

stephen kalberg

# les idées, les valeurs et les intérêts

*introduction à la sociologie  
de max weber*

*traduit de l'américain  
par philippe chanial*

*préface de alain caillé  
et philippe chanial*

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE/M.A.U.S.S.  
9 bis, rue abel-hovelacque  
PARIS XIII<sup>e</sup>  
2010

**S**i vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site [www.editionsladecouverte.fr](http://www.editionsladecouverte.fr), où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-5724-9



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2010.

## Préface

---

### Comment peut-on (ne pas) être wébérien\*?

*par Alain Caillé et Philippe Chanial*

« La sociologie est aujourd'hui tout entière wébérienne », suggérait récemment Jean-Claude Passeron [1994, p. 5]. Dans le cas français, où la réception de l'œuvre de Weber fut si tardive, si réticente et si sélective, est-ce si certain<sup>1</sup> ?

Et d'ailleurs, comment peut-on être wébérien ? On peut l'être comme Monsieur Jourdain fait de la prose, sans le savoir. De nombreuses notions wébériennes ne sont-elles pas en effet tombées dans le domaine public [Weber, 2001, p. 5] ? Ne dit-on pas d'un professeur ennuyeux ou d'un politicien terne qu'il manque de « charisme » ? Ne ressasse-t-on pas à l'envi le prétendu clivage entre catholiques et protestants dans leur rapport à l'argent, faisant des premiers des « enrichis honteux » et des seconds des « enrichis décomplexés » ? N'est-il pas aujourd'hui devenu un lieu commun d'affirmer que nous vivrions dans un monde résolument « désenchanté » ?

---

\* Nous avons tenté, dans cette préface, le pari *a priori* impossible de donner au lecteur qui ignore à peu près tout de Max Weber une introduction ramassée à sa sociologie, suffisamment claire et pédagogique pour l'inciter à aller plus loin, tout en fournissant au lecteur éclairé les éléments de discussion savante nécessaires à la compréhension de la singularité et de la justesse de la lecture de son œuvre par Stephen Kalberg. Et pour rendre la tâche encore plus ardue, nous avons également tenté de repérer certaines des harmoniques possibles, jamais remarquées à notre connaissance, qui existent entre Weber et Marcel Mauss. L'enjeu est de taille. Car si quelque chose comme une sociologie ou une science sociale générale devait un jour se dégager, elle se situerait massivement au confluent de l'œuvre de Weber, de la tradition durkheimmaussienne et de la pensée de Marx. Pour nous donner une chance de tenir ensemble ces différents fils, il nous est apparu que la seule solution était de reporter l'appareil de notes à la fin de ce texte et de conseiller au lecteur néophyte ou simplement pressé de ne pas s'occuper des notes, au moins à une première lecture. Pour les références bibliographiques, se reporter à la « Bibliographie générale » à la fin de cet ouvrage.

On peut aussi être wébérien par esprit de contradiction. Il n'y a pas si longtemps encore, Weber n'était-il pas en effet, avant tout, l'homme d'un livre, qu'il ne conçut d'ailleurs jamais comme tel, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, et, à travers lui, d'une thèse, souvent caricaturée, celle de l'origine religieuse du capitalisme moderne ? Un Weber prophète de « la revanche de Dieu » en quelque sorte, ou du moins, avocat de « la force des idées ». Bref l'anti-Marx<sup>2</sup>. N'est-il pas, aussi, reconnu comme l'artisan d'une méthode, cette fameuse sociologie compréhensive, qu'il était (et reste) souvent de bon ton d'opposer à la sociologie explicative des faits sociaux caractéristique de l'école française ? Au point, de Karl Popper à Raymond Boudon, de faire de Weber le précurseur de l'individualisme méthodologique<sup>\*\*</sup>. Bref, après l'anti-Marx, l'anti-Durkheim<sup>3</sup>.

Certes, hors de la théorie sociologique générale, quelques-uns de ses concepts avaient essaimé dans certains champs spécialisés de la discipline. On pouvait ainsi être un wébérien très sélectif. Par appartements en quelque sorte. Qu'on songe au triomphe du concept de bureaucratie en sociologie des organisations, notamment chez Crozier ; ou à l'hégémonie du couple domination-légitimité en sociologie politique, notamment celle qu'inspire l'œuvre de Bourdieu<sup>4</sup>. Seule la sociologie des religions, en raison de son ouverture nécessairement pluridisciplinaire tant à l'histoire qu'à la philosophie, a su très tôt recueillir et discuter l'héritage wébérien dans toute sa complexité et sa systématité<sup>5</sup>. Au risque, néanmoins, de rabattre l'ensemble de l'œuvre sur sa seule dimension d'histoire sociologique des faits religieux. On ne pouvait dès lors guère se montrer wébérien sans être avant tout un sociologue des religions. Et, faut-il ajouter, sans l'érudition nécessaire à cette sociologie de « virtuoses ».

Peut-être, alors, peut-on mieux saisir ce paradoxe hexagonal : après l'âge (d'or) des pionniers, des passeurs et des traducteurs, principalement Raymond Aron et Julien Freund, la tâche d'une synthèse, ou d'une appréhension générale de l'œuvre de Weber, fut abandonnée aux philosophes. C'est avant tout à eux, notamment Philippe Raynaud [1987] et surtout Catherine

---

<sup>\*\*</sup> On désigne par individualisme méthodologique la méthode qui pose la primauté des parties (les individus) sur le tout (les groupes, les structures sociales, la « société » etc.). Pour ce courant de pensée, le point de départ, l'« atome logique » (Boudon) de l'analyse sociologique est constitué par l'action individuelle. Les phénomènes sociaux et les entités collectives résultent alors de leur agrégation plus ou moins complexe.

Colliot-Thélène [1990 ; 1992 ; 2001 ; 2006], que l'on doit le regain des études wébériennes en France<sup>6</sup>. Si leur apport est essentiel, il souffre néanmoins d'un autre tropisme : celui d'une lecture avant tout politique de Weber. Et surtout, revers de la médaille, cette consécration philosophique, par ailleurs légitime et fructueuse, ne tend-elle pas à faire passer pour secondaire ce qui constitue à l'évidence le cœur du projet de Weber : la constitution d'une science sociale générale ?

## **Prendre enfin pleinement au sérieux Max Weber**

Si, près d'un siècle après sa mort, on veut enfin prendre Weber pleinement au sérieux et lui accorder toute l'importance qu'il mérite, il faut se convaincre, avant même d'entrer dans le détail de son œuvre, de quatre points essentiels :

1. *Weber n'est pas un philosophe*. Il connaît, bien sûr, la tradition philosophique, et l'on ne comprendrait pas pleinement sa démarche si l'on n'y percevait pas l'influence, notable, de Kant ou de Nietzsche par exemple. Mais personne plus que lui, à part sans doute Durkheim, n'a autant assumé le geste de séparation d'avec la philosophie qui donne naissance et légitimité spécifique aux sciences sociales. Séparation souvent mal comprise par les spécialistes des sciences humaines et sociales eux-mêmes, qui croient pouvoir se dispenser des questions issues de la philosophie, voire les répudier. Or, ce n'est nullement de cela qu'il s'agit en science sociale, au moins pour les plus grands de ses représentants, et tout particulièrement pour Weber. Pour eux, les sciences sociales ne répudient pas les questions posées par la tradition philosophique, elles représentent une autre manière de traiter les problèmes soulevés par la philosophie morale et politique ou par la philosophie de la connaissance. Non plus par le biais de la spéculation conceptuelle et de l'affinement des concepts, ou par l'intermédiaire de paraboles théoriques (comme la fiction de l'état de nature ou du contrat social, par exemple), mais *via* une confrontation résolue à la réalité empirique des faits historiques et sociaux. Il s'agit bien de faire œuvre de science et pas seulement de pensée, même si, on le verra, la question du degré de conformité des sciences sociales aux canons des sciences de la nature reste amplement posée.

2. *Weber n'est pas un sociologue.* Cette deuxième affirmation surprendra certainement davantage. La sociologie de Weber n'est-elle pas enseignée à l'Université en première ou deuxième année des *cursus* de sociologie et donnée, avec celle de Durkheim, pour former la base même de la discipline ? Ou encore, Weber n'était-il pas, selon Raymond Aron, « le sociologue par excellence » ? Assurément ! Mais il n'en reste pas moins que, juriste de formation, Weber s'est longtemps considéré lui-même comme un économiste<sup>7</sup>, un économiste rattaché à l'école historiciste allemande et donc, en ce sens, un économiste doublé d'un historien. Beaucoup plus qu'un sociologue au sens contemporain et récent du terme – c'est-à-dire le représentant d'une science sociale spécialisée parmi d'autres sciences sociales spécialisées –, il doit être considéré comme l'auteur central de la science sociale, de la *Sozialwissenschaft*, alias la *social science*. Ou, si l'on veut, de la sociologie générale. Cela posé, on comprend mieux pourquoi, si Weber est toujours très présent en science politique, les sociologues, au bout du compte, de plus en plus exclusivement tournés vers une microsociologie descriptive du présent, n'en font en réalité à peu près plus rien. On comprend moins bien pourquoi les historiens, férus de débats sur la méthode historique, ne s'y réfèrent guère, alors qu'il a posé pourtant avec une lucidité et une profondeur étonnantes l'essentiel des problèmes qui les agitent. Et il est tout aussi surprenant que ceux des économistes qui s'affranchissent peu ou prou de la *doxa* du modèle économique standard, fondé sur la naturalisation de la figure de l'*homo æconomicus* – on pense, en France à l'école de la régulation ou à l'école des conventions – semblent largement l'ignorer alors que, bien souvent, ils ne font que redécouvrir, pas à pas, les questions qu'il avait su poser dans toute leur acuité et leur ampleur.

