weber, en prenant soin de rendre raison des intentions cachées de la *Providence*. Ou l'on pourrait également, si l'on a quelque inclination pour l'hégélianisme, montrer que le développement de la société se confond avec le développement de l'esprit, avec la réalisation progressive de la liberté; ou, si l'on penche plutôt vers le marxisme, soutenir qu'elle se confond avec l'histoire de l'auto-réalisation de l'espèce humaine grâce au processus travail, etc.

⁷⁴ Cf. Joris-Karl Huysmans, *Là-bas*, Paris, Bökking International, 1994, p. 140-41.

Weber connaissait ces différentes réponses, mais comme elles lui semblaient insatisfaisantes, à cause de leur trop grande généralité sans doute, il entreprendra de circonscrire le problème, et de le formuler un peu plus rigoureusement que la conception matérialiste de l'histoire, l'une des plus précises de son époque, selon lui.

Ainsi, contrairement à la conception marxiste, qui ramène l'histoire de l'espèce, l'"histoire de la culture dans son ensemble" à l'histoire de la lutte des classes, Weber définit son problème de la manière suivante:

En conclusion, il faut souligner une dernière chose: l'histoire économique (et *a fortiori* l'histoire de la "lutte des classes") ne s'identifie pas tout de go, comme veut le croire la *conception matérialiste de l'histoire*, à l'histoire de la culture dans ensemble. Celle-ci n'est ni une émanation ni simplement une fonction de celle-là; disons néanmoins que l'histoire économique ne représente qu'une infrastructure sans la connaissance de laquelle, il est vrai, une exploration fructueuse des grands domaines de la culture n'est pas pensable (HE: 27).

Pour Weber en somme, le marxisme identifie trop ingénument l'histoire de la culture, de civilisation humaine à celle de la lutte des classes, et, par voie de conséquence, celle-ci à l'histoire économique. Weber se défie de ce type d'approche. L'histoire économique, dit-il, n'est, certes, qu'une *infrastructure*; mais elle est toutefois importante, car elle constitue la pierre de touche de l'analyse des grands domaines de la culture; elle est la condition de possibilité d'une connaissance scientifique de la réalité sociale.

Ainsi, dès le départ la voie se trouve clairement indiquée: pour comprendre les problèmes sociaux de l'époque, leur origine et leurs causes, il faut avoir d'abord pénétré la nature du phénomène (historique, culturel et social) le plus important de l'époque, la naissance et le développement du capitalisme d'entreprise moderne. Car la compréhension des problèmes de l'époque passe par une histoire économique, elle renvoie à l'histoire du capitalisme moderne. C'est exactement ce que nous dit l'*Avant-propos* (1920) de *L'éthique protestante*, comme nous allons le montrer ici.

Mais pour y parvenir, il faut commencer, sans doute, par déconstruire les nombreuses équivoques qui pèsent sur le célèbre *Avant-propos* de 1920, et auxquelles l'on doit d'avoir interprété à tort ce texte comme l'expression la plus claire de la conception webérienne de la

modernisation⁷⁵. À l'opposé de cette interprétation, l'*Avant-propos* est, pour nous, l'expression la plus claire du caractère fondamentale *limité* (modeste) du projet de Weber, lequel vise à expliquer l'émergence, non pas de la société moderne (car il ne s'agit pas d'une théorie générale de la modernisation), mais du capitalisme d'entreprise moderne, grâce à la construction d'un modèle (idéaltpe de développement) de la transformation de la société occidentale⁷⁶. Considérons, pour commencer, la phrase d'ouverture de l'*Avant-propos*:

Tous ceux qui, élevés dans la civilisation européenne d'aujourd'hui, étudient les problèmes de l'histoire universelle, sont tôt ou tard amenés à se poser, et avec raison, la question suivante: à quel enchaînement de circonstances doit-on imputer l'apparition, dans la civilisation occidentale et uniquement dans celle-ci, de phénomènes culturels qui -- du moins aimas nous à le penser -- ont revêtu une signification et une valeur *universelles* ? (PE: 9/7).

Notre interprétation peut sembler paradoxale et erronée, du moins si l'on s'en tient à la première impression qui se dégage de la lecture de ce passage. Comment percevoir dans celui-ci, en effet, la confirmation de notre thèse, à savoir que Weber s'intéressait à la naissance et à la stabilisation du capitalisme moderne? N'est-il pas plutôt, comme le soutiennent la plupart des commentateurs, en train d'attirer l'attention sur les réalisations les plus importantes (l'exemplarité et l'universalité) de la civilisation occidentale? C'est la thèse que l'on retrouve chez la plupart des commentateurs, savoir: Parsons, Marcuse, Adorno, Horkheimer, Schluchter, Mommsen, Habermas, Tenbruck, Nelson, etc. Mais ce fut-là l'effet d'une précipitation.

Cependant, tout compte fait, celle-ci est moins imputable aux auteurs eux-mêmes qu'à l'ambiguïté de l'expression: "phénomènes culturels qui ont revêtu une signification universelle". De quels phénomènes s'agit-il au juste? Voici le problème qu'il faut éclaircir, si l'on veut pouvoir lever les équivoques.

Quelques remarques préliminaires pour commencer. Tout d'abord, remarquons que Weber dit "enchaînement de circonstances", et non pas logique immanente de l'histoire. Cela suffit à faire voir qu'il cherche à comprendre le complexe de facteurs, d'influences et de causes qui présidèrent à l'avènement de certains phénomènes culturels au sein de la civilisation occidentale. Or, lorsqu'il

⁷⁵ C'est de ce texte que partent la plupart des interprétations de la thèse webérienne de la rationalisation sociale que nous avons présentées dans notre première partie.

⁷⁶ C'est dans *Wirtschaftsgeschichte* que cet aspect de la pensée de Weber apparaît avec le plus de netteté. Celui-ci est en effet la présentation du développement ou du passage de la société agraire à la société capitaliste moderne; et le texte, lui même, est l'exposé idéaltypique de ce développement.

parle de "phénomènes culturels", il pense à l'"avènement d'une forme spécifique et singulière (et non pas exemplaire) de rationalisme en Occident" (PE: 20/20); autrement dit, il cherche à identifier les facteurs auxquels l'on peut imputer le développement ou la stabilisation de ce phénomène, et ce, dans le but de dégager plus clairement, par contraste d'avec les autres civilisations, ce qui fait la singularité et la spécificité de la civilisation occidentale.

Cette idée ne soulève pas de difficultés particulières; et, au reste, si on ne la retrouve pas souvent chez les commentateurs de Weber, personne du moins ne s'y opposera. En revanche, la thèse qui en pose des difficultés, c'est l'affirmation selon laquelle l'analyse wébérienne n'est rien d'autre que l'analyse de l'émergence et du développement du capitalisme moderne, c'est-à-dire la thèse que nous défendons. Pourquoi serait-ce là, ne manquerait-on pas de nous demander, l'objectif même de Weber?

La réponse est simple. Pour la simple raison que c'est la thèse même de Weber: "le problème central, dit-il, (même pour qui examine la civilisation occidentale dans la perspective de l'histoire universelle des civilisations), c'est le développement du *capitalisme d'entreprise bourgeois avec son organisation rationnelle du travail libre*". (Nous y reviendrons). Qu'est-ce qui sous-tend une telle réduction du développement de la civilisation occidentale? C'est que, diraient certains, cette forme de capitalisme est spécifique à l'occident moderne, qu'elle correspond, entre autres choses, à l'élément rationnel et universel de la civilisation Occidentale. C'est là une option possible; mais elle n'est ni la seule, ni même celle qui se rapproche le plus de la lettre du texte.

Weber, en effet, ne s'est pas intéressé au capitalisme parce que c'était-là un phénomène spécifiquement occidental, mais plutôt, et plus précisément, *parce que de tous les phénomènes dont on peut dire qu'ils sont propres à l'Occident, celui-ci se révélait être, de son point de vue, le plus décisif pour élucider les problèmes de son temps.* (De la même manière, Meyer ne s'était intéressé à la signification historique de la bataille de Marathon que parce que, et précisément parce qu'il lui semblait qu'elle avait été décisive pour l'évolution ultérieure de la civilisation occidentale; il ne s'y est pas intéressé parce qu'elle lui apparaissait être spécifiquement occidentale). C'est là une idée essentielle.

Nous ne nous intéressons aux phénomènes que parce qu'ils nous émeuvent, nous inquiètent ou nous interpellent, certes; mais cela ne suffit pas, il faut également qu'ils soient en rapport avec les problèmes qui nous touchent. Il en est de même du capitalisme: si les conditions de son émergence prennent autant d'importance à nos yeux, c'est parce qu'ils nous permettent d'éclairer notre situation présente. Rappelons-nous la phrase de la *Wirtschaftsgeschichte*: l'histoire économique est une infrastructure sans la connaissance de laquelle une exploration fructueuse des grands domaines de la culture n'est pas pensable.

L'émergence et le déploiement du capitalisme d'entreprise moderne permettrait-il donc de mieux rendre compte de la spécificité culturelle, politique et sociale de l'Occident du temps de Weber? Oui, en effet, car l'émergence du capitalisme moderne permet de découvrir l'origine des problèmes propres de l'époque, c'est-à-dire ceux-là mêmes que tentèrent de résoudre, avant Weber, Marx et Engels. Il s'agit des problèmes liés à l'avènement de la classe bourgeoise d'une part, mais surtout des problèmes sociaux, des conflits et des phénomènes culturels qui en découlèrent: lutte des classes et naissance des divers mouvements socialistes, discussions passionnées sur les conditions de la rationalité de l'économie de guerre, de l'économie naturelle, etc. C'est à ces "phénomènes" que Weber faisait référence dans la fameuse question du début de *L'éthique protestante*, phénomènes qui étaient considérés, cela est bien mis en lumière par Albrow (1990), comme étant également reliés aux dangers que le prolétariat et la croissance du socialisme représentaient pour la stabilité de l'ordre socio-politique⁷⁷:

It was in the nineteenth century that the 'social' became a 'problem', something to be attended and solved. Sociology was then born out of the idea that social order might have to be managed on the basis of scientific principles (Albrow, 1990:).

De sorte que Weber a, semble-t-il, jugé nécessaire, à l'instar de ses contemporains, d'orienter ses efforts vers la résolution des problèmes sociaux qui découlaient du développement industriel extraordinaire que l'Allemagne connaissait entre 1870 et 1914⁷⁸. Que l'on examine la fin du *Die*

⁷⁷ Il suffit de penser aux fameuses "lois" anti-socialistes de l'époque pour comprendre que la situation était loin d'être négligeable. Voir, pour une analyse détaillée de la situation politique à l'époque de Weber, Mommsen, *Max Weber and German Politics*, op. cit.

⁷⁸ Cf. sur ce point: Bendix (1962); Bendix and Roth (1971: chap. 1); Mommsen (1984); Hennis (1988: Part I); Scaff (1991: chap. I).

protestantische Ethik, de *Wirtschaft und Gesellschaft* et de la *Wirtschaftsgeschichte* et l'on verra que Weber, obsédé par la même crainte ou excédé par la cécité de ses contemporains, ne se lassera pas de répéter inlassablement la même plainte. Selon Albrow -- qu'il faut compter avec Bendix et Scaff parmi ceux qui ont le mieux perçu les liens étroits qui existent entre la pensée scientifique et les problèmes sociaux de l'époque -- c'est à la question même de Bismarck que Weber tentera de répondre dans ses travaux. Comment résoudre les conflits propres aux sociétés modernes, de sorte que la population entière, toutes les 'forces vives', puissent contribuer au développement d'une grande nation et d'une grande culture? voilà, selon nous, la question que Weber, secondant en quelque sorte Bismarck, ne perdra jamais de vue.

C'est ce problème en particulier qui explique, d'une part, l'intérêt que Weber attache au capitalisme d'entreprise moderne en tant que phénomène historiquement important; et c'est le même problème, cela apparaît très clairement à la lecture de l'*Avant-propos*, qui l'amène à circonscrire son analyse sociologique-historique à l'analyse des facteurs qui furent déterminants dans l'émergence du capitalisme moderne. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le passage suivant -- passage dont l'importance semble avoir été généralement sous-estimée par les commentateurs:

Et comme, ou plutôt parce que, en dehors de l'Occident on ne trouve pas davantage trace d'une organisation rationnelle du travail, on ne trouve pas davantage trace d'un socialisme rationnel. [...] Le concept de "bourgeois" et celui de "bourgeoisie" ont été pourtant ignorés ailleurs qu'en Occident. De même le "prolétariat", en tant que classe, ne pouvait exister en l'absence de toute entreprise organisant le travail libre. Sous diverses formes, on rencontre partout des "lutes de classes": [...] Ailleurs qu'en Europe, cependant, on ne trouve que sous une forme embryonnaire les lutes entre commanditaires et commandités de notre Moyen Age occidental. L'antagonisme moderne entre grand entrepreneur industriel et ouvrier salarié libre était totalement inconnu. D'où l'absence de problèmes semblables à ceux que connaît le socialisme moderne. Par conséquent, dans une histoire universelle de la civilisation, le problème central -- même d'un point de vue purement économique -- ne sera pas pour nous, en dernière analyse, le développement de l'activité capitaliste en tant que telle [...] mais bien plutôt le développement du *capitalisme d'entreprise bourgeois*, avec son organisation rationnelle du travail libre ... (PE: 18/17; c'est nous qui soulignons).

Les deux dernières phrases sont révélatrices de l'objectif véritable de Weber, que l'on peut exprimer ainsi: trouver une solution adéquate aux problèmes du socialisme moderne, conséquence (logique ou naturelle) du type de capitalisme moderne propre à l'Occident. Quelque surprenante que soit cette affirmation, elle n'en est pas moins fondée; c'est, en tout état de cause, une telle interprétation que suggère la structure même de l'*Avant-propos*.

On constate effectivement, à bien suivre l'argumentation qui y est déployée, que le moment crucial du texte, l'endroit où la spécificité de la civilisation occidentale se trouve effectivement mise en lumière, ce n'est pas le début du texte comme on le croit d'habitude (soit la partie où Weber énumère les aspects particuliers de la science, de l'art, de l'organisation sociale et politique occidentales), mais le moment où Weber précise les caractéristiques du capitalisme occidental moderne: c'est-à-dire l'organisation rationnelle (formellement) libre du travail.

Une telle lecture est attestée par la progression interne de l'argumentation, qui va des caractéristiques les plus générales de la civilisation occidentale à ses caractéristiques singulières que sont le développement du capitalisme d'entreprise bourgeois, l'organisation rationnelle du travail et, leur corollaire, les problèmes du socialisme moderne. On peut illustrer cela en suivant ici les étapes du texte; et, comme nous le verrons, une telle analyse permet de jeter un nouvel éclairage sur la fameuse phrase d'ouverture que nous citons plus haut. Voici la structure du texte.

Étape 1: Fameuse phrase d'ouverture.

Étape 2: Weber se livre à la comparaison du développement de la science, de l'art et de l'organisation politique occidentales avec ceux de l'Inde, de la Chine, de Babylone et de l'Égypte (2 pages et demi) .

Étape 3: Cela l'amène à la conclusion suivante: tout cela [les caractéristiques rationnelles de la science, de l'art et de l'organisation politique] est également vrai de la puissance la plus décisive de notre vie moderne: le *capitalisme* (PE: 11).

Étape 4: À partir de là, Weber change de niveau d'analyse. Au lieu de continuer à parler de la culture occidentale en général, il commence à restreindre son sujet: il se lance dans la description du *capitalisme en général* (2 pages).

Étape 5: Ensuite (nouvelle restriction), il amorce la description du *capitalisme occidental en général*: "toutefois, ce n'est qu'en Occident que le capitalisme a trouvé sa plus grande extension et connu des types, des formes, des tendances qui n'ont jamais vu le jour ailleurs" (1 page).

Étape 6: Ici encore, il rétrécit à nouveau son champ d'analyse, pour se concentrer exclusivement sur le *capitalisme occidental moderne*: "mais, dans les temps *modernes*, l'Occident a connu en propre une autre forme de capitalisme: l'organisation rationnelle capitaliste du *travail* (formellement) libre dont on ne retrouve ailleurs que de vagues ébauches" (1 page).

Étape 7: C'est l'étape la plus intéressante; on peut y distinguer trois moments principaux:

(a) "Cependant, en dernière analyse, toutes ces particularités du capitalisme occidental n'ont reçu leur signification moderne que par leur association avec l'organisation capitaliste du travail [...]"

(b) "Et comme, ou plutôt parce que, en dehors de l'Occident on ne trouve pas davantage trace d'une organisation rationnelle du travail, on ne trouve pas davantage trace d'un socialisme rationnel [...]".

(c) "Par conséquent, dans une histoire universelle de la civilisation, le problème central -- même d'un point de vue purement économique -- ne sera pas pour nous, en dernière analyse, le développement de l'activité capitaliste en tant que telle [...] mais bien plutôt le développement du *capitalisme d'entreprise bourgeois*, avec son organisation rationnelle du *travail libre*".

Quels enseignements pouvons-nous tirer de cette reconstruction? D'une part, il apparaît que Weber ramène les caractères spécifiques du capitalisme occidental moderne à l'organisation du travail; ensuite, il explique que c'est pour cela que le socialisme rationnel existe seulement en Occident; enfin, et c'est cela qui est intéressant, il conclut en disant que son problème central, c'est le développement du capitalisme d'entreprise bourgeois: "ou, pour nous exprimer en termes d'histoire des civilisations, écrit-il au même endroit, notre problème sera celui de la naissance de la classe bourgeoise occidentale avec ses traits distinctifs" (il développe cela sur 1 page et demi).

Pour nous, il se méprendra gravement, celui qui, sous-estimant toutes ces remarques, verra une théorie de la modernisation de la société dans *L'éthique protestante*. Au surplus, si l'on se contente tout simplement de comparer le nombre de pages que Weber consacre à la description du capitalisme à celui qu'il consacre à la description des aspects particuliers de la civilisation occidentale (5 pages et demi contre 2 pages et demi), on ne peut que conclure ceci: il est paradoxal d'interpréter l'éthique protestante (ou plutôt l'*Avant-propos*) comme la mise en oeuvre d'une théorie de la modernisation de la société, ou même comme un texte dont l'objectif est de faire apparaître le caractère exemplaire de la civilisation occidentale. Or c'est précisément ce que font les interprétations que nous avons présentées dans la première partie de notre travail. Nous reviendrons, du reste, sur ce même point dans la troisième partie, à l'occasion de l'examen de l'interprétation de Habermas.

Ces réflexions permettent, c'était notre objectif, de lever également les obscurités ou les équivoques qui planaient sur la première phrase de l'*Avant-propos*. Considérons à nouveau la même phrase:

Tous ceux qui, élevés dans la civilisation européenne d'aujourd'hui, étudient les problèmes de l'histoire universelle, sont tôt ou tard amenés à se poser, et avec raison, la question suivante: à quel enchaînement de circonstances doit-on

imputer l'apparition, dans la civilisation occidentale et uniquement dans celle-ci, de phénomènes culturels qui -- du moins aimons nous à le penser -- ont revêtu une signification et une valeur *universelles* ? (PE: 9/7).

Que pouvons-nous dire à la lumière des remarques qui précèdent? sinon que les expressions -- "les problèmes de l'histoire universelle", "phénomènes culturels qui ont revêtu une signification et une valeur universelles" -- doivent être entendues en un sens bien plus précis que celui qui leur fut attribué jusqu'à présent. Les problèmes dont il s'agit ici, ce sont les problèmes du temps de Weber, problèmes auxquels devaient s'intéresser, selon lui, les sciences sociales.

Les sciences sociales s'enracinent, selon Weber, dans un intérêt pratique; elles tentent de résoudre les problèmes pratiques qui naissent des rapports que les hommes entretiennent entre eux. En ce sens, leur rôle, ou plutôt leur objectif, est d'éclairer et d'aider ceux-ci à entrevoir les changements qu'ils peuvent apporter à leur situation, sans la dégrader dramatiquement. Cependant, en tant qu'elles sont empiriques, ces sciences ne peuvent ni remplacer ni se substituer à la décision et au jugement de ceux qui sont engagés dans la pratique; elles peuvent seulement aider à prendre conscience des valeurs et des principes qui informent les différentes actions, elles nous permettent d'anticiper les éventuelles conséquences d'un type de développement bien précis, de découvrir la nature et les effets de tel ou tel changement sur le cours des événements; mais elles ne pourront jamais remplacer les décisions et le choix⁷⁹.

Cet intérêt ou cet enracinement pratique des sciences sociales et de la réflexion scientifique webériennes, on peut les mettre en évidence en insistant, à la suite de Bendix, sur le fait que le travail de Weber, nous dirons la 'thèse de la rationalisation', tentait avant tout de répondre aux quatre questions suivantes: de quelle histoire, de quels concours de circonstances sommes-nous les produits? Comment en sommes-nous arrivés là, quels sont les événements et les faits qui ont bien pu déterminer ainsi le cours des choses? Où irons-nous maintenant si les choses continuent d'évoluer dans le même sens, quelles peuvent être les éventuelles conséquences, à court ou à moyen termes, d'un tel cours des choses? Et enfin, que nous est-il possible de faire ou d'espérer, de quels moyens disposons-nous pour modifier le cours des choses, et à quelles conséquences

⁷⁹ Cf. Weber (1917), "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaftslehre", in (GAW: 489-540).

éventuelles devons-nous nous attendre, si nous optons pour telle ou telle direction? À toutes ces questions, Weber a essayé de répondre avec les moyens qui étaient les siens. C'est dans ce cadre qu'il a développé, nous semble-t-il, un outil d'analyse, relativement performant, qui fut malheureusement compris sous le nom, flatteur mais ambigu, de "théorie" de la rationalisation sociale.

III. LA THÈSE DE LA RATIONALISATION SOCIALE

Pour se représenter les contours exacts de cette thèse, il convient de considérer à nouveau les quatre questions de Weber: d'où venons-nous? par quels concours de circonstances sommes-nous arrivés là? Quelles conséquences pouvons-nous anticiper dès lors? Que pouvons-nous faire? La thèse de la rationalisation n'a pas eu d'autres objectifs que d'apporter une réponse à ces questions: car si telles sont les questions auxquelles Weber tente de répondre dans ses travaux de sociologie des religions, du droit, de la domination et d'histoire de l'économie, tel est ultimement le but qu'il poursuivait en développant sa thèse de la rationalisation sociale, qui devait permettre de rassembler et d'intégrer toutes ces recherches en en faisant les éléments, la matière de cette conception de la transformation sociale qui l'a rendu célèbre, et que d'aucuns appelèrent sa "théorie" de la société.

L'exemple de la transformation de la société artisanale en société capitaliste (GAW: 203/197-8) que nous avons présenté plus haut, permettra, s'il en faut, de préciser cette idée. Toutefois, afin de prévenir des méprises sur le sens même de la thèse de Weber, afin de faire la lumière sur cette question, il faut commencer par assigner une juste place à chacun des principaux textes de Weber, de manière à indiquer comment chacune de ces études particulières contribue à former cette conception générale que nous appelons la thèse de la rationalisation. Car, quoiqu'il y ait des tentatives d'interprétation systématique de tous les textes de Weber, et bien qu'on trouve plusieurs interprétations particulières de chacun de ces textes, les confusions, ce nous semble, ne manquent pas pour autant sur ce chapitre, comme nous l'avons montré dans la première partie.

Voici cependant une solution, négative et sommaire, il est vrai, à ce problème. S'il ne fait pas de doute que tous les textes de Weber contribuent ou participent d'une manière ou d'une autre à la thèse de la rationalisation sociale, il faut néanmoins savoir que ni le *Die protestantische Ethik*, comme la littérature contemporaine le suggère; ni la *Religionssoziologie* de *Wirtschaft und Gesellschaft*, comme les études fonctionnalistes nous y ont accoutumé; ni le *Wirtschaft und Gesellschaft* lui-même, comme les travaux et les analyses de Roth et Bendix nous l'ont souvent représenté; ni le *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, comme Lemmen et d'autres l'affirment de nos jours; il faut, disons-nous, savoir qu'aucun de ces textes ne constitue le texte central où l'on trouve la thèse de la rationalisation. Au surplus, nous savons que cette thèse n'est exposée nulle part. Cependant, il y a un texte de Weber, lequel permet d'appréhender assez clairement ce que cette thèse aurait pu être; ce texte, le plus intéressant lorsqu'il est question de rationalisation sociale, le texte même vers lequel toutes ces études particulières, tels les affluents d'un grand fleuve, convergent naturellement, celui qui donne une image assez précise du processus même de transformation de la société d'Occident, et par conséquent de la thèse webérienne de la rationalisation, tout en marquant à propos les endroits où il faut recourir aux études particulières, c'est la *Wirtschaftsgeschichte*: texte synthétique relativement clair et précis, écrit à la fin même de la carrière de Weber, il est celui qui permet de donner une vision d'ensemble de la logique qui lui a servi d'égide pendant toute sa vie.

Cela est d'autant plus surprenant pour qui tente de pénétrer les méandres des interprétations de Weber, que la thèse de la rationalisation, ou du moins sa logique sous-jacente, est clairement présentée dans l'*Avant-propos* de 1920, où Weber, comme à son accoutumé, exprimait, et de la manière la plus claire qui soit, que le but qu'il visait, en entreprenant ses travaux de sociologie de la religion et d'histoire économique, était de démontrer la thèse suivante: *le développement du rationalisme économique dépend, d'une façon générale, de la faculté et des dispositions qu'à l'homme d'adopter certains types de conduite rationnels pratiques.*

Cette thèse admet le corollaire suivant: *lorsque ces dispositions au comportement rationnel pratique ont rencontré des obstacles spirituels, le développement du comportement économique rationnel s'est heurté à de graves résistances.*

Et comme la validité de cette thèse reposait sur la validité de deux prémisses au moins, Weber va s'employer à montrer (a) que l'Occident a connu une religion si particulière, ou des idées religieuses d'une nature si singulière, qu'au contraire de ce qui se passa dans les autres régions du monde, c'est sous les auspices du christianisme, et notamment du protestantisme ascétique, que l'économie capitaliste moderne connaîtra son développement optimal; (b) que les autres régions du monde, qui semblent accuser un retard prononcé à cet égard, ont, comme de raison, connu d'autres types de religions, d'autres systèmes de valeurs, et par voie de conséquence une autre carrière économique; enfin (c) que l'on pouvait constater cette même différence à l'intérieur d'un même pays, en analysant les rapports qui existent entre les confessions religieuses et l'activité économique.

Quoique le développement qui précède n'y fasse pas explicitement référence, on ne saurait sans dangers ignorer les rapports qui existent entre ces questions et les textes mêmes de Weber. Ainsi on ne peut pas, sans conséquence pour l'analyse, ignorer que le *Die protestantische Ethik* et le *Die protestantischen Sekten* ne tentent de mettre en lumière qu'un seul aspect de la relation causale, notamment comment des idées religieuses conditionnent l'apparition d'une mentalité économique capitaliste (PE: 21/21); que la *Wirtschaftsethik*, qui est la suite naturelle de ces deux premiers essais, prolonge ces analyses, mais en se concentrant plus particulièrement sur les relations des autres religions avec l'économie et avec la structure sociale⁸⁰; et enfin que la *Religionssoziologie* éclaire ce dernier point de vue, en montrant comment certaines idées religieuses, comment certains idéaux spirituels firent obstacle au "développement du comportement économique rationnel" (PE: 21/21).

⁸⁰ En effet, Weber, parlant, dans *L'éthique protestante*, des autres essais des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, dit que ces études "s'efforcent de poursuivre ces deux relations causales aussi loin qu'il sera nécessaire afin de trouver les points de comparaison avec le développement occidental qui, et cela est très important, en outre, sera lui-même à analyser" (PE: 21/21. C'est nous qui soulignons). On retrouve ce même avis dans la conclusion de *L'éthique protestante*; c'est dire si cette idée est importante pour lui, d'autant plus que cette dernière remarque date de 1920.

Toutes ces remarques s'accordent si parfaitement non seulement avec les remarques mêmes de Weber, mais également avec la matière même de chacun de ces textes, qu'il est surprenant qu'elles ne se soient pas imposées à tous les commentateurs. Mais laissons-là cette question qui ne soulève plus de difficultés particulières, pour nous occuper maintenant de cette autre question plus importante, sur laquelle la plupart des commentateurs firent porter leurs efforts: où trouve-t-on l'exposé même de l'analyse wébérienne du développement de la société occidentale? On a généralement incliné pour les deux premiers essais des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, quand on n'avait pas déjà conclu en faveur de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Mais cela n'est pas exact; et le seul texte de Weber qui ait des choses à nous apprendre à cet égard, c'est *Wirtschaftsgeschichte*, comme nous l'avons dit plus haut. C'est ce texte et nul autre qui tente d'apporter la réponse la plus précise aux quatre questions wébériennes.

De quel concours de circonstances notre état actuel résulte-t-il? L'état de fait en question, nous l'avons déjà dit, c'est la société capitaliste moderne avec ses luttes de classes et ses irrationalités. Naturellement, et heureusement peut-être, Weber ne se sentira pas obligé de remonter jusqu'à la création du monde pour éclaircir ce fait; il partira de la thèse, célèbre et fort en vogue à l'époque, formulée à l'origine par Hanssen et von Maurer, suivant laquelle la société moderne serait le produit d'une évolution qui commence avec le communisme agraire primitif pour arriver à la société capitaliste moderne, suivant des étapes bien précises⁸¹. Mais Weber n'était pas tout à fait convaincu de la validité de cette thèse, qui, comme on le sait, se trouve chez Marx et Engels, et qui, à la suite de sa formulation par Laveyle, avait la faveur de la plus grande partie des scientifiques de l'époque. Aussi se propose-t-il, suivant donc sa méthode, d'examiner tout d'abord cette thèse: c'est ce qu'il fera dans la première section du chapitre premier de la *Wirtschaftsgeschichte*, "les régimes agraires et le problème du communisme agraire", où il finira par récuser cette thèse.

La méthode que suit Weber, non seulement pour examiner la thèse du communisme agraire, mais aussi pour expliquer le développement de la société occidentale, est très simple dans

⁸¹ Weber donne à cet égard les références suivantes: G. Hanssen "Ansichten über das Agrarwesen der Vorzeit", in *Neues staatsbürgerliches Magazin*, n.3, 1835; G.L. von Maurer *Einleitung zur Geschichte der Markhof-, Dorf- und Stadterfassung*, München, 1854.

le fond; nous l'avons déjà abordée plus haut, mais nous la reprendrons à nouveau. Pour expliquer le développement de la société occidentale, Weber pense que l'on peut commencer par construire un idéaltype de société organisée suivant le principe de l'artisanat (nous dirons *société artisanale* pour simplifier); il s'agira dans ce cas d'un idéaltype à structure générique (*idéaltype générique*)⁸². Cela étant, dit Weber, nous pouvons découvrir, grâce à une telle construction, que dans toute société rigoureusement organisée selon le principe de l'"artisanat", l'unique source de l'accumulation du capital est la rente foncière. À partir de là, il ne nous reste plus, ajoute-t-il, qu'à construire *un pur tableau de la transformation* de la forme économique artisanale en forme capitaliste sur la base de quelques facteurs simples comme la raréfaction des terres, la croissance démographique, l'afflux des métaux précieux et la rationalisation de la conduite de vie⁸³.

Ensuite nous pouvons nous demander si le cours empirique du développement correspond effectivement à celui que décrit notre tableau ou modèle. Cela nous permettra, au cas où le cours empirique divergeait de celui de notre modèle, (a) de voir que *la société médiévale n'était pas rigoureusement artisanale sous certains rapports*; (b) de mettre la recherche sur la bonne voie pour saisir la nature particulière et la signification historique (importance causale) des éléments de la société médiévale qui ne correspondaient pas à ceux d'une société artisanale; enfin (c) de nous servir du modèle lui-même pour parvenir à des imputations plus précises sur le développement effectif de notre société, c'est-à-dire pour inférer celles des causes que nous pouvons considérer, en l'état de nos connaissances, comme étant les causes les plus adéquates à cet effet.

Quels types d'enseignements pouvons-nous tirer de cet exemple? Premièrement, fait d'extrême importance, cet exemple qui correspond, à n'en pas douter à la schématisation de la démarche même de Weber dans *Wirtschaft und Gesellschaft* et dans *Wirtschaftsgeschichte*, date de 1904: c'est dire que Weber devait avoir, même à cette époque, une idée relativement claire et précise de sa méthode générale de recherche; de sorte qu'il est inexact de soutenir, comme Mommsen ou Schluchter, que la nouvelle conception wébérienne de l'histoire date seulement de

⁸² Pour les explications relatives aux idéaltypes génériques, cf. *supra*, chap. IV, II; aussi (GAW: 201-202/195-6).

⁸³ Toutes ces indications méthodologiques se trouvent, de fait, dans l'essai sur l'objectivité de 1904; mais c'est cette démarche que Weber suit dans la *Wirtschaftsgeschichte*.

1913. Au reste, la fin même du texte de 1904 ne laisse subsister aucun doute à ce propos: Weber était parfaitement au clair, même à cette époque, de la nature typologique de ses idéaltypes:

ce procédé, écrivait-il, ne suscite aucune objection méthodologique aussi longtemps que l'on garde toujours présent à l'esprit que construction idéaltypique du développement et *histoire* sont deux choses rigoureusement distinctes et que la construction a été le moyen de faire *méthodiquement* l'imputation *valable* d'un développement historique à ses causes réelles parmi toutes celles qu'il nous est possible d'établir en l'état de notre connaissance. (GAW: 203-4/198).

De telles phrases nous permettent de voir à quel point les conceptions évolutionnistes sont vraiment éloignées de la lettre même de Weber; de même qu'elles nous font prendre conscience aussi de l'imperfection de nos connaissances actuelles sur les véritables objectifs de Weber.

Deuxièmement, l'idéaltype, comme nous l'avions annoncé, est un *modèle* au sens dégagé plus haut; il a la même structure que le type de structure mathématique abstraite que l'on utilise de nos jours dans les sciences; il partage plus précisément de nombreuses caractéristiques communes avec les modèles de la micro-économie et de la biologie évolutionniste.

Dans ces sciences en effet, on soutient qu'il est possible et même fécond de représenter certains processus (biologiques, naturels ou sociaux) grâce à des modèles formels, et ce, dans le but de représenter, simuler et analyser certains effets ou certaines des perturbations qui en affectent le déroulement. Un tel procédé, qui consiste en une adaptation de la théorie des jeux et des mathématiques à ces domaines, permet, dit-on généralement, de prévoir ou de mieux comprendre le comportement des organismes, des agents économiques⁸⁴, des écosystèmes, etc. C'est une idée que l'on trouve aussi chez Weber: pour pouvoir comprendre les relations causales réelles, dit-il, nous en construisons d'irrélles; nous tentons de construire un schéma (modèle) des relations ou des influences qui nous semblent être déterminantes dans tel ou tel phénomène social, afin de mieux pénétrer le cours même de son développement. Nous y reviendrons dans la suite.