3. *Weber n'est pas l'anti-Marx.* Une des raisons importantes pour lesquelles, malgré son immense notoriété, Weber reste en définitive mal lu, mal compris et en conséquence très sous-utilisé, tient sans doute à ce qu'il est souvent présenté comme l'opposant principal de Marx, celui qui, loin de croire à la force des intérêts matériels et au déterminisme de la situation de classe, accrédirait l'idée que l'Histoire est régie par les croyances, les valeurs et les idées. Bref, un « idéaliste »<sup>8</sup>. Du coup, parce qu'il a été de bon ton, longtemps, dans nombre de milieux académiques, d'invoquer Marx et d'en appeler à la scientifi-

cité d'une forme ou une autre de matérialisme historique, il semblait et semble toujours hasardeux de trop se reposer sur Weber. Sauf, par un mouvement inverse, à en faire une sorte de prolongement de Marx, le « Marx de la bourgeoisie » [Löwith, 1969 ; Mommsen, 1985]. Pourtant, que les idées, les croyances ou les valeurs jouent un rôle important dans l'Histoire, c'est là une évidence que seul un matérialisme simplet peut dénier. Du côté paramarxiste, on ne compte plus aujourd'hui les études qui révèlent le rôle joué dans l'avènement du néolibéralisme par la Société du Mont Pèlerin et par les colloques de Davos, par exemple. Que les idées, les croyances exercent bel et bien une influence sur le cours du monde, qui en doute encore, même chez les marxistes orthodoxes ? Tout le problème est de se donner les moyens de déterminer laquelle, avec quel degré d'importance et comment. Par quel truchement ? C'est là que la sociologie de Max Weber pèse de tout son poids. Bien éloignée d'une opposition naïve entre idéalisme et matérialisme, elle montre qu'« idées, croyances et valeurs n'ont d'efficace historique que pour autant qu'elles sont appropriées, intériorisées, affichées et défendues par des groupes sociaux particuliers qui s'en font les supports, ou les « porteurs » (*Träger*)<sup>9</sup>. La question devient alors de savoir quelles sortes d'idées sont de manière typique produites, appropriées et portées par quels types de groupes sociaux eux-mêmes en rapport, et de quelle manière, avec quels autres groupes sociaux.

4. *Weber est l'épistémologue et méthodologue capital de la science sociale.* Ces considérations n'auraient qu'un intérêt assez limité si elles devaient servir uniquement à rétablir quelques vérités en vue de contribuer à la gloire d'un auteur certes important dans l'histoire des sciences sociales mais inexorablement dépassé par les progrès ultérieurs de la connaissance. Or, tel n'est nullement le cas. Il est bien sûr possible et nécessaire de débattre de la précision historique de telle ou telle analyse par Weber de l'économie antique, de l'évolution du protestantisme, des rapports entre hindouisme et bouddhisme ou entre taoïsme et confucianisme, et de dizaines d'autres thèmes encore. Mais le point essentiel n'est pas là. Au-delà du nombre impressionnant de concepts et d'analyses idéaltypiques produits par Weber, sa contribution la plus importante à la science sociale générale, ou, si l'on préfère, à la macrosociologie, réside dans sa réflexion épistémologique – à quel degré de scientificité les sciences

sociales peuvent-elles prétendre ? – et dans la stratégie méthodologique qui en découle – que faire, dès lors qu’il est illusoire d’espérer appréhender scientifiquement la structure profonde et unique de la réalité historique sinon procéder par approximations grâce à la démarche idéaltypique ? Or, n’hésitons pas à l’affirmer avec force : sur ces questions essentielles pour les sciences sociales, il n’a rien été produit, et de loin, d’aussi puissant et profond que l’épistémologie et la méthodologie wébériennes. Nous méconnaissons d’autant moins ce qu’une telle affirmation peut sembler avoir d’intempestif et d’inadmissible – les méthodologies légitimes ne sont-elles pas infiniment variées ? – que, pour notre part, n’étant pas dénués de sympathie pour l’anarchisme épistémologique d’un Paul Feyerabend pour lequel, en matière de connaissance, *anything goes*, tout est bon, et nous réclamant au premier chef de Marcel Mauss, nous devrions plutôt revendiquer la méthode de son oncle, Émile Durkheim. Contradiction ? Nous y reviendrons.

Dans l’immédiat, il convient d’expliquer pourquoi l’épistémologie et la méthodologie wébériennes, quoique si souvent saluées, ne sont en définitive guère débattues ou prises en compte dans la plupart des débats actuels. Il y a à cela trois raisons principales : cette épistémologie (et la méthodologie qui en découle) est à la fois frustrante, complexe et fragmentaire. Intrinsèquement frustrante puisqu’elle nous enjoint d’en rabattre considérablement sur nos prétentions à pouvoir connaître la réalité sociale ultime, la réalité vraie en quelque sorte. Elle est également complexe, et donc difficile à fixer et à maîtriser, à proportion justement de la reconnaissance qu’elle implique de la complexité, presque infinie, de la réalité sociale. Enfin, si les élaborations wébériennes dans les débats épistémologiques et méthodologiques en science sociale sont si mal connues, c’est parce qu’elles sont peu lues. Et peu lues parce que, outre leur difficulté relative, elles se trouvent dispersées dans de multiples textes ou passages, traduits et édités trop souvent au petit bonheur la chance, si bien qu’il est très difficile de s’en faire une idée un peu systématique et cohérente. C’est tout l’intérêt du présent ouvrage de Stephen Kalberg<sup>10</sup>, l’actuel spécialiste numéro un de Weber aux États-Unis, que de rassembler ces fragments en un tout cohérent et aisément accessible, et de nous donner ainsi une véritable introduction à la sociologie générale de Max Weber.



Comment peut-on être wébérien (ou ne pas l'être), demandons-nous ? À cette question, cet ouvrage apporte paradoxalement des réponses d'autant plus neuves et stimulantes qu'il se refuse en quelque sorte d'y répondre. Car il ne s'agit pas – c'est toute la modestie, apparente, de cette introduction – de présenter une nouvelle interprétation de l'œuvre, la bonne, enfin trouvée après tant d'autres. Pour Kalberg, Weber n'est pas l'homme d'un livre, d'une thèse, d'un camp épistémologique ou paradigmatique, voire d'une seule discipline. Il est l'auteur d'une œuvre ouverte. Certes, comme Kalberg le montre magistralement, l'édifice est solide et ses fondations, épistémologiques et méthodologiques, demeurent à toute épreuve. Ou presque. Néanmoins, cette œuvre est aussi un chantier. Par son inachèvement d'abord, et surtout par les pistes multiples qu'elle ouvre sans les avoir épuisées, et qu'elle nous lègue. En ce sens, pour l'auteur, on n'est pas wébérien, on le devient, et ceci en mobilisant et en actualisant la boîte à outils, à concepts, à questions de Weber. D'où ce Weber résolument ouvert, actuel et vivant que Stephen Kalberg nous restitue. À ce titre, cette introduction à la sociologie de Max Weber est à la fois modeste et terriblement ambitieuse. À l'instar de l'œuvre de Weber elle-même, indissociablement ascétique et héroïque. Frustrante et exaltante.

### ***Soziologie als Beruf* : l'ascèse sociologique selon Max Weber<sup>11</sup>**

Épistémologie frustrante, disions-nous. On peut aisément s'en convaincre par contraste. Avec le marxisme, nous pouvions espérer cerner l'infrastructure « déterminante en dernière instance » de toute formation sociale. Avec Durkheim, les vrais déterminants objectifs du suicide, voire la centralité du sacré au cœur du social. Avec le structuralisme, les vraies structures de la parenté, des mythes ou des contes. Même chose pour l'économie avec l'école des Annales. Avec la théorie des choix rationnels, les vraies logiques enfin explicitées de la décision et du choix. Avec la psychanalyse, le noyau ultime du désir. Du côté des empiristes radicaux, on observe la même certitude qu'il doit être possible de dégager ou d'extraire une parcelle de pur réel. La microsociologie d'inspiration ethnométhodologique ou interactionniste symbolique participe, autrement, du même espoir. Chez les historiens ou les ethnographes, les

monographies croient pouvoir restituer le tout de la microréalité observée, le marché des blés de telle ville en 1428<sup>12</sup>, le système des vêtements en Champagne au XVI<sup>e</sup> siècle, la manière de chasser le lion en Afrique dans telle ethnie à telle époque ou le rituel de mariage dans telle tribu amazonienne etc. Avec Weber, au contraire, il nous faut renoncer à toute aspiration à une vérité unique et définitive sur quelque phénomène que ce soit, à tout point de vue univoque et unilatéral, à toute position de surplomb sur le réel historique passé ou présent.

Stephen Kalberg ne cesse de souligner cette modestie, cette prudence affichée par Weber. Car c'est bien, apparemment du moins, une sévère ascèse sociologique que Weber semble imposer au chercheur, avec, inévitablement, son lot de renoncements. À tel point que ses règles de la méthode apparaissent tout d'abord comme autant d'interdits. Évoquons-en et formulons-en deux. *Premier interdit* : « Tu ne joueras pas les “prophètes” accrédités par l'État », jamais tu ne t'abandonneras à « débiter du haut d'une chaire, au nom de la science, des verdicts décisifs concernant la conception du monde » [ETS, p. 371]. *Second interdit* : « Tu ne prétendras pas avoir accès au “sens du sens”, sens de l'histoire ou des faits sociaux ; tu ne considéreras pas la science sociale comme une partie de chasse (à la contingence) et jamais tu ne prétendras pouvoir capturer le réel social-historique dans les filets de tes concepts et de tes lois ».

On aura reconnu, d'une part, son fameux plaidoyer pour la neutralité axiologique. De l'autre, son pluralisme et son perspectivisme, sa « riposte au défi hégélien » [Ricœur, 1986] et, plus généralement, sa critique de toute prétention à dépasser le *hiatus irrationalis* entre concept et réalité, histoire et raison ; son profond scepticisme face au rêve, ou au cauchemar, d'une « science parfaite », d'un savoir absolu.

### *La neutralité axiologique est-elle axiologiquement neutre ?*

Après tout, pourquoi tant de modestie ? Kalberg ouvre ici des pistes novatrices. Développons-les dans nos propres termes. Weber est souvent présenté comme le champion de la neutralité axiologique (*Wertfreiheit*), autrement dit de l'idée que la science doit s'affranchir de tout jugement de valeur et s'en tenir aux seuls faits. Voilà en tout cas ce qu'on enseigne classiquement aux étudiants. Or, pour Weber, cette fameuse neutralité axiologique ne saurait se réduire à un argument trivialement

positiviste et purement négatif, presque policier, comme si, pour franchir le portail de la science, il suffisait de vider ses poches de ses valeurs et visions du monde. Il ne cesse au contraire de souligner combien l'accès à ce qui est ne peut s'opérer qu'au travers d'un « rapport aux valeurs » (*Wertbeziehung*) qui, inévitablement, privilégie une perspective particulière. Ce qui est digne de connaissance, digne d'enquête pour le chercheur, c'est d'abord ce qui lui importe, ce qui fait sens et présente une certaine « valeur » à ses yeux. Face à l'enchevêtrement inextricable des faits, face à « la multitude infinie d'éléments singuliers », explique Weber, « ne met de l'ordre dans ce chaos que le seul fait que, dans chaque cas, une portion seulement de la réalité singulière prend de l'intérêt et de la signification à nos yeux, parce que seule cette portion est en rapport avec les idées de valeurs culturelles avec lesquelles nous abordons la réalité concrète » [*ETS*, p. 157]. L'intérêt scientifique se fonde donc non sur une posture désengagée, mais au contraire « sur le fait que nous sommes des êtres civilisés, doués de la faculté et de la volonté de prendre consciemment position face au monde et de lui attribuer un sens » [*ETS*, p. 160]. Or, cette faculté ne saurait être le monopole du savant. Elle appartient également à celles et ceux qui sont l'objet de son analyse, à la matière même de son enquête : ces êtres de conscience, ces individus historiques, ces animaux symboliques que nous sommes<sup>13</sup>.

Dès lors, la neutralité axiologique doit être comprise comme un argument avant tout positif. Elle suppose tout d'abord cette sensibilité au sens – à la signification subjective que les individus attribuent à leur vie et à leurs actions, et à leur capacité de leur donner une dimension éthique – si caractéristique de la sociologie compréhensive et du comparatisme weberiens. Si le sociologue doit, effectivement, se faire parfois violence, s'imposer une discipline d'analyse l'obligeant à décrire avec la plus grande rigueur – et dans les termes même des acteurs – des pratiques qui le révulsent, n'est-ce pas avant tout par respect pour l'ensemble des systèmes de signification établis à travers les siècles par les différentes civilisations humaines<sup>14</sup> ?

En ce sens, le principe de neutralité axiologique n'est pas axiologiquement neutre. Plus encore, c'est parce que les valeurs importent – elles sont au cœur de l'activité scientifique comme du questionnement de chacun sur le sens de sa vie –, c'est au nom des valeurs elles-mêmes qu'il faut dénier à la science tout droit à produire – et à imposer – de quelconques évaluations

pratiques. Face à l'hégémonie des visions scientifiques du monde, à l'affirmation d'un rationalisme pratique, purement utilitaire, et à l'avancée du processus de bureaucratisation des sociétés contemporaines, il s'agit pour Weber, souligne Kalberg, de sauver ce qui se voit menacé : la dynamique même des valeurs et leur créativité. Bref de préserver ces espaces où les individus peuvent se confronter librement les uns aux autres au nom de leurs seules convictions, et formuler, en leur nom personnel, et non sous l'autorité de la science, un ensemble de valeurs propres à guider et à donner sens à leurs vies<sup>15</sup>.

*Plaidoyer pour un pluralisme généralisé.  
La méthode idéaltypique*

C'est dans un même sens, positif, qu'il faut, comme le suggère Kalberg, interpréter le perspectivisme et le pluralisme wébériens. Renoncer au savoir absolu, à l'idée de l'identité du réel et du rationnel, n'est-ce pas avant tout faire droit à la contingence de ce qui est, à ce que Weber nomme « l'infini du monde sensible » ? Pour autant, si Weber pose bien un « postulat d'incomplétude » [Colliot-Thélène, 2006, p. 38], il ne s'agit évidemment pas de renoncer à toute connaissance objective. Au contraire, en bon néo-kantien, il montre combien le chercheur, pour avoir prise sur la réalité sociale, est voué à produire des conceptualisations approximatives, à mettre en forme le flux ininterrompu des occurrences et des événements sous des types homogènes et non contradictoires, afin de le doter d'une unité, d'en produire une synthèse. En ce sens, loin de pouvoir prétendre constituer des « copies représentatives de la réalité "objective" », les concepts « sont et ne sauraient être que des moyens intellectuels en vue d'aider l'esprit à se rendre maître du donné empirique » [ETS, p. 193]. Tel est, on le sait, le sens de la méthode idéaltypique, de ces « utopies », de ces « tableaux de pensées » dressés par Weber comme autant de remèdes à toute réification des concepts scientifiques<sup>16</sup>.

### **Idéal-type** (ou type idéal)

Le type idéal est l'instrument méthodologique majeur de la sociologie wébérienne. Il retient certains traits de la réalité socio-historique étudiée, quitte à exagérer leur cohérence, sans jamais prétendre l'épuiser ou la reproduire comme telle. Dans l'EP&EC, par exemple, Weber élabore l'idéal-type de tout un ensemble de groupes (catholiques, luthériens, calvinistes, capitalistes aventuriers, etc.). En accentuant les caractéristiques pertinentes au regard du questionnement du sociologue, ces idéal-types visent à saisir les traits essentiels d'un groupe déterminé. Mais ils ne prétendent pas à autre chose qu'à fixer une sorte d'air de famille partagé par les membres du groupe en question. Aucun ne le possède vraiment. On pourrait même dire que le type idéal sert moins à donner un aperçu, même grossier et approximatif, d'une réalité historique qu'à montrer comment et combien celle-ci s'en écarte.

Or, la construction de ces concepts n'est pas axiologiquement neutre, elle suppose ce moment subjectif du « rapport aux valeurs », qui ne ferme pas, mais au contraire ouvre, sous un certain point de vue, les portes de la connaissance. Renoncer au savoir absolu et à toute quête d'essence – du « capitalisme », de l'« État » etc. – au profit d'un tel perspectivisme, c'est ainsi reconnaître la force heuristique du pluralisme. Or, ce pluralisme, chez Weber, est un pluralisme généralisé<sup>17</sup>. Tout d'abord, au niveau le plus englobant, un pluralisme des points de vue dans le découpage opéré dans le réel, selon la singularité des époques ou des cultures, des chercheurs mais aussi des disciplines. Il est, en effet, selon Weber, non seulement nécessaire, mais légitime et fructueux de se représenter le monde à partir d'une multitude de points de vue<sup>18</sup> sans qu'aucun ne puisse prétendre à une quelconque hégémonie cognitive. D'autant plus que de nouveaux points de vue apparaissent continuellement.

### *La théorie de l'action, l'individualisme et le pluralisme méthodologiques*

C'est ce même pluralisme qui préside à l'analyse wébérienne de l'action sociale et à sa fameuse typologie, qui distingue entre action rationnelle quant aux valeurs ou quant aux moyens<sup>19</sup>, et action affective et traditionnelle. Son « insistance fondatrice

sur la pluralité des motifs de l'action » (Kalberg) prévient ainsi tout réductionnisme, notamment celui de l'utilitarisme des théories du choix rationnel, aussi bien que le normativisme d'un Parsons. En ce sens, elle suppose bien une anthropologie de « l'homme total », au sens de Mauss et de Polanyi. De même, dans la mesure où une même « forme externe » – par exemple une « forme économique » comme le capitalisme – peut, elle aussi, inclure une pluralité de motifs, tout fait social apparaît, tendanciellement, comme un fait social total.

### **Action sociale** (activité sociale)

La sociologie wébérienne vise à « comprendre par interprétation l'activité sociale ». À la différence d'un comportement simplement réactionnel ou imitatif, l'action sociale est dotée par l'individu d'un sens subjectif qui « se rapporte au comportement d'autrui ». Cette dimension significative peut être saisie par le chercheur. Dans ce but, Weber définit quatre idéal-types de l'action sociale : l'action traditionnelle, l'action affective, l'action rationnelle quant aux valeurs (*wertrational*) et l'action rationnelle quant aux moyens (*zweckrational*). *Économie et société* vise notamment à dégager les différents contextes sociaux où prennent naissance, dans tout un ensemble de domaines sociétaux, les actions significatives.

Ce pluralisme se retrouve également, comme le souligne Kalberg, dans l'articulation entre action et structure que Weber propose. À l'évidence, l'individualisme méthodologique wébérien est un individualisme méthodologique complexe. Ce sont en effet davantage les modalités diverses selon lesquelles les agents agissent de concert qui retiennent son attention, plutôt que les actions d'individus uniques ou isolés. En effet, selon les termes de Kalberg, ces actions individuelles sont souvent « configurées » par des significations partagées, et manifestent ainsi des régularités. Or, ces régularités constituent, pour Weber, le cœur même de l'analyse sociologique qu'il s'agit à la fois de comprendre et d'expliquer. Se mêle donc à l'individualisme méthodologique, et à sa valorisation de la singularité, un « structuralisme », tout aussi hétérodoxe, visant à explorer ces régularités. Attentif aux sources multiples de l'uniformité de l'action, il ne prétend néanmoins occuper aucune position de surplomb, mais s'attache à documenter empiriquement et à formaliser de

façon idéaltypique la pluralité de ces « orientations configurées et significatives » de l'action des personnes.

Ce pluralisme enfin est un pluralisme causal. Comme Stephen Kalberg ne cesse de le souligner, la sensibilité wébérienne à la complexité infinie du réel interdit et invalide toute explication moniste ou monocausale, toute quête d'une cause dernière, toute régression à un point ultime de l'enchaînement causal, toute hypothèse d'une détermination « en dernière instance ». D'où, une nouvelle fois, ce sentiment de frustration : le chercheur ne peut le plus souvent mettre en valeur qu'un seul aspect de l'enchaînement causal, n'en tirer ou n'en démêler qu'un fil particulier<sup>20</sup>, comme Weber le reconnaît notamment dans l'*Éthique protestante*. Pas de causes uniques ou privilégiées mais de multiples connexions causales enchevêtrées, qui supposent une ascèse particulièrement exigeante, un interminable travail de modélisation idéaltypique permettant de reconstruire les enchaînements causalement intelligibles de l'histoire. Bref, non seulement la sociologie wébérienne est pluricausale – *i.e.* elle entend accorder tout leur poids aux causes et aux raisons économiques, politiques ou religieuses, aux idées, aux valeurs et aux intérêts – mais elle ne postule pas que la hiérarchie de ces diverses causalités soit fixe, identique à elle-même de toute éternité. Ce qui peut se résumer en disant que la science sociale wébérienne met en œuvre une causalité à la fois multiple et variable.

### *Sociologie ascétique ou sociologie héroïque ?*

Nous voilà donc bien loin du confort douillet de l'empirisme monographique ou des théoricismes carrés. Mais bien loin également, comme le montre son plaidoyer pour le pluralisme, de la modestie apparente exhibée par Weber. En définitive, cette ascèse sociologique ne se révèle-t-elle pas presque héroïque ? Du moins terriblement ambitieuse ? En réalité, la science sociale wébérienne est moins frustrante qu'intimidante.

En effet, sous ses faux airs de modestie, Weber ne lâche rien et prétend pouvoir tenir ensemble tous les fils : normativité *et* positivité ; compréhension *et* explication ; singularité *et* totalité ; action *et* structure etc. À mille lieux des règles de la méthode positiviste, il reconnaît et assume la normativité intrinsèque des sciences sociales, sans pour autant solder à bon compte ses prétentions à l'objectivité de la connaissance. De même, s'il pointe

tout ce qui distingue les sciences de l'esprit ou de la culture des sciences de la nature, ce n'est pas pour rabaisser les prétentions des premières au regard du modèle de scientificité des secondes. Au contraire, les sciences sociales et historiques apportent un « acquis supplémentaire » : non pas la compréhension à la place de l'explication, mais la compréhension en plus de l'explication ; non pas la singularité de chaque cas historique particulier, mais la singularité en plus de la régularité<sup>21</sup>.