⁸⁴ Voir sur ce point: J. Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Peter Richerson and Robert Boyd, "Simple Models of Complex Phenomena", in Dupré (ed.), *The Latest on the Best*, MIT, 1987; J. Maynard Smith, "How to Model Evolution", in Dupré (ed.), *The Latest on the Best*, MIT, 1987; W. Durham, "Interaction of Genetic and Cultural Evolution: Models and Examples", in Dupré, op. cit.; Robert Boyd and Peter Richerson "Cultural Transmission and the Evolution of Cooperative Behavior", in Dupré, op. cit.; Ronald Pulliam, "A Social Learning Model of Conflict and Cooperation in Human Societies", in Dupré, op. cit.; Steven Mithen "Modeling Hunter-Gatherer Decision Making: Complementing Optimal Foraging Theory" dans *Human Ecology*, Vol. 10, No.3, 1982; Pour une évaluation critique de ces travaux voir: Martin Daly "Some Caveats about Cultural Transmission Models, *Human Ecology*, Vol. 10, No.3, 1982; John Dupré, "Human Kinds", in Dupré, op. cit.

Contentons-nous, pour l'instant, de faire la remarque suivante: il convient de lever une fois pour toutes cette équivoque, largement répandue de nos jours, qui consiste à voir la pensée de Weber comme une version sophistiquée du *paralogisme de Hegel*, qui présente la théorie de la rationalisation sociale comme une autre manière (plus technique) de dire la même chose que Hegel, ou comme une version (idéaliste) du marxisme. Rien n'est plus éloigné de l'approche wébérienne que l'hégélianisme; toute interprétation qui ne tient pas compte de cela est une violence faite à la lettre même des textes de Weber; et comme nous le disions plus haut (chap. I), c'est à de telles interprétations qu'incombe la responsabilité de ce que nous nommions également le paradoxe actuel.

Nous parlons de modèle chez Weber, car, pour reprendre la définition du *Larousse*, le modèle est une structure formalisée qui est utilisée afin de se représenter ou de rendre compte des relations qui peuvent exister entre un ensemble de phénomènes. Qu'une telle conception de la recherche soit au fondement de la théorie wébérienne de l'idéaltype, c'est ce qu'atteste la phrase suivante:

cette utopie nous permet, là où nous soupçonnons que certains types de relations ont eu à un degré quelconque une action dans la réalité, de nous représenter pragmatiquement, de façon intuitive et compréhensible, la *nature particulière* de ces relations d'après un *idéaltipe* (GAW: 190/180).

À quoi servent les modèles des phénomènes complexes de prévision météorologiques, de simulation de la dynamique d'un écosystème donné, du fonctionnement du cerveau ou de l'économie mondiale, si ce n'est à représenter pragmatiquement la nature particulière des relations qui peuvent exister entre certains des éléments pertinents de ces mêmes phénomènes? Comme pour tirer les conséquences de cette réflexion, et comme pour confirmer cette interprétation de sa pensée, Weber fait ensuite remarquer que ce type de construction offre des possibilités intéressantes pour la recherche aussi bien que pour l'exposé des faits eux-mêmes.

En effet, parce qu'il permet de former des jugements d'imputation, l'idéaltype ouvre des possibilités intéressantes à la recherche: *il n'est pas lui-même une "hypothèse", mais il guide l'élaboration des hypothèses*. C'est à peu près le même rôle qui revient aux modèles que l'on utilise en biologie, en économie, ou dans les autres sciences exactes.

D'autre part, parce qu'il dote le scientifique de concepts clairs et précis, parce qu'il lui donne un sens aigu de la réalité, *il sert de moyen d'expression et d'exposition univoque*. Or, en tout ceci, disons-nous, l'idéaltype se rapproche énormément de ce que l'on désigne généralement par le nom de modèle; il est lui-même un modèle. L'exemple que nous avons utilisé est un modèle du développement de la société, de son passage de la forme artisanale à la forme capitaliste. C'est là un point qui mérite quelques éclaircissements.

Précisons au passage que cet exemple comprend deux types différents d'idéaltypes: des *idéaltypes génériques* (société artisanale et société capitaliste) et un *idéaltype de développement* (le processus de la transformation de la première en la seconde). Que ces deux sortes d'idéaltypes soient des modèles de certains phénomènes, c'est ce que l'on peut concevoir aisément: tout d'abord, il s'agit en effet d'abstractions (constructions mentales, tableaux de pensée); en outre, en tant que modèles, ces deux idéaltypes nous permettent de nous représenter les aspects les plus importants (sous certains rapports) des deux réalités que sont la société artisanale et la société capitaliste⁸⁵. Ensuite, ils nous permettent d'établir des règles ou des principes théoriques: la principale source de l'accumulation du capital dans la première est la rente foncière, tandis que c'est l'activité lucrative (le commerce) qui est déterminante dans le second cas; de plus, ils nous permettent d'anticiper les voies possibles du développement de la première en la seconde, de former des hypothèses intéressantes et éclairantes pour la recherche empirique des facteurs déterminants de cette évolution: rareté des terres, afflux de métaux précieux, rationalisation de la conduite. Enfin ils nous permettent de faire des comparaisons avec le déroulement réel, de tester, par ce fait même, les hypothèses que nous avons utilisées.

Que de tels idéaltypes de développement soient des modèles du même type que ceux qui sont utilisés par les biologistes, par exemple, cela ne fait pas de difficulté non plus. Le biologiste, en effet, peut vouloir déterminer les facteurs qui contribuèrent à l'évolution et à la stabilisation d'un certain phénotype dans une population donnée d'organismes, par exemple, le processus

⁸⁵ Pour une présentation claire de ces deux idéaltypes voir *Wirtschaftsgeschichte*, chap. I, §1 et chap. IV, §1, op. cit.; et aussi *Wirtschaft und Gesellschaft*, chap. II, op. cit., où Weber expose les principales conditions de la rationalité d'une économie capitaliste.

d'évolution du système d'écholocation des chauves-souris. Pour y atteindre, il lui faudra développer, lui aussi, un modèle qui rende compte des aspects les plus importants de cette évolution biologique. À la suite de quoi, il devra comparer les résultats de son modèle avec les données empiriques disponibles. On trouve un bon exemple de cette stratégie dans *The Blind Watchmaker* de Richard Dawkins entre autres⁸⁶.

Ce type d'analogie avec la construction de modèles en biologie, en écologie ou en économie peut toutefois susciter des objections, car non seulement il existe effectivement de nombreuses différences entre la biologie et la sociologie, pour ne prendre que ces deux exemples⁸⁷, mais en plus l'on remarque que la sociobiologie jouit actuellement d'une très mauvaise presse. Cependant, nous voudrions préciser, afin de lever quelques-unes des équivoques qui pourraient se glisser ici, que nous ne sommes pas en train de dire qu'il faut modeler la sociologie sur la biologie, ni même que l'on pourrait trouver des indications de ce genre dans les textes de Weber: nous disons plutôt que l'idéaltype de développement trouve son analogue dans ce que l'on appelle la modélisation dans les sciences; ou mieux encore: nous affirmons que Weber avait une idée (certes imprécise) de la construction de modèles et des avantages que cela pourrait avoir pour la recherche et la représentation des principaux facteurs du développement des sociétés. De fait, de tous les commentateurs de Weber, seuls Schluchter et Roth se sont suffisamment approchés de cette conception, quoiqu'imparfaitement⁸⁸; alors que les biologistes, parmi lesquels on ne se fût pas attendu à trouver des wébériens, s'avisant des possibilités de la méthode de Weber, n'ont pas hésité à s'en inspirer. En effet, il est remarquable de constater aussi que l'importance de l'idéaltype de Weber, comme précurseur de l'idée de modèle, est également reconnue par ceux qui, en anthropologie et en écologie, utilisent ou construisent des modèles pour pouvoir étudier les phénomènes complexes⁸⁹.

⁸⁶ Cf. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, London: Penguin Books, 1986. Soulignons qu'il existe une littérature considérable sur ce sujet.

⁸⁷ Pour un exposé des difficultés sur lesquelles achoppent les modèles de transmission et d'évolution culturelle, voir Dupré, "Human Kinds", in Dupré (ed.), *The Best on the Latest*, op. cit.

⁸⁸ Voir sur ce point Schluchter (1981) et Roth [in Roth and Schluchter, 1979], qui n'ont malheureusement pas su tirer profit des conséquences de cette approche.

⁸⁹ Voir par exemple Richerson and Boyd, "Simple Models of Complex Phenomena", in Dupré, p. 27, op. cit.

Pour terminer, faisons remarquer que la construction de modèles suscite certes des réactions dans les sciences sociales; discussions qui se poursuivent encore dans des domaines comme la micro-économie, la biologie évolutionniste, l'écologie et la sociobiologie, où l'on se pose la question de savoir si et dans quelle mesure l'on peut justifier la construction de modèles dans ces domaines. Nous n'entrerons pas dans ces discussions ici, mais nous aimerions -- étant donné l'évolution des discussions et surtout les nouveaux types d'arguments qui ont été développés -- attirer l'attention sur les progrès remarquables qui furent accomplis dans ces domaines, et sur le fait, mentionné de nombreuses fois par Weber, que tant que l'on garde à l'esprit que les exposés qui ont pour thème le développement ou l'évolution "sont des idéaltypes qui n'ont nécessairement et constamment qu'une validité relative et problématique, s'ils revendiquent la qualité d'un exposé historique du donné empirique; [mais qu'ils ont par contre] une très grande valeur heuristique pour la recherche et une très grande valeur systématique pour l'exposé, si on les utilise simplement comme moyens conceptuels pour *comparer et mesurer* à eux la réalité. (GAW: 198-9/191-2).

Si nous insistons tant pour dire que la "thèse" webérienne de la rationalisation sociale doit être vue comme un modèle (au sens restreint du terme) de la transformation de la société occidentale traditionnelle en société capitaliste moderne, c'est moins par un goût prononcé pour la controverse ou le paradoxe, que parce qu'elle nous apparaît effectivement comme une tentative d'explicitation des aspects les plus importants du processus d'émergence d'une forme bien particulière de rationalisme en Occident, et comme la modélisation même de ce processus. C'est parce que, mieux encore que tout cela, elle est un *modèle* au même sens que les modèles d'évolution de certains phénotypes des biologistes, que nous croyons pouvoir risquer qu'il n'est pas improbable que le modèle de Weber eût été l'un des premiers modèles d'évolution culturelle, au sens du moins de la biologie et de l'anthropologie évolutionnaire, s'il eût un tant soit peu moins dédaigné les ouvrages de méthodologie. On nous représentera sans doute que rien n'est plus aisé ni plus vain que de prophétiser rétroactivement; qu'il nous suffise, pour terminer ce chapitre, de faire

remarquer que, quoiqu'inaccoutumée, notre interprétation ne manque de fondement, et que, quoique hardie, l'analogie avec les modèles de la biologie n'est pas aussi hasardeuse qu'on le croit.

En effet, si notre interprétation est nouvelle, la plupart des idées qui la fondent ne le sont pas: nous le savons, les termes de modèle, d'évolution et de processus de sélection sont des termes récurrents dans les discussions sur Weber; en outre, les représentations de Löwith ont fini par nous familiariser avec cette idée, Weber semble quelquefois laisser croire que l'objectif d'une analyse comme la sienne est de dire à quel type d'hommes et à quels types de comportements une rationalisation particulière de la vie garantit le maximum de chances; enfin nous savons aussi que les analyses de Weber tendent à montrer que l'éthique ascétique des sectes protestantes a contribué à créer un type spécifique de comportement rationnel qui n'a pu s'imposer et se généraliser à l'ensemble de la société qu'à la faveur d'une sorte de sélection sociale. Pour lui, les choses se passent comme si le domaine même de l'économie moderne fonctionnait comme un mécanisme de sélection sociale, qui élimine des comportements ou des habitudes culturelles (phénotypes) inadaptés, retient et favorise ceux qui sont plus adaptés (par exemple, le comportement rationnel par finalité de l'ascète protestant). À ce propos, Weber écrit:

chacun trouve aujourd'hui en naissant l'économie capitaliste établie comme un immense cosmos, un habitacle dans lequel il doit vivre et auquel il ne peut rien changer -- du moins en tant qu'individu. Dans la mesure où l'individu est impliqué dans les rapports de l'économie de marché, il est contraint de se conformer aux règles d'action capitalistes. Le fabriquant qui agirait continuellement à l'encontre de ces règles serait éliminé de la scène économique tout aussi infailliblement que serait jeté à la rue l'ouvrier qui ne pourrait, ou ne voudrait, s'y adapter.

Ainsi le capitalisme, parvenu de nos jours à dominer toute la vie économique, éduque et choisit, par un processus de sélection économique, les sujets -- entrepreneurs et ouvriers -- les mieux adaptés et qui lui sont nécessaires. (PE: 45/51-2; c'est nous qui soulignons).

En insistant sur cet aspect de la thèse de la rationalisation, notre interprétation se distingue des autres interprétations en ceci qu'elle met plutôt l'accent sur une idée qui a été confusément pressentie dans le cours des discussions sur Weber, soit l'aspect instrumental de la "théorie" de la rationalisation sociale; cet aspect dont la véritable signification ne semble affleurer, pour ainsi dire, que dans les travaux de Schluchter et de Roth. De fait, *la portée de cet aspect purement formel et instrumental de la thèse de la rationalisation n'aurait pu être perçue que si les commentateurs avaient*

su rapporter la thèse de la rationalisation sociale au capitalisme, et non pas, comme ils le firent généralement, à la question de la modernisation de la société⁹⁰.

Weber, il faut insister sur ce point, se défiait beaucoup des grandes théories et des impressionnantes extrapolations de ses prédécesseurs, lesquelles étaient capables de ramasser toute l'évolution de l'humanité en l'espace de quelques volumes; il préférait circonscrire ses analyses à des cas moins étendus, il préférait partir de la situation de l'Allemagne de son époque. Le premier chapitre de *Wirtschaftsgeschichte* s'ouvre par la phrase suivante:

Si nous commençons par examiner le régime agraire national allemand tel qu'il se présente au XVIII^e siècle, pour, partant de là, remonter ensuite à des situations plus anciennes pour lesquelles les sources sont pauvres ou nous font défaut, il faut d'abord que nous limitons aux territoire originellement colonisé par les Germains. Nous excluons par conséquent: le territoire autrefois occupé par les Slaves à l'est de l'Elbe et de la Saale, celui occupé par les Romains au-delà du *limes* -- à savoir, le bassin du Rhin, la Hesse et, d'une manière générale, cette partie de l'Allemagne qui se trouve au sud d'une ligne allant de la frontière hessoise aux environs de Ratisbonne --, enfin le territoire originellement colonisé par les Celtes, à l'ouest de la Weser (HE: 30).

Le *Die protestantische Ethik* commençait aussi de manière analogue:

Si l'on consulte les statistiques professionnelles d'un pays où coexistent plusieurs confessions religieuses, on constate avec une fréquence digne de remarque un fait qui a provoqué à plusieurs reprises de vives discussions dans la presse, la littérature et les congrès catholiques en Allemagne [...] (PE: 29/29).

Et s'il n'est pas possible d'en tirer des conclusions décisives quant au caractère limité des travaux de Weber, du moins faut-il reconnaître que des exordes de ce type n'annoncent certainement pas des *grandes* théories de la société. C'est à cette question que nous allons nous consacrer dans la dernière partie de ce travail, en examinant de manière détaillée l'interprétation critique de Habermas, le représentant par excellence de la conception que nous contestons.

⁹⁰ Malheureusement, ni Schluchter ni Roth ne réussirent à éviter cette difficulté.

TROISIÈME PARTIE
PERTINENCE ET ACTUALITÉ DE LA
CONCEPTION WÉBÉRIENNE DE LA RATIONALISATION

Parvenus à cette étape de notre lecture de Weber, une évaluation d'ensemble n'en devient que nécessaire: et en effet, puisqu'une chose est de proposer une lecture différente, et une autre de démontrer l'intérêt et l'avantage que l'on peut retirer de celle-ci, il nous incombe donc, comme à toute nouvelle réhabilitation de la conception wébérienne de la rationalisation sociale, d'indiquer les avantages et les inconvénients de notre approche dans le contexte des discussions actuelles, en insistant, le cas échéant, sur les principaux apports de notre propre reconstruction de la thèse wébérienne. Certes, de telles tentatives ne furent pas en reste, du moins en ce qui concerne la thèse wébérienne de la rationalisation; et, comme le démontrent les récentes publications, l'on constate que le nombre de nouvelles défenses de la thèse de Weber n'a pas moins continué d'augmenter, même après la sévère critique de Habermas. Ignorant cette critique dans l'ensemble, les commentateurs ont continué à développer les anciens thèmes de la querelle des interprétations, sans même se mettre en devoir d'examiner quelques unes des objections de Habermas. Dérision ou indifférence affectée à l'égard de la critique de Weber par Habermas? Quelques motifs particuliers que l'on puisse invoquer pour rendre raison de cette attitude, l'on aura cependant de la difficulté à justifier cette indifférence générale, coupable pour le moins, vu l'ampleur de la critique de Habermas.

C'est assurément une grande faiblesse de la part des commentateurs de Weber, que cette incapacité de réagir adéquatement contre la critique de Habermas, que cette manière d'avouer, par leur silence, la réfutation de ce dernier. Très révélatrice, à cet égard, est l'attitude des interprètes (de Weber) à l'endroit de l'interprétation (très critique, mais surtout très problématique, comme nous le verrons) de Habermas. En effet, de Löwith à Parsons, de Bendix, Roth, Mommsen, Tenbruck, Aron, à Collins, Schluchter, Scaff, Raynaud, il semble que l'on se soit contenté d'assister, sans mot dire, consterné ou résigné pour ainsi dire, aux charges répétées de Habermas contre Weber; que pendant que des anciennes objections, comme celles formulées en 1965 par

Marcuse, continuent de susciter des protestations et des rectifications, l'on garde un silence énigmatique sur celles de Habermas.

Comment s'expliquer alors le traitement préférentiel dont jouissent apparemment certains critiques de Weber? Comment expliquer le consensus tacite, qui aura permis d'ignorer depuis 1970 au moins, en dépit des nombreuses querelles d'interprétation, l'influente reformulation habermassienne de la thèse wébérienne? Et comment expliquer enfin qu'il se soit constitué, au fil des années, un petit groupe de penseurs wébériens et habermassiens à la fois -- tels Schluchter, Raynaud, Rasmussen? On pourrait être tenté de répondre que, très persuasive en effet, l'interprétation de Habermas a certes convaincu les penseurs: que, quelques réticences qu'ils pussent avoir à l'admettre, elle a su du moins les contraindre à l'avouer. Une telle réponse, on s'en doute, est loin d'être satisfaisante: la querelle des interprétations n'a pas encore pris fin, elle continue encore d'occuper les commentateurs; alors qu'elle eût vraisemblablement cessé, si cette réponse était fondée. Est-ce impéritie ou stratagème de la part des commentateurs de Weber? Peut-être la solution la plus satisfaisante est celle qu'adoptèrent ces penseurs qui tentent de concilier les deux positions, qui essaient de suppléer aux ambiguïtés de l'ancienne théorie en s'appuyant pour ce faire sur les développements de la nouvelle.

Mais une telle conciliation est-elle vraiment possible? Certes, nous avons les travaux récents de Schluchter et ceux de Raynaud; mais il y est beaucoup moins question d'une synthèse des positions de Weber et Habermas que de l'application de la théorie de Habermas. Au reste, cela n'est pas surprenant. Il semble en effet que les deux théories, si l'on en juge du moins par la liste des griefs de Habermas, semblent être sinon différentes, du moins pratiquement antinomiques; que le but de Habermas, nous l'avons déjà dit, est de substituer la théorie de l'activité communicationnelle à la théorie wébérienne, et la philosophie du langage à la philosophie de la conscience; que toute son entreprise repose, au fond, sur une prémisse centrale: le changement de paradigme tire sa justification de la nécessité de dépasser le modèle de Weber; et qu'en conséquence, la tâche du wébérien-habermassien cohérent devient une tâche problématique, au fond: car qu'est-il besoin d'être également wébérien, si l'on peut se contenter

d'être habermassien, vu que la théorie de Habermas se définit comme la réactualisation critique de celle de Weber?

Le wébérien-habermassien se trouve en bute à deux difficultés insurmontables donc: d'une part, il ne peut pas continuer à se réclamer de Weber, tout en feignant d'ignorer la critique habermassienne; d'autre part, il lui est impossible d'être wébérien et habermassien à la fois. Du coup, l'on voit qu'obligation est désormais faite à toute tentative sérieuse et conséquente de réactivation de la thèse wébérienne de récuser la critique habermassienne, ou d'atténuer les oppositions qui existent entre les deux conceptions; et que, pour qui veut étudier Weber de nos jours, le débat avec Habermas est devenu l'étape incontournable, le test décisif qui permet en somme d'évaluer la qualité de son propre travail. Voilà la tâche qu'aucun commentateur de Weber ne peut légitimement contourner désormais, pour peu qu'il crût au modèle qu'il veut défendre, ou qu'il commente.

Voici pourquoi la dernière partie de notre travail, étude systématique de la lecture de Habermas, va consister en une analyse des deux principaux aspects de la critique de Habermas: sa critique du concept wébérien de rationalité (chap. VIII), et sa critique du modèle wébérien de rationalisation sociale (chap. IX). Par la suite (chap. X), nous esquisserons une critique de Habermas par Weber, dont l'objectif, que l'on peut sans doute anticiper dès à présent, est de réhabiliter l'approche wébérienne de la rationalisation.

CHAPITRE VIII

LA RECONSTRUCTION HABERMASSIENNE DU CONCEPT WÉBÉRIEN DE RATIONALITÉ

Accoutumés à nous représenter les choses sous forme de contrastes fortement marqués, de distinctions ou de marqueurs commodes, nous nous représentons 1981 comme la date charnière de l'évolution des recherches de Habermas; ainsi avons-nous coutume, lorsque nous reportons notre attention sur *Erkenntnis und Interesse* et sur la *Theorie des kommunikativen Handelns* en même temps, d'insister davantage sur les différences plutôt que sur les points communs des 'deux programmes'. Certes, les années soixante-dix constituèrent un tournant non négligeable dans l'orientation des recherches de Habermas; mais l'on constate, à y regarder de près cependant, qu'il y eût moins "rupture" que "répétition" (au sens heideggerien du mot), lorsque Habermas passa du premier 'programme' au second.

On peut penser que le nouveau 'programme', somme toute plus sociologique que philosophique, davantage du côté de la philosophie du langage que de celui de la philosophie de la conscience, plus soucieux de la théorie des média que de la théorie de la valeur, aura largement contribué à affermir cette manière de voir, en réalité; et que, se croyant confortés dans cette opinion par autant de signes favorables, il n'est pas étonnant que certains aient perçu ce nouveau programme comme un 'revirement' décisif, heureux pour les uns, malheureux pour les autres. Pour nous, même si l'on constate effectivement une refonte terminologique importante (de *Erkenntnis und Interesse* à *Theorie des kommunikativen Handelns*), il semble que les thèmes et les préoccupations du penseur soient demeurés les mêmes, dans l'ensemble tout au moins: critique de la rationalité instrumentale, de la philosophie de la conscience et du positivisme, édification d'une théorie critique de la société, afin de faire prendre conscience du contenu émancipatoire de la raison elle-même, etc. Au reste, l'on peut encore faire remarquer que si le premier programme se concentrait sur les aspects épistémologiques et philosophiques de ces questions, en revanche, celui de 1981 consiste en l'élaboration même de cette théorie critique

émancipatrice; qu'en ce sens, les précurseurs de Habermas se trouvent du côté de l'idéalisme allemand bien plus que du côté de la philosophie analytique, plus du côté de Condorcet, (Kant), Hegel, Marx et Spencer plutôt que du côté de Weber, Durkheim, Mead, Parsons, Freud et Austin. En réalité, Habermas chercha à défendre le programme des premiers avec les outils développés par les seconds; il tenta de défendre le projet des Lumières avec les moyens de la théorie de la société, et ce, de *Erkenntnis und Interesse* au *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

Ce projet, assurément plus vaste et plus ambitieux que le projet de Weber (le principal protagoniste), portera surtout sur la question de l'émergence, dans l'histoire universelle, d'une conscience moderne du monde; en ce sens, il procède des mêmes présupposés et vise les mêmes objectif que celui des Lumières: confiance en la raison humaine, idée d'un devenir rationnel de la société, possibilité d'une reconstruction rationnelle de l'histoire, conciliation possible des différents aspects de la rationalité etc., autant de thèmes que l'on retrouve depuis toujours chez Habermas, et que l'on trouve aussi chez les philosophes des Lumières.

C'est partant d'un tel arrière-fond que Habermas s'objectera aux critiques de la modernité¹: ils ont confondu, ne cessera-t-il de répéter, la *rationalisation capitaliste* avec la *modernisation sociale*, l'avènement d'une organisation sociale particulière avec l'échec même de la modernité; bref, qu'ils jetèrent l'enfant (la conception moderne du monde avec ses produits: les trois complexes de rationalité) avec l'eau du bain (la rationalisation sociale). Fascinante *histoire* des errements de la théorie de la société², la *Theorie des kommunikativen Handelns* tente de nous convaincre, étape après étape, analyse après analyse, que seule la *théorie de la rationalisation communicationnelle* permet d'aplanir les difficultés sur lesquelles butent les anciennes théories de la rationalisation sociale (Tkh, I: 198-202/154-6), grâce à un argument complexe dont les principaux moments sont les suivants:

¹ C'est dans l'introduction au chapitre II que cette partialité, pour les Lumières et pour les philosophies évolutionnistes de l'histoire du xix^e siècle, se manifeste avec le plus de netteté (cf. Tkh, I: 207-224/159-171).

² La *Theorie des kommunikativen Handelns* constitue en réalité une double enquête: la première, exposée dans le premier volume, porte sur les théories classiques de la société, tandis que la seconde (cf. volume 2) porte sur les théories fonctionnalistes de la rationalité et de la rationalisation.

(1) Toute théorie adéquate de la rationalisation sociale doit pouvoir (a) faire justice aux deux dimensions du processus (rationalisation culturelle et sociale), (b) rendre compte du caractère sélectif de ce processus, i.e., distinguer le processus de rationalisation de la civilisation occidentale de celui qui a conduit à l'émergence d'une forme spécifique de rationalisme (rationalisme économique moderne).

(2) Or la plupart des théoriciens classiques (Marx, Weber, Parsons, Adorno, Horkheimer, Marcuse, etc.), pour s'être appuyés sur le concept de rationalité téléologique, ont été conduits à relativiser de manière paradoxale le processus de rationalisation occidentale, au lieu de le distinguer de la forme partielle de rationalisation qu'est la rationalisation capitaliste -- attitude contradictoire qui revient à affirmer que la rationalité est irrationnelle.

(3) Par conséquent, il faut, puisque c'est le concept de rationalité instrumentale (téléologique) qui conduit à une telle impasse, partir d'un concept plus adéquat de rationalité, un concept "englobant" de rationalité, à savoir le concept de rationalité communicationnelle.

La prémisse (1) énonce les *caractères généraux* de ce que Habermas nomme un *modèle non sélectif de rationalisation sociale*, lesquels, l'on s'en doute, sont ceux-là mêmes que Habermas attribue à son modèle (cf. *supra*, chap. III). Cependant, si cette première prémisse se passe de tout commentaire, il n'en va pas de même pour la seconde, cette prémisse centrale sur laquelle repose le raisonnement qui conduit au changement de paradigme. Brièvement, elle se présente ainsi: s'il est vrai que le concept de rationalité instrumentale sert de fondement aux théories classiques de la société, et s'il est vrai que celui-ci est trop étroit pour pouvoir rendre compte de la rationalisation sociale, alors les théories classiques sont inadéquates. D'où la prémisse (3): ce qui est d'autant plus requis aujourd'hui, c'est un autre concept de rationalité, un concept "englobant" de rationalité, qui suppose un changement de paradigme.

Ainsi l'argumentation de Habermas s'appuie sur une idée relativement simple: il faut distinguer la critique de la rationalité instrumentale de celle de la rationalité dans son ensemble; car si la première fait incontestablement partie de la seconde, il n'est pas possible, en revanche, de réduire celle-ci à celle-là. Cette intuition simple, mais cependant puissante, survenue en 1968 d'abord, puis reprise et renforcée par la suite, finira par rallier certains de ceux qui s'étaient farouchement opposés au programme de Habermas³. Faisant sans conteste de Habermas le 'champion' de la modernité, cet argument, comme un glas lugubre, portait un coup décisif aux critiques de la modernité; puisque, procédant à une critique interne très rigoureuse des théories critiques de la société, il semble que Habermas a trouvé les ressources nécessaires pour commuer

³ Ce fut le cas de David Rasmussen notamment, auparavant sympathisant et défenseur de Marx et de Weber contre Habermas, et maintenant habermassien (cf. Rasmussen 1990: 7).

la critique de la modernité elle-même en une critique des théories de la rationalisation instrumentale⁴. Le point fort de l'entreprise de Habermas est d'avoir réussi à fonder l'argument conceptuel que voici: *l'échec des théories classiques démontre qu'il est principiellement impossible de rendre compte de manière satisfaisante du processus de rationalisation sociale avec un concept de rationalité autre que celui de la rationalité communicationnelle.*

Formulée de cette manière, on perçoit mieux la force de l'argument du changement de paradigme; mais cette même qualité, comme par une sorte de dialectique négative, en constitue aussi la faiblesse majeure. Imaginons un instant la situation de celui qui voudrait s'assurer des résultats de cette thèse; et supposons que ce dernier parte de la question: comment peut-on évaluer le bien-fondé d'une thèse comme celle de Habermas? Sa première réaction serait, dans la mesure où il s'agit d'une théorie de la société, de soumettre cette fameuse conclusion à un test empirique. C'est la perspective qu'adoptèrent de préférence les auteurs anglo-saxons⁵.

Cependant, et c'est l'une des caractéristiques des arguments conceptuels, il est difficile de concevoir, dans les sciences sociales notamment, un protocole de vérification (ou de falsification) qui pût être assez précis et univoque pour permettre de corroborer ou d'infirmer des conclusions de ce type. Cela relève moins, au demeurant, de la théorie de Habermas que d'une situation générale; il suffit, pour s'en rendre compte, d'appliquer ici la thèse quinienne de la "sous-détermination empirique des théories scientifiques": (a) les énoncés d'une théorie ne sont pas

⁴ La structure de ce renversement est la suivante: critiquer le caractère paradoxal de la forme de vie qui incorpore les aspects de la rationalité pratique, cela revient, pour ainsi dire, à scier la branche sur laquelle l'on est assis. Non pas qu'il fût impossible de critiquer la rationalité instrumentale, mais parce que, l'ayant tout d'abord présentée comme le type même de la rationalité pratique en son entier, l'on ne peut plus soutenir, sans contradiction, qu'elle est irrationnelle. Le paradoxe dans une telle manière de procéder, dit Habermas, c'est de ne pas s'apercevoir du caractère paradoxal de sa propre position. C'est ce type d'argument qui clôt la reconstruction habermassienne du concept weberien de rationalité:

"D'après Weber, dit Habermas, la conduite méthodique de vie représenterait une forme de vie qui incorpore simultanément les trois aspects de la rationalité pratique; dans cette mesure, elle ne fait pas qu'exprimer une spécificité culturelle. Si cette forme de vie comporte cependant des traits irrationnels, c'est parce que ceux-ci sont situés en réalité au *même* niveau que la rationalité pour laquelle Weber a mis celle-là [la forme de vie] en relief dans son analyse. Par conséquent, si cette forme de vie comporte des traits irrationnels c'est au niveau même du concept de rationalité que se trouvent ceux-ci. Ce qui conduit à une sorte de contradiction: soit l'on affirme que la rationalité elle-même est irrationnelle mais cela est absurde, soit l'on affirme que cette figure du rationalisme est irrationnelle mais cela suppose que l'on se place d'un point de vue non-historiciste. Comme nous le verrons, cette contradiction ne peut être résolue que si l'on peut démontrer le caractère sélectif de cette forme particulière de rationalisation éthique" (T&H, I: 260-61/199).

⁵ On en trouve une présentation générale chez S. White, *The recent work of Jürgen Habermas*, op. cit., chap. 1.

tous en rapport avec l'expérience, (b) on peut prémunir, moyennant quelques aménagements logiques, la plupart des énoncés d'une théorie des tests de l'expérience. Est-ce ainsi qu'il faut comprendre les différentes reformulations de la théorie de l'agir communicationnel, depuis 1970 tout au moins? Quoi qu'il en soit, faisons seulement remarquer que ce phénomène, que l'on retrouve, dans une certaine mesure, dans les théories physiques, enlève toute valeur à une éventuelle confirmation empirique de la théorie de Habermas, étant entendu qu'il nous sera impossible, le cas échéant, d'infirmer cette même théorie.

Aussi quelle autre option nous reste-t-il, puisque la voie empirique ne peut pas être décisive? L'autre moyen, c'est l'évaluation ou la critique des différents aspects du raisonnement de Habermas; c'est la perspective qu'adoptèrent les philosophes continentaux en particulier⁶. Par conséquent, optant pour cette voie, notre critique pourrait encore faire remarquer que Habermas ne peut pas donner de réponse satisfaisante à la question: pourquoi le paradigme de la communication est-il le seul paradigme acceptable?

Et en effet, on constate qu'à une telle question Habermas ne peut pas faire d'autre réponse que celle-ci⁷: le paradigme de l'agir communicationnel est plus adéquat, car lui seul permet de rendre compte de tous les aspects susceptibles de rationalisation, et de faire prendre conscience, par conséquent, du caractère partiel de la rationalisation capitaliste (puisque'il est le seul qui contraste celle-ci avec un modèle non partiel de rationalisation sociale). À cela, notre critique

⁶ Cf. S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 1986; R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986; A. Giddens, "Reason Without Revolution? Habermas's *Theorie des kommunikativen Handelns*", in Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, 1988, pp. 95-121; E. Arcens (ed.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1989; K. Bauer, *Der Denkweg von Jürgen Habermas zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Regensburg: S. Roderer Verlag, 1987; H. Helga, *Das unhistorische Subjekt. Zur Kritik sozialisationstheoretischer Grundkonzepte*, Weinheim, Basel: Beltz, 1977; T. Feuerstein, *Emancipation und Rationalität einer kritischen Erziehungswissenschaft*, München: Kösel, 1973; A. Honneth et H. Joas (ed.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986; K. Apel, "Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?", in A. Honneth et Al. (ed.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, etc.