Par ailleurs, si Weber marque son scepticisme face à tout système totalisant, n'est-ce pas pour mieux reconnaître, en un sens sensiblement différent de celui suggéré plus haut, le caractère total des faits sociaux ? Quel autre sociologue a montré avec plus de force combien s'enchevêtrent, en tout phénomène, le politique, le religieux, l'économique ? Il suffit, pour s'en persuader, de relire notamment *La ville [LV]*, ses textes sur les sectes<sup>22</sup>, son analyse de l'économie antique [ESA], ou la lumineuse étude que Stephen Kalberg consacre dans cet ouvrage au système des castes en Inde<sup>23</sup>. De même, l'intérêt que suscitent encore aujourd'hui l'*Éthique protestante*<sup>24</sup> et, plus généralement, l'ensemble des études consacrées à *L'éthique économique des religions mondiales* ne résulte-t-il pas du fait que le capitalisme est justement, pour Weber, irréductible à un pur fait économique ? Il en est de même, comme le démontre Kalberg dans le chapitre 3 de cet ouvrage, de son analyse de la rationalité et des processus de rationalisation, où s'articulent et se confrontent les différents registres de la pratique.

Enfin, n'est-ce pas une ambition presque héroïque qui préside à ce qui, pour Kalberg, constitue le cœur du projet weberien, sa sociologie historique comparative ? Certes, ce comparatisme, auquel Kalberg consacre le deuxième chapitre de cet ouvrage<sup>25</sup>, est toujours défendu par Weber avec une extrême prudence et modestie. Car c'est là, à l'évidence, un champ miné. Miné par l'évolutionnisme, l'ethnocentrisme, les philosophies de l'histoire, les dichotomies simplistes<sup>26</sup> et toutes les « téléologies sublimées ». Pour autant, Weber semble bien réussir à relever ici un défi presque impossible : celui d'une macrosociologie<sup>27</sup> qui ne renonce à aucune des exigences d'une science « anthropocentrique » de l'action significative, ancrée dans le *Verstehen*, c'est-à-dire dans l'interprétation des configurations de l'action individuelle. Bref d'une « macro- micro- sociologie » à la fois diachronique et synchronique.



Certes, comme le remarque Catherine Colliot-Thélène [2006, p. 40], cette sociologie comparative et historique peut donner au lecteur le sentiment, déconcertant, de dérouler « une histoire sans fil chronologique, sans frontières, temporelles ou géographiques ». Pour autant, si elle tient sa cohérence de la systématisme et de la fermeté de la méthode déployée par Weber, n'est-ce pas une question centrale qui en ordonne l'analyse : « Comprendre ce qui fait la spécificité culturelle de l'Occident moderne et identifier (sans prétendre les épuiser) les facteurs qui ont présidé à sa formation » ?

### **L'énigme (enfin résolue) du rationalisme occidental ?**

Cette question centrale, énoncée très explicitement dans le fameux *Avant-propos* à son recueil de sociologie des religions [SR4], serait donc la question de Weber, en quelque sorte son obsession : *das Max Weber Problem*. Mais est-ce bien le cas ? À l'affirmer ainsi, ne court-on pas le risque, par volonté de systématisme, de faire de Weber l'homme d'une thèse, au parfum fortement philosophique ou métaphysique de surcroît, davantage que l'artisan d'une sociologie résolument analytique ?

#### *L'Occident a-t-il le monopole de la rationalité ?*

À contre-courant de ce qu'il nomme la renaissance wébérienne<sup>28</sup>, c'est justement ce Weber sociologue-là que Kalberg nous invite à (re)découvrir. Certes, il reconnaît, à juste titre, que ces commentateurs inspirés par la philosophie ont considérablement enrichi la compréhension des tâches et des objectifs que Weber s'était fixés. Néanmoins, il leur reproche de s'être trop polarisés sur le thème de la rationalisation et de la singularité de l'Occident au point, non seulement de négliger le Weber plus modestement et plus pragmatiquement sociologue, mais aussi de passer à côté de son irréductible pluralisme.

Aux yeux de Kalberg, Weber n'est pas d'abord, ou essentiellement, un sociologue (désenchanté) du désenchantement du monde, un sociologue (critique) de la modernité ou du rationalisme occidental. Plus précisément, à aucun moment, dans aucun de ses textes, Weber n'aurait cherché à démontrer l'existence d'une évolution générale des sociétés ou des civilisations dont l'Occident constituerait le point d'aboutissement. Aucune trace

chez lui de cette avancée inéluctable (et dialectique, nécessairement dialectique) de la Raison dans l'histoire, de ce « schéma évolutif grandiose démarrant par des accès de ferveur charismatique contre une tradition rigide et aboutissant à la rationalité formelle de la “société bureaucratisée” ». Aucune trace également, contrairement à d'autres interprétations tout aussi systématisantes, de cette hypothèse selon laquelle l'histoire obéirait à des cycles prévisibles, à ce mouvement pendulaire selon lequel la « force révolutionnaire » du charisme alternerait avec les routines de la vie quotidienne.

Une telle lecture – une nouvelle fois un peu frustrante et discutable – peut-elle s'autoriser du texte wébérien, et notamment de ce fameux « Avant-propos à la sociologie des religions » ? Weber semble bien y définir un programme de recherche visant à interroger la singularité du rationalisme occidental. Il la formule par cette question, inlassablement reprise : « Pourquoi dans ces pays [la Chine, l'Inde], le développement de la science de l'art, de l'État, de l'économie n'a-t-il pas emprunté les voies de la *rationalisation* qui sont propres à l'Occident ? » [SR4, p. 502]. Lue en référence aux développements précédents de cet *Avant-propos*<sup>29</sup>, il n'est pas illégitime de l'interpréter comme suggérant que l'Occident aurait le monopole de la rationalité, voire de l'universel<sup>30</sup>. Pour autant, comme Weber le précise plus explicitement quelques lignes plus loin, il s'agit bien, dans le cas de l'Occident, d'une « forme spécifique de rationalisme ». Et, ajoute-t-il, symétriquement, ne rencontre-t-on pas, par exemple, des « rationalisations » de la contemplation bouddhiste » [*ibidem*] ?

De façon plus générale, dans ce texte comme à bien d'autres occasions, Weber ne cesse de mettre en relief la pluralité des formes et des voies, des *tempi* et des rythmes, de la rationalisation, tout autant que celle des domaines sociétaux (politique, économique, religieux, éthique, juridique etc.) susceptibles d'être, et toujours diversement, « rationalisés »<sup>31</sup>. On retrouve là à la fois tout le pluralisme et toute la complexité de la sociologie wébérienne. Pluralisme et complexité redoublés par le fait que ces processus de rationalisation à multiples facettes empruntent des voies inévitablement sinueuses tant ils interagissent les uns avec, ou contre, les autres : soit en se combinant – Weber se demandera alors comment, dans certains contextes, ces processus se renforcent mutuellement, comment celui initié dans tel domaine entraîne d'autres, dans d'autres sphères –, soit en

### Rationalité(s) et rationalisation(s)

Weber parle de rationalisation conformément à l'usage de son temps. Elle consiste en une systématisation de l'action (notamment au regard de valeurs religieuses) au sens d'une rigueur accrue, d'une exigence de méthode et d'une domestication du *status naturae*. Weber parle de rationalisation de la civilisation occidentale pour désigner la prédominance, dans une civilisation donnée, d'un travail systématique et méthodique, de l'éthique économique moderne, de villes caractérisées par des instances de gouvernement autonomes, du droit moderne, de codes juridiques impersonnels et d'agents publics qui en assurent la mise en œuvre, d'un État bureaucratique, de la science (et de la technique) moderne, etc. Cela n'implique pas pour autant une quelconque « supériorité » de l'Occident. Dans les études comparatives qu'il consacre aux civilisations chinoises, indiennes et occidentales, de l'Antiquité et du Moyen-Âge, il tente de dégager les caractères spécifiques de l'Occident moderne et les causes de son développement. Les types de rationalité formelle, pratique et théorique y occupent une place essentielle, en contraposition à la rationalité substantielle<sup>34</sup>.

La rationalité formelle est cette forme de rationalité de l'action qui repose sur des processus de décision s'opérant « sans considération de personne », c'est-à-dire en référence à des règles, lois, statuts, formes de régulation etc., appliqués de façon universelle. Caractéristique du rationalisme occidental moderne et du pouvoir bureaucratique, elle est omniprésente dans le capitalisme, le droit et l'État modernes.

La rationalité substantielle est caractérisée par une orientation régulière de l'action en fonction d'une constellation de valeurs. Les individus rompent ainsi avec le cours aléatoire et fluctuant des intérêts typiques de la vie quotidienne. Weber craint que l'hégémonie, caractéristique du rationalisme occidental moderne, de la rationalité formelle, théorique et pratique ne conduise à affaiblir les différentes formes de rationalité substantielle.

La rationalité pratique est une forme de rationalité de l'action qui consiste en une simple adaptation, par des calculs rationnels moyens-fins, de l'individu aux flux désordonnés des intérêts de la vie quotidienne. Weber la distingue fortement de la rationalité substantielle qui, elle, se confronte à ces intérêts et les ordonne en orientant l'action en référence à des valeurs.

La rationalité théorique, enfin, repose sur une maîtrise de la réalité à travers une pensée systématique et des modèles conceptuels rigoureux. Elle peut être aussi bien le fait de théologiens en quête de cohérence doctrinale que des scientifiques modernes. La confrontation à la réalité s'opère par des processus cognitifs plutôt qu'en référence à des valeurs, des intérêts ou des traditions, même si elle vise ultimement chez les théologiens, à la différence des scientifiques, à systématiser de nouvelles valeurs.

s'opposant<sup>32</sup> – il étudiera ici comment ces processus entrent en contradiction, en concurrence, en conflit, et là pourquoi certains remportent la partie et s'imposent au détriment des autres etc.

En ce sens, Weber serait davantage, à en croire Kalberg, le sociologue *des* rationalisations, souvent contradictoires, et donc, au mieux, *des* modernités toujours bigarrées, que celui de *la* rationalisation impulsée par *la* modernité occidentale. Un Weber, est-il besoin de le suggérer, particulièrement précieux pour penser l'âge de la globalisation<sup>33</sup>.

### *Le pluralisme, encore : types de rationalité et voies de rationalisation*

Mais comment alors saisir – *i.e.* comprendre et expliquer – ces processus pluriels de rationalisation, ces modernités multiples et, parmi elles, celle propre à l'Occident ? Kalberg apporte ici des éléments résolument neufs et d'une rare clarté analytique. Il montre en effet comment cette pluralité des voies de la rationalisation s'articule au pluralisme de la rationalité elle-même.

Dans une courte note de l'*Éthique protestante* [EPEC, n. 32, p. 27], Weber écrivait : « Si cet essai voulait contribuer à quelque chose, c'est à mettre au jour la multidimensionnalité du concept de "rationnel", dont l'univocité n'est qu'apparente ». Or cette contribution, Weber ne l'a apportée que par l'exemple, sans jamais systématiquement formaliser – et clairement nommer – les différents types de rationalité qu'il distingue en fait. Dans l'important chapitre 3 du présent ouvrage, Kalberg s'y attache et dégage minutieusement, à partir des différents textes de Weber, quatre formes idéaltypiques de rationalité : la rationalité pratique ; la rationalité théorique ; la rationalité formelle et la rationalité substantielle. Ces quatre types de rationalité doivent être compris comme des « schèmes conceptuels » permettant d'appréhender, d'un point de vue d'abord compréhensif, les régularités de l'action. L'auteur souligne ainsi la démarche pragmatique (voire pragmatiste) de Weber. La rationalité n'est pas une prothèse ou un implant transcendantal posé sur l'action. Pas plus qu'elle n'est le privilège exclusif de certaines cultures<sup>35</sup>. Au contraire, la distinction de ces différents types de rationalité vise à dégager comment les individus, à toute époque, dans les sociétés et les civilisations, s'assurent, de façon consciente et systématique, de la maîtrise du flux incessant, contingent et confus de la réalité.

Le travail de typification permet ainsi d'identifier des formes spécifiques et contrastées de configuration de l'action grâce auxquelles les individus s'orientent dans le monde en ordonnant ce flux sous la forme de régularités intelligibles et significatives. Soit :

1) pour la *rationalité pratique*, par des calculs d'intérêts personnels de type moyens-fins destinés à résoudre les problèmes de la vie ordinaire ;

2) pour la *rationalité théorique*, par la construction de concepts abstraits, la mise en œuvre de raisonnements logiques (déductifs, inductifs etc.) et la formation de significations « symboliques » ;

3) pour la *rationalité substantielle*, par des « postulats de valeurs », des « idéaux ultimes », notamment éthiques ;

4) pour la *rationalité formelle*, par des règles, lois, procédures, calculs etc. qui se caractérisent par leur caractère impersonnel (« sans considération de personne ») et potentiellement universel<sup>36</sup>.

Kalberg peut alors articuler ces types de rationalité aux types d'action sociale de Weber. Dans la mesure où toute rationalisation de l'action s'opère aux dépens de l'activité traditionnelle et affective, les quatre formes de rationalité permettent de spécifier les orientations, d'une part de l'action rationnelle quant aux moyens (*zweckrational*) et, d'autre part, de l'action rationnelle quant aux valeurs (*wertrational*). Ainsi, la rationalité pratique, comme la rationalité formelle, manifestent-elles la capacité inhérente à l'homme d'agir de façon rationnelle quant aux moyens, et la rationalité substantielle celle d'agir de façon rationnelle quant aux valeurs<sup>37</sup>.

Parce qu'elles configurent, diversement, l'action, ces formes de rationalité permettent également – du moins pour certains d'entre elles – d'identifier des « conduites de vie » (*Lebensführung*) spécifiques. Nous y reviendrons. De même, en présence de certains facteurs externes favorables, celles-ci s'institutionnalisent sous la forme de régularités normatives de l'action pour former divers « ordres légitimes » (organisations (*Verband*), formes de pouvoir, structures économiques, classes et strates sociales, etc.). Enfin, les différents destins historiques de « la » rationalisation pourront être étudiés comme la cristallisation de certains types de rationalité et de régularité de l'action, pénétrant tels ou tels domaines sociétaux et portés par tels ou tels groupes sociaux.

Le concept de rationalité, ainsi spécifié, n'apparaît donc pas avant tout comme un concept-diagnostic, mobilisé à seule fin d'identifier la singularité de la modernité ou de l'Occident et d'en fixer le destin : l'inéluctable « désenchantement du monde ». Il faut alors le concevoir principalement comme un outil heuristique, par lequel Weber se propose non seulement de dégager le caractère significatif, intelligible, de certaines formes d'action sociale, mais aussi de rendre compte de la genèse (et des transformations) de certaines « institutions », et plus largement de certains processus socioculturels qui traversent et façonnent l'histoire humaine.

### *Créativité de l'action et puissance des valeurs*

Telle est, en partie, la thèse défendue dans cet ouvrage. En partie seulement. En effet, il est frappant de constater que si, dans ses textes méthodologiques, Weber accorde à l'action rationnelle quant aux moyens (*zweckrational*) la part du lion, jusqu'à lui attribuer le statut d'étalon à l'aune duquel toute action doit être étudiée, dans sa sociologie historique et comparative, c'est, montre Kalberg, l'activité rationnelle quant aux valeurs (*wertrational*) qui joue un rôle essentiel. Plus précisément, dans son analyse des processus de rationalisation, la rationalité substantielle, articulée à la notion de rationalité éthique, constitue le concept pivot. Pourquoi, alors, une telle centralité des valeurs ? Pourquoi ce type de rationalité, et à travers lui ce type d'action, se voit-il doté d'une portée historique d'une si grande importance ?

C'est ici que Kalberg, presque malgré lui, fait apparaître ce qui constitue bel et bien une thèse wébérienne, voire une anthropologie wébérienne, toutes implicites qu'elles soient l'une et l'autre. Cette thèse, il la dégage de la théorie wébérienne de l'action. Pour l'auteur, l'action chez Weber – à l'instar de la *praxis* chez Marx – est irréductible à une simple adaptation à ce qui est, aux réalités « empiriques » données, comme le manifestent la rationalité pratique et, en partie, les rationalités théorique et formelle. Il existe, au contraire, pour l'exprimer dans les termes de Hans Joas [1999], une créativité de l'agir. Or cette créativité de l'agir, qui fait du sujet un « sujet historique », selon l'expression de Kalberg, s'exprime justement, et seulement, dans l'action rationnelle quant aux valeurs. À l'inverse, ni l'action rationnelle quant aux moyens, qui est à la base de la

rationalité pratique et formelle, ni les systèmes de signification de la rationalité théorique, surtout lorsqu'ils sont dépourvus d'aspect éthique, n'exercent une force de motivation suffisante pour rompre avec les modes de vie traditionnels, transcender les routines quotidiennes et enclencher un processus général et continu de rationalisation.

Pourquoi un tel privilège, se demandera-t-on ? Parce que seule la rationalité substantielle peut contribuer à donner naissance à des rationalités éthiques, à des « visions du monde », et, à travers elles, à façonner pratiquement et durablement des conduites de vie. C'est notamment, rappelle ici Kalberg, la raison pour laquelle Weber, contrairement à Marx, a toujours refusé d'accorder une portée générale, et surtout immédiate, aux intérêts économiques : la simple pression des intérêts ne suffit pas pour subvertir la prégnance des styles de vie traditionnels<sup>38</sup>. Allons plus loin. Si Weber consacre ainsi la créativité de l'action motivée par des valeurs et lui reconnaît une capacité toute particulière à modeler des conduites de vie spécifiques, systématiques et méthodiques, c'est sans doute parce que sa théorie de l'action est en fait sous-tendue par une anthropologie plus générale. Mais quelle « anthropologie » ?

### *Une anthropologie historique des types d'humanité*

« Derrière toute "action", écrit Weber, il y a toujours l'homme » [ETS, p. 419]. Cette formule ne se réfère pas à une méthode, individualiste, mais à un point de vue spécifique, indissociable d'un certain rapport aux valeurs. Ce point de vue, Weber le nomme « point de vue anthropocentrique » [ETS, p. 274]. Il consiste à mettre l'accent sur la question du type d'homme (ou d'humanité - *Menschentum*) que les relations sociales sont capables de façonner. Il marque toute l'importance que Weber accorde à la « personnalité », c'est-à-dire à « ce foyer interne qui structure de l'intérieur la conduite de vie »<sup>39</sup>. Comme le montre Schroeder [1992, p. 14 *et sq.*], cette conception de la « personnalité » est, chez Weber, indissociable de sa conception de l'action. En effet, si, dans sa vie ordinaire, tout individu est confronté à une multitude de valeurs, de normes et de croyances, il peut adopter, face à elles, deux types de conduite. La première consiste à adhérer simultanément à l'ensemble de celles-ci, sans souci de cohérence ou de systématisme. Dans ce cas, son action est façonnée par les circonstances pratiques

dans lesquelles il se trouve, et sa vie est purement adaptative et routinière. Mais il peut aussi privilégier telles ou telles valeurs, normes ou croyances pour diriger sa vie. Dans ce cas, sa conduite prend un tout autre visage : elle révèle une personnalité capable d'échapper à une vie purement « végétative et amorphe » (Weber), de façonner elle-même son existence, de lui donner un sens, systématique et constant, bref d'adopter une conduite de vie méthodique, orientée par des valeurs. Cette conception forte de la personnalité et de l'individualité serait pour Schroeder au cœur de son « anthropologie philosophique ».

Retour du Weber philosophe ? Oui et non. Comme le suggère Catherine Colliot-Thélène [2006, chapitre V], le pluralisme wébérien est tout autant méthodologique qu'anthropologique, sensible à « la pluralité des possibles de l'humain », à l'« amplitude des virtualités de l'humain ». Sa sociologie se nourrirait ainsi d'une « anthropologie historique », visant à étudier les différentes formes de destin (*Schicksal*) de l'humanité tels qu'elles se cristallisent en différents types d'humanité et se manifestent pratiquement à travers différentes conduites de vie<sup>40</sup>. Dès lors, suggère-t-elle, « l'interprétation compréhensive de l'action sociale n'est en vérité pas autre chose que la compréhension des logiques des conduites de vie », et la science de la culture devient « l'analyse de toutes les instances qui contribuent à donner forme à la socialité au regard des caractéristiques spécifiques que le type humain acquiert sous leur influence » [*idem*, p. 90].