⁷ Il existe une autre réponse à cette question, moins satisfaisante à notre avis; car elle s'appuie sur une sorte d'Histoire des paradigmes de la philosophie. Elle serait insatisfaisante ici, pour la simple raison que l'on ne pourrait pas récuser, en en appelant à l'Histoire, les théories critiques de la société. Cette perspective est celle de Apel, et que Habermas semble endosser quelquefois.

pourrait néanmoins rétorquer que le critère décisif que Habermas utilise pour évaluer les théories de la société, c'est moins leur cohérence théorique ou leur efficacité empirique que leur capacité à sauver la modernité; et que ce critère, quoique non problématique en apparence, n'en soulève pas moins des difficultés, car que dire alors d'une théorie qui se présente seulement comme la genèse du capitalisme moderne?

Pour Habermas cependant, de telles théories sont et demeurent incomplètes, aussi longtemps qu'elles n'auront pas contrasté les résultats de leur analyse avec ceux d'un modèle non sélectif de rationalisation sociale. C'est précisément l'objection qu'il adresse à Max Weber (T&H, I: 304/232), dont le but était, nous l'avons vu, de faire la genèse du capitalisme moderne d'entreprise. Les raisons de Habermas sont faciles à deviner: l'importance que la distinction modernisation et rationalisation capitaliste revêt pour la défense de la modernité. Néanmoins, le problème dont il s'agit ici, c'est moins celui des critères d'une "critique moderne de la modernité" que celui des critères d'une théorie ou d'un modèle de l'évolution sociale.

Saisissant cette idée au passage, notre critique pourrait très bien s'exclamer: "*quid juris!* de quel droit l'obligation m'est-elle faite de changer de concept de rationalité, dans le seul but de montrer qu'un état de *fait* problématique ne le sera pas toujours, ou qu'il ne l'aurait pas été si les choses s'étaient passées autrement?" Mais Habermas répliquera ici avec un argument de taille. "Je ne vous reproche pas, dirait-il, votre conclusion, mais je soutiens que votre analyse n'a pas encore démontré le caractère contradictoire de la modernité; qu'en réalité, vous avez seulement établi que la rationalité instrumentale est un concept contradictoire; et enfin que, quoiqu'acceptable, cette analyse n'en est pas moins insuffisante pour conclure que la modernité est paradoxale".

Ici, le protagoniste de Habermas devra se résigner, à court d'arguments, à abandonner la discussion. Ce n'est pas la modernité qui est contradictoire, mais le concept même de rationalité instrumental, voilà l'argument décisif. Et si, comme nous venons de le voir rapidement, l'on ne pouvait pas récuser celui-ci avec d'autres arguments contraignants, alors il nous faudrait, bon gré mal gré, accepter sa critique de Weber d'une part, et la théorie de l'activité communicationnelle de

l'autre. Mais en est-il réellement ainsi? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans les pages qui suivent. Dans ce cadre, nous tenterons de répondre aux deux questions suivantes: le concept de rationalité instrumental sert-il effectivement de fondement aux recherches de Weber? Le modèle de rationalisation sociale de Max Weber est-il, comme le prétend Habermas, un modèle paradoxal? Pourquoi ces deux questions plutôt qu'une autre? Pourquoi sa critique de Weber plutôt qu'une autre? L'analyse de la structure générale de l'argumentation de Habermas permettra de répondre à ces questions.

I. LA STRUCTURE GÉNÉRALE DE L'ARGUMENTATION DE HABERMAS

Quels sont les principaux aspects de la critique habermassienne et comment s'articulent-ils les uns avec les autres? Il est possible de trouver une réponse à cette question dans la "*Schlussbetrachtung*", en particulier, dans le passage où Habermas se livre au bilan de sa critique de Weber:

l'analyse, au chapitre II, de la théorie weberienne de la rationalisation a abouti à un résultat contradictoire. D'un côté, cette théorie propose, aujourd'hui comme hier, la tentative la plus prometteuse pour rendre compte des pathologies sociales qui apparaissent dans le cortège de la modernisation capitaliste. D'autre part, nous avons buté sur maintes inconsistances: elles montrent qu'on ne peut s'approprier aujourd'hui le contenu systématique de la théorie weberienne sans une reconstruction entreprise avec de meilleurs outils conceptuels (Tkh, II: 449/333).

Cette mise en place générale permet de se faire une idée précise du cadre dans lequel se déploiera la réappropriation (rectification) habermassienne de la théorie de Weber. Cependant, arrêtons sur les "maintes inconsistances" de la théorie de Weber. Quelles sont-elles?

Habermas relève, tout d'abord, "deux problèmes"; appelons les, pour des raisons qui deviendront manifestes ensuite, les *problèmes essentiels* de l'approche weberienne:

Que Weber analyse la rationalisation des systèmes d'action exclusivement sous l'angle de la rationalité en vue d'atteindre une fin constituait un *premier problème*. Si l'on veut décrire et expliquer à la suite de Weber les pathologies du monde moderne, il faut disposer d'un concept de rationalité plus complexe [...]
Un *second problème* résultait de ce que Weber, gêné par l'étroitesse de sa théorie de l'action, identifia à tort le modèle capitaliste de modernisation à la rationalisation de la société en général. Aussi ne pouvait-il ramener les phénomènes symptomatiques de son époque à un simple processus sélectif: le potentiel cognitif accumulé par la culture qui serait désormais arrivé à épuisement (Tkh, II: ibidem.)

À ces problèmes essentiels, Habermas ajoutera encore ce qu'il nomme, non sans humour, des "difficultés particulières". Il y en a quatre:

- À juste titre, Weber a décrit l'éthique protestante du métier (*protestantische Berufsethik*), et la conduite méthodique-rationnelle de la vie qui lui correspond, comme l'incarnation d'une conscience morale guidée par des principes; *en revanche, il n'a pu faire droit systématiquement au constat que l'ascétisme dans les affaires (Berufsskese), ascétisme égocentrique qui particularise la grâce, représente une incarnation parfaitement irrationnelle de l'éthique religieuse de la fraternité [...]*

- Weber a affirmé une érosion des dispositions à pratiquer l'éthique du métier (*Berufsethischer Einstellungen*), tandis que progresseraient les dispositions instrumentales à l'égard du travail professionnel (*Berufsarbeit*); *mais l'effort pour montrer que ce sont des processus de sécularisation qui provoquent cet effondrement de l'éthique de la besogne (Berufsethik) n'est pas convaincant (ist nicht überzeugend) [...]*

- Dans les modes de conduite de la vie, Weber a observé une tendance à la polarisation entre humanité axée sur la spécialisation et humanité axée sur la jouissance; *mais, là encore, sa démonstration, selon laquelle il s'agit de phénomènes dus à l'antagonisme entre sphères de valeurs culturelles ayant leurs lois propres, n'est guère évidente (wiederum leuchtet seine Begründungnicht ein) [...]*

- Enfin, dans le développement du droit moderne, Weber voyait une contradiction systématique mise entre rationalisation formelle et rationalisation matérielle; *mais (...) il était incapable d'intégrer de manière consistante (konnte er abernicht konsistent einordnen) dans le modèle de la rationalisation des sociétés modernes, les problèmes de légitimation que suscite une souveraineté légale édictée par le positivisme* (TkH, II: 450-51/334-35; c'est nous qui soulignons).

Faisons quelques remarques générales sur ce bilan, pour le moins impressionnant et accablant pour Weber et ses disciples. Attirons, tout d'abord, l'attention sur le fait que ces "inconsistances" entrent toutes dans le cadre de la justification de la fameuse prémisse (2), que nous invoquons au début de ce chapitre. Nous reviendrons sur ce point. Ensuite, précisons que le premier "problème essentiel", qui est développé dans la section 1 du chapitre II (TkH, I: 225-261/172-199), correspond à la critique habermassienne du concept weberien de rationalité pratique. Quant au second problème, abordé dans les sections 2 et 3 du chapitre II (TkH, I: 262-331/200-53), il correspond à la critique habermassienne du modèle de rationalisation de Weber.

Passons maintenant aux quatre difficultés particulières (voir TkH, I: chap. II, §§ 3, 4). De quel problème général ces difficultés procèdent-elles? Quelle thèse générale permettent-elles de fonder? Deux possibilités d'interprétation, suggérées implicitement, il est vrai, par le cours de l'argumentation du chap. II, s'offrent à nous ici. D'une part, nous pouvons dire que ces difficultés résultent du second problème essentiel; lecture confirmée par le cheminement de l'argumentation de Habermas, dans les sections 2, 3 et 4 du chap. II⁸. Ou bien, nous pouvons les concevoir comme la conséquence même des deux problèmes essentiels de la théorie de

⁸ Ces trois sections peuvent être lues, en effet, comme une tentative générale pour montrer que Weber est conduit à de telles difficultés, précisément parce qu'il confond modernisation sociale et rationalisation sociale.

Weber. En ce second sens, elles apparaîtraient comme la conclusion de la critique habermassienne: *la critique du diagnostic de Weber*. Nous inclinons pour la seconde lecture, car elle permet de donner un caractère plus systématique à la critique de Habermas, en faisant apparaître la critique du diagnostic de Weber comme le dernier moment, la conséquence de l'étroitesse de la théorie wébérienne.

Partant d'une telle lecture, l'on pourrait reformuler, sous une forme systématique cette fois-ci, les remarques de la "Considération finale" comme suit:

Problème 1: Weber analyse la rationalité des systèmes d'action exclusivement sous l'angle limité de la rationalité en vue d'une fin; pour cette raison, les dimensions morales-pratiques et esthétiques-expressives n'apparaissent pas dans son modèle.

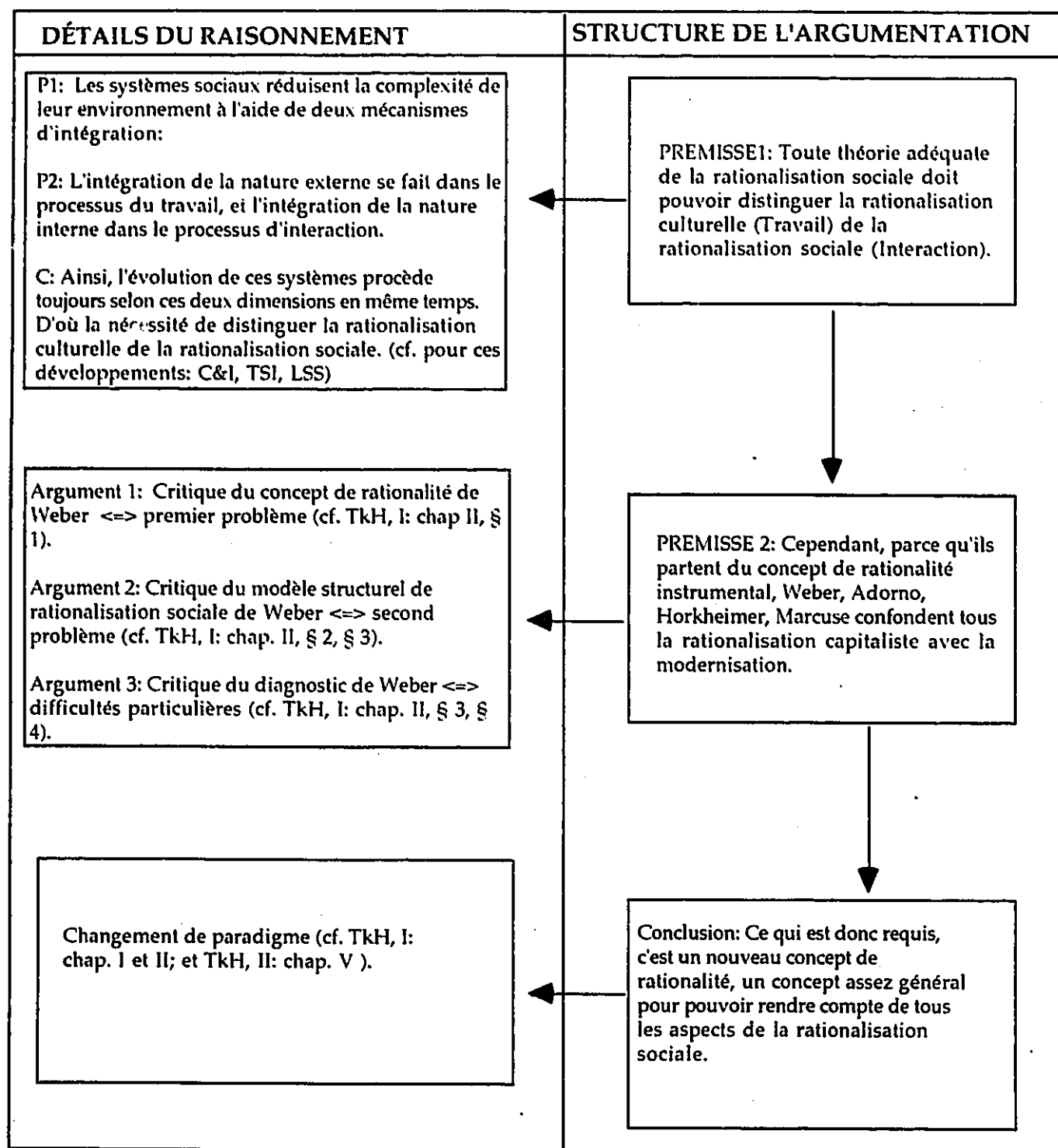
Problème 2: Oblitérant ainsi les deux autres dimensions de la rationalité, il est conduit à voir dans la forme particulière et hautement déformée de la rationalisation, qu'est la société capitaliste moderne, le modèle même de la rationalisation sociale en générale.

Problème 3: D'où le pessimisme (thèse de la rationalisation paradoxale) de son diagnostic, lequel émane en réalité des limites de son modèle, de son incapacité à:

- 1- comprendre que le particularisme de la grâce, qui s'exprime dans l'éthique protestante de la vocation, est une incarnation irrationnelle de l'éthique religieuse de la fraternité.
- 2- comprendre que l'érosion des dispositions à pratiquer l'éthique de la vocation signifie tout simplement que le potentiel cognitif, issue de la rationalisation culturelle, est épuisé.
- 3- comprendre que la différenciation et l'autonomisation des différentes sphères de valeurs ne signifie pas un conflit irréductible entre les sphères de valeurs, mais seulement qu'il s'est produit une disjonction entre système et monde vécu.
- 4- comprendre enfin que la contradiction entre rationalité formelle et rationalité matérielle vient de ce qu'il analyse les problèmes de légitimation dans la perspective du positivisme juridique.

Maintenant que nous avons formulé son raisonnement de manière systématique, peut-être n'est-il pas superflu d'en rassembler les aspects importants dans un schéma simple.

FIGURE 4: LA STRUCTURE GÉNÉRALE DE L'ARGUMENTATION DE HABERMAS



Ce schéma confirme ce que nous affirmions tantôt, à savoir que la prémisse (2) joue un rôle fondamental dans l'argumentation générale de Habermas. D'autre part, il met aussi en lumière le bien-fondé de notre hypothèse, savoir que ce n'est ni par le moyen d'une analyse purement empirique, ni par la discussion des aspects essentiels de la théorie de l'activité communicationnelle que l'on parviendra à s'assurer de la validité des arguments de Habermas, mais plutôt par l'analyse de son interprétation de Weber, la pierre d'angle de sa critique. Une telle analyse semble primordiale, non seulement pour la raison ci-dessus indiquée, mais également parce que, intervenant dans la querelle des interprétations de Weber⁹, Habermas commencera par rejeter toutes les analyses antérieures (TkH, I: 240, note 41/ 183, note). Or, comme il n'y a pas eu, jusque-là, d'analyse systématique de cette interprétation, il nous a donc paru nécessaire de combler ce qui semble être une des lacunes de la littérature actuelle sur Habermas et Weber¹⁰.

II. LA RECONSTRUCTION DU CONCEPT WÉBÉRIEN DE RATIONALITÉ

L'essentiel de cette interprétation est consignée dans *Aspects of The Rationality of Actions* (1979) et dans *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Examinant le texte de 1981, on constate que l'interprétation de Habermas se divise en deux grandes parties: la reconstruction du concept de rationalité pratique (TkH, I: 239-261/182-199), et la critique de la conception de la rationalisation qui en découle (TkH, I: 262-366/200-281). C'est à la première

⁹ Cette question, que nous avons examinée dans les deux premières parties de notre travail, a occupé et continue en effet d'occuper les penseurs actuels. Voici un échantillon des travaux qui portent sur ce sujet: Ferdinand Kogard, "The Concept of 'Rationalization and Cultural Pessimism in Max Weber in Recent German Sociological Literature", *The Sociological Quarterly*, 5, 1964; Ann Swidler, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", *Sociological Inquiry*, 43, 1973; Arnold Eisen, "The Meanings and Confusions of Weberian 'Rationality'", *British Journal of sociology*, 29, 1978; Stephen Karlberg "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *American Journal of Sociology*, 85, 5, 1980; D. Levine, "Rationality and Freedom: Weber and Beyond", *Sociological inquiry*, 51, 1981; Roger Brubaker, *The Limits of Rationality*, London: Allen & Unwin, 1984; Lash, Scott and Whimster, Sam, eds., *Max Weber, Rationality and Modernity*, London: Allen & Unwin, 1987.

¹⁰ Précisons toutefois qu'il existe, à l'heure actuelle, une seule analyse critique, trop sommaire malheureusement, de la reconstruction habermassienne du concept de rationalité de Weber: M Albrow, "The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions", in S. Lash and S. Whimster (eds), *Max Weber, Rationality and Modernity*, op. cit., pp.164-182.

Toute la littérature secondaire sur Habermas, ou sur Weber, en français, allemand, ou en anglais, s'est dirigée dans une autre direction..

partie seulement de cette analyse que nous allons nous consacrer dans les lignes qui suivent; nous verrons la seconde partie dans le chapitre qui suit.

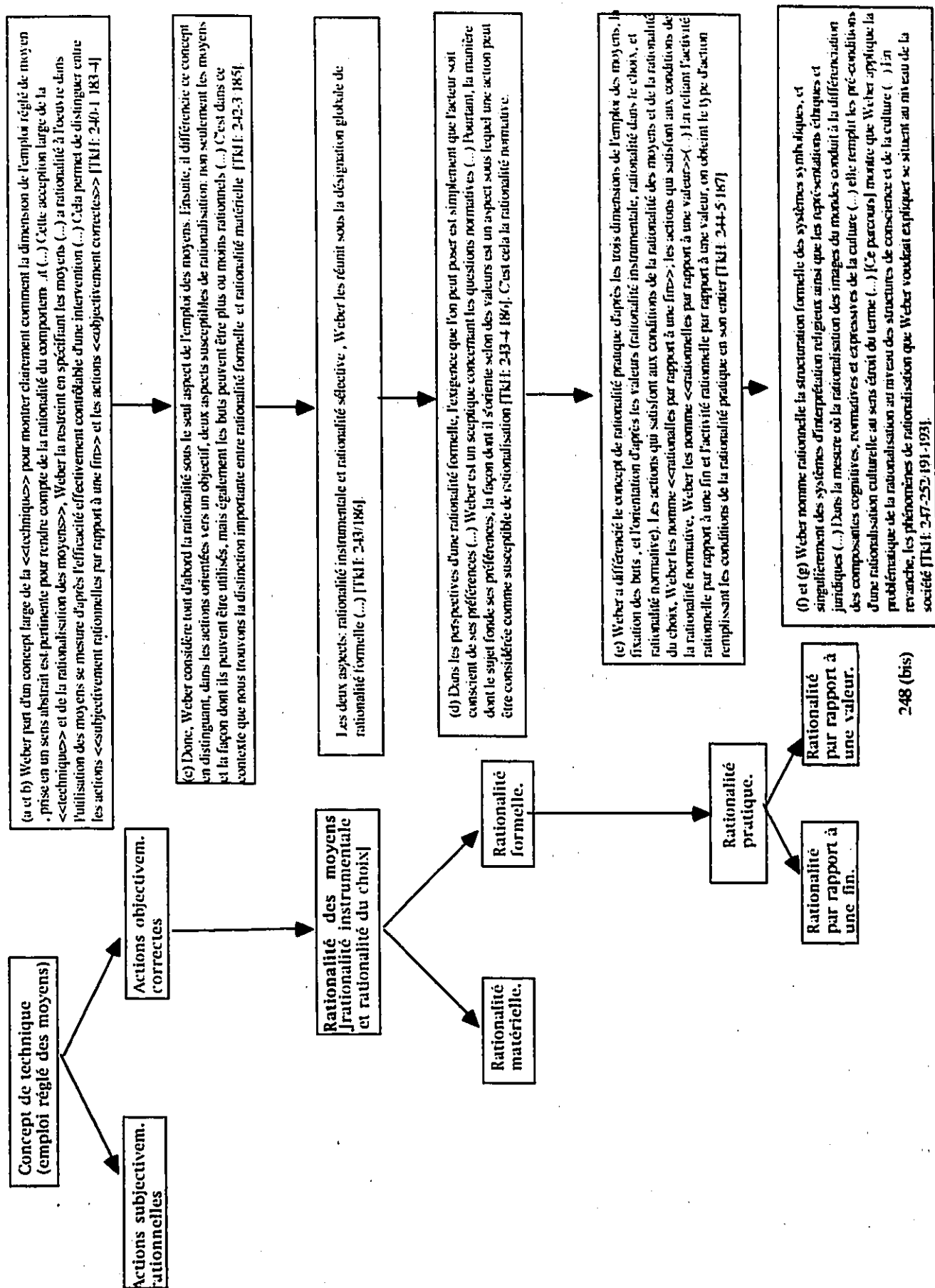
L'exposition habermassienne du concept de rationalité est conçue de manière à fonder l'argument de l'occultation de la sélectivité du processus de rationalisation sociale (Tkh, I: 252/192-3; aussi *supra*, chap. III). Le but de celle-ci est de montrer que chez Weber:

le concept d'activité rationnelle par rapport à une fin est la clé du concept complexe de rationalité considérée (tout d'abord sous ses aspects pratiques). Mais cette rationalité plus englobante qui sous-tend depuis les xvie et xvii^e siècles en Occident le type de rationalisation bourgeoise de la vie [...] n'a pas du tout la même portée que la rationalité par rapport à une fin (Tkh, I: 240/182-83)

Le présupposé de base ici, comme nous le voyons déjà, c'est la conviction que le concept d'activité par rapport à une fin est la clé du concept de rationalité pratique. Il s'agit là d'une intuition juste. Cependant, comme nous le verrons plus bas, Habermas interprète mal cette idée juste.

Toutefois avant d'en arriver à l'examen proprement dit de la reconstruction de Habermas, nous avons tenté de schématiser les principales étapes de cette reconstruction dans la figure ci-dessous (fig. 5). Ce schéma comporte deux parties: à droite, figurent les principales étapes de la reconstruction de Habermas; et les phrases explicatives, qui figurent dans les encadrés, sont extraites de la section I de la *Theorie des kommunikativen Handelns*. À gauche, on trouve la représentation graphique que nous donnons de ces étapes.

FIGURE 6: LE CONCEPT DE RATIONALITÉ SELON HABERMAS.



III. ANALYSE CRITIQUE DE LA RECONSTRUCTION DE HABERMAS

Cette reconstruction, minutieuse en apparence, s'éloigne pourtant sur de nombreux points de la conception wébérienne de la rationalité, comme nous allons le voir. La reconstruction de Habermas comporte plusieurs difficultés, que nous examinerons ici en deux moments: tout d'abord, celles qui concernent les trois premières étapes de sa reconstruction (voir fig. 6: points a, b et c), puis celles qui concernent les deux dernières étapes (points d et e).

Concernant les points (a), (b) et (c)

Habermas commence -- c'est la première phrase du point (a) -- par l'affirmation suivante: "Weber part d'un concept large de la "technique" pour montrer clairement comment la dimension de l'emploi réglé de moyens [...] est pertinente pour rendre compte de la rationalité du comportement" (TkH, I: 240/183). Cette affirmation n'est pas justifiée. En effet, non seulement il n'y a aucune trace d'une telle suggestion dans les textes de Weber, mais en plus, ce dernier soutient des vues différentes dans les deux textes auxquels Habermas se réfère, à savoir *Wirtschaft und Gesellschaft* et *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*. Examinons l'un après l'autre ces deux textes.

Commençons par *Wirtschaft und Gesellschaft* (WuG: chap. II, § 1, 5). Ce texte, il faut y insister, n'entretient ni rapport direct avec la conception wébérienne de la rationalité de l'action, ni même un rapport lointain avec la question des aspects de la rationalité du comportement. En réalité, ce passage porte sur une autre question, savoir, la différence qui existe entre une "action économique" et une "action purement technique". Reproduisons donc le texte de Weber:

Le terme "activité économique rationnelle" ou même "activité économique" tout court ne doit pas servir à désigner toute activité, rationnelle par les moyens qu'elle met en oeuvre. Nous nous garderons surtout de confondre "économie" et "technique". La "technique" d'une activité est dans notre esprit la somme des *moyens* nécessaires à son exercice, par *opposition* au sens ou au but de l'activité qui, en dernière analyse, en détermine (concrètement parlant) l'orientation [...]. La présence d'une *question technique* signifie qu'il existe des doutes au sujet du choix des *moyens* les plus rationnels en vue d'une fin [...]. Aussi longtemps que la technique reste dans notre sens "technique" pure, elle ne se soucie que des moyens appropriés et relativement économes de *forces* pour parvenir au but *précis* qui lui a été directement et indiscutablement signifié, pour peu qu'il soit *aussi* parfait, *aussi* sûr et durable [...]. Mais si elle tient compte, dans ses motivations, de la *rareté* du platine par rapport au fer [...] elle n'a plus (dans le sens où nous l'entendons) une orientation "exclusivement technique" mais accessoirement économique. Vus dans la perspective de l'"activité économique" tous les problèmes "techniques" se présentent sous l'aspect de leurs "*coûts*" (WuG: 32-33/63-64).

Comme indiqué, il est seulement question ici de distinguer l'économie de la technique. Plus précisément: Weber dit que l'on parle de "question technique", dès lors que des doutes existent sur le choix des *moyens* les plus adéquats pour réaliser une fin donnée¹¹; tandis que l'on doit parler de "question économique", dès lors que les considérations s'étendent aux problèmes relatifs à la rareté de biens, aux coûts différentiels dans le choix des moyens. Les questions économiques, dit Weber, surgissent lorsqu'il s'agit de choisir *entre plusieurs fins*, et les questions techniques, quand il faut choisir *entre plusieurs moyens* (la fin étant toujours la même) (WuG: 33/65). Il n'y a rien dans ce passage, nous semble-t-il, qui fasse référence, directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, à une quelconque notion de la rationalité de l'action en général; de même, n'y est-il point question de cette fameuse dimension "pertinente pour rendre compte de la rationalité de l'action".

Qu'est-ce qui a donc bien pu inciter Habermas à interpréter un passage aussi clair dans un sens complètement différent? Il convient même de préciser qu'il est le seul auteur, connu à ce jour, qui ait interprété ce texte, connu de tous du reste, de cette manière. Sa mésinterprétation provient, nous semble-t-il, de ce qu'il interpréta ce passage à partir d'un autre texte: *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, lequel semble effectivement, par certains passages, faire écho à ce passage de *Wirtschaft und Gesellschaft*. En somme, Habermas aurait été abusé par la convergence, apparente et fortuite, qui existe entre ces deux textes.

Conclusion d'autant plus motivée que Weber soutient (dans ce second texte) que c'est seulement du point de vue technique que l'on peut parler de progrès rationnel. Il n'est pas exclu que cette affirmation, qui prend une signification bien précise chez Weber, ait pu prêter à confusion. On peut, en guise d'explication, imaginer le scénario suivant: ayant découvert ce passage après avoir lu *Wirtschaft und Gesellschaft* (ou l'inverse, peu importe), Habermas, croyant y voir la confirmation de son hypothèse, en inféra que "Weber considère la rationalité sous le seul aspect de l'emploi des moyens" (Tkh, I: 242/185). Toutefois, quoi qu'ait été le

¹¹ Il est important dans ce contexte que la fin soit donnée de manière univoque. Sinon il ne s'agirait plus d'une question technique.

cheminement exact de sa pensée, il s'agit bel et bien d'une erreur d'interprétation: car c'est le point de vue opposé que Weber soutient dans ce texte.

À cet égard, il suffit d'une brève analyse du texte de Weber. Au début de la section consacrée à l'analyse de la notion de progrès, Weber dit:

je voudrais rappeler cet état de chose [l'embrouillement des différents sens de la notion de "progrès"] à ces nombreux collègues qui croient qu'on pourrait opérer sans inconvénient dans l'analyse des développements sociaux avec le concept univoque du *progrès* (GAW: 518/443).

Ce passage, pour le moins limpide, se passe en réalité de tout commentaire; mais ajoutons cependant que l'on peut supposer, d'après cette première déclaration, que la suite du texte consistera à démontrer l'importunité de la notion de progrès, dans les sciences sociales en particulier. Supposition d'autant plus vraie qu'à la fin de son analyse, c'est-à-dire douze pages plus loin, Weber n'hésitera pas à conclure que:

toutes ces considérations m'obligent à tenir l'utilisation du concept de "progrès" pour extrêmement *inoportune*, même dans le domaine limité où son application empirique ne soulève aucune difficulté (GAW: 530/462).

Il est difficile de croire que cette conclusion, limpide et fort clairement présentée au demeurant, ait pu échapper à Habermas. Nous devons nous méfier de la notion de "progrès rationnel", aussi bien dans les sciences sociales que dans les domaines où son application ne pose apparemment aucune difficulté, nous dit Weber. Qu'est-ce que cela peut bien signifier, sinon le contraire de ce que Habermas soutient: notamment que Weber ne peut pas partir du concept de technique, pour la simple raison qu'il nous recommande d'éviter le concept de progrès dans "l'analyse des développements sociaux". On ne voit pas comment il est possible de concilier les déclarations de Weber avec l'affirmation de Habermas¹²?

Parce qu'il néglige cette difficulté, Habermas commet un 'contresens' qui l'induit dans les erreurs suivantes: (1) il ne remarque pas qu'il y a trois dimensions (et non pas une seule) pertinentes pour rendre compte de la rationalité du comportement; (2) il ne perçoit pas l'importance de la distinction weberienne entre "progrès" et "progrès rationnel"; pour cette

¹² Il suffit de comparer les deux affirmations, pour percevoir toute la difficulté:

Weber dit: je tiens "l'utilisation du concept de "progrès" pour inoportune [...]"

Habermas dit: "Weber considère la rationalité de l'action sous le seul aspect de l'emploi des moyens".

Le décalage, nous semble-t-il, se passe de commentaires.

raison, (3) il confond la rationalité par finalité (*Zweckrationalität*) avec la rationalité par justesse (*Richtigkeitsrationalität*). Nous examinons ces trois points dans ce qui suit.

(1) *La réduction abusive de la notion de rationalité*

Habermas est convaincu que Weber utilise la notion de progrès de la rationalité du comportement seulement en un seul sens: chez Weber, écrit-il, seule "la dimension de l'*emploi réglé de moyens* , prise en un sens très abstrait, est pertinente pour rendre compte de la rationalité du comportement" (Tkh, I: 240/183). Cette idée, comme nous l'avons vu plus haut, constitue la thèse centrale de sa critique des théories classiques de la rationalisation sociale. Elle est cependant problématique, comme nous le montrons ci-dessous.

Mais, avant d'en arriver là, commençons par lever le petit doute qui commence à s'installer dans l'esprit du lecteur. Dans ce qui précède, nous avons procédé comme si l'on pouvait identifier la notion (weberienne) de *progrès* à celle (habermassienne) de *rationalité de l'action*; s'agit-il de la même chose? Il est facile de faire la lumière sur ce point. Weber parle-t-il de rationalité de l'action? Si oui, où aborde-t-il ce problème, et qu'en a-t-il dit?

Qui tente de répondre à ces questions, se retrouve devant une grosse difficulté. En effet, le lieu indiqué pour trouver la conception weberienne de la rationalité de l'action, c'est la très célèbre section 2 de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Cependant il est frappant de constater que, négligeant ces passages consacrés, Habermas choisit précisément un texte qui ne porte pas sur la rationalité de l'action. Pourquoi? C'est sans doute que sa conception de la rationalité de l'action diffère de celle qui est présentée dans *Wirtschaft und Gesellschaft*. Soit. Alors, nouvelle interrogation, pourquoi choisit-il un texte qui porte sur la notion de progrès? La réponse s'impose d'elle-même: c'est parce que cette notion correspond mieux à ce qu'il entend par rationalité de l'action, sinon il se serait référé à l'autre passage.

Revenons donc à notre problème. Habermas a-t-il raison d'affirmer que Weber considère la rationalité de l'action [progrès au sens de Weber] selon une seule dimension? Il est clair que non: c'est Habermas qui réduit la conception weberienne de la rationalité (du progrès) à une seule

dimension. C'est lui qui, à tort, ne considère qu'une seule des trois significations de la notion webérienne de "progrès"; c'est lui qui, méconnaissant les nuances de la pensée de Weber, la transforme à son gré; témoin le début du passage de Weber auquel Habermas se réfère:

notre vie sociale et économique européen-américaine est, dit Weber, "rationalisée" d'une manière spécifique et dans un sens spécifique. C'est pourquoi l'explication de cette rationalisation et la construction de concepts correspondants pour la comprendre constituent une des tâches principales de nos disciplines. Cependant, en abordant ces questions, nous nous heurtons de nouveau à un problème que nous avons rencontré à propos de l'histoire de l'art sans l'avoir résolu, à savoir: que veut-on dire au fond quand on considère qu'un phénomène constitue un "progrès rationnel"? Nous rencontrons à nouveau ici l'embrouillement des différents sens de la notion de "progrès" en tant qu'elle signifie (1) une simple "progression" par différenciation, ou bien (2) une rationalité *technique* progressive des *moyens*, ou enfin (3) une intensification croissante de la *valeur*. (GAW: 525/455).

Voici encore un autre texte lumineux dont le sens, semble-t-il, échappa à Habermas. Il apparaît ici, et c'est un point décisif, que Weber cherchait moins à développer une théorie de la rationalisation de la société qu'à analyser la notion même de progrès rationnel; qu'il voulait déterminer la signification du concept de progrès rationnel: "que veut-on dire au fond..."? et que c'est précisément ce qui l'a amené à distinguer les trois acceptions du même terme.

Au demeurant, comme le montre clairement la suite du texte, c'est à l'analyse conceptuelle de la notion de progrès rationnel que Weber procède ici; il n'y est pas question de théorie ni d'esquisse, même grossière, d'une quelconque théorie de la rationalisation de l'action. Ce texte doit être interprété comme une contribution négative, comme une *critique* (au sens kantien du terme) de l'usage des notions de progrès et de progrès rationnel dans les sciences sociales. De plus, nous constatons que Weber parle de trois significations de la notion de progrès, ce qui nous amène à dire qu'il y a trois dimensions (et non pas une seule) pertinentes pour rendre compte de la rationalité de l'action; et que Habermas a tort de n'en considérer qu'une seule.