Dans cette perspective anthropologique, la généalogie wébérienne du rationalisme occidental moderne revêt une autre signification que celle qu'on lui prête généralement. Elle peut être lue comme la généalogie d'un certain type d'homme, ce « type d'humanité ordonné à la profession-vocation (*Beruf*) », devenu, malgré lui, le « type d'homme centré sur le gain » [*EPEC*, p. 178]. Bref, l'homme (ou l'animal) économique moderne<sup>41</sup>. En effet, souligne Catherine Colliot-Thélène, qu'est ce qui caractérise le type humain dominant dans les sociétés occidentales modernes sinon l'utilitarisme ? Cette généalogie pourrait ainsi être interprétée, plus généralement, comme une généalogie du « basculement dans l'utilitarisme » [*EPEC*, p. 199, 201, 206]. Pour l'exprimer dans les termes de Marcel Mauss, une généalogie de cette « machine, compliquée d'une machine à calculer » [1989, p. 272], que nous tendons à devenir à mesure que nous nous éloignons du monde du don. Ou, pour revenir à Weber, à mesure que nous quittons le monde des valeurs et des



rationalités substantielles, éthiques, pour nous enfermer dans la fameuse « cage d'acier »<sup>42</sup>.

Bien des analyses qu'on lira ici viennent justifier cette hypothèse d'une anthropologie implicite dans l'œuvre de Weber. Kalberg rappelle ainsi combien celui-ci ne s'intéresse jamais aux processus de rationalisation pour eux-mêmes, pas plus qu'aux dogmes religieux ou aux doctrines de salut en tant que telles. Ce qui retient son attention, c'est leur capacité à façonner un *ethos*, structurant l'action en une conduite de vie spécifique, et ainsi à engendrer divers types de personnalité ou d'humanité<sup>43</sup>. Or, au regard de cette pluralité historique et culturelle, il y a bien une singularité du type d'homme moderne, une singularité de ceux que Weber nomme, à la fin de l'*Éthique protestante*, en référence à Nietzsche, ces « derniers hommes », ces « spécialistes sans esprit », ces « jouisseurs sans cœur »<sup>44</sup>. N'est-ce pas là, comme le montre Kalberg, que porte la « critique » wébérienne de la modernité occidentale ?

### *La « critique » wébérienne du rationalisme occidental*

Lorsque Weber, en conclusion de l'*Éthique*, se demande qui habitera « la cage d'acier », c'est en effet une question plus large qu'il soulève : quel type de personnalité survivra – ou pourra survivre – au sein du cosmos moderne ? Or, pour lui, la « personnalité unifiée », capable de rationaliser systématiquement son comportement en référence à une constellation unifiée de valeurs, à donner ainsi à sa vie entière une direction, un sens et une cohérence, tend à disparaître au profit d'un nouveau type, non seulement étranger à toute exigence éthique, mais incapable de maîtriser la réalité à laquelle il doit faire face ; un individu soumis au flux contingent de ce qui est et des intérêts – irrationnels selon Weber – qui prévalent au sein de son environnement, et ainsi réduit à une conduite purement adaptative. Ce qui apparaît alors perdu, ou du moins fortement érodé, c'est bien la créativité de l'agir, celle qui fait du sujet un sujet historique – et participe de sa nature d'animal symbolique<sup>45</sup>.

Or, cet épuisement du sujet historique résulte justement, montre Weber-Kalberg, de la singularité du rationalisme moderne, caractérisé par la domination progressive de la rationalisation pratique, formelle et théorique sur la rationalisation substantielle. Plus précisément, cette éclipse de la capacité des rationalités substantielles à ordonner de manière significative tous les

aspects de la vie en référence à des valeurs favorise la résurgence de conduites de vie avant tout marquées par la rationalité pratique (ou utilitaire) et l'hégémonie de la rationalité formelle<sup>46</sup>. Il n'y a donc, chez Weber, aucun procès général de la « Raison », de la rationalité ou de la rationalisation *per se*. Ce que son œuvre exprime, c'est avant tout une inquiétude face au destin des valeurs lorsque dominant ces deux formes, en quelques sortes abâtardies, de rationalité, et lorsque avec elles « les biens extérieurs de ce monde [acquièrent] une puissante croissante et finalement inexorable, comme jamais dans l'histoire » [EPEC, p. 251]. En ce sens, la sociologie et l'anthropologie wébériennes manifestent, d'un point de vue normatif, une inspiration clairement anti-utilitariste<sup>47</sup>.

Ce plaider, anti-utilitariste, pour les valeurs pourrait néanmoins laisser croire qu'après avoir été chassé par la porte, le Weber idéaliste, l'apôtre de la force des idées, reviendrait par la fenêtre. Et sous les traits d'un idéaliste chagrin – ou d'un matérialiste malgré lui – tant sa critique de la modernité occidentale le conduirait à considérer que la puissance (rationnelle) des idées et des valeurs aurait définitivement cédé le pas devant la logique des intérêts. Or, il n'en est rien.

On aurait tort en effet de lire l'œuvre de Weber comme celle d'un « docteur tant pis », internant, malgré lui, les modernes et leurs héritiers dans la fameuse « cage d'acier » du capitalisme triomphant (et de la bureaucratie). Au contraire, Weber est moins un prophète de malheur (ou de la mort de Dieu) qu'un sociologue attentif aux dilemmes des sociétés humaines, à cette tension constante entre *rationalité éthique* – qu'elle soit de nature religieuse ou profane – et *rationalité pratique*. Pour Weber, l'histoire humaine, même occidentale, ne saurait se réduire à la succession de deux royaumes, le Royaume des fins, des valeurs, des idées, des croyances (notamment religieuses) capitulant devant le Royaume des moyens et des intérêts<sup>48</sup>. C'est, au contraire, nous l'avons rappelé, une tension constante qui se manifeste entre ces royaumes, même si le développement d'une forme radicalement nouvelle d'économie – le capitalisme moderne – a conduit à une asymétrie nouvelle entre les différentes formes de rationalité et, par conséquent, à l'hégémonie d'une forme déterminée de conduite de vie et de type d'humanité [Colliot-Thélène, 2006, p. 105].

Comme Kalberg le montre dans le dernier chapitre de ce livre, consacré à la culture politique américaine, cette tension n'est-elle pas au cœur de la « modernité en Amérique », celle d'hier comme

celle d'aujourd'hui ? Et n'est-ce pas parce que nous – Européens ou « continentaux » – sommes incapables de la saisir, que nous parvenons si mal à comprendre ce pays où l'on frappe encore la monnaie, le « Dieu dollar », d'un « *In God We Trust* » ; où se mêlent, comme l'avait déjà noté Tocqueville, les prédications des sectes protestantes et une doctrine de l'intérêt bien entendu, un puritanisme un peu désuet et un hédonisme résolument moderne ; où s'entrelacent esprit de compassion et de compétition, activisme civique et utilitarisme pratique etc. ? D'où, une nouvelle fois, et au-delà du cas américain, toute la pertinence de l'œuvre de Weber pour approcher les questions les plus vitales qui travaillent nos sociétés contemporaines [Grossein, *in EPEC*, p. lviii].

### **Conclusion : Les idées, les valeurs et les intérêts (De Marx à Weber, en passant par Mauss)**

Nous avons maintenant à peu près tous les éléments pour tenter de penser la manière dont, à travers l'Histoire, s'articulent les intérêts, les valeurs et les idées. Est-il possible, grâce à Weber, de dépasser de manière non idéaliste à la fois le marxisme vulgaire, le modèle de l'*homo œconomicus* cher à la science économique (et à une certaine psychanalyse) et les multiples variantes sociologiques de l'axiomatique de l'intérêt selon laquelle toute pratique humaine s'explique exclusivement et en dernière instance par le seul intérêt, l'« intérêt souverain » dont valeurs et idées ne seraient que les masques ou les produits dérivés ? Quelle est la place et la puissance des intérêts pour Weber, quelle est la signification même de ce concept dans sa sociologie ? Il nous faut, pour conclure, entrer dans le vif de cette question qui engage justement son rapport à l'utilitarisme, et par là à l'œuvre de Marx et de Mauss.

La messe semble dite dans ce passage bien connu – en clin d'œil à l'avant-propos de la *Critique de l'économie politique* de Marx – de l'« Introduction » à *L'éthique économique des religions mondiales* :

« Ce sont les intérêts (matériels et idéels) et non les idées qui gouvernent directement l'action des hommes. Toutefois, les “visions du monde”, qui ont été créées par le moyen d’“idées”, ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action » [SR2, p. 349-350, traduction modifiée].

À en rester à une lecture paresseuse de ce texte, la sociologie de Max Weber pourrait passer pour une variante distinguée d'une axiomatique vulgaire de l'intérêt. Mais est-ce si certain ? Que nous dit Weber ? Apparemment deux choses toutes simples : d'une part, que seule la dynamique des intérêts meut l'action, d'autre part, que cette dynamique ne s'enclenche la plupart du temps que dans les limites des « idées » et visions du monde. Mais, chez Weber, nous le savons, rien n'est simple. Suggérons donc trois interprétations possibles de ce rapport des intérêts aux idées et aux valeurs.

La première, très partielle, relève de ce que nous pourrions nommer un utilitarisme (à peine) sophistiqué. Elle consiste à affirmer que ce sont bel et bien les intérêts qui mènent le monde, mais que ces intérêts sont de deux ordres : matériels, certes, mais aussi idéels. Pour le dire vite : besoin de bien-être (santé et prospérité) et besoin de sens (salut, idéaux et reconnaissance). Le profane et le sacré, un mélange caractéristique de l'*homo duplex*, au sens de Durkheim<sup>49</sup>.

La seconde interprétation, qui intègre, elle, les deux faces de l'argument de Weber, relève de ce que nous appellerons un utilitarisme contextualisé. Tout en affirmant également la primauté des intérêts comme moteurs de l'action, elle précise immédiatement que la nature de ces intérêts, mais aussi la façon de les satisfaire, est définie, encadrée, voire prescrite par les idées et visions du monde d'une société, période ou civilisation données. On pourrait fixer cette deuxième interprétation en paraphrasant la fameuse formule de Marx dans *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* : « Les intérêts font l'histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, ils la font dans des conditions déterminées par les constellations de significations directement héritées du passé ».