(2) La confusion des notions de "progrès" et de "progrès rationnel"

L'examen du passage que nous venons de citer montre que Weber utilise, mais sans les assimiler, les notions de "progrès" et de "progrès rationnel". "Quand on parle de "progrès rationnel", dit Weber, on rencontre les multiples sens de la notion de "progrès". Cela signifie que la notion de progrès est, de son point de vue, plus générale que la notion de "progrès rationnel". Pour être plus précis, disons que Weber est en train de montrer que la notion de progrès rationnel

correspond à la seconde des trois significations du concept de progrès: la rationalité progressive des moyens. Pour lui, chaque fois que nous procédons à une *évaluation* (i.e. utiliser le terme de progrès dans son acception limitée d'évolution qualitative), nous devons limiter notre investigation au domaine de la technique (GAW: 530/462), seul domaine où il est possible de parler d'une amélioration qualitative dans le choix des moyens. Car, insiste-t-il, l'usage légitime du concept de progrès dans les sciences sociales "est partout et sans exception lié au "technique"" (GAW: 530/462). *En d'autres termes, le seul concept de progrès dont nous pouvons faire un usage légitime dans ces sciences, c'est le concept de "progrès rationnel"*.

Cette affirmation signifie également que *lorsque nous parlons de la rationalité ou de la rationalisation du comportement, nous parlons d'un phénomène plus étendu que la simple progression dans la rationalité des moyens*. Ainsi, identifier, comme Habermas, la rationalité de l'activité avec la rationalité des moyens, c'est procéder à une réduction non justifiée de la notion de rationalité; c'est oublier qu'il y a d'autres dimensions pertinentes pour rendre compte de la rationalisation de l'activité, par exemple: la progression dans la différenciation psychique, et l'intensification de la valeur. Pour Weber en effet, la rationalisation croissante de l'activité signifie ou l'ouverture de nouvelles possibilités d'actions (GAW: 518-19/444-45), ou l'affermissement de la croyance dans le caractère rationnel d'un certain type d'action ou mode de vie (GAW: 473-74/398). C'est pour cela qu'il soutient que le progrès dans la rationalisation sociale ne correspond pratiquement jamais à l'universalisation de la connaissance:

le progrès que l'on constate dans la différenciation et la rationalisation sociales signifie donc, sinon toujours, du moins normalement quand on considère le résultat, que dans l'ensemble les individus s'éloignent de façon croissante de la base rationnelle des techniques et des règlements rationnels qui les concernent pratiquement [...] La rationalisation de l'activité communautaire n'a donc nullement pour conséquence une universalisation de la connaissance relativement aux conditions et aux relations de cette activité, mais le plus souvent elle aboutit à l'effet opposé [...] Et il n'est pas non plus universellement juste de dire que l'activité du "civilisé" se développe au total d'une façon plus subjectivement rationnelle par finalité (GAW: 473/397).

Or, parce qu'il ne perçoit pas toutes les nuances qui existent entre ces différents usages du concept de progrès chez Weber, Habermas néglige la dimension critique de ce texte. Cela le conduira à une confusion encore plus grave: il va assimiler la rationalité par justesse à la rationalité par finalité. C'est l'erreur fondamentale dans cette reconstruction.

(3) *La confusion de la rationalité par justesse (Richtigkeitsrationalität) avec la rationalité par finalité (Zweckrationalität)*

Pourquoi Weber soutient-il que "l'usage *légitime* du concept de progrès dans nos disciplines est donc partout et sans exception lié au "technique", à la notion de "moyen" approprié à une fin *donnée* univoquement" (GAW: 530/462)? C'est parce qu'il constate que ce qu'il avait déjà remarqué à propos de l'art se révèle être un cas général, à savoir que chaque fois que l'on parle de progrès (au sens d'une évolution qualitative), cette notion ne peut s'entendre qu'en un sens technique et rationnel (rationalité des moyens). Pourquoi? Parce que chez Weber, c'est uniquement dans la dimension de l'emploi réglé des moyens, dans le domaine de la technique, que l'on parle de progrès rationnel. Ce type de progrès, on l'appelle aussi la progression de la *rationalité instrumentale*.

De sorte que Habermas aurait eu raison, s'il avait dit: c'est seulement dans le domaine de l'emploi réglé des moyens que Weber tient l'utilisation du concept de progrès rationnel pour légitime. Mais cela, il faut y insister, est totalement différent de cette autre affirmation: c'est seulement sous l'aspect de l'emploi réglé des moyens que Weber conçoit la rationalité. En effet, cette dernière affirmation est fausse; et à dire vrai, si Habermas s'est engagé dans cette voie, c'est parce qu'il n'est pas parvenu à distinguer la notion de *rationalité par finalité* de celle de *rationalité par justesse*; qu'il a confondu ces deux notions importantes de Weber.

Habermas s' imagine en effet que la rationalité par finalité correspond à la rationalité instrumentale (pour comprendre ce qui se passe ici, il faut se reporter à la figure 5). Partant, il distingue ensuite deux types d'actions: les actions subjectivement rationnelles et les actions objectivement rationnelles (Tkh, I: 241/184). Mais il s'agit là d'une erreur (voir, *infra*, p 264, fig. 6). Par *rationalité par finalité* (Zweckrationalität) Weber désigne l'activité subjectivement rationnelle; c'est pour cette raison qu'il utilise indifféremment les termes: activité subjectivement rationnelle par finalité, activité rationnelle par finalité, rationalité subjective par finalité, pour se référer au même type d'action, à savoir l'activité qui s'oriente significativement d'après les attentes que suscite le comportement des autres (GAW: 441/348). En revanche, il n'utilisera jamais le terme de *rationalité par justesse* (Richtigkeitsrationalität) que pour désigner l'*activité*

objectivement rationnelle; voilà pourquoi il utilise indifféremment les termes d'activité rationnelle par justesse, d'activité objectivement rationnelle et de rationalité par justesse pour se référer au même type d'action: l'activité judicieusement orientée d'après ce qui est objectivement valable.

Ce préalable nous permet de passer maintenant à la thèse (de Habermas) selon laquelle l'activité subjectivement rationnelle et l'activité objectivement rationnelle proviennent d'une même source: la rationalité instrumentale (TkH, I: 241/184). Selon nous, cette thèse est dépourvue de fondement; il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner attentivement les rapports qui existent entre *Zweckrationalität* et *Richtigkeitsrationalität*.

Précisons d'abord que cette manière de voir, que l'on retrouve chez de nombreux commentateurs de Weber, vient de ce qu'ils identifient la rationalité par finalité (*Zweckrationalität*) à la *rationalité instrumentale*. De cela, ils infèrent généralement (Habermas y compris) que l'activité subjectivement rationnelle et l'activité objectivement rationnelle sont les deux pôles de la rationalité instrumentale. C'est le point de vue que soutient Habermas, entre autres, au point (b) de sa reconstruction (TkH, I: 241/184). Cependant une telle conception, qui est attestée et encouragée par la traduction du concept weberien de *Zweckrationalität* par celui de rationalité instrumentale (*instrumental rationality*)¹³, est très éloignée de la vérité: il y a, en réalité, tout un monde de différences entre ces deux notions¹⁴.

Contrairement aux allégations et aux insinuations des commentateurs ou des critiques de Weber, la *rationalité instrumentale* ou rationalité technique, que Weber utilise toujours dans un sens relativement restreint, est équivalente à la rationalité par justesse (*Richtigkeitsrationalität*). Pour lui, c'est seulement lorsque l'on s'enquiert de la justesse objective des moyens que l'on peut parler du degré de rationalité instrumentale (rationalité technique) d'une action; dans ce cas, c'est la rationalité du choix des moyens par rapport à une *fin qui doit avoir été donnée de manière*

¹³ Voir sur ce point la traduction anglaise de *Wirtschaft und Gesellschaft: Economy and society*, p.24.

¹⁴ Le seul auteur qui prend réellement la peine de distinguer explicitement la rationalité par finalité (qui a un caractère essentiellement subjectif) de la rationalité par justesse (qui a caractère objectif et empirique) est Gert H. Mueller. Celui-ci préfère en effet, afin de bien marquer la différence entre ces deux choses, utiliser les deux concepts de *Zweckrationalität* et de *Systemrationalität*. Cf. sur ce point Gert H. Mueller, "The Notion of Rationality in the Work of Max Weber", *European Journal of Sociology*, vol. XX, 1979. Cet article, qui pêche par certains côtés, constitue cependant l'une des analyses les plus intéressantes de cette distinction.

univoque au préalable que l'on cherche à évaluer (GAW: 517, 529/442, 461); car dans une telle situation, qui ne peut être tranchée que par le moyen d'une investigation empirique (GAW: 526/456), c'est exclusivement le type de justesse (*Richtigkeitsstypus*) qui peut servir d'idéaltype (GAW: 436/341), ce n'est pas la rationalité par finalité.

En revanche, lorsqu'il s'agit de la *rationalité par finalité*, nous ne considérons plus que deux choses, savoir: l'intention subjective de l'acteur et le caractère significatif de l'orientation de son comportement, en fonction des expectatives que suscitent le comportement des autres. Dans ce cas, c'est la "compréhensibilité" optimale de l'action qui est déterminante pour la rationalité par finalité d'une action, dit Weber (GAW: 436/341); voilà pourquoi il opposera ce type d'action à l'action *irrationnelle par finalité* (GAW: 433/335), et non pas à l'action objectivement rationnelle, comme le pense Habermas.

Les considérations qui précèdent permettent de comprendre pourquoi il ne faut pas confondre ces deux types d'actions rationnelles. Weber insistait d'ailleurs sur cela:

l'activité orientée subjectivement par finalité et l'activité qui est objectivement valable (ou activité rationnelle par justesse) sont deux choses totalement différentes (GAW: 433/335-336).

Cette distinction, qui était seulement implicite dans le *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913)¹⁵, sera reprise de manière plus précise en 1917, dans *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (GAW: 525/455); et quelque différence que l'on relève entre les deux formulations, l'intention est la même dans ces deux textes; il s'agit toujours distinguer les deux types de rationalité que sont la rationalité par finalité *Zweckrationalität* et la *Richtigkeitsrationalität*. La seconde, disait-il en 1913, permet de reconstruire et d'évaluer la rationalité des moyens (instrumentale) de l'activité empirique, c'est-à-dire les processus d'action que l'on peut expliquer sans recourir à des considérations d'ordre psychologique; alors que la première doit servir à reconstruire le cours des actions qui sont

¹⁵Cf. Weber, "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie", in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit., pp. 427-474. Nous disons que la distinction était seulement implicite dans ce texte, car, et c'est cela que Mueller n'a pas vu selon nous, c'est d'un point de vue méthodologique que Weber abordait le problème dans ce texte. Il s'intéressait à l'élaboration des catégories (idéaltypes) qui permettraient de reconstruire les différents cours d'activité rationnelles. Pour cette raison, il ne prend pas la peine de définir les différents types d'actions rationnelles. Il procède en réalité comme si elles étaient déjà connues du lecteur.

significativement compréhensibles (GAW: 436/341). C'est pour cette raison qu'il faut séparer, selon nous, ces deux types de rationalité ou d'actions rationnelles.

Pour Weber en effet, chaque fois que nous nous enquérons de la rationalité des moyens, de la "justesse objective" du choix des moyens par rapport à une fin qui nous est donnée, nous ne sommes plus dans le domaine de *l'activité orientée subjectivement par finalité* (activité rationnelle par finalité) en tant que telle, mais dans celui de *l'activité orientée "judicieusement" d'après ce qui est objectivement valable* (activité rationnelle par justesse). D'autant plus que, nous l'avons vu avec le passage de *Wirtschaft und Gesellschaft*, pour lui, nous sommes en présence d'une "question purement technique" dans de tels cas; et qu'en l'occurrence c'est la justesse du choix des moyens (la rationalité par justesse) qui doit retenir notre attention, et non pas le degré de rationalité par finalité (rationalité subjective) de l'action.

Concernant (d) et (e): Remarques sur la notion de rationalité normative

Rappelons tout d'abord la démarche de Habermas. Pour parvenir au concept de rationalité pratique, Habermas réalisera un véritable tour de force. Il partira du concept de rationalité des moyens (constituée, selon lui, de la rationalité instrumentale et de la rationalité du choix) pour arriver au concept de rationalité pratique, grâce à l'introduction de ce qu'il appelle la "rationalité normative"¹⁶ (Tkh, I: 244-245/187): le concept de rationalité pratique de Max Weber, dira-t-il, est un concept complexe qui se définit suivant la rationalité instrumentale, la rationalité du choix, et la rationalité normative. Cela lui permettra de déduire, par la suite, deux principaux types d'activités rationnelles de ce concept de rationalité pratique:

les actions qui satisfont aux conditions de la rationalité des moyens et de la rationalité du choix, Weber les nomme "rationnelles par rapport à une fin"; les actions qui satisfont aux conditions de la rationalité normative, Weber les nomme "rationnelles par rapport à une valeur" [...] En reliant l'activité rationnelle par rapport à une fin et l'activité rationnelle par rapport à une valeur, on obtient le type d'action remplissant les conditions de la *rationalité pratique en son entier* (Tkh, I: 245/187).

¹⁶ Par rationalité normative Habermas entend "la force et la profondeur unifiante, systématisante, des critères de valeur et des principes qui sous-tendent les préférences d'action" (Tkh: 245/187).

Mais, cette démarche contient de grosses difficultés. Habermas introduit l'idée de rationalité normative dans le concept de rationalité formelle (voir fig. 5) à partir de la thèse selon laquelle

la manière dont le sujet fonde ses préférences, la façon dont il s'oriente selon des valeurs est pour Max Weber un aspect sous lequel une action peut être considérée comme susceptible de rationalisation (TtH, I: 244/186).

En disant cela, il utilise en réalité l'ambiguïté du concept de rationalisation pour affirmer qu'il existe une rationalisation du potentiel de détermination des valeurs ou des préférences éthiques. Mais il n'est pas possible d'attribuer une telle conception à Max Weber, et ce pour deux raisons au moins.

Faisons d'abord remarquer que le terme *rationalisation* qui apparaît dans cette phrase ne peut prendre que deux significations (du moins si l'on se place dans la perspective de Weber); qu'il peut signifier (a) que l'action s'oriente de plus en plus de manière méthodique et systématique en fonction d'une fin, qu'elle fait de plus en plus l'objet d'une planification systématique¹⁷; ou bien (b) qu'il y a eu substitution, à l'acceptation non réfléchie d'une ancienne coutume, d'une attitude délibérée d'adaptation en termes d'intérêts personnels (WuG: 15/28). Dans les deux cas, la rationalisation peut s'opérer suivant plusieurs directions et plusieurs points de vue; mais, n'en déplaise à Habermas, il n'est jamais question, chez Weber en tout cas, de rationalisation normative (au sens où le terme est utilisé ici). Au surplus, nous savons que Weber est sceptique lorsqu'il est question des problèmes axiologiques; Habermas ne l'ignore pas, puisqu'il va reprocher cela à Weber. Selon Weber en effet, de même qu'il est impossible de comparer entre elles les différentes sortes de rationalisation éthiques de la conduite, de même il est impossible de comparer les types de rationalisation qui ont lieu même dans des domaines aussi techniques que le système bancaire (GAW: 530/462). "Cela vaut, ajoute-t-il, sans exception pour toutes les rationalisations" (ibid.).

Dans ces conditions, il est sinon impossible, du moins difficile de parler de critères, mêmes formels, d'évaluation de la rationalité normative des images du monde ou dans des manières déterminées de vivre. La rationalisation normative signifie, pour reprendre l'expression

¹⁷ Cf. Weber, *From Max Weber*, Gerth and Mills (eds), Oxford University Press, 1946, pp. 293-294.

de Weber, qu'il y a "une intensification croissante de la *valeur*" (GAW: 525/455); elle n'a rien à voir avec le devenir rationnel des propriétés formelles qui déterminent la rationalité des valeurs, comme le prétend Habermas. Pour Weber en effet:

in general, all kinds of practical ethics that are systematically and unambiguously oriented to fixed goals of salvation are 'rational', partly in the same sense as formal method is rational, and partly in the sense that they distinguish between 'valid' norms and what is empirically given (GARS, I: 266294).

Ce qui est caractéristique de la rationalité et de la rationalisation du comportement pour Weber, c'est l'existence d'une orientation systématique de la conduite en fonction d'une fin déterminée, et l'existence d'une dualité cognitive entre le donné et le devoir être (digne de foi)¹⁸. Une telle conception de la rationalisation s'oppose complètement à celle qui sous-tend toute l'analyse habermassienne.

D'autre part, et c'est la seconde raison, on ne peut pas parler de rationalité normative (au sens de Habermas) chez Weber, pour la simple raison que cela est contradictoire. Habermas ne perçoit malheureusement pas cette difficulté, comme le témoigne le passage dans lequel il introduit la notion de rationalité normative chez Weber.

Weber est un sceptique concernant les questions normatives; il est convaincu que la décision arbitrant entre différents systèmes de valeurs [...] ne peut être fondée, qu'elle ne peut être motivée rationnellement. Il n'y a pas à proprement parler de *rationalité des postulats axiologiques* [...] Pourtant, la manière dont le sujet fonde ses préférences, la façon dont il s'oriente selon des valeurs est pour Max Weber un aspect sous lequel une action peut être considérée comme susceptible de rationalisation: "Celui qui agit de façon *purement* rationnelle en valeur (*wertrational*) est celui qui agit sans considération des conséquences prévisibles au service de sa conviction, telle que celle-ci lui est dictée par ce que semblent lui commander le devoir, la dignité, la beauté [...] Reste que l'activité rationnelle en valeur est une activité conforme à des impératifs ou des "exigences" dont l'acteurs croient qu'ils s'imposent à lui" (Tkh, I: 243-244/186).

C'est la partie soulignée ci-dessus qui constitue le point obscur ici: Habermas utilise "la manière dont le sujet fonde ses préférences" comme synonyme de "la façon dont il s'oriente selon des valeurs". C'est du moins l'impression que donne la disposition des virgules dans la phrase. Mais il est évident qu'il s'agit là de deux choses bien différentes. Cependant laissons ce problème de côté, pour nous concentrer sur le problème suivant: peut-on soutenir un point de vue cognitiviste (i.e. dire que les choix pratiques sont susceptibles de rationalisation), tout en étant en même

¹⁸ Cf. "Introduction", in S. Lash and S. Whimster (eds), *Max Weber, Rationality and Modernity*, op. cit.

temps un sceptique concernant les questions normatives (non-cognitiviste)? Cela est difficile. Il y a une difficulté dans les allégations de Habermas, car ces deux choses sont contradictoires.

Or, c'est ce que semble affirmer Habermas: "Weber est un sceptique concernant les questions normatives [...] Pourtant, la *manière* dont le sujet fonde ses préférences [...] est pour Max Weber un aspect sous lequel une action peut être considérée comme susceptible de rationalisation". Cette affirmation nous semble pour le moins problématique. Car de deux choses l'une: ou Habermas soutient qu'il n'y a pas de rationalisation des postulats axiologiques chez Weber (ce qui est exact), ou bien il affirme que Weber pense que la manière de fonder les choix pratiques est susceptible de rationalité (ce qui est inexact); mais il ne peut pas affirmer, sans donner des références précises, que Weber soutient ces deux points de vue en même temps. Cela est insuffisant et problématique; Habermas le sait très bien, du reste; c'est pour cela qu'il essaie, tant bien que mal, de cacher son embarras en citant Weber. Mais il suffit de bien lire la citation pour voir qu'elle n'entretient *absolument aucun rapport ni avec la thèse de la fondation des préférences d'action, ni avec la prétendue rationalisation dont une telle fondation pourrait faire l'objet* [voir la citation qui figure dans le passage plus haut].

IV. BILAN CRITIQUE

Cette analyse nous a permis de faire la lumière sur les principaux 'écarts' de la reconstruction habermassienne de la pensée de Weber. On peut résumer ces analyses en disant que la grande faiblesse de cette reconstruction consiste en particulier dans le fait qu'elle ne parvient pas distinguer adéquatement les unes des autres les différentes acceptions du concept wébérien de *rationalité pratique*; qu'elle ne nous permet pas, en l'occurrence, de distinguer les nuances suivantes du concept wébérien de rationalité pratique:

(a) La rationalité pratique entendue dans le sens de l'utilisation et de l'application d'un savoir scientifique en vue de la réalisation d'une fin donnée de manière univoque, ou en vue de la résolution d'un problème spécifique. Dans cette perspective, Weber parle de la rationalité par

justesse (*Richtigkeitsrationalität*) ou de la justesse technique (*technische Richtigkeit*) de l'action (GAW: 526/456). Cette forme de rationalité est objective selon lui, elle est empiriquement déterminable (GAW: 436, 437, 526/341, 342, 456). En conséquence, dira-t-il, l'interprétation du cours d'une action qui se rapproche de ce type ne requiert pas d'hypothèses psychologiques, car elle constitue l'enchaînement causal le plus compréhensible. Weber réserve, semble-t-il, ce type pour la description de ce qu'il appelle "des systèmes d'actions" (économie, administration, le droit, etc.). C'est pour cette raison que Mueller a, à juste titre, donné le nom de "Systemrationalität" à ce type¹⁹.

(b) La rationalité pratique entendue dans le sens de l'orientation méthodique et systématique du comportement en vue de la réalisation d'une fin qui reste indéterminée. Weber préfère parler dans ce cas de l'activité qui s'oriente d'après les moyens que le sujet se représente (subjectivement) comme étant les plus adéquats à la réalisation de fins conçues (subjectivement) de manière univoque (GAW: 428, 432/328, 333; WuG: 12/22). Cette définition se confond, dans une certaine mesure avec celle de l'action communautaire (*Gemeinschaftshandeln*) (GAW: 441/347-8), mais aussi avec celle de l'action sociale en général²⁰ (GAW: 429, 432 /329-30, 333; WuG: 1, 11-2/4, 19-21). Weber utilise le concept de rationalité par finalité (*Zweckrationalität*) pour décrire cette sorte d'action. En réalité, bien que cela ne soit pas toujours clair dans les textes où Weber utilise cette notion, il s'agit d'un type subjectif de rationalité, i.e. qui se rapporte au point de vue de l'acteur (GAW: 428, 432, 433, 435, 441-42/328, 333, 335-336, 339, 348-349)²¹.

¹⁹ Cf. Mueller, op. cit., p.156.

²⁰ La comparaison du "Über einige Kategorien der vertehenden Soziologie" et du "Soziologische Kategorienlehre" nous montre que Weber a effectivement modifié la distinction *Gemeinschaftshandeln* / *Gesellschaftshandeln* dans *Wirtschaft und Gesellschaft*. Sur ce point Mueller a parfaitement raison (Mueller 1984: 156). Cependant, celui-ci évalue mal la nature de cette modification. Il ne remarque pas en effet que la définition de 1913 correspond à la définition même de l'activité sociale en général (GAW: 441/347), et que, bien loin d'opposer *Gemeinschaftshandeln* et *Gesellschaftshandeln* dans ce même texte (1913), Weber dit que la seconde est une spécification de la première (GAW: 442/350). En réalité ces deux types ne s'opposent pas chez Weber comme le prétend Mueller (Mueller 1984: 151-2).

²¹ Il faut préciser que l'usage de ce concept est assez lâche chez Weber. Il l'utilise la plupart du temps de deux manières distinctes certes, mais pas toujours faciles à distinguer l'une de l'autre. En effet, il utilise quelquefois ce concept comme s'il s'agissait d'un idéaltipe, d'un artifice méthodologique permettant d'expliquer ou de reconstruire des processus d'action, i.e. comme un moyen qui permet de faire des imputations causales adéquates. Dans ce cadre il le contraste souvent avec l'autre idéaltipe qu'est le type de justesse (*Richtigkeitsstypus*) (GAW: 436, 442/341,

Enfin, il faut préciser que ce même concept (*Zweckrationalität*) désigne, pour Weber, deux formes d'activités rationnelles. Pour être plus précis, on dira que Weber utilise ce concept comme un type générique dont il fait dériver les deux sous-types suivants: d'une part, la rationalité subjective par rapport à une fin (*subjektiv Zweckrationalität*) (GAW: 432/334) ou activité subjectivement orientée par rapport à une fin (*subjektiv zweckrational orientiertes Handeln*) (GAW: 433/335), ou encore, ce qui revient au même, l'activité subjectivement orientée vers des intérêts ou des attentes (*erwartungen orientiertes Handeln*) (GAW: 432, 441, 442/334, 348, 349; WuG: 12/22); et d'autre part, la rationalité par rapport à une valeur (*Wertrationalität*) (WuG: 12/22), ou activité rationnelle par rapport à une valeur (*wertorientiertes Handeln*) (GAW: 442/349).

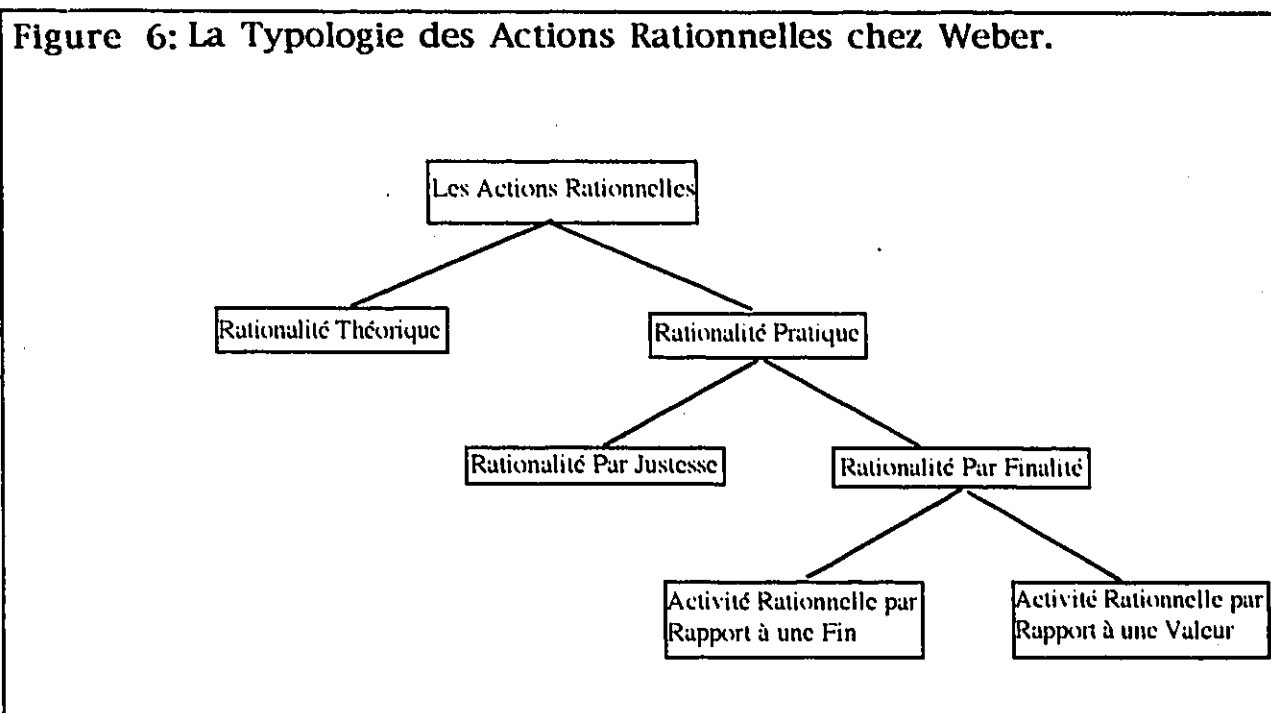
Les rapports qui existent entre *Zweckrationalität* (le concept générique), *subjektiv Zweckrationalität* (*erwartungsorientiertes Handeln*) et *Wertrationalität* (*wertorientiertes Handeln*) sont très clairement indiqués dans un passage central, mais généralement ignoré, de l'essai de 1913²². La meilleure manière de se représenter ceux-ci, c'est, nous semble-t-il, de recourir à une interprétation kantienne du concept weberien de *Zweckrationalität*²³. Dans cette mesure, on peut faire correspondre la *Zweckrationalität* (le concept générique) au concept kantien de *raison pratique*. Ensuite, on peut dire que le concept de *erwartungsorientiertes Handeln* (*subjektiv zweckrationales Handeln*) correspond approximativement à la notion kantienne d'action

350). Dans d'autres situations, il l'utilise comme s'il signifiait la même chose que la rationalité subjective par rapport à une fin (*subjektiv Zweckrationalität*) (GAW: 433, 441/336, 348-9). Nous ne pouvons malheureusement pas développer ce point intéressant ici.

²² "Tout spécialement, l'"activité rationnelle par l'inalité" au sens défini plus haut est en général orientée d'après des expectations. Il semble donc à première vue qu'il n'y a en principe aucune différence entre l'activité propre d'un individu qui se règle d'après les expectations fondées sur la nature (...) et celle qui se règle d'après les expectations analogues fondées sur un comportement déterminé d'autrui. Néanmoins, pour celui qui agit d'une manière subjectivement rationnelle, les expectations suscitées par le comportement d'autrui peuvent aussi s'appuyer sur l'attente d'un comportement *significatif* déterminée des autres, c'est-à-dire il peut se croire subjectivement en mesure de prévoir, avec une probabilité plus ou moins grande, sur la base de certaines relations *significatives*, les chances de leur activité (...) En vérité, le comportement qui se fonde spécialement sur les "expectations" que suscite le comportement de "tiers" n'épuise pas le sens (subjectivement) possible de l'activité communautaire. Dans le cas-limite on peut même en faire abstraction, car l'activité qui se rapporte significativement à un tiers peut s'orienter simplement d'après ce qu'on croit subjectivement être la "valeur" de son contenu significatif comme tel (...) Dans ce cas l'activité n'est plus orientée selon des expectations [*erwartungsorientiert*], mais selon une valeur [*wertorientiert*] (GAW: 441-442/348-9).

²³ Il convient de noter la différence de niveau qui existe entre le concept de rationalité pratique de Weber (qui est plus large) et celui de Kant (qui est plus restreint). En effet, ce que Kant appelle la rationalité pratique correspond seulement à l'une des dimensions de la rationalité pratique weberienne (voir fig. 6).

conforme à l'*impératif hypothétique*, alors que celui de *wertorientiertes Handeln* correspond à la notion d'action conforme à l'*impératif catégorique*. Toutes ces analyses sont résumées dans la figure ci-dessous.



Il suffira de comparer ce schéma avec celui de Habermas pour apprécier l'importance des écarts qui existent entre sa reconstruction et la conception de Weber. En conséquence, dirons-nous pour terminer, s'il est vrai que le changement de paradigme, que préconise la théorie de l'agir communicationnel, s'appuie sur la nécessité de surmonter "l'étroitesse de la conception webérienne de la rationalité pratique", alors force nous est de reconnaître, eu égard aux développements qui précèdent, qu'à l'appui de ce changement de paradigme il n'y a pas vraiment d'arguments décisifs.

CHAPITRE IX

LA CRITIQUE HABERMASSIENNE DE LA THÈSE WÉBÉRIENNE DE LA RATIONALISATION

Cette critique correspond aux dernières étapes de l'argumentation de Habermas (cf. *supra*, fig. 4): la critique du modèle wébérien de rationalisation sociale et la critique du diagnostic de Weber. Nous examinerons ces deux thèses dans l'ordre inverse ici.

I. LA CRITIQUE DU DIAGNOSTIC WÉBÉRIEN

Elle correspond, nous l'avons dit, aux quatre difficultés particulières, et l'on peut, conformément à la structure même de l'argumentation habermassienne, la décomposer ainsi: (a) la critique de la *thèse de la perte du sens* (difficultés 1 et 2), et (b) la critique de la *thèse de la perte de liberté* (difficultés 2 et 3). Cependant, avant d'aller plus loin, attirons l'attention sur la manière dont ces objections (ou difficultés particulières) sont formulées. L'analyse du texte (TkH, II: 450-1/334-5; voir aussi *supra*, p. 245) révèle que ces objections sont formulées dans un langage très nuancé, sinon vague:

"[Weber] n'a pas pu faire droit";

"mais l'effort... n'est pas convaincant";

"sa démonstration n'est guère évidente";

"il était incapable d'intégrer de manière consistante".

Aucune des expressions de Habermas n'est assez précise pour nous permettre de nous faire une idée claire de la nature exacte de ce qu'il reproche à Weber; et naturellement, cela ne fait que compliquer la tâche de celui qui veut examiner les objections de Habermas. En effet, que signifient des expressions comme "n'est guère évidente" ou "n'est pas convaincante"? Comment peut-on évaluer des objections de ce type?

De tels détails, négligeables dans beaucoup de situations, revêtent une importance particulières ici. L'objectif de Habermas est, il faut s'en souvenir, de démontrer que le

pessimisme de Weber émane des limites de son modèle de rationalisation. Or, de cette thèse à celle qu'il nous présente de manière nuancée ici, il y a un décalage terminologique très significatif, qui, comme nous le verrons, ne cessera pas d'augmenter au fur et à mesure que l'argumentation avancera. Mais passons à l'analyse de la première des deux thèses de la critique habermassienne du diagnostic de Weber.

L'ambiguïté de l'éthique protestante ou la thèse de la perte du sens

En attribuant la *thèse de la perte du sens* à Max Weber, Habermas suggère que Weber aurait soutenu la thèse selon laquelle l'éthique protestante de la vocation, après avoir été déterminante pour l'émergence du capitalisme, est maintenant refoulée dans le domaine de l'irrationnel, créant ainsi une situation sociale instable et problématique pour les sujets eux-mêmes. Ainsi, avec la disparition de l'éthique protestante, on assisterait aussi à la désagrégation des structures même de l'éthique de la vocation (*Berufsethik*), c'est-à-dire à la destruction de cette éthique particulière, l'esprit du capitalisme, qui a rendu possible le capitalisme. D'où les phénomènes d'anomie, de crise culturelle, de crise de motivation, etc.

Habermas va tout naturellement s'opposer à cette lecture de la modernité qu'il attribue à Weber. Pour lui, le pessimisme qui s'exprime dans cette thèse provient des limitations du modèle de Weber, notamment de ce que:

(1) Weber n'a pu faire droit systématiquement au constat que l'ascétisme dans les affaires, ascétisme égocentrique qui particularise la grâce, représente une incarnation parfaitement irrationnelle de l'éthique religieuse de la fraternité;

(2) et que l'effort de Weber pour montrer que ce sont des processus de sécularisation qui provoquent cet effondrement de l'éthique de la vocation n'est pas convaincant.

Développant ces deux objections dans le chapitre II de la *Theorie des kommunikativen Handelns*, il dira, en guise de conclusion, que:

l'explication de ce caractère autodestructeur de la rationalisation sociale est insatisfaisante, car Weber doit encore prouver qu'une conscience morale régie par des principes ne peut survivre que dans des contextes religieux. Il devrait expliquer pourquoi l'inscription de l'éthique des principes dans une religion de salut, pourquoi le lien qui rattache la conscience morale aux intérêts pour le salut, sont tout aussi indispensables au maintien de ce niveau de conscience morale qu'ils le furent sans le moindre doute d'un point de vue génétique, pour l'émergence précisément de ce stade de la conscience morale. À l'appui de sa thèse, il n'y a ni évidences empiriques décisives ni arguments systématiques forts (TKH, I: 315/241).

C'est ici que les enjeux de cette discussion apparaissent avec le plus de clarté. Ce dont il s'agit, c'est, bien évidemment, la question de la stabilité de la société moderne: une conscience morale post-conventionnelle peut-elle survivre en dehors des contextes éthico-religieux de sa naissance? La raison séculière sera-t-elle capable, après l'effondrement de son contexte religieux originel, de produire et d'assurer l'unité, la stabilité du nouvel ordre social et culturel? C'est là l'enjeu de cette discussion sur l'ambiguïté de l'éthique protestante de la vocation. Et comme nous le voyons dans ces passages, Habermas s'oppose à ce qu'il perçoit comme le point faible de la conception weberienne de la modernisation.

Trois remarques permettront de faire la lumière sur les difficultés que contiennent les accusations de Habermas, lesquelles, nous le verrons, n'ont d'objections que la simple apparence.

Tout d'abord, la première "difficulté particulière". Il est impossible, eu égard à ce que nous savons des textes de Weber, de soutenir qu'il ne fait "pas systématiquement droit" au caractère irrationnel de l'éthique protestante de la vocation (*protestantische Berufsethik*). Weber, et cela est bien connu, signale et répète à plusieurs occasions, dans le *protestantische Ethik* et dans la "*Zwischenbetrachtung*", que l'éthique protestante de la vocation (*protestantische Berufsethik*) est irrationnelle du point de vue de bonheur personnel, parce qu'elle fait de la recherche du profit ou de l'accomplissement du métier une vocation, une fin en soi (voir sur ce point: PE: 43-45, 59-60, 65/47-50, 73, 74, 80)²⁴.

Certes, dira Habermas, Weber insista effectivement sur l'aspect irrationnel de l'éthique protestante de la vocation; cependant, et c'est cela l'objection, il manqua, par ce fait même, l'aspect essentiel de la question; plus précisément, il n'a pas vu que démontrer l'irrationalité d'une attitude du point de vue du bonheur et démontrer son irrationalité du point de vue de l'éthique religieuse de la fraternité sont deux choses complètement différentes. Weber n'a pas pu montrer que l'éthique protestante de la vocation est une *incarnation irrationnelle de l'éthique*

²⁴ Voir aussi: "Politics as a Vocation" et "Science as a Vocation", in Gerth and Mills, *From Max Weber*, op. cit., pp. 77-156.

religieuse de la fraternité: voici le sens de l'objection de Habermas, et présentée sous un tel jour, elle semble avoir plus de poids.

S'applique-t-elle à Weber, cependant? En réalité, il est difficile de se représenter ce que vise une telle objection, ou même de savoir de qui Habermas parle ici. Au demeurant, nous savons que Weber décrit, dans la "*Zwischenbetrachtung*" notamment, la *protestantische Berufsethik* de la manière suivante:

Paradoxalement l'éthique puritaine de la profession [...] a rationnellement fait de toute activité menée dans le monde un service inscrit dans la volonté divine [...] et une mise à l'épreuve de l'état de grâce; de ce fait cette éthique accepta également la matérialisation du cosmos économique [...] comme néanmoins voulu par Dieu et comme moyen d'accomplir son devoir. C'était là, en dernière analyse renoncer à la conception qui fait du salut un but à la portée des hommes et de tout homme [...] *En réalité cette conception non fraternelle ne correspondait plus à une authentique "religion du salut"* (GARS, I: 546-47/14).

Or, il est difficile d'affirmer, après avoir lu un tel passage, que Weber ne voit pas que l'éthique protestante de la vocation est une incarnation irrationnelle de l'éthique religieuse de la fraternité. "*En réalité cette conception non fraternelle ne correspondait plus à une authentique "religion du salut"*", nous dit Weber. N'est-ce pas précisément l'affirmation la plus claire de ce que Habermas lui reproche de n'avoir pas fait? Que dit Weber? sinon que l'ascétisme protestant n'a pu se transformer en ascèse intra-mondaine cohérente qu'au prix de la subversion, du renoncement à sa nature originelle de religion fraternelle du salut?

Naturellement, Habermas peut toujours maintenir que, de son point de vue, Weber n'a pas fait droit systématiquement à cette idée. Mais encore faudra-t-il qu'il se décide à nous expliquer ce qu'il entend par là²⁵.

Passons maintenant à la seconde "difficulté particulière". Plus intéressante et plus subtile que la première, elle semble établir un parallèle entre Weber et Marx. En effet, implicite dans cette

²⁵ Le plus remarquable ici, c'est le commentaire que Habermas ajoute après avoir lui-même cité ce texte. En effet écrit-il:

il serait difficile de formuler plus brutalement le recul que signifie le particularisme de la grâce pour une éthique ascétique de la conviction réduite à l'égoïsme, intégrée dans l'antifraternité de l'économie capitaliste: elle sombre en deçà du niveau atteint par l'éthique de la fraternité déployée dans un sens communicationnel. Il reste que Weber n'a pas donné une fécondité théorique à cette idée (Tkh: 313-14/239).

La fin de la phrase de Habermas est pour le moins surprenante. En effet, que signifie l'expression "donner une fécondité théorique à cette idée"? Cela, il ne nous l'explique pas. Pourtant, si l'on continue la lecture du texte de Weber, il est écrit: "En réalité cette conception non fraternelle ne correspondait plus à une authentique "religion du salut"". Est-il possible, demandons-nous, de donner une autre fécondité théorique à une telle idée?

objection, il y a le présupposé selon lequel Weber aurait parlé de l'effondrement de la *Berufsethik*; mais ce présupposé est pour le moins singulier. Les processus de sécularisation provoquent un effondrement de la *Berufsethik*, cela revient à dire qu'il y a une dialectique inhérente au capitalisme lui-même, qui conduit à la destruction même de son principal élément moteur: la *Berufsethik*. En d'autres termes, Weber aurait dévoilé, à l'instar de Marx, une des contradictions inhérentes au capitalisme moderne. (Nous y reviendrons). D'où l'objection de Habermas: l'effort de Weber n'est pas convainquant.

Cette objection, cependant, est remarquable: de fait, elle est vraie et sera toujours vraie; car problématique jusque dans sa formulation même, elle n'est vraie que parce qu'elle est fausse. Mais si l'on ne s'en aperçoit pas au premier abord, c'est parce que, partant de présupposés erronés, mais difficiles à déceler, elle nous conduit insensiblement à une conclusion que nous ne pouvons naturellement pas contester. Expliquons cela.

On sait que les commentateurs de Weber s'accordent du moins, malgré leurs divergences, pour dire que celui-ci n'a jamais soutenu que la sécularisation entraînait ou entraînerait "l'érosion des dispositions à pratiquer l'éthique de la vocation (*Berufsethik*)"; bien au contraire. Au reste, cela vient tout simplement de ce que ce serait une contradiction²⁶. En effet, dire que Weber parle d'effondrement de *l'éthique de la besogne*, c'est là une affirmation sinon contradictoire, du moins incompréhensible. Qu'entend-on au fond par "effondrement des dispositions à pratiquer l'éthique de la vocation"? L'éthique de la vocation signifie, dans l'esprit de Weber du moins, la même chose que "l'esprit du capitalisme". L'éthique de la vocation (*Berufsethik*), qui dérive de la laïcisation de l'éthique protestante (puritaine) de la vocation (*protestantische Berufsethik*), correspond à cet esprit ou cette attitude particulière, cet *ethos* spécifique qui est né de la rationalisation du christianisme:

Si nous relisons à présent le passage de Franklin [...], dit Weber, nous verrons que les éléments essentiels de l'attitude que nous avons alors appelée "esprit du capitalisme" sont précisément ceux que nous avons trouvé (sic) être le contenu de l'ascétisme puritain du métier, mais dépourvus du fondement religieux déjà fort affaibli chez Franklin (PE: 187/222-23).

²⁶ Ce pourquoi il est impossible de trouver la moindre allusion (même indirecte) à cette idée, dans les textes de Weber. Et ce n'est pas un hasard, si Habermas ne donne pas non plus d'indications bibliographiques précises sur ce point.

Or, parler de l'effondrement de la *Berufsethik*, cela revient à affirmer l'effondrement même du capitalisme, par suite de la disparition de son aiguillon interne. 'Marxisation' de Max Weber par Habermas, cette lecture est subtile, certes; mais n'empêche qu'elle est également problématique.

En effet, il y a une grande différence entre la *Berufsethik* et la *protestantische Berufsethik*; et il n'est pas vraisemblable qu'elle ait échappé à Habermas. Cependant il est remarquable de voir qu'il confond ici la *Berufsethik* avec la *protestantische Berufsethik*, en dépit des différences pourtant frappantes qui existent entre ces deux choses. Ainsi, victime d'une négligence malheureuse, il se fourvoie sur l'objectif de Weber; car les travaux de Weber (sur la sécularisation), on le devine, ne parlent pas de l'effondrement de la *Berufsethik*, mais de la disparition de l'*Askeseethik*, qui est le pendant ou le fondement religieux de l'éthique de la vocation:

Naturellement, écrit Weber, il est encore moins question de soutenir qu'il est actuellement nécessaire à la perpétuation du capitalisme moderne que chacun, patron ou ouvrier, fût siennes ces maximes éthiques. Chacun trouve aujourd'hui en naissant l'économie capitaliste établie comme un immense cosmos, un habitacle dans lequel il doit vivre et auquel il ne peut rien changer [...] Le fabricant qui agirait continuellement à l'encontre de ces règles serait éliminé de la scène économique tout aussi infailliblement que serait jeté à la rue l'ouvrier qui ne pourrait, ou ne voudrait, s'y adapter (PE: 45/51; voir aussi: *Die protestantische Sekten*).

Osera-t-on maintenir, en face d'un tel passage, que, bien loin de soutenir le déploiement et le triomphe du capitalisme et de son éthique, Weber affirmât l'effritement de son éthique, l'implosion de la puissance décisive de notre époque -- l'inéluctabilité de sa chute prochaine? Non: Weber soutient que "l'idée d'accomplir son "devoir" à travers une besogne hante désormais notre vie, tel le spectre des croyances religieuses disparues" (PE: 188/224); que si nous n'avons pas besoin d'être des ascètes et des croyants, notre comportement, du moins, doit se conformer à une méthode de vie qui ressemble à celle des ascètes. En ce sens, il est sans doute celui qui affirma, avec le plus de vigueur, la prééminence de l'éthique de la vocation, celui qui soutint qu'obligation nous était faite désormais de devenir des ascètes du métier -- sans aucune justification et sans aucun espoir de compensation: "le puritain *voulait* être un homme besogneux - et nous sommes *forcés* de l'être" (PE: 188/223).

Comment affirmer, dès lors, que Weber aurait soutenu le contraire de cette idée? Comment aurions-nous pu nous satisfaire de ses raisons, à supposer qu'il ait tenté de le faire? Il

n'aurait pas réussi, de toute évidence: c'est pour cela que nous disions que l'objection de Habermas est toujours être vraie, parce qu'elle fausse. Et cette Stratégie est déconcertante et surprenante, qui consiste à dire qu'un auteur a imparfaitement réalisé ce qu'il n'a précisément pas du tout cherché à faire. Nous l'appelons le '*paralogisme habermassien*'; car, nous le verrons bientôt, on le retrouvera souvent dans la critique habermassienne de Weber.

En vérité, Weber soutient une thèse et une seule, lorsqu'il parle de la sécularisation. Ce processus, dit-il, détruit le fondement religieux de l'éthique de la vocation, qu'il transforme en un comportement mécanique, une condition de survie dans le monde moderne:

Aux États-Unis, sur les lieux mêmes de son paroxysme, la poursuite de la richesse, dépouillée de son sens éthico-religieux, a tendance à s'associer aux passions purement agonistiques, ce qui lui confère le plus souvent le caractère d'un sport (PE: 188-89/225).

C'est pourquoi il dira, en 1920, que la racine religieuse de l'humanité économique moderne est morte; que le concept de *Beruf* est dans le monde d'aujourd'hui comme un *caput mortuum* (HE: 386); car, disait-il en 1905, le capitalisme, aujourd'hui triomphant, n'a pas plus besoin d'un tel fondement. Remarquable au plus haut point, la convergence qui apparaît entre ces deux passages, s'exprime de manière encore plus singulière dans l'étonnante similitude qui existe entre la conclusion du *Protestantische Ethik* et de celle de la *Wirtschaftsgeschichte*. Et cette similarité est tellement totale, que l'on pourrait résumer la pensée de Weber, en utilisant, alternativement, la fin de ces deux textes, pour dire ce que l'un et l'autre textes disent:

* Le texte de 1905:

Aujourd'hui, l'esprit de l'ascétisme religieux s'est échappé de la cage - définitivement? qui saurait le dire... Quoi qu'il en soit le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique (PE: 188/224).

* Confirmant le constat, celui de 1920 extrapole ainsi:

L'ethos économique était né sur le sol de l'idéal ascétique, on le dépouillait maintenant de son sens religieux. Les conséquences s'annonçaient graves (HE: 386).

* Car, explique celui de 1905:

Lorsque l'"accomplissement" [du devoir] professionnel ne peut être directement rattaché aux valeurs spirituelles et culturelles les plus élevées [...], l'individu renonce, en général, à le justifier (PE: *ibid.*).

* Précisant l'idée, celui de 1920 ajoute:

Il était possible que la classe ouvrière se satisfît de son sort aussi longtemps qu'on pouvait lui promettre le bonheur éternel; que ces bonnes paroles vinssent à cesser, et il devenait alors inévitable qu'apparussent dans la société ces tensions qui depuis n'ont cessé de croître avec constance (HE: *ibid.*).

C'est un tandem pour le moins remarquable que celui-ci, qui fait converger, par-delà toutes ces années, les deux textes vers la même idée. Comme on le voit, il n'est nullement question ici de l'effondrement des dispositions à pratiquer l'éthique de la besogne; et c'est à tort que Habermas interprêtât ces passages comme l'expression de la condamnation webérienne de la société moderne.

Passons à la troisième et dernière remarque maintenant. Revenons au passage de Habermas (cf. *supra*, p. 266): "l'explication de ce caractère autodestructeur de la rationalisation est insatisfaisante [...]". Ici encore nous avons affaire à une instance du 'paralogisme habermassien'. Partons de la question suivante: Weber a-t-il déjà parlé du *caractère autodestructeur* de la rationalisation sociale? Si oui, dans quels passages? Suivons les développements de Habermas:

Le paradoxe inhérent à la rationalisation sociale est l'expérience du "non sens de ce processus purement intramondain qui a donné l'homme de culture, l'absurdité, par conséquent, de cet auto-accomplissement de la valeur ultime à laquelle semble réductible la culture".

Si l'on prend conscience ainsi du contenu systématique de la "Considération intermédiaire", il devient évident que les intuitions de Weber en direction d'un modèle sélectif de rationalisation suggèrent un profil de modernisation en dents de scie. Pourtant, Weber a parlé du caractère *paradoxal*, et non pas du caractère *partiel* de la modernisation sociale (T&H, I: 330-31/252-53).

On constate, au premier coup d'oeil, que Habermas cite Weber dans le premier paragraphe, et qu'il dit dans le second (mais sans donner de référence) que Weber a parlé du caractère *paradoxal de la modernisation*. Singulière manière de justifier ses assertions que cette manière habermassienne de donner des références, car, on le voit très bien, ce qui est problématique dans ce passage, c'est n'est pas le contenu du premier paragraphe, mais celui du second. De fait, il y a deux choses problématiques dans ce paragraphe: tout d'abord, l'affirmation "pourtant, Weber a parlé du caractère *paradoxal* [...]", ensuite le fait que Habermas parle de modernisation sociale (nous reviendrons sur ce point plus bas). Il est évident que c'est dans ce paragraphe qu'une citation ou une référence eût été la bienvenue, et il est invraisemblable que Habermas n'en ait pas eu conscience.

À vrai dire, c'est à pure perte qu'il eût cherché des citations, et pour cause: *car Weber, en dépit de tout le pessimisme qu'on lui impute, n'a jamais parlé du caractère paradoxal de la rationalisation sociale ou de la modernisation sociale*; au reste, nous le verrons plus bas, il n'a jamais utilisé le concept même de modernisation sociale. Sans doute a-t-il parlé du caractère paradoxal d'une situation ou d'une attitude, mais jamais, assurément, ne parla-t-il de la rationalisation sociale en ce sens. En réalité, il y a un et un seul endroit où Weber utilise le mot *paradoxe* en un sens qui semble 'délicat'. Mais, encore une fois, ce texte (cité dans un autre contexte par Habermas: TkH, I: 313/239) porte sur l'ascèse rationnelle, et non pas sur le caractère paradoxal de la rationalisation sociale:

Le paradoxe de toute ascèse rationnelle, dit Weber, qui consiste en ce qu'elle crée elle-même la richesse qu'elle rejette, a pourtant de la même manière tendu un piège au monachisme de tous les temps. Partout temples et cloîtres devinrent eux-mêmes de leur côté des lieux d'économie rationnelle (GARS, I: 546/ 14).

Tout ce que nous venons de dire laisse penser qu'il s'agissait, ici encore, d'une autre instance du 'paralogisme habermassien': accuser Weber de ne pas avoir pu démontrer clairement le caractère paradoxal de la modernisation sociale, alors que celui-ci n'en parle absolument pas.

Cependant ce n'est pas tout; on constate également un autre fait, non moins remarquable, dans le même texte. En effet, si nous nous tournons maintenant vers le premier paragraphe du texte de Habermas (cf. *supra*, p. 272), nous constatons que la citation qui s'y trouve n'apparaît à aucun endroit du texte de Weber que Habermas prétend citer, savoir, (GARS, I: 569).

Voici le texte de Habermas (notez bien l'endroit où il commence à citer Weber):

Le paradoxe inhérent à la rationalisation sociale est l'expérience du **"non sens de ce processus purement intramondain qui a donné l'homme de culture, l'absurdité, par conséquent, de cet auto-accomplissement de la valeur ultime à laquelle semble réductible la culture"** (c'est nous qui soulignons).

Et voici le texte de Weber (notez la différence):

Pour la pensée religieuse, en effet, le perfectionnement purement mondain de soi visant à la seule formation d'un homme cultivé, était absurde. Absurdité donc que la valeur ultime à laquelle la "culture" paraissait réductible; cette absurdité résultait déjà, précisément du point de vue de ce monde, du non-sens manifeste de la mort, dans la mesure où - pour qui accédait à la "culture" - il induisait directement l'absurdité définitive de la vie (GARS, I: 569/30).

Que constatons-nous? Il est impossible d'identifier la partie qui est reprise par Habermas. Et comme il peut s'agir d'un accident, nous nous garderons d'accorder plus d'importance qu'il n'en

faut à un tel détail. De toutes les façons, exhiber des différences dans les citations ne constitua jamais (à bon droit?) une objection décisive. Toutefois, et c'est à cela que nous tendions, nous pouvons dire du moins que l'absence de références exactes, les citations problématiques, les reproches quelquefois injustifiés, que tout ceci ne peut pas, sans injustice, être retenu contre Weber; et que, par conséquent, la charge de la preuve se trouve toujours du côté de Habermas, qui doit encore démontrer qu'il s'agit là de l'affirmation du caractère paradoxal de la rationalisation sociale. Pour nous, nous avons jusque-là de bonnes raisons de penser que Weber soutient une autre thèse dans ce passage, à savoir que l'attitude de l'homme moderne centré sur sa vocation (sans compensation religieuse pour l'accomplissement de sa tâche) paraît absurde du point de vue de la religion. Nous confessons ne pas y voir l'affirmation du caractère paradoxal de la modernisation. Au surplus, il y a, nous semble-t-il, au moins une différence entre "une attitude qui paraît absurde du point de la religion" et "l'affirmation du caractère paradoxal de la modernisation". Voici, selon nous, une autre instance du 'paralogisme habermassien': car Weber, certes, n'eût jamais pu ramener le second phénomène au premier, même s'il l'avait voulu.

Qu'Habermas écrive encore que Weber a affirmé qu'une conscience morale régie par des principes ne pourrait pas survivre en dehors des contextes religieux, constitue une autre instance du même paralogisme. Et en effet, Weber n'eût jamais pu soutenir une telle thèse: puisqu'il ne s'est même pas intéressé à cette question. Weber a effectivement soutenu que plus les ordres de vie du monde se rationalisent, plus la religion se trouve refoulée dans le domaine de l'irrationnel: mais cela ne signifie absolument pas que la conscience morale post-traditionnelle ne peut survivre que dans des contextes religieux. (La stabilité du capitalisme et de la morale bourgeoise, argument que Habermas s'empresse d'utiliser du reste, ne suffit-elle pas à le démontrer?) Weber, nous l'avons déjà noté, fait seulement remarquer que la société capitaliste moderne n'a plus besoin d'un ancrage religieux; que le capitalisme, maintenant triomphant, peut fonctionner sans les ressorts religieux qui lui ont permis de naître et de se développer. Voici un autre décalage

difficile, sinon impossible, à expliquer. Ici encore, Habermas devrait nous donner des références précises.

Des analyses qui précèdent il suit que, de quelque manière que l'on s'efforce de considérer les objections de Habermas, on ne peut justifier aucune d'entre elles. Il ne peut pas récuser la première partie de ce qu'il appelle le diagnostic de Weber; il en a pleinement conscience, du reste; et comme nous allons le voir bientôt, il va changer de stratégie vers la fin du chapitre II.

Guerre des dieux et thèse de la perte de liberté

En effet, après s'être longtemps attardé, dans les sections 2 et 3, sur la première partie de ce qu'il appelle le diagnostic de Weber, Habermas va, à court d'arguments sans doute, changer de stratégie dans la section 4 (dernière section du ch. II). Il est très significatif de faire remarquer à cet égard que Habermas continuera de qualifier l'explication de Weber d'"insatisfaisante", de nuancer, pour ainsi dire, ses objections. C'est que, et nous le verrons dans un instant, il est purement et simplement incapable de récuser le "diagnostic" de Weber. À vrai dire, il n'y a pas non plus d'objection décisive contre Weber dans cette section; pour cette raison, Habermas sera contraint de revenir encore sur cette thèse dans la "Considération finale", non pas tellement pour en démontrer la fausseté, que pour tenter de la reformuler. C'est donc dire (a) que ce diagnostic est important pour lui, et (b) qu'il est absolument incapable de le récuser.

Le pessimisme et le relativisme du diagnostic de la théorie wébérienne de la modernisation résulte essentiellement de l'étroitesse de son modèle de rationalité, telle est, nous y avons assez insisté, la thèse que cherche à établir la critique habermassienne. La critique wébérienne de la modernité confond, dans l'ensemble, la modernisation sociale avec la rationalisation capitaliste, voici une autre version de la thèse générale, que Habermas utilise pour saper la thèse de Weber. Voyons maintenant ce qui adviendra de cette thèse.

Nous avons vu, dans la section précédente, que Habermas ne peut pas attaquer de front la thèse de la perte du sens. Cependant, et ceci est remarquable, la section 4 constitue un recul

considérable par rapport à cette stratégie. En effet, dès le début de la section 4, Habermas change totalement de stratégie de réfutation: il ne s'agit plus, cette fois-ci, de présenter le "diagnostic" comme l'effet de cette amaurose tant déplorée par Habermas, mais de montrer que le diagnostic de Weber n'est pas acceptable, et ce, parce que Weber prétend que la thèse de la perte de liberté se laisse déduire de la thèse de la perte du sens. Cette manière de procéder est assurément différente de la première stratégie; elle constitue un recul par rapport à la critique proprement dite du diagnostic de Weber: il ne s'agit plus d'improuver la thèse de Weber, mais de montrer qu'elle établit un lien douteux entre ses deux thèses constitutives. Il se dessine ici encore une autre instance du paralogisme habermassien:

- (a) Weber veut faire dériver la thèse de la perte de liberté de la thèse de la perte de sens.
- (b) Mais il est incapable de montrer de manière satisfaisante que celle-là est la conséquence de celle-ci
- (c) Donc la thèse de Weber est fausse.

Il y a, dans cette section 4, un passage absolument remarquable à cet égard. En (Tkh, I: 337-38/258-59), alors que rien ne nous y préparait, Habermas déclare brusquement:

Cette thèse d'une autonomisation des sous-sphères d'activités rationnelles par rapport à une fin, qui menace la liberté de l'individu, *n'est cependant pas la conséquence pure et simple* de la première thèse; on ne voit pas clairement comment la thèse de la perte du sens se relie à la thèse de la perte de liberté (Tkh, I: 337/258; c'est nous qui soulignons).

À cet endroit, Habermas cite un long extrait de la fin du *Die Protestantische Ethik*, mais ce texte n'entretient, à vrai dire, aucun rapport avec l'affirmation qui précède. (Ce décalage transparaît du reste dans le texte Habermas). Ensuite, reprenant le fil de son raisonnement, il poursuit ainsi:

Weber traite la question de l'émergence et du développement du capitalisme du point de vue de l'institutionnalisation des orientations d'actions rationnelles par rapport à une fin, et ce faisant il se heurte au rôle de l'éthique protestante de la vocation et du droit moderne. Il montre comment ils aidèrent à institutionnaliser la rationalité cognitive instrumentale dans l'économie et l'État; on ne peut toutefois pas en tirer comme conséquence *per se* la prédiction pessimiste d'une réification de ce système partiel en une "chape d'acier". Car Weber lui-même a le sentiment que ce pronostic l'engage sur le "territoire des jugements de valeur et croyance" (Tkh, I: 338/259).

Jusque là tout, ou peu s'en faut, va très bien. Mais la suite du texte est absolument étrange:

Pourtant, les études ultérieures (*La Politique comme vocation, La Science comme vocation*, "la Considération intermédiaire", etc.) donnent l'impression (Eindruck) que cette deuxième thèse, non seulement [on] pourrait l'établir empiriquement comme un énoncé portant sur les tendances [...] mais qu'on pourrait la déduire de la première thèse comme une proposition théorique. Cette tentative ne résiste pas à une contre-épreuve (Tkh, I: 338-39/259; c'est nous qui soulignons).

Ici, l'on ne peut qu'éprouver un malaise. Les études ultérieures, lit-on, "donnent l'impression". Que faut-il entendre par là? Faut-il entendre: ces études démontrent, affirment, établissent clairement? Ou faut-il entendre: elles "donnent l'impression"? Naturellement, c'est la seconde option qu'il faut retenir. Mais dans ce cas la question qui se pose est la suivante: à qui ces études donnent-elles cette impression? Ce qui conduit naturellement au second problème: que faut-il entendre par "cette tentative ne résiste pas à une contre-épreuve"? De quelle tentative s'agit-il? Ici encore, on soupçonne une autre instance du paralogisme; mais nous reviendrons sur ce point.

De fait, il y a ici un changement subtil de stratégie, qui permettra de réaliser en une seule section ce que les sections 1, 2 et 3 n'ont pas pu faire: affaiblir de façon définitive la position de Weber. Et en effet, comme s'il venait soudain de découvrir le point faible de la thèse de Weber, Habermas déclare immédiatement: "*tout d'abord*, cette première thèse n'est pas plausible en soi" (TkH, I: *ibid.*). Espérant trouver ici la première véritable réfutation du diagnostic de Weber, poursuivons donc notre lecture:

Tout d'abord, écrit-il, cette première thèse n'est pas plausible en soi. Certes, avec l'avènement des structures modernes de conscience s'écroule l'unité immédiate du vrai, du bien, et du parfait, unité suggérée dans les concepts fondamentaux de la religion et de la métaphysique [...] Weber a donc raison d'être hostile au "charisme de la raison" et de s'en tenir à un concept de rationalité qui se dissocie dans la légalité spécifique de sphère de valeurs différentes, irréductibles les unes aux autres, comme on dit chez les néo-kantiens (TkH, I: 339/259-260).

Jusque-là Habermas semble être en accord avec Weber. Mieux, il concède un point décisif: Weber a raison de parler de la perte de l'unité substantielle de la raison. Où se trouve donc la fameuse réfutation de la thèse de Weber? Réponse de Habermas (attirons l'attention sur le changement de ton qui s'amorce):

Cependant, Weber va trop loin lorsque, de la perte de l'unité substantielle de la raison, il conclut à un polythéisme de puissances de croyances en lutte les unes contre les autres, et dont le caractère irréconciliable s'enracine dans un pluralisme de prétentions à la validité *inconciliables* (TkH, I: 339/260).

C'est cela l'objection de Habermas: si la thèse de Weber est intenable, c'est parce qu'il "va trop loin", qu'il en tire une mauvaise conséquence, savoir, le polythéisme indépassable de puissance de croyances, *l'irréductible inconciliabilité des prétentions à validité*. Mais on voit aussi, et cela est évident ici, que le "n'est pas plausible en soi" ne s'applique pas à la thèse weberienne *per se*,

mais à cette autre thèse, que Habermas prête à Weber: "on peut déduire la thèse de perte de liberté de la thèse de la perte de l'unité substantielle de la raison".

Mais Weber associe-t-il réellement ces deux thèses? Cela nous ramène au point que nous avons laissé en suspens un peu plus haut. Habermas, souvenons-nous en, disait "les études ultérieures [...] donnent l'impression". En conséquence, il n'est pas absurde de penser, puisque c'est la thèse qui découle de cette impression qui vient d'être soumise à l'analyse, que les conclusions de Habermas ne devront pas s'appliquer au diagnostic de Weber, mais à l'impression même de Habermas. La vraie question n'est-elle pas de savoir si l'impression même de Habermas est justifiée? Il semble que Habermas ait sauté une étape dans son raisonnement²⁷.

Reprenons le problème à partir de l'expression "cette tentative ne résiste pas à une contre-épreuve". Au lieu de passer de cette affirmation à l'alternative: ou bien il existe un lien entre les deux thèses, et le diagnostic de Weber est justifié; ou bien il n'y a pas de lien, et le diagnostic est erroné; au lieu de cela, il nous semble que Habermas aurait d'abord dû éprouver son impression elle-même. Cela lui eût fait voir que la tentative qu'il fallait soumettre à une contre-épreuve, c'est sa propre tentative d'interprétation, et que la véritable alternative c'est la suivante: ou bien Weber établit bel et bien le rapport en question, dans ce cas l'impression de Habermas est la bonne; ou bien il n'existe pas de rapport entre ces deux thèses, auquel cas l'impression de Habermas est fausse.

Il y a malheureusement de fortes raisons de penser que la dernière option est la bonne. En effet, nouvelle instance du paralogisme, Weber, pour autant que nous en pouvons juger, *n'a jamais présenté ces deux thèses comme étant solidaires l'une de l'autre*. Il est impossible de trouver le moindre fondement à l'impression de Habermas. Il ne sera pas nécessaire de s'attarder davantage sur ce point, d'autant plus que Habermas se montre, ici encore, très peu prodigue en références.

²⁷ H ne peut effectivement pas affirmer que la thèse X donne l'impression que Z; et partant de là, affirmer ensuite que la thèse X est fausse. Il eût d'abord fallu s'assurer du bien-fondé de cette fameuse "impression que Z". C'est cette étape qui manque dans le raisonnement de Habermas.

Cependant précisons au passage que *La politique comme vocation* ne traite pas du lien entre ces thèses, mais des tensions qui existent entre l'*éthique de la conviction* et la *politique*; que *La science comme vocation* se concentre plutôt sur les tensions qui existent entre l'*éthique de la conviction* et l'attitude du scientifique; que la "*Zwischenbetrachtung*" traite du problème, plus spécifique, des tensions qui existent entre l'*éthique religieuse de la fraternité en générale* et les différents *ordres de vie mondains* ²⁸; et enfin que nulle part il n'est question d'établir des liens entre les deux thèses.

II. L'ÉQUATION MODERNISATION SOCIALE ET RATIONALISATION CAPITALISTE

Nous passons maintenant à l'une des thèses décisives de Habermas; c'est ce que Habermas avait appelé le second problème essentiel de la théorie weberienne (cf. *supra*, fig. 4). Le détail de cette objection, que nous résumons ci-dessous, se trouve dans les sections 2 et 3 du chapitre II. En voici la reconstruction:

(1) Tout d'abord, "Weber limite la rationalisation des images du monde à la perspective d'une *éthicisation* [...]". Cependant, ajoute Habermas, "la rationalisation des images du monde aurait aussi bien pu se poursuivre dans deux autres dimensions: au regard des sciences modernes et de l'art autonome" (Tkh, I: 276/211). En clair, Weber n'a pas analysé, comme il aurait dû le faire, "la transformation des composantes cognitives et expressives (...) bien que pour la rationalisation de la société, qui s'enclenche avec le moderne, il présuppose la différenciation des *trois* sphères de valeur" (Tkh, I: *ibid.*).

(2) D'autre part, "Weber étudie le procès de désenchantement des images religieuses du monde en prenant un point de référence historique concret. Ce n'est pas en considérant les structures d'éthique de la conviction *en général* qu'il reconstruit l'histoire des représentations de droit et de morale, mais c'est en considérant l'émergence de l'éthique de l'économie capitaliste [...] Partant, il ne s'intéresse qu'aux idées qui permettent d'ancrer dans le système du travail social, selon la *rationalité par*

²⁸ En outre, les conflits dont parle Weber ne sont pas, comme le prétend Habermas, des conflits de prétentions à la validité inconciliables, mais plutôt les conflits qui existent entre une sphère donnée (l'éthique de la conviction propre aux religions de la fraternité) et les différents ordres de vie mondains. Ce sont ces tensions que Weber présente ici de manière systématique. De plus, il faut savoir que pour Weber, et cela est décisif, ces tensions ne sont pas insurmontables; c'est du reste pour cette raison qu'il s'applique toujours à indiquer, pour la plupart de ces tensions, les solutions les plus conséquentes. Au reste, *La politique comme vocation* et *La science comme vocation*, travaux de circonstance qui développent chacun une de ses tensions, démontrent que l'on peut surmonter ces tensions: tout au moins grâce à l'éthique de responsabilité, qui n'est pas, comme on le croit, nécessairement opposée à l'éthique de la conviction.

rapport à une valeur, le type de l'agir rationnel par rapport à une fin " (Tkh, I: 276-77/211-12).

(3) De là il suit que "l'approche wébérienne de la problématique de la rationalisation procède d'un point de vue déterminé, qui est limité de façon caractéristique: sa théorie de la modernisation présente une variante qui offre des avantages sur le plan de la stratégie de recherche, mais qui *n'épuise pas* le potentiel d'explication de sa propre théorie, laquelle est établie à un *double niveau*" (Tkh, I: 304-5/232). En clair, parce qu'il est parti d'un point de vue limité (perspective de l'éthicisation), "Weber n'a pas hésité à faire correspondre *cette* forme historique de la rationalisation à la rationalisation sociale *en général*" (Tkh, I: 305-6/233).