Cette seconde interprétation, la plus courante, invite à tenter une troisième, résolument dialectique, qui conduit à renverser toute théorie utilitariste de l'action, même sophistiquée ou contextualisée. Comme le suggère Christian Laval, s'il ne rechigne pas à parler le langage de l'intérêt, « avec Weber, ce n'est plus l'intérêt, au sens d'une satisfaction quelconque [...] qui détermine le sens d'une activité ou d'une conduite, ce serait plutôt l'inverse » [2002, p. 397]. Ou, pour l'exprimer autrement, l'homme ne donne pas du sens et de la valeur à ce qui l'intéresse. Au contraire, « l'homme est intéressé par ce qui a du sens et de la valeur pour lui, à un certain moment historique »

[*ibidem*]. Une nouvelle fois, nous retrouvons l'anthropologie de Weber. Si le sens est premier par rapport à la perception (et à la satisfaction) de l'intérêt, n'est-ce pas parce que l'homme est d'abord un animal symbolique, un *homo symbolicus*, avant d'être un *homo æconomicus* ? La quête de sens, telle qu'elle se cristallise dans des « idées » et des « visions du monde », est donc hiérarchiquement première par rapport à la quête d'intérêts. Tel n'est-il pas le principe même de la sociologie compréhensive wébérienne ? Pas de vie, pas de conduite de vie sans orientation significative de l'action. À ce titre, toute pratique est-elle une pratique symbolique à partir du moment où elle peut être référée ou indexée à un ensemble de significations instituées<sup>50</sup>. Dès lors, pas de sociologie – ni de science sociale – sans prise en compte de ce qui justifie, pour un type d'homme spécifique, la vie et les divers ordres de vie (*Lebensordnungen*), c'est-à-dire les « cosmos de signification » d'une société donnée, dont les « bonnes raisons » mises en avant par l'individualisme méthodologique d'un Raymond Boudon ne constituent qu'une forme très appauvrie.

Bref, si les intérêts ne sont que ce que les systèmes de signification disent qu'ils sont, peut-on encore affirmer qu'ils soient, même pluralisés, même contextualisés, les moteurs de l'action ? Il est tentant, avec et contre Kalberg, de répondre par la négative. En apportant néanmoins deux nuances. Tout d'abord, conformément à l'anthropologie wébérienne et à sa critique du rationalisme occidental, il apparaît que l'action peut en effet être guidée par les seuls intérêts dans les contextes pratiques ou historiques où elle prend une forme purement adaptative, sur le modèle de la rationalité pratique et formelle. Bref, lorsqu'elle devient une action sans qualité, celle d'hommes ou de « types d'hommes » sans qualité. Celle des « derniers hommes » devenus intégralement utilitaristes. Le type d'homme qui semble triompher aujourd'hui. On a ici un écho à un thème central de Marx pour qui ce n'est pas par essence mais uniquement dans le cadre du capitalisme que l'homme se noie dans « les eaux glacées du calcul égoïste »<sup>51</sup>.

Seconde nuance, de taille : même si Weber affirme la domination hiérarchique des idées sur les intérêts, il s'agit d'une hiérarchie enchevêtrée. Comme Kalberg ne cesse de le rappeler, Weber peut en effet légitimement affirmer conjointement l'autonomie et l'hétéronomie des idées. Ou, pour l'exprimer ainsi, si les idées disent, le plus souvent, ce que les intérêts

sont, les intérêts quant à eux dictent ce que les idées font (ou feront). C'est le moment matérialiste wébérien : la force causale, autonome et *interne*, des idées – ou des visions du monde ou des rationalités éthiques etc. – suppose tout un ensemble de facteurs *externes* (économiques, politiques etc.) sans lesquels elles ne pourraient s'exercer et ainsi façonner aucune conduite de vie. Les idées ne planent pas dans les airs. Leur efficace exige qu'elles soient remises sur leurs pieds. En ce sens, elles ne sont pas autosuffisantes ou immédiatement performatives.

Hierarchie enchevêtrée, disions-nous : les idées cadrent les intérêts mais les intérêts les portent. C'est dans cet esprit que Weber souligne notamment toute l'importance des « porteurs sociaux » (*Träger*) – groupes, classes, strates – qui assurent la diffusion des idées et visions du monde<sup>52</sup>. Or, l'intérêt (et le pouvoir) de ces groupes joue ici un rôle essentiel. Les doctrines de salut, par exemple, ne se développeront, et ainsi n'exerceront éventuellement une influence pratique, que dans la mesure où elles rencontreront les intérêts intramondains des groupes qui les font leurs. Tout d'abord, leurs intérêts matériels bien compris, mais aussi leurs intérêts de reconnaissance. Intérêt de statut, de puissance, bref de légitimation de leurs privilèges pour ceux qui en bénéficient. Ou, pour les groupes qui en sont dépourvus, promesses de compensation.

Généralisons l'analyse de Weber : toute quête de sens est en effet indissociable d'une « économie », de l'espoir de rétribution et de gratifications de toutes sortes, symboliques et matérielles<sup>53</sup>. Mais à la différence de Marx et de sa théorie de la superstructure, la religion – ou toute autre vision du monde – n'est ni l'opium du peuple ni la justification de la puissance des puissants. Weber le rappelle fortement dans ce même texte, l'« Introduction » à *L'éthique économique des religions mondiales* :

« Les études qui suivent ne défendent d'aucune manière la thèse que la particularité des religiosités serait une simple fonction de la situation sociale de la couche qui en apparaît comme le porteur (*Träger*) caractéristique, quelque chose comme simplement son "idéologie" ou un reflet de ses intérêts matériels ou idéels [...]. Une éthique religieuse peut bien, dans tel ou tel cas, avoir subi profondément des influences sociales, conditionnées par des facteurs économiques et politiques, mais ce sont d'abord des sources religieuses, et en premier lieu, le *contenu* de leur révélation et de leur promesse qui ont donné à cette éthique sa physionomie » [SR2, p. 335].

Il y a donc bien une irréductibilité de la quête de sens au seul jeu de l'intérêt. Comme le souligne son biographe américain, Richard Bendix, Weber a bel et bien « transformé la grande intuition de Marx en montrant combien les intérêts matériels sont liés à la quête inextinguible du sens et de l'idéal chez l'homme » [1962, p. 481]. Tout utilitarisme vulgaire est donc immédiatement écarté<sup>54</sup>.

On voit ainsi se dessiner une sorte de point de rencontre possible entre Marx, Mauss et Weber qui n'est peut-être rien d'autre que le lieu central, la matrice de cette science sociale générale qui tarde tant à se formuler mais qui serait pourtant indispensable aux différentes sciences sociales spécialisées : économie, histoire, démographie, anthropologie, sociologie, philosophie politique etc. pour penser le statut de ce qui revient à chacune en propre. Dans cette science sociale générale, dont tous les éléments sont là, mais qui tardent à s'assembler de manière clairement intelligible, l'axiomatique de l'intérêt et la science économique ne représentent qu'un cas particulier. Le cas de loin le plus courant, le plus systématisé, le mieux formalisé et le plus influent, mais un cas particulier malgré tout.

L'affirmation principale de cette science sociale générale est celle qu'établit Mauss dans l'*Essai sur le don*, lorsqu'il écrit en 1924 que « l'homme n'a pas toujours été un animal économique » et qu'il précise que « l'homme économique n'est pas derrière nous mais devant nous ». À cette affirmation, Marx, comme Weber, souscrirait totalement. Mauss montre comment une société fonctionne, cette société première qui ne met pas en rapport des hommes économiques mais des sujets sociaux qui ne deviennent tels qu'en entrant dans le cycle des échanges régi par ce qu'il nomme la triple obligation de donner, recevoir et rendre. Variante de ce que Marx tentait de penser sous les traits du communisme primitif. Weber prend les choses au sortir de la société première, lorsque la circulation du *mana* grâce au don ne suffisant plus à assurer l'équilibre du faste et du néfaste, les hommes se mettent en quête de salut [Park Jung Ho, 2010]. Bien loin, montre-t-il, que l'homme économique soit présent de toute éternité ou qu'il ne naisse comme un résultat spontané de l'évolution économique naturelle, il n'advient qu'au terme d'une longue histoire de la quête du salut, par un détour paradoxal de la logique du sens au terme duquel le salut n'apparaît plus comme un résultat de l'action bonne mais comme sa précondition. Marx, à son tour, analyse la logique des rapports

de force qui opposent les hommes, plus ou moins transformés en hommes économiques mais répartis en classes opposées de dominants et de dominés. Analyse imparable sous réserve que soit précisé ce qu'il subsiste malgré tout dans cet univers utilitariste de l'ancienne éthique du don et de la « dépense noble », ainsi que de la quête de sens impulsée par deux ou trois mille ans d'histoire des religions de salut. Ainsi que ce qui est susceptible d'en renaître sous des formes nouvelles.

En clin d'œil aux eaux glacées de Marx, Mauss ne nous rappelle-t-il pas que si l'homme économique est, certes, devant nous, « nous sommes encore heureusement éloignés de ce constant et glacial calcul utilitaire », et que « nous n'avons pas qu'une morale de marchands » [1989, p. 273, p. 258] ? Et Weber lui-même, s'il évoque parfois la « glaciation éthique » qui nous attend, laisse néanmoins la porte (de l'histoire) ouverte à de nouveaux prophètes et à de nouveaux idéaux. Or, l'absolutisation (ou la naturalisation) d'une forme unique de rationalité, d'un ressort essentiel de l'agir humain – l'activité rationnelle quant aux moyens –, ne conduit-elle pas justement à nous frapper de cécité et à vouer à l'irrationnel ce qui ne correspond pas à ses propres critères : la gratuité, le don, le non appréciable voire la démesure [Vincent, 1998, p. 138] ?

C'est aussi dans ce cadre que l'invitation de Kalberg à redécouvrir un Weber résolument pluraliste prend toute sa force, tant positive que normative. Pluralisme des formes de l'action, pluralisme des formes de rationalité, pluralisme des formes de l'histoire. Par là, ce dont Weber peut nous guérir, c'est justement de toute tentation d'absolutiser et de nous laisser aller à cette croyance paresseuse et ethnocentrique selon laquelle la modernité (occidentale), après tant d'illusions ou de mensonges, nous aurait délivré la vérité du sens, de l'histoire ou même de la nature humaine sous la figure de l'intérêt souverain enfin révélé<sup>55</sup>. Cette délivrance est salvatrice. Elle nous autorise à tenter d'imaginer des lendemains moins sombres que ceux qui s'annoncent.

## Notes

1. L'odyssée de Weber – crucifié par Gurvitch, sauvé, presque *in extremis*, par Aron [1967] et Freund [1966] – dans le champ de la sociologie française, jusqu'à sa toute récente « panthéonisation », a pour le moins été semée d'embûches et de polémiques [cf. Pollak, 1988 ; Hirschorn, 1988].