Cette objection générale, qui est somme toute imparable aussi bien pour Weber que pour les critiques de la modernité, est-elle réellement fondée? L'argumentation de Habermas, faisons le remarquer, présuppose, tout d'abord, que la théorie wébérienne est une théorie de la modernisation, et, d'autre part, que cette théorie s'appuie sur le concept (étroit) de rationalité instrumentale. Ces deux présupposés, nous l'avons vu, sont cependant problématiques. Nous avons exposé, dans le chapitre précédent, les difficultés se rapportant au second présupposé. Cherchons maintenant à voir s'il y a une théorie de la modernisation chez Max Weber.

La réponse, assez évidente du reste, se trouve dans un texte de Habermas:

Aujourd'hui, écrit-il, la thématique de Max Weber se présente sous un autre jour; ce changement est dû tout autant au travail de ceux qui se réclament de lui qu'à celui de ses critiques. Le terme de "modernisation" n'a été créé que dans les années cinquante; il désigne depuis une approche théorique qui reprend la question de Max Weber, mais y répond avec les moyens du fonctionnalisme sociologique (DPM: 2).

Nous venons de montrer que Weber ne parle absolument pas de modernisation, et que Habermas lui-même reconnaît cela. Mais peut-être nous accusera-t-on d'avoir injustement mis l'idée contraire sous la plume de Habermas, afin de mieux la lui reprocher; qu'il se peut fort bien que Habermas, comme le montre l'extrait de (Tkh, I: 305-6/233), n'ait pas parlé de modernisation sociale, mais de rationalisation sociale. Soit; concédons tout cela.

Maintenant examinons les textes de Habermas. Que constatons-nous? On remarque tout d'abord qu'il y a une tension dans *Die philosophische Diskurs der Moderne*. En effet, Habermas, après avoir dit lui-même que Weber n'a pas parlé de la modernisation de la société, n'hésite guère à écrire que:

Mais ce que Max Weber a décrit du point de vue de la rationalisation, ce n'est pas seulement la laïcisation de la culture occidentale, c'est avant tout le développement des *sociétés* modernes (DPM: *ibid.*).

Il y a ici une tension, car Habermas semble dire ici que la rationalisation wébérienne est aussi une modernisation. Cependant, à ceux qui voudraient émettre encore des réserves, qu'il nous suffise de dire qu'il y a au moins deux passages dans la *Theorie des Kommunikativen Handelns* où Habermas utilise, sans le moindre embarras, le terme de "théorie de la modernisation" pour se référer au travail de Weber:

Sa [Weber] théorie de la modernisation présente une variante qui offre des avantages sur le plan de la stratégie de recherche... (Tkh, I: 304-5/232; c'est nous qui soulignons).

Pourtant, Weber a parlé du caractère paradoxal, et non pas partiel de la modernisation (Tkh, I: 330-31/252; c'est nous qui soulignons).

Le moins que l'on puisse dire ici, c'est qu'il existe des tensions dans les textes de Habermas, lequel semble, de la façon la plus singulière qui soit, affirmer et ne pas affirmer qu'il existe une théorie wébérienne de la modernisation. Or il faut être clair sur ce point: *il n'existe pas de théorie wébérienne de la modernisation sociale*.

C'est ici que touchons à la clé de l'énigme, à la cause même du parallogisme habermassien. *En effet, les nombreuses instances du parallogisme proviennent tout simplement de ce que Habermas croit, mais à tort, que la théorie de Weber est une théorie de la modernisation sociale*. Ironie malheureuse que celle-ci, qui amène un auteur à commettre l'erreur même qu'il entendait reprocher à son protagoniste. Développons ce point en partant des définitions que nous avons données dans notre introduction générale.

La *rationalisation sociale*, avons nous dit, est un processus très général, regroupant toute une série de processus partiels qui, s'articulant les uns aux autres de différentes manières, peuvent se déployer dans des directions et à des rythmes différents, engendrant et constituant ainsi des structures et des constellations (sociales, culturelles, politiques) les plus diverses²⁹; tandis que la *modernisation sociale* désigne, seulement et exclusivement, le devenir moderne de la société, c'est-à-dire une ligne de développement bien spécifique du procès même de rationalisation sociale, à savoir la capitalisation et la mobilisation des ressources, le développement des forces productives, la mise en place de pouvoirs politiques centralisés, la

²⁹ Voir *Wirtschaft und Gesellschaft* et *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* pour un exposé de ce type.

propagation des droits à la participation politique, des formes de vie urbaine et de l'instruction publique, la laïcisation des valeurs et des normes, etc. (DPM: 2-3).

Partant de ces définitions, on peut dire que *la théorie de la modernisation* est l'articulation systématique des relations qui existent entre les conditions et les facteurs constitutifs de la dynamique même de la modernisation; qu'elle est un *modèle* de la modernisation de la société; et que, plus spécialisée et plus circonscrite dans son étendue, elle diffère de *la théorie de la rationalisation sociale*, qui est, quant à elle, une théorie très générale et très abstraite, laquelle doit indiquer, au besoin, les différentes méthodes d'analyse, les différents modèles d'approche qui permettent d'étudier la rationalisation sociale.

Qu'est-ce donc que la *rationalisation capitaliste*? Par rationalisation capitaliste il faut entendre l'avènement d'un type spécifique d'organisation sociale, politique et économique, notamment la société capitaliste moderne. Processus dont on trouve une description détaillée dans la *Wirtschaftsgeschichte* de Weber.

Après ces éclaircissements, que pouvons-nous dire du type de théorie que l'on trouve dans les travaux de Weber? À l'analyse, *Wirtschaft und Gesellschaft* apparaît comme une manière d'inventaire des principaux concepts, catégories, idéaltypes; des principaux critères, principes, facteurs; des principaux rapports, directions et influences, qui peuvent incliner dans tel ou sens le déploiement des différents processus partiels et la rationalisation sociale même: il ne s'agit pas d'une théorie de la rationalisation, mais d'un 'inventaire' des différents facteurs qui déterminent la rationalisation; il s'agit d'une propédeutique à l'analyse statique. Quant à la *Wirtschaftsgeschichte*, elle nous présente un tableau général, et circonstancié au demeurant, du développement de la société occidentale, de la *transformation de ses structures et institutions économiques et politiques*. En d'autres termes, il s'agit d'une description de la rationalisation capitaliste des sociétés occidentales. *Die protestantische Ethik* nous décrit, pour sa part, le processus de rationalisation de la conduite de vie, sous l'effet de type donné de rationalisation du christianisme; elle fait la genèse de l'*ethos* du capitalisme d'entreprise moderne. *Die protestantische Sekten*, qui prolonge l'analyse de celle-là, nous décrit la rationalisation de la

religion et de son éthique, les effets qu'exercent, en retour, les conditions de vie capitaliste sur la religion; on y trouve une description circonstanciée de la laïcisation même de l'éthique économique qui résulta de la rationalisation de la religion. Quant aux essais qui composent le *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, ils exposent les 'ethos' économiques qui émanent de différents types de rationalisation de la religion, et procèdent à des comparaisons et des contrastes entre ces différentes rationalisations.

Il en résulte qu'il n'y a pas de théorie wébérienne de la rationalisation capitaliste, et qu'il n'existe pas de théorie wébérienne de la rationalisation sociale. Certes, nous pouvons exhumer une théorie de la rationalisation sociale des ouvrages de Weber: encore faudra-t-il ne pas oublier qu'elle correspond à notre propre *reconstruction* d'un arrière fond théorique que Weber s'avisât de ne pas élaborer de manière systématique, à juste titre sans aucun doute. Pour ces mêmes raisons, il n'y a de toute évidence pas non plus de théorie de la modernisation sociale chez lui. Du reste, la notion même de modernisation, au sens où l'entend Habermas, est absente des textes de Weber. Il est donc impossible de dire que Weber a confondu la rationalisation capitaliste avec la modernisation sociale.

Weber, nous y avons déjà insisté, ne s'occupe ni de la modernité ni de l'émergence de sociétés dites modernes; il s'intéresse au développement et à la stabilisation du capitalisme d'entreprise moderne (cf. *supra*, p. 164-68, et aussi chap. VII). Ce qui signifie, dans la terminologie même de Habermas, qu'il procède à une description de la rationalisation capitaliste de la société occidentale. Or peut-on exiger de celui qui se préoccupe de l'avènement du capitalisme moderne qu'il rende compte de la mise en place des structures de conscience modernes et des différences qui existent entre modernisation et structuration capitaliste de la société? Nous pensons que non, contrairement à Habermas.

À vrai dire, les exigences de Habermas viennent de cette tension qui l'amène à interpréter la thèse wébérienne, tantôt comme une *théorie de la rationalisation sociale*, tantôt comme une *théorie de la modernisation sociale*; quelquefois comme une genèse du capitalisme moderne, et

d'autres fois comme la genèse de la conception moderne du monde; et qui l'amène dans tous les cas à méconnaître les véritables objectifs de Weber.

Cependant, et c'est sur ce point que nous allons finir cette section, si l'on prend soin de considérer la théorie wébérienne dans la perspective qui est sans conteste la sienne, c'est-à-dire comme genèse du capitalisme d'entreprise moderne, alors l'on constate que les objections de Habermas perdent toute leur valeur. En effet, et cela ne faisait pas de doute pour Weber, la rationalisation capitaliste était et demeurerait une voie parmi d'autres. De même que le développement du capitalisme fût différent en Allemagne, en France, en Angleterre, en Hollande, en Italie, au États-Unis³⁰, de même, Weber ne douta jamais du caractère partiel (sélectif) du capitalisme occidental.

Qu'il eût fallu recourir à "changement de paradigme", à une théorie de l'activité communicationnelle pour constater la sélectivité de ce phénomène, somme toute évident pour l'historien du capitalisme, c'est ce qui ne manque pas et ne manquera pas de nous surprendre chez Habermas. Car, c'est cela le but de la critique et de la reformulation habermassienne du diagnostic de Weber (cf. TkH, II: "Considération finale").

Ainsi, si notre reconstruction (fig. 4) est effectivement fondée, et si les rapports ci-dessus établis entre sa critique de Weber et la thèse du changement de paradigme le sont également; enfin si nos objections sont justifiées, alors il est clair que l'argument du changement de paradigme devient sinon superflu, du moins impossible à défendre suivant la ligne de la *Theorie des Kommunikativen Handelns*.

³⁰ La *Wirtschaftsgeschichte* établit de nombreux contrastes entre le développement du capitalisme dans ces différents pays.

CHAPITRE X

POUR UNE CRITIQUE WÉBÉRIENNE DE LA THÉORIE DE HABERMAS

Ayant exposé ci-dessus les principales difficultés de l'interprétation habermassienne, et après avoir limité la portée de l'argument du changement de paradigme, il convient maintenant d'examiner la théorie habermassienne de la rationalisation en tant que telle, pour tenter de voir si elle n'offre pas néanmoins l'une des meilleures approches critiques de la modernité. Car si nous avons mis à jour les difficultés de son interprétation de Weber, nous n'avons pas encore montré les effets de ceux-ci pour la théorie de l'activité communicationnelle; et, nous diraient certains, il n'est pas impossible qu'elle contienne malgré tout l'une des meilleures théories actuelles de la rationalisation sociale. D'ailleurs ne dit-on pas aujourd'hui qu'elle est la meilleure défense de la modernité; que sa théorie de l'évolution sociale décèle si bien la nature de la rationalité qui sous-tend les processus de transformation sociale; que sa théorie de la modernisation rend si bien compte des mécanismes de l'évolution sociale, qu'elle est la seule théorie qui permet d'éviter de manière aussi remarquable les conséquences du décisionnisme, du relativisme et du culturalisme, qu'il faut la considérer comme celle qui supplée le mieux aux faiblesses de la théorie wébérienne de la rationalisation sociale? On se serait naturellement attendu à de longues discussions sur cette affirmation; mais, comme nous l'avons déjà dit plus haut, c'en fut assez de la publication de la *Théorie de l'agir communicationnel*: et depuis lors, on s'instruit des principaux aspects de la pensée de Weber en lisant Habermas, qui s'est imposé, en l'espace de quelques années, comme l'interprète le plus profond de Weber; on prend la mesure des faiblesses de la théorie wébérienne en lisant le chapitre II de cet ouvrage, que l'on considère comme la critique la plus informée de Weber; enfin on est prêt, après avoir lu la *considération finale* de Habermas, à substituer le modèle de l'agir communicationnel à celui de Weber.

Et cependant c'est contre cette situation que nous voulons insurger ici, non pas qu'il nous en coûte de lui reconnaître un juste honneur, mais parce que, poursuivant dans la même optique que celle que nous avons suivie depuis le début de cette troisième partie, c'est pour nous le

moyen d'évaluer notre reconstruction de la thèse de Weber; et que si nous avons choisi cette voie à l'exclusion d'une autre, c'est moins parce que nous nous défions du jugement des penseurs qui admettent la validité de cette théorie, que parce que, ayant remarqué que ceux-ci n'avaient pas pris la précaution d'évaluer la lecture habermassienne de Weber, nous voulons prendre, sinon la mesure des avantages du modèle habermassien de rationalisation sociale³¹, du moins esquisser les contours d'une synthèse possible de ces deux conceptions de la rationalisation, plus féconde, selon nous, pour la philosophie politique.

L'un des objectifs les plus importants de la philosophie politique est, nous semble-t-il, de nous aider à mieux comprendre les tenants de notre situation historique réelle, en nous éclairant sur les circonstances antérieures, les compromis de valeurs, l'intrication des causes et des facteurs qui informent notre vie sociale présente; de sorte que, partant d'une représentation plus précise des circonstances déterminantes de notre passé, elle puisse être dans le cas de mieux anticiper les développements et les transformations sociales à venir, compte tenu des habitudes réelles des hommes et de la dynamique sociale elle-même. Mais cela suppose évidemment qu'une telle philosophie sache se garder de la fureur des systèmes qui veut ramener tous les aspects de la culture à un ensemble de principes fixes et déterminés d'avance, et que, au lieu de mettre toujours en avant la construction d'un système idéal de principes et de normes entièrement purs, elle apprenne surtout à se défier de cette pensée systématique qui tente de tout assujettir à un seul déploiement universel et nécessaire. Ainsi, au lieu d'être une pure recherche des fondements ultimes des principes et des normes du politique, au lieu de s'épuiser à vouloir démontrer l'universalité, la nécessité ou la relativité de ces dits principes; au lieu de chercher des arguments philosophico-éthiques pour justifier ou évaluer des systèmes donnés d'institutions ou de lois³²,

³¹ Nous disons les avantages de son modèle de rationalisation, car, même s'il existe une littérature importante sur les principaux avantages de l'éthique du discours, il n'y a en revanche que très peu d'analyses du modèle habermassien de rationalisation, de son modèle de description de la société; il n'existe que très peu de comparaisons de ce modèle avec d'autres modèles. Or il est important de s'assurer de la validité de ce modèle avant tout, car l'éthique du discours elle-même n'en est qu'un produit. Aussi, est-ce à tort que l'on cherche à justifier sa théorie de la modernité à partir de l'éthique de la discussion: c'est le contraire qu'il faut faire.

³² Sous des dénominations ou des approches différentes, c'est la même démarche qui est à l'oeuvre chez les uns et les autres, en dépit de leurs différences; c'est la même différence qui existait entre lois de Sparte et celles d'Athènes, c'est aussi le même type de différence qui existait entre les démarches de Aristote et de Platon, de Hume et de Kant; c'est la même qui sépare aujourd'hui Rawls de Habermas. Les uns critiquent ou justifient,

la philosophie politique doit se transformer, selon nous: elle devra consentir enfin à s'inspirer des analyses historiques et sociologiques à la Weber pour identifier et suggérer les moyens qui permettraient, le cas échéant, de venir à bout des pathologies des mondes vécus modernes, des effets pervers de la rationalisation sociale elle-même³³. Pour nous, la philosophie politique doit s'appuyer sur les analyses empiriques des modèles de rationalisation ou de transformation sociale (analyse des mécanismes de transformation sociale, identification des facteurs de stabilité des différentes institutions, et mise à jour des éventuelles distorsions et effets pervers) pour proposer, si possible, des solutions normatives. Une telle approche, qui est aux antipodes c. la bipartition actuelle des disciplines, permet de jeter les bases d'une collaboration féconde entre philosophie politique, sociologie politique et sciences politiques; une collaboration entre plusieurs disciplines, et non pas une théorie unifiée de la société.

Qu'une telle synthèse soit importante et nécessaire, c'est ce que Habermas avait bien conçu, et c'est, nous semble-t-il, ce qu'il a tenté de faire dans la *Théorie de l'agir communicationnel*; mais qu'il y fût mieux parvenu sans doute, n'eût été ses présupposés évolutionnistes et universalistes, c'est ce que nous allons montrer dans les pages suivantes, en examinant, d'un point de vue wébérien, les fondements empiriques de son modèle. Ainsi, critique dépurative de sa thèse de la rationalisation, notre analyse commencera par un bref exposé de la thèse centrale de Habermas (I); puis, nous appuyant principalement sur les travaux de Weber, nous indiquerons les limites du modèle de Habermas (II).

Si nous insistons autant sur cette question, c'est parce que nous croyons que le modèle de rationalisation de Weber est d'une grande utilité à la philosophie politique telle que nous l'entendons, en ce sens que ses catégories et ses concepts sont plus opérationnels et plus adéquats que celui de Habermas. Nous y reviendrons dans notre conclusion.

sur la base de principes moraux, un système d'institutions, les autres partent d'un ensemble de principes et d'idées pures pour construire leur système d'institutions; les uns veulent que les institutions ne soient pas contraires à un certain nombre de principes éthiques, les autres veulent qu'elles soient les incarnations de quelques purs principes: dans les deux cas, on néglige la dynamique sociale, soit parce qu'on l'appréhende toujours à partir de présupposés éthiques, soit parce que l'on veut l'assujettir à des principes entièrement purs.

³³ Nous pensons notamment aux réflexions de Habermas sur la nécessité d'institutionnaliser les structures ou les institutions de formation de la volonté, l'élaboration de règles procédurales d'argumentation.

I. LA THÉORIE HABERMASSIENNE DE LA RATIONALISATION

Cette théorie, que l'on se plaît à présenter comme la synthèse critique des modèles ou théories classiques (théorie critique, théorie des systèmes, théorie contextuelle)³⁴, s'appuie, de manière générale, sur les idées suivantes:

(i) D'une part, la thèse de la *rationalisation synchrone des trois complexes de rationalité*, qu'il présente, dans une veine anti-wébérienne, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, dans les termes suivants:

Weber limite la rationalisation des images du monde à la perspective d'une *éthicisation* [...] Mais la rationalisation des images du monde aurait aussi bien pu se poursuivre dans deux autres dimensions: au regard des sciences modernes et de l'art autonome. Weber aurait aussi bien pu examiner le procès de la transformation des composantes cognitives et expressives (TkH, I: 276/211).

(ii) Ensuite, la thèse de l'existence d'un *modèle non sélectif de rationalisation sociale*:

Si nous admettons que les structures modernes de la conscience se cristallisent dans les trois complexes de rationalité indiqués, on peut, partant de là, se représenter la rationalisation sociale telle qu'elle est *structurellement possible*, au sens où les idées correspondantes (ressortissant aux domaines de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de l'érotisme) se relieraient aux intérêts et s'incarneraient dans les ordres de vie différenciés correspondants. Ce modèle (...) permettrait d'indiquer des conditions nécessaires d'un *modèle non sélectif de rationalisation* (TkH, I: 328/251).

(iii) Et enfin le *théorème de la rationalisation sociale*, qui permet de discriminer les différents types de rationalisation sociale:

On a un modèle sélectif de rationalisation si (au moins) une des trois composantes constitutives de la tradition culturelle n'est pas travaillée systématiquement; ou si (au moins) une sphère culturelle de valeur est insuffisamment institutionnalisée (...); ou si (au moins) une sphère de vie prédomine tellement qu'elle soumet les autres ordres de vie à une forme de rationalité qui leur est étrangère (TkH, I: 329/251).

La première thèse, la thèse de la rationalisation synchrone, correspond à la thèse centrale de la théorie de la rationalisation communicationnelle: parce qu'il se limite à la rationalisation éthique, Weber n'a pas vu que le désenchantement du monde conduit, en Occident, à l'autonomisation de trois complexes de rationalité. Quant à la seconde, elle se contente d'élaborer, mais sur la base de la première, ce que Habermas nomme un modèle non sélectif de rationalisation sociale: si l'on admet que la rationalisation s'opère à ces trois niveaux, alors l'on peut se constituer un modèle universel de rationalisation, lequel permet de juger les différents

³⁴ Cf. Stephen K. White, *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

types de rationalisation. C'est cette idée que le théorème de la rationalisation sociale vient préciser.

À la question de savoir si cette approche est supérieure aux précédentes, Habermas répond:

(1) I see one advantage of the theory in the fact that, with the pure types of action, we would have explained exactly those aspects under which action can be rationalized [...]. (2) I see a second advantage in the fact that, with the concept of communicative action, we would have gained a non-arbitrary viewpoint from which a social system of institutions can be appraised as more or less "rational" (ARA: 200).

Cette réponse trahit, en réalité, l'évolutionnisme et l'universalisme de Habermas, ou, comme il le dit lui-même, son "universalisme prudent". Universaliste, sa théorie l'est en effet, puisqu'elle prétend identifier, d'une part, les structures ou les caractéristiques formelles universelles des mondes vécus en général, et qu'elle entend s'en servir, d'autre part, pour déterminer le niveau d'évolution (rationalisation) des sociétés ou des cultures. Elle est évolutionniste également, car elle présuppose encore que ces caractéristiques sont produites par un processus cumulatif d'évolution historique, de rationalisation et de modernisation, dont l'Occident fournit l'approximation la plus parfaite. C'est pour cette raison, du reste, que Habermas s'attaquera aux thèses culturalistes et relativistes, qui confondent, selon lui, la modernité capitaliste avec la modernisation occidentale³⁵.

Quelque séduisante qu'elle paraisse cependant, cette théorie n'en demeure pas moins problématique pour celui qui aborde la question de l'évolution sociale du point de vue de l'analyse comparative des civilisations. Il aurait fallu qu'elle fût confirmée par les données empiriques de la sociologie des religions, notamment par les résultats des études qui servent de fondement à cette théorie, savoir, la sociologie des religions de Weber; mais, comme nous le verrons ici, ce n'est malheureusement pas le cas.

³⁵ Voir sur ce point sa critique du relativisme de Weber et de Marcuse dans *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit.; *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., chap. I; et aussi S. White, op. cit., chap. III.

II. CRITIQUE DE LA THÈSE DE LA RATIONALISATION SYNCHRONE

On sait que, pour Habermas, le désenchantement des images religieuses du monde s'opère (en principe) selon les dimensions cognitive, morale-pratique et esthétique-pratique, en même temps. Cette thèse exige néanmoins d'être fondée *empiriquement*, entendons par le moyen d'une description précise du déploiement historique de ces dits processus. Habermas, comme tout bon sociologue, ne l'ignore assurément pas; et pourtant il néglige d'y pourvoir: nulle part ne prendra-t-il la peine de décrire le processus de la rationalisation cognitive et esthétique. Au contraire, il évacue, contre toute attente, la difficulté, en reprenant simplement les analyses wébériennes sur la rationalisation éthique, pour *postuler* ensuite un parallèle entre la rationalisation éthique et la rationalisation cognitive et esthétique.

Ce faisant, il commet deux erreurs. D'une part, il commet, mais en sens inverse, l'erreur qu'il reprochait plus haut à Weber: en effet, à supposer que Weber ait eu tort de circonscrire la rationalisation sociale au seul domaine éthique, Habermas ne pouvait pas, sans justifications supplémentaires, se contenter d'étendre le processus de rationalisation aux niveaux cognitif et esthétique: il ne suffit pas de *postuler* l'existence de tels processus, il faut aussi les identifier, et décrire le processus par lequel ils se déploient et s'incarnent socialement. D'autre part, les données empiriques qu'il emprunte à la sociologie wébérienne infirment en réalité sa thèse³⁶.

On sera, à bon droit, surpris par les objections que nous venons de faire; l'on tentera certes de résister à nos allégations, mais ce serait à tort: car Habermas, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, ne procède pas autrement, qui, hors quelques remarques critiques sur le modèle de Weber, se contente d'annoncer que la rationalisation sociale occidentale s'est engagée dans une voie très particulière, la seule qui aboutit, selon lui, à la superposition de deux images du monde, structurées de telle sorte que le monde y fût à chaque fois le plus largement possible

³⁶ C'est un aspect que McCarthy avait déjà abordé dans "Reflections on Rationalization in *The Theory of Communicative Action*", in R. Bernstein, (ed.), *Habermas and Modernity*, op. cit., pp. 176-191. Mais il s'était surtout contenté d'insister sur l'impossibilité de trouver les ordres institutionnels qui pourraient confirmer la thèse de Habermas. Notre objection est différente, car nous soutenons que les données historiques mêmes qui servent d'appui à cette thèse contredisent celle-ci.

objectivé sous l'aspect du normatif et de l'ontique (TkH, I: 293/224). C'est la thèse de la rationalisation synchrone des trois complexes de rationalité.

Mais cette thèse, il s'est gardé de la démontrer. Certes, il l'a posée d'abord comme une hypothèse:

"la rationalisation des images du monde aurait aussi bien pu se poursuivre dans deux autres dimensions: au regard des sciences modernes et de l'art autonome" (TkH, I: 276/211; c'est nous qui soulignons);

Mais il n'a pas cherché à s'assurer de sa validité: il la tenait pour certaine; partant, il a cru qu'il pouvait s'autoriser des travaux de Weber pour postuler un parallélisme étroit entre le procès de rationalisation cognitive et les procès de rationalisation éthique et esthétique; et, là où l'on se serait attendu à la description du cours historique de ces deux derniers processus, il s'est contenté de dire que:

si ces prises de positions [à l'égard du monde] avaient pour la rationalisation cognitive des images du monde une signification semblable à celle que la maîtrise du monde et la fuite du monde revêtent, suivant Weber, pour la rationalisation éthique des images du monde, nous devrions admettre que les images cosmocentriques du monde offrent un espace de jeu plus étendu pour objectiver le monde sous les aspects de l'être et du devenir [...]. Dans cette hypothèse, la forme passive pour s'assurer du monde permet une décentration plus étendue des images du monde qui, de par leurs contenus, se prêtent à une rationalisation cognitive [...]" (TkH, I: 292-3/ 224; c'est nous qui soulignons).

Son texte continue sur ce même ton; mais, comme on le voit ici, ce qui est surtout requis dans des cas comme celui-ci, ce ne sont pas des suppositions, mais des analyses qui viennent confirmer l'hypothèse elle-même. Habermas n'y prendra pas garde pourtant, et, ne doutant pas un seul instant de la validité de son hypothèse, il s'appuiera sur les travaux de Weber pour établir le schéma général suivant:

FIGURE 7: POTENTIEL DE RATIONALISATION DES IMAGES DU MONDE SELON HABERMAS (In TkH, I: 294/225)

Potentiel de rationalisation Dimension de rationalisation	Élevé	Bas	
Éthique	<i>Maîtrise du monde:</i> christiannisme/ judaïsme	<i>Fuite du monde:</i> hindouisme	Religions de la rédemption
Cognitif	Contemplation du monde: Philosophie grecque.	Adaptation au monde: confucianisme	Images du monde cosmologico- métaphysiques
	OCCIDENT	ORIENT	

D'après ce tableau donc, c'est en Occident que l'on retrouve les conceptions du monde et les religions qui ont permis d'atteindre au plus haut degré de rationalisation (aussi bien au niveau cognitif qu'au niveau éthique); c'est là seulement que la rationalisation des images du monde s'est pleinement déployée et réalisée, comme elle aurait dû l'être partout, comme elle doit l'être, du reste. C'est la première étape du raisonnement évolutionniste et universaliste de Habermas: c'est celle qui fonde la thèse de l'*exemplarité* et de l'*universalité du rationalisme occidental* ³⁷

Remarquons au passage qu'il n'est pas fait mention de la dimension esthétique-pratique dans ce tableau; oubli d'autant plus étrange que Habermas, affectant d'ignorer ici la question de savoir si la rationalisation esthétique-pratique s'opère de la même manière et suivant les mêmes voies que les deux types que l'on voit ici, ne tardera pas, quelques pages plus loin, à parler à nouveau de la dimension esthétique-pratique, lorsqu'il s'agira de passer à ce qu'il nomme un *modèle non sélectif de rationalisation sociale*, et cela, sans même prendre la peine de nous donner des précisions sur ce fait étrange (TkH, I: 326/251). Ce détail n'est pas fortuit: il est difficile, sinon impossible de parler du potentiel de rationalisation esthétique d'une conception du monde,

³⁷ Précisons que Habermas distingue le rationalisme occidental et la rationalisation occidentale de la rationalisation ou modernisation de la société. Pour lui, la société capitaliste moderne n'est pas *exemplaire* au sens où l'est le rationalisme occidental: la première correspond à un modèle *sélectif ou partiel de rationalisation sociale*, tandis que la seconde seule a pu mettre en place les conditions d'un modèle non sélectif de rationalisation sociale. C'est pour cela qu'il reproche à Weber d'avoir confondu la modernisation sociale avec la rationalisation capitaliste.

à plus forte raison d'en comparer plusieurs; Habermas le sait très bien, mais il affecte de ne pas s'apercevoir de cette difficulté ici.

Ajoutons également que, outre ce singulier oubli, il y a un problème plus délicat, savoir, celui de la corroboration empirique du tableau; car il semble qu'à l'appui de la thèse de la rationalisation synchrone des trois complexes de rationalité, il n'y a, dirons-nous pour paraphraser Habermas, "ni arguments systématiques forts, ni preuves empiriques décisives". Il importe de faire deux séries de remarques ici. La première série, qui est surtout d'ordre général, portera sur l'aspect de la rationalisation cognitive, tandis que la seconde portera, quant à elle, sur la rationalisation éthique.

Remarques sur la rationalisation cognitive

S'il semble qu'à l'appui de ce tableau, il n'y a aucun argument systématique fort, c'est parce qu'il est impossible de trouver la moindre justification théorique aux idées qui se rapportent à la rationalisation cognitive des images du monde. Pour s'en convaincre, considérons, pour commencer, *la notion de potentiel de rationalisation* (cf. le tableau de la page précédente).

Que faut-il entendre par "potentiel de rationalisation éthique ou cognitif"? suivant quels critères détermine-t-on le niveau de rationalisation cognitive d'une image du monde? Des critères formels, répondra Habermas; mais quels sont-ils? et peut-on discriminer, sur la base de tels critères, les potentiels cognitifs des images du monde égyptienne, chinoise, grecque et hindoue? Nous doutons que l'on puisse distinguer, sans recourir à des critères matériels, les potentiels cognitifs respectifs de ces trois conceptions du monde. En outre, à supposer que Habermas y parvienne, il faudrait encore qu'il explique comment il peut comparer, du point de vue cognitif, le confucianisme (qui est une religion) avec la philosophie grecque. Certes, ces deux produits de l'intelligence humaine ont de nombreux points en commun; mais la philosophie grecque reste tout de même, ce nous semble, une entreprise théorique différente, tout au moins dans ses objectifs et dans ses visées, du confucianisme, qui est pour sa part une religion. D'où il suit que cette comparaison est aussi moins justifiée que le fait de comparer, du point de vue cognitif, le

christianisme à la philosophie critique kantienne; non pas tellement que cela fût impossible, mais parce que cela requiert une série de réflexions préalables, destinées à préciser les conditions, la portée et les limites d'une telle comparaison. Bref, autant de choses qui eurent tôt fait de nous décider pour des comparaisons moins laborieuses.

Pour nous, si la philosophie grecque est représentative de la philosophie de l'Occident en général, on ne peut pas dire la même chose du confucianisme et de la philosophie de l'Orient. Aussi, aurait-il fallu comparer sous ce chapitre deux conceptions religieuses du monde, par exemple, l'orphisme et le confucianisme. Mais c'eût été choisir de limiter la portée de l'analyse, soit à l'aspect de la rationalisation éthique du comportement, soit à un autre aspect pertinent du point de vue de la vision religieuse du monde; car, de même que ni le confucianisme ni l'orphisme ne peuvent être tenus pour respectivement représentatifs de la pensée orientale et occidentale en général, de même, l'on ne peut que les comparer que suivant des points de vue très précis, par exemple, leur influence sur le développement de la science.

Attirons l'attention sur un autre fait. Ce tableau suggère que l'*attitude contemplative* est, du point de vue cognitif, plus rationnelle que l'*attitude d'adaptation au monde*. Cela est pour le moins étrange. D'un côté, nous savons que la contemplation du monde est plus proche du mysticisme, et que l'adaptation au monde plus proche de l'ascétisme; de l'autre, nous savons que l'ascétisme est plus rationnel que la contemplation du monde (le mysticisme). Pourtant Habermas soutient ici que la première est plus rationnelle que la seconde. N'est-ce pas là une autre manière d'affirmer que le mysticisme, l'attitude passive en face du monde, est plus rationnelle que l'adaptation au monde? Il est certain que Habermas pense le contraire, qu'il soutient le contraire. Au reste, ne dit-il pas lui même que depuis les recherches de Needham, on sait qu'entre le 1^{er} siècle après J.-C. et la Renaissance, les Chinois ont manifestement obtenu de plus grandes réussites que l'Occident dans le développement du savoir théorique et dans l'utilisation de ce savoir pour la satisfaction des besoins pratiques (TkH, I: 291/222)? Cela converge avec les vues de Weber, qui soutenait que, du point de vue de l'intellectualisme (de la rationalisation

cognitive), les religions de l'Orient étaient plus développées que les autres religions (WuG: chap. V: § 7, § 8).

Nous ne voyons pas, pour notre part, comment une attitude simplement passive en face du monde peut être plus rationnelle qu'une attitude d'adaptation au monde, qui est, elle, relativement active. Au demeurant, ce n'est pas un simple hasard si Habermas a soin d'opposer, à cet égard, la philosophie grecque au confucianisme, au lieu d'opposer sous ce rapport une religion mystique au confucianisme. Il est conscient de la difficulté³⁸; néanmoins il ne parviendra pas à l'éviter: témoin le passage où il remet en cause, sans le savoir, sa propre classification, en reconnaissant que "la philosophie grecque [...] partage avec l'éthique cosmologique des Chinois l'attitude d'affirmation du monde" (TkH, I: 291-222); et que "dans le confucianisme et dans le taoïsme, les traits fondamentaux d'une image du monde susceptible de rationalisation font aussi peu défaut que dans la philosophie grecque" (TkH, I: 292/223).

Tout ceci nous amène à concevoir les alternatives suivantes: ou bien l'attitude contemplative est plus rationnelle que l'attitude d'adaptation au monde, et dans ce cas il faut dire que le potentiel de rationalisation est plus élevé dans le premier cas que dans le second; ou bien c'est le contraire qui est vrai, auquel cas c'est la seconde qui a le potentiel le plus élevé, et le tableau doit être modifié. Ou les Chinois ont obtenu de plus grandes réussites que l'Occident dans le développement du savoir théorique, dans ce cas il faut modifier le tableau; ou c'est le contraire, et dans ce cas l'affirmation n'est plus justifiée. Ou la philosophie grecque partage avec le confucianisme l'attitude d'affirmation du monde, et dans ce cas ils ont le même le potentiel de rationalité, en sorte qu'il faut remettre en cause le tableau; ou ils supposent des attitudes différentes en face du monde, dans ce cas on prend son parti, en indiquant laquelle, de l'adaptation au monde ou de la contemplation du monde, est la plus rationnelle. Il y a ici, comme nous venons de le voir, de nombreuses zones d'ombre. Mais ce n'est pas cela le plus déterminant.

³⁸ L'embarras de Habermas sur ce point est d'autant plus manifeste dans le texte, que, dans le tableau de la p. 293/224, il range le confucianisme, le judaïsme et le christianisme sous la rubrique générale *ascèse ou vita activa*, et l'hindouisme et la métaphysique grecque sous celle de l'attitude mystique ou *vita contemplativa*.

Remarques sur la rationalisation éthique

Posons-nous la question suivante: existe-t-il, dans le cas de la rationalisation éthique, des données qui confirment la classification de Habermas? Non, certes, avons-nous dit, puisque les études empiriques de la sociologie des religions, celles de Weber notamment, vont à l'encontre des affirmations de ce tableau. Prenons, en guise d'illustration, la rangée *rationalisation éthique*.

Dans ce cadre, Habermas range le judaïsme et le christianisme sous la rubrique de la *maîtrise du monde*, et l'hindouisme sous celle de la *fuite du monde*: cette classification est inexacte; elle va à l'encontre des données de la sociologie de la religion. Weber l'a montré, et les autres sociologues ont sinon souscrit, du moins confirmé ses vues sur point; le judaïsme et le christianisme ne sont pas des religions ascétiques, tournées vers la maîtrise du monde, et l'hindouisme n'est pas une religion de la fuite du monde. Nous y reviendrons.

Outre cela, il est, du reste, un autre fait étrange; c'est que Habermas s'imagine que son tableau est tout à fait conforme aux analyses de Weber (Tkh, I: 293/224). Il est difficile de savoir d'où il tient cette idée; car les recherches de sociologie des religions de Weber contredisent complètement et cette affirmation et cette classification. Puisqu'il s'agit là d'un point important, nous suivrons pas à pas l'argumentation de Habermas.

Le tableau général que nous venons d'examiner se trouve à la page 294/225 de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Avant cette page toutefois, Habermas résume ses analyses préliminaires dans deux autres tableaux (ce sont les fig. 4 et 5, in Tkh, I: 289, 293/221, 224). Nous n'examinerons que le second tableau, lequel complète le premier³⁹.

³⁹ Nous reproduisons, à titre d'information, ce premier tableau.

FIGURE 8: ATTITUDES FONDÉES SUR LA NÉGATION DU MONDE DANS LES RELIGIONS DE LA RÉDEMPTION SELON HABERMAS (in Tkh: 289/221).

Voies du Salut Évaluation du monde en son entier	Attitude ascétique tournée vers le monde	Attitude mystique détournée du monde
Négation du monde	Maîtrise du monde: judaïsme/ christianisme	Fuite du monde: hindouisme

Ce tableau comporte deux grosses difficultés: d'une part il est incomplet, d'autre part, son contenu est problématique. Incomplet, car il ne considère seulement qu'une seule alternative: l'ascèse tournée vers le monde et le mysticisme détournée du monde. Mais cela est insuffisant, car il faut aussi y ajouter l'ascèse détournée du monde (bouddhisme) et le mysticisme intramondain (hindouisme, taoïsme). D'autre part, son contenu est problématique,

FIGURE 9: ATTITUDES À L'ÉGARD DU MONDE SELON HABERMAS (TKII, I: 293/224, fig. 5)

Voies de la recherche du salut ou encore de la prise d'assurance par rapport au monde Dimension de rationalisation	ACTIVE: Ascèse ou <i>vita activa</i>	PASSIVE: Mystique ou <i>vita contemplativa</i>
Négation du monde	Maîtrise du monde: judaïsme/ christianisme	Fuite du monde: hindouisme
Affirmation du monde	Adaptation au monde: confucianisme	Contemplation du monde: métaphysique grecque

Le haut de ce tableau (deux premières rangées) ressemble, à s'y méprendre au tableau qui le précède (cf. *supra*, note 39). Mais l'on constate toutefois, à y regarder de près, une modification notable, surprenante du reste: l'intitulé *évaluation du monde en son entier* (cf. note) devient ici *dimension de rationalisation*. Cependant, la véritable difficulté ici se situe ailleurs. À vrai dire, la manière dont les religions sont classées dans ce tableau ne va pas sans poser quelques difficultés. Cette classification diverge trop fortement des données de la sociologie des religions, pour qu'on ne s'y arrête pas.

On pourrait nous objecter que Habermas avait peut-être l'intention de s'opposer aux conclusions de la sociologie des religions sur ce point: mais il est permis d'en douter; car il nous l'eût indiqué, si c'était le cas, et il eût pourvu, d'autre part, aux analyses (historiques, philologiques et sociologiques) qui sont requises dans de telles conditions. Or, non seulement il ne propose aucune nouvelle analyse, mais en plus il dit que ses analyses reprennent, sous une forme systématique, les analyses de Weber. En d'autres termes, il croit qu'il peut s'appuyer sur les travaux de Weber pour développer son modèle, parce qu'il s' imagine à tort que ceux-ci confirment sa propre conception.

C'est là une grave méprise. Tout d'abord, il eût fallu, dans une perspective comme celle de Weber, éliminer la philosophie grecque du tableau ci-dessus, puisqu'il ne s'agit pas d'une

car ni le christianisme ni le judaïsme ne sont des attitudes ascétiques tournées vers la maîtrise du monde. Nous développons cela plus bas.

religion, mais d'une conception métaphysico-philosophique du monde, qui procède, par conséquent, d'un autre ordre de principes que ceux de la religion en général. D'autre part, et c'est ce qui est problématique chez Habermas, *il est pour le moins inadéquat, sinon contraire aux faits les mieux établis de l'ethos économique des religions, que de mettre le christianisme et le judaïsme parmi les religions ascétiques intramondaines, tout comme il est erroné de classer l'hindouisme parmi les religions de la fuite du monde (extramondaine); bien au contraire*⁴⁰. C'est ce que nous allons établir maintenant, en revenant sur les quatre religions qu'il mentionne dans son tableau.

En premier lieu, considérons *le judaïsme*. Cette religion, Weber l'a montré, n'est pas ascétique (GARS, III; et aussi WuG: 367/613); et, c'est un détail important que Habermas semble ignorer, les éléments ascétiques de la religiosité chrétienne primitive ne proviennent pas, dit Weber, du judaïsme, mais des communautés pagano-chrétiennes de la mission de St. Paul (ibid.)⁴¹. À ce sujet, Weber écrit que, troisième religion à être adaptée au monde, le judaïsme (sous sa forme postexilique) ne refuse pas le "monde", mais seulement la hiérarchie sociale qui règne en lui (ibid.). Certes, poursuit Weber, le juif du ghetto considérerait le succès dans ses affaires comme un signe de la bénédiction et de la grâce de Dieu; toutefois, et c'est le point décisif, il ne s'y ajoutait pas l'idée de la confirmation dans une profession voulue par Dieu, au sens où l'entend l'ascétisme intramondain; la bénédiction divine étant moins liée chez le juif que chez le puritain à une méthode de vie systématique (WuG: 303/517). Il suit de cela que l'éthique économique du judaïsme est, dans une large mesure, fortement *traditionaliste*; qu'elle se caractérise non seulement par une valorisation ingénue de la richesse, ce qui est contraire à

⁴⁰ Le seul texte qui eût pu confirmer l'hypothèse de Habermas, s'il y était question des rapports du christianisme à l'économie, c'est *Le génie du christianisme* de Chateaubriand.

⁴¹ Voir aussi: M. Arnold, *St. Paul and Protestantism*, London, 1906; Reinhold Seeberges, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen, 1899; Wach, *The Sociology of Religion*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964; et Mircéa Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1976 et 1983. Pour une thèse opposée à celle de Weber, voir Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, München und Leipzig, 1911; et aussi du même *Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus*, München und Leipzig, 1913. Weber examine et discute cette thèse dans *Économie et société*: (WuG 367-368/613-15). Il faut néanmoins préciser que ce débat est loin d'être terminé, et qu'en ne faisant que l'évoquer ici nous ne sommes pas moins conscients des dérapages auxquels il a pu donner lieu à l'époque de Weber. Seulement, ce n'est pas le but de notre propos actuel d'examiner ces questions.

l'ascétisme (WuG: Ibid.); qu'elle se distingue très précisément du puritanisme par l'absence, en elle, d'une ascèse systématique⁴².

Que peut-on dire du *christianisme*? Contrairement aux suggestions de tableau, c'est du *protestantisme* qu'il s'agit ici. Le protestantisme, sans doute, fait partie du christianisme; mais le protestantisme, nous le savons, n'est apparu qu'à la suite d'une évolution bien particulière du christianisme orthodoxe; il s'est développé dans des circonstances bien particulières, et n'est devenu une ascèse intramondaine que dans certaines de ses tendances, qu'à la suite d'une série de compromis théologiques très singuliers, dont on trouve un exposé assez satisfaisant dans le chapitre II de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.⁴³ Au reste, Habermas ne l'ignore pas, qui fait remarquer que le protestantisme est, somme toute, une incarnation irrationnelle de l'éthique religieuse de la fraternité. Aussi faut-il ranger le protestantisme du côté de l'hétérodoxie chrétienne plutôt que du côté de l'orthodoxie. Il importe de ne pas le confondre avec le christianisme orthodoxe: le premier étant un *ascétisme intramondain*, et le second, une religion de *la négation du monde*, de la fuite du monde, et dans certaines de ses tendances (monachisme), une *fuite ascétique du monde*.

S'agissant maintenant de l'*hindouisme*, qui est un *mysticisme intramondain*, notons qu'il se caractérise, non par la négation et la fuite mystique du monde, comme l'affirme Habermas, mais par son *indifférence à l'égard du monde*, par l'acceptation et la justification du monde. À cet égard, il faut reconnaître avec Weber que la piété hindouiste est, d'après ses présupposés du moins, l'une des plus grandes forces traditionnelles, le fondement religieux le plus cohérent d'une conception "organique" de la société et d'une justification inconditionnelle de l'ordre établi, en vertu d'une rétribution mécaniquement proportionnelle des fautes et des mérites (WuG: chap.

⁴² L'accomplissement de la "Loi" juive, dit Weber, n'est pas plus "ascétique" que l'accomplissement de n'importe quelles règles rituelles ou prescriptions du tabou, et les rapports entre l'attitude religieuse juive et la richesse ne sont pas le moins du monde ascétiques, ils sont plutôt naturalistes (WuG: 367/613). Et nous pourrions même ajouter, pour compléter ces mots de Weber, qu'en ce sens, l'éthique économique du judaïsme ne se distingue pas de beaucoup de celle des autres religions de parias, dont l'Inde donna de nombreux exemples.

⁴³ Voir aussi: Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912; E. Laveleye, *Protestantism and Catholicism in their Bearing upon liberty and Prosperity of Nations*, London, 1875. Voir aussi tous les ouvrages généraux qui traitent des différences qui existent entre le protestantisme et le christianisme orthodoxe.

V, § 10, § 11; et GARS, II). De fait, Habermas confond ici l'hindouisme, qui se rapproche du catholicisme et du confucianisme dans la justification de l'ordre établi, avec le *bouddhisme*, qui est l'une des grandes religions de la négation du monde et de la fuite du monde⁴⁴.

Pour finir, considérons le *confucianisme*. Habermas pense, c'est du moins ce qui ressort du tableau, que cette religion est une forme d'ascétisme. Cela est inexact: le confucianisme est une religion de l'adaptation au monde, la religion de la bureaucratie chinoise par excellence; mais, et c'est ce qui la distingue le plus du protestantisme, elle est mystique, et adopte une attitude de passivité fondamentale en face du monde (GARS, I, chap. VIII); en sorte qu'il semblerait que l'absence de toute ascèse intramondaine et, surtout, la prohibition de toute activité susceptible de changer ou de mettre en danger l'ordre naturel (magique) du monde atteint en elle des proportions aussi importantes que dans l'hindouisme. Le confucianisme se confîne, comme tout mysticisme du reste, dans la recherche, toute intérieure, du salut ou de la perfection, de sorte que l'on peut dire, pour paraphraser Weber, que le confucéen s'occupe de parfaire son âme, et s'en remet à l'empereur, le pontife suprême, pour la stabilité de l'ordre naturel des choses et la prospérité des affaires (voir fig. 9').

Il suit des remarques qui précèdent que le tableau de Habermas est, à certains égards, pour le moins problématique; qu'il compare des choses qui ne sont pas tout à tout commensurables; qu'il range, sans explication aucune, les religions sous des catégories qui ne sont pas les leurs; qu'il parle du christianisme à la place du protestantisme; qu'il ne tient pas compte des autres doctrines hétérodoxes, comme le taoïsme, le bouddhisme, le jaïnisme, etc.; enfin qu'il faut modifier ce tableau de la manière suivante, en suivant pour cela les indications de la sociologie wébérienne.

⁴⁴ Voir sur ce point Mircea Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, op. cit.; et aussi du même *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1951.

FIGURE 9': MODIFICATION DU TABLEAU DE HABERMAS

Voies de la recherche du salut ou encore de la prise d'assurance par rapport au monde Dimension de rationalisation	ACTIVE: Ascèse ou <i>vita activa</i>	PASSIVE: Mystique ou <i>vita contemplativa</i>
Négation du monde	Maîtrise du monde: protestantisme	Fuite du monde: bouddhisme, taoïsme, christianisme primitif.
Affirmation du monde	Adaptation au monde: Jainisme	Acceptation du monde: judaïsme, hindouisme, confucianisme.

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ces modifications? Que les seules religions qui furent propices à une transformation du monde sont, autant qu'on en puisse dire quelque chose, des religions hétérodoxes. L'une qui est propre à l'Occident: le protestantisme; l'autre qui est propre à l'Inde: le jainisme (GARS, II, chap. II)⁴⁵.

Mais, revenant maintenant au problème dont nous étions partis, quelles remarques pouvons-nous faire sur la question des deux voies de la rationalisation sociale? À ce sujet, on peut dire que si Habermas a raison d'attirer l'attention sur les dimensions morales-pratiques et esthétiques-pratiques de la rationalisation sociale, il a cependant eu tort d'en tirer les conséquences que nous savons. Plus précisément: il a eu tort de supposer (a) que son tableau confirmait la thèse selon laquelle c'est en Occident que l'on trouve la superposition des deux images du monde qui ont réalisé le plus haut potentiel de rationalisation éthique et ontique; (b) qu'on pouvait s'inspirer de ce fait pour postuler l'existence d'un parallélisme étroit entre rationalisation éthique, cognitive et esthétique; et enfin (c) qu'on en pouvait inférer la thèse de l'universalité du processus occidental de rationalisation sociale. Cette surestimation de la religiosité occidentale est une autre version de *l'illusion spéculative*, si commune aux grandes philosophies de l'histoire des XVIII^e et XIX^e siècle et à l'évolutionnisme⁴⁶, et qui conduit à

⁴⁵ Weber, *Gesammelte Aufsätze Zur Religionssoziologie*, Band II, op. cit.; trad. anglaise, pp. 192-230.

⁴⁶ C'est ce que nous avons appelé, dans notre première partie, le *sophisme hégélien* (cf. *supra*, chap. IV). Weber a bien critiqué ce type d'approche dans ses travaux sur la science. Voir à ce sujet les *Gesammelte*

rechercher dans les phénomènes historiques ce qui ne s'y peut trouver, soit la preuve de leur universalité; au lieu de s'en inspirer pour comprendre les problèmes du présent. Ce sont là les conséquences de l'historicisme et de l'évolutionnisme de Habermas, son "universalisme prudent", de cette fureur du système qui veut absolument subsumer tous les aspects de la culture sous le même mouvement universel de rationalisation; comme s'il eût été impossible que la science ne se fût pas développée suivant la même logique et le même rythme que l'éthique et l'esthétique, comme s'il faut nécessairement que la rationalisation éthique aille toujours de pair avec la rationalisation cognitive et esthétique.

Voici pourquoi, nous appuyant sur les développements et les remarques qui précèdent, nous suggérons de modifier le tableau général de Habermas (celui de la TkH, I: 294/225, et que nous avons mentionné en premier lieu; *supra*, p. 292):

FIGURE 10: VERSION MODIFIÉE DU TABLEAU GÉNÉRAL DE HABERMAS

degré d'affinité avec l'esprit du capitalisme Dimension de rationalisation	Élevé	Moyen	Bas	
Éthique	<i>Maîtrise du monde:</i> Protestantisme	<i>Adaptation au monde:</i> Jaïnisme	<i>(1) Acceptation du monde:</i> Confucianisme, Hindouisme, Judaïsme <i>(2) Fuite du monde:</i> Bouddhisme, Taoïsme Catholicisme	Religions de la rédemption

Nous avons tenu à remplacer le titre "potentiel de rationalisation de images du monde" par celui d'évaluation approximative du degré d'affinité des images du monde avec l'esprit du capitalisme, parce qu'il était moins question, du moins dans les travaux de Weber, de comparer le potentiel de rationalisation des différentes religions du monde, que de comprendre les "affinités électives" qui existent entre celles-ci et le capitalisme. Une telle perspective, contrairement à celle de Habermas, s'inscrit d'autant mieux dans le contexte de la philosophie

Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968; et aussi: Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938 (rééd.); et aussi (Raynaud, 1987: 13-121).

politique telle que nous l'avons décrite, qu'elle cherche moins à nous conforter dans nos croyances qu'à nous instruire des causes de la transformation de notre société.

Nous pouvons conclure, pour notre part, qu'au vu de cette première manche de la discussion, il existe de fortes raisons de douter de la validité de la thèse habermassienne de la rationalisation synchrone des trois complexes de rationalité en Occident et seulement en Occident.

CONCLUSION

AU-DELÀ DE WEBER ET HABERMAS

De la querelle des interprétations à la querelle des paradigmes, de la synthèse critique de Habermas à la révolution copernicienne de Weber, de la thèse wébérienne de la rationalisation à la critique wébérienne de la thèse de la rationalisation synchrone, notre analyse est maintenant à son terme. Si notre première partie nous a permis d'identifier le problème qui fut à l'origine des deux querelles (chap. I, II, III), notre deuxième partie devait nous permettre, pour sa part, de remonter par-delà ces discussions jusqu'à la lettre même de la thèse de Weber, de mettre l'accent sur l'aspect purement formel (instrumental) de la thèse de la rationalisation, qui nous est apparue pour lors comme un *modèle* d'analyse statique (chap. IV, V, VI et VII). Cela nous a permis de passer par la suite à lecture critique de cette thèse par Habermas, de relever quelques-unes des faiblesses de celle-ci (chap. VIII, IX), puis d'amorcer enfin une critique wébérienne de la thèse de Habermas, à savoir la thèse de la rationalisation synchrone des trois complexes de rationalité (chap. X). Cependant, si cette analyse nous a permis de limiter la portée critique de la thèse de Habermas, elle ne nous a pas permis de prendre la mesure des mérites respectifs des typologies wébérienne et habermassienne de l'activité sociale. C'est à cette tâche que nous allons maintenant nous atteler.

L'une des thèses centrales de Habermas affirme que les différents moments de la raison et les sphères de valeurs qui leur correspondent ne sont pas en conflit irréductible, et que la théorie de l'argumentation et la pragmatique formelle permettent de dégager les principes et les règles qui correspondent aux trois complexes universels de rationalité, permettant ainsi de surmonter les tensions entre les types de rationalité, que les théoriciens classiques posaient comme un fait irrémédiable. Cette idée, et plus particulièrement l'éthique de la discussion, s'appuie sur une prémisse fondamentale, savoir: la primauté de l'intercompréhension médiatisée par le langage dans les contextes socioculturels. Pour Habermas, les actions sociales sont des expressions symboliques, elles relèvent de la sphère des activités médiatisées par le langage; pour cette

raison, dit-il, il ne faut pas partir de l'étude des régularités typiques des cours d'actions sociales pour distinguer les différents types d'actions sociales; car c'est exclusivement à partir du mode de coordination des actions par le langage que l'on peut distinguer les différents types d'activités sociales. Pour lui, c'est la manière dont le langage est utilisée pour médiatiser les actions sociales qui sert à séparer les uns des autres les différents types d'actions sociales¹. C'est le principe de base de la théorie de l'activité communicationnelle.

Cette conception communicationnelle de l'action sociale, qui procède en fait d'une réappropriation originale et ingénieuse de la dernière théorie de Austin et de celle ses successeurs (Strawson, Searle, Vandervenken), lui permettra de rectifier la théorie classique de l'action, et de suppléer adéquatement aux faiblesses de la typologie wébérienne des activités sociales. Car pour lui, de même que certaines actions langagières ne peuvent réussir qu'au prix d'un usage détourné de leur objectif illocutoire, de même, dans certaines actions sociales, le langage est utilisé à des fins stratégiques, et non pas pour coordonner un processus authentique d'intercompréhension. À cette utilisation stratégique du langage dans la communication quotidienne (manipulation, conversation systématiquement déformée) font pendant (au niveau des actions sociales) des processus d'activités stratégiques (TkH, I: chap. III); partant, il faut, dit-il, réduire les types d'activités sociales (quatre types selon Weber) à deux types fondamentaux: les actions qui visent le *succès* et celles qui visent l'*intercompréhension*: les activités stratégiques et les activités communicationnelles. Les premières font un usage stratégique du langage, elles visent un objectif perlocutoire, elles relèvent de la rationalité instrumentale; alors que les secondes visent toujours à honorer des prétentions à la validité, à réaliser des consensus, et relèvent par conséquent d'une rationalité communicationnelle (ARA: 195-6).

Quoique fort séduisante, la bipartition habermassienne des activités sociales, ou plutôt, la réduction communicationnelle de l'action sociale, nous semble pour le moins problématique; elle semble procéder d'une manière de dichotomie 'manichéenne' des actions sociales. Il semble en effet qu'elle présuppose qu'il y a d'un côté les 'bonnes' actions ou les actions sociales

¹ Nous avons développé cet aspect de la théorie de Habermas dans la première partie (cf. *supra*, chap. III).

authentiques, et de l'autre les 'mauvaises' actions ou les activités sociales inauthentiques. Pour celui qui se situe au niveau de la théorie de l'action sociale, pour celui qui veut décrire les procès véritables d'interaction sociale, et qui veut rendre compte de la manière dont certains types d'actions peuvent influencer le cours du développement social, une telle bipartition n'est pas toujours éclairante. Elle attire certes l'attention sur le décalage qui existe entre certains types d'actions et les objectifs illocutoires qui sont les leurs, elle nous permet de distinguer les cas de communications systématiquement déformées des cas normaux, les actions communicationnelles des actions stratégiques; mais elle ne semble pas pouvoir déboucher sur une typologie précise des différents types d'actions sociales. Elle donne le moyen d'évaluer la teneur 'morale' de certaines actions sociales; mais elle ne permet pas de rendre compte des régularités empiriques, parce qu'elle s'appuie sur base étroite pour contraster les types d'actions: l'intercompréhension d'un côté, et de l'autre le succès instrumental.

Dérivant de *successus*, *succedere*, ce mot désigne, dit le *Larousse*, un "résultat heureux obtenu dans une entreprise, dans une affaire, dans un travail". Peut-on parler dans ces conditions de succès instrumental ou intercompréhensif? Oui, certes; mais, dira Habermas, s'il est possible de parler d'un succès instrumental aussi bien que d'un succès intercompréhensif, il ne faut cependant pas mettre ces deux types de succès sur le même plan. Pour lui, puisque le succès est toujours instrumental, il ne faut pas parler de succès dans le cas de l'intercompréhension, pour la simple raison que les activités qui tendent vers l'intercompréhension ne visent pas un objectif instrumental ou stratégique, mais l'entente intercompréhensive *en soi et pour soi*. D'où la dichotomie des activités *communicationnelles* et des activités *téléologiques*.

Si nous ne comprenions pas pourquoi Habermas s'oppose à l'emploi du terme "succès" dans le cas des actions qui visent l'intercompréhension, ni pourquoi il tient tant à déprécier le succès instrumental au profit de l'intercompréhension, nous avons encore plus de difficultés avec cette dichotomie: d'où vient, en effet, que les activités communicationnelles ne soient pas des activités téléologiques, et qu'il faille les opposer aux activités téléologiques? Ne visent-elles donc pas un but?

L'activité communicationnelle est, nous semble-t-il, comme toute action réfléchie du reste, une activité qui vise à réaliser un objectif, et, pour cette raison donc, une activité qui vise un succès intercompréhensif. Pour nous, l'intercompréhension, l'entente, le consensus, le compromis, sont des modalités différentes du succès. La catégorie fondamentale, lorsqu'il s'agit de distinguer des actions sociales, c'est celle de succès, et non pas celle de l'entente communicationnelle; ce qui sert à distinguer les actions sociales, c'est moins l'usage qu'elles font du langage que l'objectif (le type de succès) qu'elles visent. Weber a raison sur ce chapitre: c'est le but visé (l'orientation de l'action) qui permet de distinguer les différents types d'activités sociales; et parler d'intercompréhension ou de succès instrumental, cela revient en fait à distinguer deux types d'orientation de l'action².

Mais, pourrait-on nous dire, loin de nier que l'intercompréhension et le consensus fussent aussi des modalités du succès, Habermas voulait surtout attirer l'attention sur la spécificité du 'succès' intercompréhensif, à savoir qu'il s'agit d'un succès non stratégique, un succès qui ne se situe pas en dehors du contenu propositionnel des expressions symboliques elles-mêmes. Cette remarque est pertinente, mais elle ne parviendra pas à sauver la typologie habermassienne.

Certes, il eût été souhaitable que les hommes ne recourussent jamais à la manipulation, que toutes leurs énonciations exprimassent réellement leurs pensées; de la même manière, il eût sans doute été plus agréable qu'ils visassent toujours les mêmes objectifs illocutoires dans les mêmes circonstances, qu'ils acceptassent toujours de bon gré d'honorer les prétentions à la validité de leurs élocutions, et qu'ils s'accordassent sur les critères d'une bonne argumentation, etc. Sur ces questions, nul doute que Habermas a tout à fait raison; *mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici*.

² Il y a évidemment des relations complexes entre les expressions symboliques et les actions sociales, comme Habermas l'a démontré. Et certes, les limites de notre langage (ou de celles de notre société) peuvent circonscrire nos possibilités d'actions ou nos chances éventuelles de succès; mais, pour peu que nous nous représentions clairement la situation, nous pouvons utiliser de manière stratégique les ressources dont nous disposons. On nous répondra que c'est précisément ce que Habermas appelle des actions stratégiques; et que, selon lui, ce sont là des types dérivés d'actions communicationnelles. Mais cette objection n'est pas claire. Nous y reviendrons bientôt.

Le but de la *théorie de l'activité sociale* c'est de montrer comment les hommes coordonnent leurs actions à celles d'autrui dans les faits. Elle cherche à décrire les processus d'activités sociales, elle ne tente pas de prescrire des modèles d'action aux hommes; ici il peut s'agir de rendre compte, par exemple, de la transformation de la société occidentale, et non pas de dire comment les gens aurait dû agir; il y a la théorie de l'activité sociale d'une part, et il y a la conception morale ou philosophique de l'activité sociale de l'autre. Car n'oublions pas qu'avec la question de la rationalisation sociale et de la modernisation nous nous trouvons au niveau de la théorie de l'action, que nous essayons de rendre compte de la transformation de la société occidentale. Développons ces idées.

Si, nous situant dans le cadre de la théorie de Habermas, nous décidons d'utiliser sa typologie pour étudier les interactions sociales, immédiatement nous verrons que nous pouvons seulement distinguer trois domaines d'actions: ceux où le langage est utilisé pour obtenir un succès instrumental, ceux où il est utilisé pour réaliser le consensus, et ceux où il est utilisé à des fins expressives³. Pour un tel modèle en effet, la société se divise en deux blocs: d'une part, l'économie, la politique, l'administration, la religion (le domaine des actions inauthentiques); d'autre part, la sphère des discussions et des argumentations scientifiques, morales, juridiques, esthétiques (le domaine des actions authentiques). Cela nous permet certes de distinguer les sphères culturelles de valeurs des sphères culturelles d'actions et des systèmes centraux d'action.

Mais cela ne requiert pas une transformation du concept d'action sociale, comme l'exige Habermas; il n'y a rien dans cette distinction qu'on n'eût pas pu exprimer avec les concepts de la théorie classique de l'action sociale, rien, par conséquent, qui exigeât la réduction des types d'actions sociales seulement aux deux types fondamentaux de Habermas. N'est-il pas possible, en effet, de retrouver ces mêmes distinctions en partant soit de la simple observation des régularités empiriques des cours d'action, soit du sens que les acteurs accordent à leurs actions, soit enfin du mode d'orientation de ces actions? Au reste, c'est à partir de ces mêmes hypothèses que Weber avait analysé les actions sociales dans *Wirtschaft und Gesellschaft*.

³ Nous ne nous intéresserons pas à ce troisième domaine d'action, lequel n'apparaît que très rarement dans la théorie de Habermas.

D'autre part, on peut se demander si une telle conception des actions sociales peut rendre compte du caractère fondamentalement conflictuel de certaines relations sociales (économie, politique, administration) -- et ce, sans les dévaloriser d'emblée, sans les mettre dans la catégorie des activités inauthentiques? Il y a de bonnes raisons de penser que, quoiqu'instructive, l'approche habermassienne ne soit pas la meilleure ni la plus féconde, du point de vue de l'analyse des interactions sociales. Prenons un exemple. Supposons que nous devons rendre compte de l'influence des idées religieuses sur l'organisation économique et sociale de notre société. Ce qui nous intéresse dans un tel cadre, ce n'est évidemment pas de montrer que la religion, l'économie et l'administration sociale sont des domaines d'actions où l'on fait un usage stratégique du langage; ce qui nous intéresse en l'occurrence, c'est très exactement le type d'analyses que l'on trouve dans les *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* de Max Weber, savoir, une analyse empirique de ces rapports.

Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les problèmes suivants: est-il possible, dans le cadre d'un modèle comme celui de Habermas, de rendre compte de l'émergence de l'éthique religieuse de la vocation, et par suite de rendre compte de son influence sur la rationalisation de l'économie? Son modèle permet-il d'expliquer la différence qui existe entre les méthodes de vie du protestant, du catholique, du bouddhiste et du confucien? Nous pensons que non; sa théorie ne lui permettant pas de faire des nuances entre les différents types d'orientation de l'action, il va tout simplement ranger toutes ces attitudes dans une seule catégorie: celle *des activités normatives (actions conformes à un contexte normatif donné)*; il ne pourra pas contraster les différentes orientations d'actions qui leur sont propres. Le wébérien, au contraire, dira que le catholique, le bouddhiste et le confucien agissent ou de manière traditionaliste, ou de manière rationnelle par rapport à une valeur; puis il montrera que si le premier agit certes de manière rationnelle par rapport à une valeur, il se distingue cependant des autres par cela même que le principe de son action est celui de la rationalité par finalité⁴. Sur ce point la typologie de Weber, il faut le reconnaître, est largement plus adéquate et plus précise que celle de Habermas.

⁴ Il est remarquable de voir que Habermas ne peut que rejoindre Weber sur ce point.

En effet, le modèle de Habermas ne permet pas de retrouver des distinctions aussi importantes (pour l'analyse) que celles qui existent entre l'*activité rationnelle par rapport à une fin*, l'*activité rationnelle par rapport à une valeur*, l'*activité traditionnelle* et l'*activité affective*. Car une analyse qui distingue seulement deux types d'activités (sur la base de la coordination par le langage) ne peut pas retrouver de telles distinctions, qui se situent, pour leur part, au niveau de l'orientation de l'action. Il semble effectivement que la typologie de Habermas occulte *de facto* quelques-uns des aspects importants des interactions sociales; que parce qu'elle part toujours de la coordination par le langage, elle range indistinctement les actions sociales soit parmi les actions communicationnelles, soit parmi les actions stratégiques; et que ce faisant elle semble juger les intentions et les sentiments des acteurs, au lieu de décrire les procès d'interactions sociales.

Les discussions qui précèdent nous permettent-elles de faire des réflexions positives pour la théorie de l'activité sociale? Naturellement, il ne sera pas question de revenir ici à Weber. Cependant, si nous ne pouvons plus revenir à Weber, ni utiliser tel quel le modèle de l'activité communicationnelle, nous pouvons du moins tenter d'intégrer ces deux typologies des actions sociales. Car enfin, n'est-il pas possible de retrouver la distinction des activités intercompréhensives et des activités stratégiques (instrumentales) à partir du concept d'*activité rationnelle par rapport à une fin*? Ne peut-on pas exprimer, par exemple, la dichotomie habermassienne sous la forme *activité rationnelle par rapport à une fin communicationnelle* (succès intercompréhensif) et *activité rationnelle par rapport à une fin pragmatique* (succès stratégique-instrumental)?

On peut effectivement, ce nous semble, utiliser le concept d'activité rationnelle par rapport à une fin communicationnelle pour désigner les types d'interactions sociales que Weber rangeait parmi les *activités sociales en entente*, et qui correspondent aux activités qui sont typiques des communications quotidiennes (conversations) aussi bien que des activités de médiation (comme dans le cas des conflits d'intérêts); tandis que l'on pourrait utiliser le second pour désigner les types d'activités qui visent le succès, l'efficacité, la rentabilité (cas de l'ingénieur, de l'entrepreneur, de l'administrateur, etc.). En somme, suivant cette nouvelle perspective, l'activité

communicationnelle de Habermas serait comme un cas particulier de l'activité rationnelle par rapport à une fin: l'activité rationnelle qui vise l'entente ou l'accord⁵.

Mais ce n'est pas tout: il y a un autre avantage à cette formulation webérienne de la typologie de Habermas: elle permet de retrouver la même distinction à partir du concept de *rationalité par rapport à une valeur*. Partant d'un tel concept en effet, nous pouvons distinguer l'*activité rationnelle par rapport à une valeur* (le consensus ou l'intercompréhension) de l'*activité rationnelle par rapport à une valeur* (le succès ou l'efficacité instrumentale). Dans le premier cas, l'activité rationnelle par rapport à une valeur (consensus), le type fondamental d'activité sociale dans la théorie de Habermas, c'est l'entente communicationnelle qui est la valeur, le but ultime de l'interaction; ici on néglige toutes les considérations d'efficacité et d'opérationnalité au profit de la seule intercompréhension, contrairement à ce qui a lieu dans le cas des activités rationnelles en vue d'une fin intercompréhensive⁶. Cependant, dans le second cas, savoir, l'activité rationnelle par rapport à une valeur (succès instrumental) -- que Habermas appelle l'activité instrumentale-stratégique -- c'est le succès et l'efficacité qui prennent le pas sur l'intercompréhension, comme c'est le cas chez le scientifique, l'économiste, l'administrateur, le technicien, etc.⁷.

Le but de cette reformulation sommaire était de montrer que la même activité pouvait donner lieu aux thématisations les plus diverses; qu'on peut la concevoir du point de vue de l'*activité rationnelle par rapport à une fin* (pratique ou pragmatique), mais aussi dans la perspective de l'*activité par rapport à une valeur* (pratique ou pragmatique). Ce qui nous fait voir

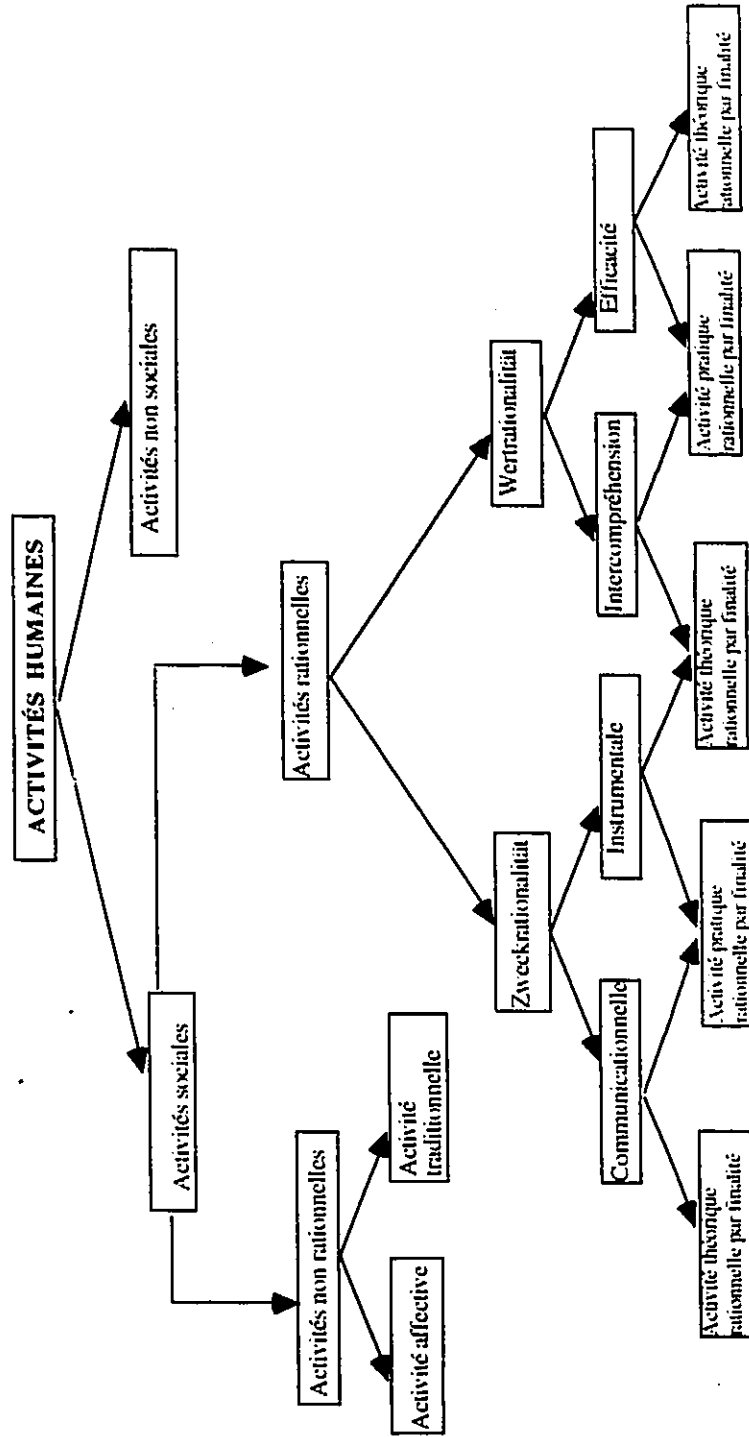
⁵ Nous pensons ici à ces situations où il s'agit de coordonner des plans d'actions qui divergent, dans le but d'intervenir dans le monde. Il s'agit certes d'un accord entre des individus; mais ici c'est le but poursuivi qui est déterminant. C'est notamment ce qui se passe dès que les discussions portent sur des considérations économiques, techniques, administratives, politiques, etc. C'est toujours à des fins instrumentales, pragmatiques ou, si l'on veut, stratégiques qu'il y a accord dans ces cas; et l'on peut se représenter l'activité des acteurs comme un processus d'activité rationnelle en vue d'une fin intercompréhensive, ou, comme dit Weber, des activités sociales en entente.

⁶ C'est précisément ce type d'action que Habermas a thématisé avec sa théorie de l'agir communicationnel.

⁷ Ici en effet, l'activité tend vers une fin qui est absolue, quoiqu'elle ne soit pas morale, ni religieuse. C'est précisément ce fait que Weber entend souligner lorsqu'il distingue l'activité purement technique de l'activité économique. Dans l'activité technique, la fin (mettre au point un matériau X) est déterminée une fois pour toute, et la réalisation de cette fin tient lieu de seule raison d'action; elle est primordiale, en dépit des considérations d'ordres éthiques, sociales, idéologiques, économiques ou esthétiques: la fin à réaliser acquiert dans ce cas une valeur absolue. C'est le cas de l'économiste ou de l'entrepreneur dont le travail ne vise qu'une fin bien précise; c'est également le cas du médecin, entre autres; mais c'est surtout ici qu'il faut ranger le type d'action propre au protestantisme ascétique. Voilà pourquoi ce type d'activité suscite précisément des discussions d'ordre éthique.

que la coordination langagière ne suffit pas elle seule à distinguer les différents types d'actions rationnelles, et qu'il faut aussi tenir compte du mécanisme de l'orientation de l'action. Ainsi, si, partant des analyses qui précèdent, nous reprenons les typologies wébérienne et habermassienne des activités sociales (cf. *supra*, p. 201; et *supra*, p. 89) et les modifions suivant ces réflexions, nous obtenons une nouvelle typologie, plus précise et plus adéquate, selon nous (cf. fig. 11). Et comme le montre cette typologie, il est aisé d'intégrer les principaux éléments de la théorie de l'activité communicationnelle dans le modèle wébérien; *car le travail de Habermas développe, à vrai dire, un aspect bien particulier des actions sociales (rationnelles), que Max Weber avait négligé pour sa part*; cependant, et c'est la grande faiblesse de la théorie habermassienne, il ne fallait pas réduire le nombre des types fondamentaux d'actions sociales, il fallait plutôt affiner la typologie wébérienne, de façon à disposer d'une théorie plus précise de l'activité sociale. Voilà pourquoi, quelque mérite indéniable qu'il faille reconnaître à l'éthique de la discussion, nous pensons qu'il faut être wébérien en philosophie politique et en philosophie morale, et habermassien en éthique et en politique. Mais nous touchons ici une autre question.

FIGURE 11: LA TYPOLOGIE INTÉGRÉE DES ACTIONS SOCIALES



BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- ABEL, T. F., "The Operation Called Verthehen", *American Journal of Sociology*, 54, 1948.
- ACHAM KARL, "Über einige Rationalitätskonzeptionen in den Sozialwissenschaften", in Herber Schnädelbach, (hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1984.
- ADORNO, THEODOR, "Culture Industry Reconsidered", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- ALBROW, M., "The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions", in S. Whimster and S. Lash, (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London: Allen and Unwin, 1987.
- _____, *Max Weber's Construction of social Theory*, MacMillan, 1990.
- ALEXANDER, J., "Review Essay: Habermas' New Critical Theory", *AJS*, vol. 91, 2, 1985.
- _____, "The Revolt against the Parsonian Synthesis", in *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*, New York: Columbia University Press, 1987.
- ALEXANDER, J., BERNHARD GIESEN, B., MUNCH, R., AND SMELSER, N., (eds.), *The micro-macro link*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.
- ALEXANDER AND SEIDMAN, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ANDRESKI, STANISLAV, *Max Weber's Insights and Errors*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- ANTONIO, ROBERT, J., "Weber vs. Parsons: Domination or Technocratic Models of Social Organization", in Ronald M. Glassman and Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, London: Greenwood Press, 1984.
- Apel, Karl, Otto, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. Traduction anglaise partielle: *Towards a Transformation of Philosophy*, London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- _____, "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" in *Concordia*, 11, 1987.
- ARCHER, MARGARET, "Morphogenesis versus Structuration: On combining structure and action", *British Journal of Sociology*, 33, 1982.
- ARIE BRAND, *The Force of Reason*, London: Allen & Unwin, 1990.
- ARNOLD, MATHEW, *St. Paul and Protestantism*, London, 1966.
- ARON, RAYMOND, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1935.
- _____, *Introduction à la philosophie critique de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938; rééd., coll. "Tel", 1981.
- _____, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938; rééd. 1970, Le Seuil, coll. "Points".
- BALL, TERENCE, "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-kuhnian Political Science", *American Journal of Political Science*, 20, 1, feb. 1976.
- BASTIDE, ROGER, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1935

- BAUER, KARL, *Der Denkweg von Jürgen Habermas zur Theorie des kommunikativen Handelns. Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie?* Regensburg: S. Roderer Verlag, 1987.
- BAUDRILLARD, JEAN, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- _____, *La transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990.
- BAUM, GREGORY, "Does the World Remain Disenchanted?" *Social research*, 37, 1970.
- BARTHES, ROLAND, "The World of Wrestling", in J. Alexander and S. Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- BAUMGARTEN, E., *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen: Mohr, 1964.
- BEETHAM, DAVID, *Max Weber and The Theory of Modern Politics*, London: Georges Allen & Unwin Ltd, 1974.
- BÉGIN, ANDRÉ, "Différenciation, complexification, évolution des sociétés", *Communications*, vol. 22, 1974.
- BELL, DANIEL, *The End of Ideology*, New York: The Free Press, 1962.
- _____, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann, 1976.
- _____, "Modernism, Postmodernism, and the Decline of Moral Order", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- BELLAH, ROBERT, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29, 1964.
- _____, "Civil Religion in America", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- BENDIX REINHARD, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New York: Doubleday & Company, inc. 1962.
- _____, *Embattled Reason*, New York: Oxford University Press, 1970.
- BENNETT, JONATHAN, *Rationality: An essay towards analysis*, New York: Humanities Press, 1964.
- BENN, S.I AND MORTIMORE, G.W., (eds.), *Rationality in the Social Sciences. Contributions to the Methodology of the Social Sciences*, London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
- BERGER PETER, *The Sacred Canopy*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1967.
- _____, *A Rumor of angels.. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City, New York: Doubleday, 1970.
- _____, "Social Sources of Secularization", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- BERGER, P. AND LUCKMANN, T., *The Social Construction of Reality*, London: Allen Lane, 1967.
- BERMAN, MORRIS, *The Reenchantment of the World*, New York: Cornell University Press, 1981.
- BERNSTEIN, RICHARD, *The Restructuring of Social and Political Theory*, University of Pennsylvania Press, 1985.
- BESNARD, PHILIPPE, *Protestantisme et capitalisme: la controverse post-weébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970.
- BINNS, DAVID, *The Sociology of Conflict*, The MacMillan, 1977.

BIRNBAUM, NORMAN, "Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism", *British Journal of Sociology*, 4, 1953.

_____, *The Crisis of Industrial Society*, New York: Oxford University Press, 1969.

_____, (ed.), *Beyond the Crisis*, New York: Oxford University Press, 1977.

Bohnen, Alfred, "Handlung, Lebenswelt und System in der Soziologischen Theoriebildung: Zur Kritik der Theorie des Kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas", *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 13, H. 3, 1984.

Bologh, Roslyn Wallach, "Max Weber and The Dilemma of Rationality", in Ronald M. Glassman and Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, London: Greenwood Press, 1984.

BOURDIEU, PIERRE, "Artistic Taste and Cultural Capital", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.

Brentano, L., *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München: Akademische Verlag, 1916.

BREWER J. AND HUNTER A., *Multimethod Research: A synthesis of styles*, Newbury Park, Calif.: Sage, 1989.

BRINKMANN, DÖRTE, *Das Theorie-Praxis-Problem bei Marx und Habermas*, Hamburg: Pressverlag Knut Reim, 1976.

BRUBAKER, ROGER, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, London: Allen & Unwin, 1984.

BÜRGER, PETER, "The Decline of The Modern Age", *Telos*, no. 62, 1985.

BÜRGER, THOMAS, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, Dc: Duke University Press, 1976.

CALLINICOS, ALEX, *Against Postmodernism*, Cambridge: Polity Press, 1989.

CASANOVA, JOSE V., "Interpretations and Misinterpretations of Max Weber: The Problem of Rationalization", in Ronald M. Glassman and Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, London: Greenwood Press, 1984.

CHATEAUBRIAND, F. A., *Le génie du christianisme*, 2 vol., Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

CIRCOUREL, A., "Notes on the integration of micro- and macro-levels of analysis", in Karin Knorr-Cetina and Aaron Cicourel, *Advances in Social Theory and Methodology*, New York: Methuen, 1981.

COHEN, H., "Das Verstehen and Historical Knowledge", *American Philosophical Quarterly*, 10, 1973.

COHEN, JERE; HAZELRIGG, LAWRENCE E.; AND POPE, WHITNEY, "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parson's Interpretation of Weber's Sociology" *American Sociological Review*, 40, 1975.

COLLINS RANDALL, "Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization", *American Sociological Review*, 45, 1980.

_____, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

DAHRENDORF, RALF, *Essays in The Theory of Society*, London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

- DALLMAYR, F. R., "Critical Theory Criticized", *Philosophy of the Social Sciences*, 2, 1972.
- DENIFLE, HEINRICH, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt*, Mainz, 1904-1906.
- DOW JNR., THOMAS, "An Analysis of Weber's Work on Charisma", *The British Journal of Sociology*, vol. 29, 1, 1978.
- EISEN, ARNOLD, "The Meanings and Confusions of Weberian 'Rationality'", *British Journal of Sociology*, 29, 1978.
- EISENSTADT, S.N., "Social Change, Differentiation and Evolution", *American Sociological Review*, 29, 1964.
- _____, *The Protestant Ethic and Modernization*, New York: Basic Books, 1968.
- EISENSTADT, S. N. AND CURELARU, M., *The Form of Sociology: Paradigms and Crises*, New York: John Wiley, 1976.
- ÉLIADE MIRCEA, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1976 et 1983.
- FALK, WILLIAM AND ZHAO, SHANYANG, "Paradigms, Theories, and Methods Revisited", *Rural Sociology*, 55, 1989.
- FERRY, JEAN-MARC, *Habermas l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.
- _____, "Vérité humaine et liberté humaine chez Habermas", *Les Etudes philosophiques*, avril-juin, 1981.
- _____, "Administration rationnelle ou politique raisonnable?", *Raison présente*, n°63.
- FENN, RICHARD, "Max Weber on the Secular: A Typology", *Review of Religious Research*, 10, 1969.
- FLEISCHMANN, E., "De Weber à Nietzsche", *European Journal of Sociology*, V, 1964.
- FOUCAULT, MICHEL, *Les mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- _____, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- _____, "Sexual Discourse and Power", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- FRANCIS, E., "Kultur und Gesellschaft in der Soziologie Max Webers", in English, Pfister und Winckelmann, *Max Weber. Gedächtnisschrift der Universität*, Berlin: Duncker und Humblot, 1966.
- GAMM, GERHARD, *Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' "Deutung der Moderne"*, Würzburg: Königshausen + Neumann, 1987.
- GAUCHET, MARCEL, *Le désenchantement du monde*, Paris Gallimard, 1985.
- GEERTZ CLIFFORD, "The Balinese Cockfight as Play", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- GERTH, H. AND WRIGHT MILLS, *Character and Social Structure*, London: Routledge & Kegan Paul, 1954.
- GIDDENS, ANTHONY, "Marx, Weber, and the Development of Capitalism", *Sociology*, 4, 1970.
- _____, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- _____, *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson & Co., 1976.

- _____, "Modernism and Post-modernism", *New German critique*, 22, 1985.
- GLASER, WILHELM, R., *Soziales und instrumentales Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermas*, Stuttgart: W. Kolhammer, 1972.
- GLASSMAN, RONALD, ANTONIO, ROBERT, (eds.), *A Weber-Marx Dialogue*, Lawrence: University Press of Kansas, 1985.
- GOFFMAN ERVING, "Out-of-Frame Activity", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- GOULDNER, A. W., *The Coming Crisis of Sociology*, London: Heinemann, 1971.
- GREISMAN, H. C., "'Disenchantment of the World': Romanticism, Aesthetics and Sociological Theory", *Telos*, no.62, 1985.
- GREEN, R. W., (ed.), *Capitalism, Protestantism, and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, Lexington, Mass.: Heath, 1973.
- GROH, DIETER, "Spuren der Vernunft in der Geschichte. J. Habermas' Weg zur Theorie des kommunikativen Handelns im Schatten Max Webers, *Geschichte und Gesellschaft*, H. 2, 1986.
- GUENTHER D., "Religion, Geschichte und Sozialer Wandel in Webers Religionssoziologie", in C. Seyfarth und W. Sprondel, (hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung: Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These-Max Webers*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- HAFERKAMP, HANS, "Interaktionsaspekte, Handlungszusammenhänge und die Rolle des Wissenstransfers. Eine handlungstheoretische Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, jg. 36, H. 4, 1984.
- HALL, J. A., *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, London: Penguin, 1985.
- HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1985.
- HENNIS WILHELM, "Max Weber's 'Central Question'", *Economy and Society*, vol. 12, 2, 1983.
- _____, *Max Weber. Essays in Reconstruction*, London: Allen & Unwin, 1988.
- HESSE, HEIDRUN, *Widersprüche der Moderne. Einwände gegen Habermas' Konzept kommunikativer Rationalität*, in Gerhard Gamm, (Hrsg.), *Augesichts objektiver Verblendung*, Tübingen, 1985.
- _____, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1984.
- HILL, MICHAEL, *A Sociology of Religion*, London: Heinemann Educational, 1973.
- HINDESS, B., (ed.), *Sociological Theories of the Economy*, London: Macmillan, 1977.
- _____, "Power, Interests and the Outcome of Struggles", *Sociology*, vol. 16, 4, 1982.
- _____, "Rational Choice Theory and the Analysis of Political action", *Economy and Society*, vol. 13, 1984.
- HONNETH UND JOAS, (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HOULT, THOMAS, FORD, *The Sociology of Religion*, New York: Dryden Press, 1958.
- HOUTARDT, FRANÇOIS, *The Great Asiatic Religions and their Social Functions*, New Delhi: D. K. Agencies (P) Ltd, 1984.

- HORKHEIMER, MAX, *Critical Theory*, New York: Seabury, 1972.
- _____, *Critique of Instrumental Reason*, New York: Seabury, 1974.
- HORKHEIMER, MAX AND ADORNO, THEODOR, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- HUFF, T., (ed.), *On the Roads to Modernity, Conscience, Science and Civilizations*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1981.
- HUYSMANS, J.-K., *Là-bas*, Paris, Bookings International, coll. "Classiques français", 1994.
- HUYSEN, ANDREAS, "Mapping the Postmodern", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- KAESLER, D., "Max-Weber-Bibliographie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 2, 1973.
- ISTAS, MICHEL, *Les morales selon Max Weber*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.
- JAY, MARTIN, *L'imagination dialectique*, Paris Payot, 1977.
- KALBERG, S., "The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussion of Max Weber in Recent German sociological Literature", *Sociology*, 13, janvier 1979.
- _____, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Process in History" *American Journal of Sociology*, vol.85, no.5, 1980, pp. 1145-1179.
- _____, "Max Weber's Universal-Historical Architectonic of Economically-Oriented Action", in *Current Perspectives in Social Theory*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983.
- _____, "The Role Ideal Interests in Max weber's Comparative Historical Sociology", in Antonio and Glassman, (eds.), *A Weber-Marx Dialogue*, Lawrence: University Press of Kansas, 1985.
- KAPLAN, MORTON, "Means/Ends Rationality", *Ethics*, 87, octobre 1976.
- KEAT, RUSSELL AND URRY, JOHN, *Social Theory as Science*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- KEATIN, *Clerics and Capitalists. A Critique of Weber's Protestant Ethic Thesis*, Salford Papers in Sociology and Anthropology, 1987.
- KNUDTEN, RICHARD, (ed.), *The Sociology of Religion: an anthology*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1967.
- KOCKELMANS, "Sociology and the Problem of Rationality", in T. Geraets, (ed.), *Rationality To-Day*, Ottawa: The University of Ottawa Press (Philosophica), 1979.
- KOLEGAR, FERDINAND, "The Concept of 'Rationalization' and Cultural Pessimism in Max Weber in Recent German Sociological Literature", *The Sociological Quaterly*, 5, 1964.
- KORTIAN, GORBIS, *Métacritique*, Paris, Minuit (Coll. "Critique"), 1979.
- KÜNZLEN, G., "Unbekannte quellen der Religions Soziologie Max Webers", *Zeitschrift für Soziologie*, 7, 1978.
- LAKATOS, IMRE, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs", in Lakatos and Musgrave, (eds.), *Criticism and The Growth of Knowledge*, New York: Cambridge University Press, 1970.

LENSKI, GERHARD, *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and family Life*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1961.

_____, "Social Structure in Evolutionary Perspective", in Peter Blau, (ed.), *Approaches to the Theory of Social Structures*, London, 1976.

LERNER, DANIEL, "comparative Analysis of Process of Modernization", soumis au International Social Science Council Round Table on Comparative Research, Paris, april 22-24-1965.

LEVIN, RICHARD, *Max Weber's Concept of Rationality*, Oxford University Press, 1970

LEVINE, D. N., "Rationality and Freedom: Weber and beyond", *Sociological Inquiry*, vol. 51, 1981, pp. 5-25.

LINDSAY, A. D., *Religion Science, and Society in the Modern World*, New York: Books for Libraries Press, 1972.

LITTLE DAVID, "Max Weber and the Comparative study of Religious Ethics", *Journal of Religious Ethics*, vol. 2, 1974.

LOUCH A. R., "The Very Idea of Social Science", *Inquiry*, 1963.

LÖWITH, KARL, "Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag", *Merkur*, vol 18, 1964.

_____, "Weber's Interpretation of Bourgeois-Capitalist World in Terms of the Giding Principle of 'Rationalization'", in Dennis Wrong (ed.), *Max Weber*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970.

_____, *Max Weber and Karl Marx*, London: Georges Allen & Unwin, 1982.

LUHMANN, NIKLAS, *Trust and Power*, New york: John Willey & Sons, 1979.

_____, "Evolution und Geschichte", *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.

_____, *Religious Dogmatics and the Evolution of Society*, New York: E. Mellen Press, 1984.

_____, "The Differenciation of Society", *Canadian Journal of Sociology*, 2, 1977.

_____, "The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory", *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 25, 1-2, 1984.

_____, *Ecological Communication*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

_____, *Amour comme passion*, Trad. par Anne-Marie Lionnet, Paris, Aubier, 1990.

LUKES, S., "Some Problems about Rationality", *European Journal of Sociology*, VIII, 1967.

LYOTARD, JEAN-FRANCOIS, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979.

_____, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilé, 1988.

MCCARTHY, T., "A Theory of Communicative Competence", *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1973.

_____, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

_____, "Reflections on Rationalization in the *Theorie of Communicative Action*", in R. Bernstein, (ed.), *Habermas and Modernity*, Basil Blacwell, 1985.

- MACINTYRE, A., "The Antecedents of Action", in *British Analytical Philosophy*, Montefiore and Williams (eds), Routledge, 1966.
- _____, "A Mistake About Causality in Social Sciences", in P. Laslett and W. G. Runciman, (eds.), *Philosophy, Politics, and Society*, second series, Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- _____, "The Idea of a Social Science", *Supp. Proc. Arist. Soc.*, 1967.
- _____, *Against the Self-Images of the Age*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978.
- _____, *After Virtue*, Indiana: University of Notre Press, 1981.
- MARCUSE, HERBERT, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968.
- _____, *La fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1968.
- _____, *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970.
- _____, *Pour une théorie critique de la Société*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971.
- _____, "Industrialization and Capitalism", in Otto Stammer, *Max Weber and sociology Today*, New York: Harper and Row, 1972.
- _____, "From Consensual Order to Instrumental Control", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- MARSCHALL, GORDON, "The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland", *The British Journal of Sociology*, vol. 31, 3, 1980.
- MAURER, REINHART KLEMENS, "Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie", *Philosophische Rundschau*, Beihefte 8, 1977.
- MEJA, VOLKER, MISGELD, DIETER, STEHR, NICO, *Modern German Sociology*, New York and Oxford: Columbia University Press, 1985.
- MERKL, PETER, "Trends in German Political Science", *American Political Science Review*, 71, 1977.
- MICHAUD, Y, "Habermas ou la raison décidée", *Critique*, juin-juillet, 1976.
- MISGELD, DIETER, "Communication and Societal Rationalization: A Review Essay on Jürgen Habermas Theory of kommunikativen Handelns", *Canadian Journal of Sociology*, 8, 1983.
- MITZMAN, ARTHUR, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, New York: Alfred A. Knopf, 1970.
- MOMMSEN, WOLFGANG, "Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers", *Histrische Zeitschrift*, 233, 1981.
- _____, *The Political and social Theory of Max Weber*, Chicago: the University of Chicago Press, 1989
- _____, *Max Weber et la politique allemande 1890-1920*, Paris, P.U.F., 1985.
- MUEHLMANN, W., *Max Weber und die Rationale Soziologie*, Tübingen: Mohr, 1966.
- MUELLER, "The Protestant and The Catholic Ethic, *The Annual Review of The Social Sciences of Religion*, II, 1978.
- _____, "The Notion of Rationality in the Work of Max Weber", *European Journal of sociology*, Vol.XX, 1979.
- _____, "Socialism and Capitalism in the Work of Max Weber", *The British Journal of Sociology*, vol. 33, 2, 1982.
- MÜNCH, R., "Zur Anatomie des okzidentalen Rationalismus", in Seyfarth and Sprondel, (hrsg.), *Max Weber und die Dynamik der gesellschaftlichen Rationalisierung*, Stuttgart: Enke, 1980.

- _____, *Understanding Modernity: toward a new perspective going beyond Durkheim and Weber*, London: Routledge and Kegan Paul, 1988.
- NAGEL, ERNEST, *The Structure of Science*, New York, Chicago, San Francisco, Atlanta: Harcourt, Brace & World, Inc., 1961.
- NELSON, BENJAMIN, "Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to His Main Aims", *Sociological Inquiry* 44, Decembre 1974.
- _____, "Max Weber, E. Troeltsch and G. Jellinek as Comparative Historical Sociologists", *Sociological Analysis*, XXXVI, 1975.
- NIELSEN, D. A., "Two Civilization Equations Comparing "East" and "West" in Max Webers' Sociology", in Nelson and Kavolis, (eds.), *Civilizational Patterns and Encounters*, The Hague: Mouton, 1975.
- OAKES, GUY, *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences*, Cambridge: MIT Press, 1988.
- O'DEA, THOMAS, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, N. Y.: Prentice-Hall, 1966.
- OFFE, CLAUS, *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1984.
- PARSONS, TALCOTT, "Evolutionary Universals in Society", *American Sociological Review*, 29, 1964.
- _____, *The Evolution Of Societies*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1977.
- PHILLIPS, DEREK, "Paradigms, Falsifications, and Sociology", *Acta Sociologica*, 16, 1973.
- PRADES, J., *La sociologie religieuse chez Max Weber*, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1969.
- RASSMUSSEN, DAVID, *Reading Habermas*, Cambridge: Basil Blackwell, 1990.
- RAYNAUD, PHILIPPE, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, P.U.F, 1987.
- REIJEN, WILLEM VAN AND KARL OTTO APEL (hrsg.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum: Germinal Verlag, 1984.
- RITZER, G., *Frontiers of Social Theory: The new syntheses*, New York: Columbia University Press, 1990.
- RODERICK, RICK, "Habermas on Rationality", *Man and World*, 18, 1895.
- ROTH, GUENTHER, "Duration and Rationalization: Fernand Braudel and Max Weber", in Roth and Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, Berkeley: University of California Press, 1979.
- _____, "History and Sociology in the work of Max weber", *British Journal of Sociology*, 27, 1976.
- _____, "Weber's Generational Rebellion and Maturation", in Reinhard Bendix and Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley: University of California Press, 1971.
- _____, "Rationalization in Max Weber's Developmental History", in Sam Whimster and Scott Lash, (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernism*, London: Alen & Unwin, 1987.
- RUDNER R., *The Philosophy of Social Science*, Prentice-Hall, 1966.
- RYAN, ALAN, *The philosophy of the Social Sciences*, The Macmillan Press, 1970.
- _____, *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford University Press, 1973.

- SAYER, DEREK, *Capitalism and Modernity: an excursus on Marx Weber*, London: Routledge and Kegan Paul, 1991.
- SEGADY, THOMAS, *Values, Neo-Kantianism, and Development of Weberian Methodology*, New York: P. Lang, 1987.
- SEGUY, JEAN, "Max Weber et la sociologie historique", *Archives de la sociologie des religions*, 33, 1972.
- SEYFARTH UND SPRONDEL, (Hrg.), *Max Weber und die Dynamik der gesellschaftlichen Rationalisierung*, Stuttgart: Enke, 1980.
- SEYFARTH UND SCHMIDT, *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundär Literatur*, Stuttgart: Enke, 1977.
- SCAFF, LAWRENCE, "From Political Economy to Political Sociology: Max Weber's Early Writings" in Ronald M. Glassman and Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, London: Greenwood Press, 1984.
- _____, *Fleeing the Iron Cage*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1989.
- SCHELL, HERMANN, *Der Katholizismus als Prinzip der Hoffnung*, Würzburg, 1877.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG, "The dialectical Development of the Rationalism of world Mastery: Religion and Science", in Roth and Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, Berkeley: University of California Press, 1979.
- _____, "The dialectical Development of the Rationalism of world Mastery: Religion and Science", in Roth and Schluchter, op. cit.
- _____, (Hrg.) *Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____, *Rationalism, Religion, and Domination: a weberian perspective*, Berkeley: University of California Press, 1989.
- _____, "The Future of Religion", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- SCHMOLLER, GUSTAV, "Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode", *Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft*, Bd. 16, 1860.
- SCHÜTZ, ALFRED, "The Problem of Rationality in the Social World", in A. Brodersen, (ed.), *Collected Papers*, vol. II, The Hague: Nijoff, 1964.
- SIEBERT, RUDOLF, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School: from universal pragmatic to political theology*, Berlin: Mouton, 1985.
- SIXEL, FRIEDRICH, *From Critical Theory to Theology of Communicative Praxis*, Washington, DC.: University Press of America, 1979.
- _____, "The Problem of Sense: Habermas vs. Luhmann", in John O'Neil, (ed.), *On Critical Theory*, New York: Seabury Press, 1976.
- SOMBART, WENER, *Der moderne Kapitalismus*, Berlin: Duncker und Humblot, 1916 & 1917.
- _____, *Le Bourgeois*, Paris, Payot, 1926.
- _____, *L'apogée du Capitalisme*, Paris, Payot, 1932.
- SWATOS, WILLIAM H., "Revolution and Charisma in a Rationalized World: Weber Revisited and Extended", in Ronald M. Glassman and Vatro Murvar (eds.), *Max*

- Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World, London: Greenwood Press, 1984.
- SWILDLER, ANN, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", *Sociological Inquiry*, 43, 1973.
- SWINBURNE, R.G., "Falsificability of Scientific Theories", *Mind*, 73, 1964.
- TAYLOR, CHARLES, "Neutrality in Political Science", in Alan Ryan, (ed.), *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford University Press, 1973.
- TENBRUCK FRIEDRICH H., "Die Genesis der Methodologie Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XI, 1959.
- _____, "Max Weber and the sociology of Science: a case reopened, *Zeitschrift für Soziologie*, III, 1974.
- _____, "The Problem of Thematic Unity in the Work of Max Weber", *British Journal of Sociology*, 31, 1980.
- TOURAINE, ALAIN, *La société post-industrielle*, Paris, 1969.
- _____, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- TURNER, S. P., *The Search for a Methodology of Social Science*, Dordrecht, Boston: Reidel Pub. Co., 1986
- ULRIKE, V., "Einige Überlegungen Zum Begriff der Rationalität bei Max Weber", *Kölner Zeitschrift*, 25, 1973.
- VAN PARIJS, PHILIPPE, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, London, 1981.
- VAN REIJEN, W. UND APEL, K. O., *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum: Germinal Verlag, 1984.
- VATTIMO GIANNI, *La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil (L'"ordre philosophique"), 1987.
- _____, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- VERNON, GLENN, M., *Sociology of Religion*, New York: McGraw-Hill, 1962.
- WACH JOACHIM, *Sociology of Religion*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964.
- WALZER, MICHAEL, "Puritanism and Revolutionary Ideology", in Alexander and Seidman, (eds.), *Culture and Society*, Cambridge University Press, 1990.
- WEBER, MARIANNE, *Max Weber: A Biography*, New York: Wiley-Interscience, 1975.
- WEISS, *Weber and the Marxist World*, London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- WELLMER, ALBRECHT, *Critical Theory of Society*, New York: Seabury, 1974.
- WHIMSTER, SAM AND LASH, SCOTT, (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernism*, London: Alen & Unwin, 1987.
- WHITE, STEPHEN K., *The recent work of Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- WILDON, B.R., (ed.), *Rationality*, New York: Oxford University Press, 1970.
- WILSON BRYAN, *Religion in Secular Society*, London and Baltimore, 1969.
- _____, (ed.), *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1970.
- _____, "Morality in the Evolution of the Modern Social System", *BJS*, vol.36, no.3, 1985.
- _____, "Morality in the Evolution of Modern Social System", *British Journal of Sociology*, vol. 36, 3, 1985.
- WINCH, PETER, *The Idea of a Social Science*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

- _____, "Mr. Louch's Idea of Social Science", *Inquiry*, 1964.
- WINCKELMANN, J., (hrg.), *Max Weber. soziologie - Weltgeschichliche Anlysen - Politik*, Stuttgart: Kröner, 1964.
- _____, *Max Weber. Die protestantische Ethik II*, Siebenstern-Taschenbuch, 1968.
- WRIGHT, HENRIK VON, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1971.
- WOLIN, RICHARD, "Modernity VS. Postmodernism", *Telos*, no.62, 1985, pp. 9-29.
- WRONG, DENNIS, "Marx, Weber, and Contemporary Sociology", in Ronald M. Glassman and Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, London: Greenwood Press, 1984.
- ZIMMERMANN, ROLPH, "Emancipation and Rationalisation: Fondational Problems in the Theories of Marx and Habermas", *Ratio* XXVI: 2, 1984.