2. À rebours d'une telle lecture, Bourdieu a en quelque sorte fait de Weber, en le durcissant, un « super-Marx ». Redoublant la théorie de l'exploitation et de la domination du second en retenant du premier que la réalité sociale est aussi un ensemble de rapports de sens, il ne cesse de souligner que toute domination sociale, à moins de recourir purement et continûment à la violence physique, doit être reconnue comme légitime. La notion bourdieusienne d'*habitus* constitue clairement un héritage wébérien, « marxisé » mais aussi « durkheimisé ». Comme celle de champs [Bourdieu, 1971]. De ce point de vue, sa synthèse des trois classiques est l'équivalent français de la synthèse américaine de Parsons. Celle esquissée par Touraine vise également, en partie contre Parsons et l'héritage durkheimien, à articuler Marx et Weber. Ainsi de ses concepts « compréhensifs » d'action sociale, d'orientation culturelle, d'historicité ou de sujet historique. Ou de son concept majeur de mouvement social : « Il n'y a plus de raison d'opposer Marx à Weber. L'un apporte à la sociologie d'aujourd'hui l'idée que la vie sociale est fondée sur un rapport central de domination ; l'autre, l'idée que l'acteur est orienté par des valeurs. Combinons ces deux idées et nous obtenons la définition du mouvement social » [1982, p. 33].
3. Sauf à fonder un néo-durkheimisme sur l'œuvre de Weber. Voir le plaidoyer holiste que défend Michel Maffesoli dans son ouvrage de 1985, sous-titré « Précis de sociologie compréhensive » [Maffesoli, 1985].
4. Voir notamment les travaux de D. Gaxie, M. Offerlé, B. Lacroix, B. Pudal, A. Garrigou, A. Collovald, etc.
5. Notamment autour des *Archives des sciences sociales des religions*. Quelques noms majeurs doivent ici être cités, notamment J. Séguy, F. A. Isambert et P. Ladrière.
6. Voir aussi, pour une synthèse philosophique Pierre Bouretz [1996]. Mais cette renaissance n'aurait pu s'opérer sans le concours des nouveaux traducteurs de l'œuvre, notamment Isabelle Kalinowski et, plus encore, Jean-Pierre Grossein. On leur doit aussi de précieuses (et érudites) introductions à leurs traductions (parfois croisées). Il faut aussi souligner l'apport et la richesse des récentes lectures de Weber du point de vue de sa sociologie du droit. Voir notamment Heurtin et Molfessis [2006] et Coutu [1995].
7. Rappelons qu'il n'a durablement occupé que des chaires de droit et d'économie politique. Ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il sera, à Munich, titulaire d'une chaire de sociologie. Comme le rappelle Freund, la dénomination dont il se servait lui-même était celle de « science et politique sociales » [Freund, 1965, p. 5].
8. Comme le souligne J.-P. Grossein : « L'obnubilation pour la question de savoir si Weber était « idéaliste » ou « matérialiste », marxiste ou antimarxiste, a longtemps constitué – et constitue encore – une entrave à la perception de l'originalité d'une œuvre qui se situe délibérément par-delà l'idéalisme et le matérialisme » [EPEC, p. xxxv]. EPEC : Pour les références à l'œuvre de Weber, voir plus loin, la « Liste des abréviations ».
9. Les *supporters*, serait-on tenté de traduire.
10. Nous avons, dans cette même collection, publié un premier ouvrage de synthèse de l'auteur du présent livre [Kalberg, 2002]. Introduction à l'œuvre de Max Weber, ce dernier peut aussi introduire à la lecture du premier. S. Kalberg est par ailleurs le nouveau traducteur américain de L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism and Other Writings on the Rise of the West*, New York, Oxford University Press, 2009 ; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Oxford University Press, 2010).
11. En clin d'œil aux deux conférences majeures de Weber, « Wissenschaft als Beruf » (1917) et « Politik als Beruf » (1919), publiées en France sous le titre *Le Savant et le politique* [S&P].
12. Date donnée au hasard...
13. La question des valeurs ne s'identifie certes pas à celle du sens. Néanmoins, la méthode du *Verstehen* et l'individualisme méthodologique, très singulier, de Weber, supposent bien que la sociologie a affaire à de tels animaux symboliques, capables de donner sens à leurs pratiques. Il note ainsi, notamment : « Du point de vue de la

- sociologie, tout appel à un sens suppose une conscience et celle-ci est individuelle » [ETS, p. 345].
14. D'ailleurs Weber ne suggérerait-il pas que, dans l'idéal, la seule façon de justifier le droit d'énoncer en chaire des évaluations normatives devrait consister à accorder à toutes les opinions et visions du monde une représentation égale, un même droit à se faire valoir [*idem*, p. 374-375] ?
  15. Et n'est-ce pas justement ce qui distingue un espace public, où chacun peut propager ses idéaux pratiques sous la critique d'autrui, d'une salle de cours où, « par un privilège d'État », les professeurs et leurs « prophéties universitaires » se voient garantir « un silence soi-disant objectif qui les met soigneusement à l'abri de la discussion et par suite de la contradiction » [ETS, p. 371] ?
  16. D'où son nominalisme et son individualisme méthodologique qui visent avant tout à refuser aux construits théoriques, structures sociales ou entités collectives quelconques, la possibilité d'exercer des effets réels sur l'action sociale ou sur le développement historique. D'où aussi l'intérêt heuristique qu'il reconnaît aux concepts issus du matérialisme historique de Marx, à condition qu'ils soient conçus comme des types idéaux (de développement), mais aussi aux modélisations de l'école marginaliste. Néanmoins, comme le souligne Catherine Colliot-Thélène, il y a pour Weber une différence capitale entre sa propre démarche idéaltypique et la théorie abstraite de l'économie, notamment sa figure de l'*homo oeconomicus*. C'est que celle-ci typologise sans le savoir, au risque de l'essentialisation, alors que la sociologie, elle, au sens où l'entend Weber, le fait en connaissance de cause [2006, p. 37].
  17. Laurent Fleury souligne très clairement le rapport, chez Weber, entre pluridisciplinarité, multidimensionalité et multicausalité [2001, p. 117].
  18. Ce plaidoyer pour le pluralisme n'est pas sans évoquer l'analyse de la pluralité humaine chez Hannah Arendt [1983, p. 98].
  19. Conformément au choix opéré lors de la publication du précédent ouvrage de Stephen Kalberg [2002, p. 19-20], nous proposons de traduire *zweckrational* non, selon l'usage désormais (presque) consacré, par « rationnel en finalité » ou « rationnel par rapport à une fin », mais « rationnel par rapport aux moyens » ou, mieux encore selon nous, « rationnel quant aux moyens » (et donc *wertrational* par « rationnel quant aux valeurs »). Ce choix est contestable. Mais la traduction consacrée l'est tout autant. Comme le soulignait Castoriadis, celle-ci comporte une « ambiguïté intolérable » car la rationalité de l'action ne porte pas, dans ce cas, tant sur les fins que sur l'ajustement des moyens aux fins. Bref, suggérerait-il, il s'agirait avant tout d'une *Mittelrationalität* [1990, p. 43]. Certes, Weber souligne que ce type d'action repose à la fois sur la rationalité des choix *et* des moyens. À la différence de l'action rationnelle quant aux valeurs, les « fins » ne sont pas posées de façon inconditionnelle, mais elles sont sujettes à révision et comparaison. Cette précision, essentielle, ne retire rien à l'ambiguïté même du terme de « fin » (ou de finalité) qui peut désigner aussi bien un but qu'une valeur. Et d'autant plus, en l'occurrence, que Weber ne cesse par ailleurs d'évoquer toute l'importance des « fins ultimes » en un sens exclusivement axiologique. Face à cette ambiguïté, Catherine Colliot-Thélène [2006, p. 60] propose d'opposer « action téléologiquement rationnelle » et « action axiologiquement rationnelle » ; Raymond Boudon « rationalité utilitaire » et « rationalité axiologique ». Jean-Marie Vincent traduit quant à lui *zweckrational* par « rationnel selon les objectifs » et *Zweckrationalität* par « rationalité d'ajustement des moyens aux fins » [1998, p. 136, p. 76]. Comme le suggère Christian Laval [2002, p. 406, n.15], dans la mesure où il s'agit avant tout d'une « rationalité comptable » selon laquelle le critère (ou la valeur inconditionnelle...) d'efficacité s'impose aux calculs qui président à l'adoption de ce type de conduite significative, il nous paraît justifié de mettre l'accent, de façon idéaltypique, sur ce critère en soulignant par cette traduction combien cette forme d'action repose avant tout, mais non exclusivement, sur la rationalisation des moyens (au point où ceux-ci peuvent finir justement par dévorer les « fins »).

20. Aspect ou fil qu'il sélectionnera également en fonction de sa propre perspective de recherche et des « idées de valeurs culturelles » avec lesquelles il aborde, comme agent situé, la réalité concrète.
21. « Nous sommes en mesure d'apporter par-delà la constatation de relations et règles (les "lois" fonctionnelles) *quelque chose de plus* qui reste éternellement inaccessible à toute "science de la nature" (au sens où elle établit les règles causales de processus et de structures et "explique" à partir de là les phénomènes singuliers) : il s'agit de la *compréhension* du comportement des *individus singuliers* qui y participent, alors que nous ne pouvons pas comprendre le comportement des cellules par exemple, mais l'appréhender seulement fonctionnellement et le déterminer ensuite d'après les règles de son développement » [E&SI, p. 13-14]. Weber ajoute que cet acquis est « payé chèrement », dans la mesure où il ne peut être obtenu qu'« au prix du caractère essentiellement et inévitablement hypothétique et fragmentaire des résultats auxquels on parvient par l'interprétation ».
22. Cf. *SP&EC* et *E&SA*, ainsi que l'analyse qu'en donne Stephen Kalberg dans la seconde section du premier chapitre de ce livre.
23. Cf. chapitre 2, dernière section. Voir également le dernier chapitre de cet ouvrage dans lequel l'auteur mobilise et actualise la démarche de Weber pour analyser sous toutes ses dimensions, politiques, religieuses, éthiques, économiques, la culture civique américaine.
24. Cf. la première section du chapitre 1.
25. Et son précédent ouvrage [Kalberg, 2002].
26. Communauté/société (*Gemeinschaft/Gesellschaft*) [E&SI, chap. 1, § 9], mais aussi tradition/modernité, nous y reviendrons au paragraphe suivant.
27. Voire d'une « hyper » macrosociologie lorsqu'il s'agit de comparer des civilisations entières.
28. Incarnée par quelques grands noms : Schluchter [1981], Tenbruck [1980] et bien sûr Habermas [1987].
29. Notamment à sa ritournelle : « Ce n'est qu'en Occident... » que l'on trouve, pêle-mêle, une science, un art (musique et architecture), une économie (le capitalisme), un État (la bureaucratie) etc. « rationnels ».
30. Si tant est, et telle est la question générale – en fait déjà très ambivalente – qui ouvre ce texte : « Quel enchaînement de circonstances a conduit à ce que l'Occident précisément, et lui seul, ait vu apparaître sur son sol des phénomènes culturels qui se sont inscrits dans une direction de développement qui a revêtu – *du moins aimons-nous à le penser* – une signification et une validité universelles » [SR4, p. 489, nous soulignons].
31. « Chacun de ces domaines peut être "rationalisé" en fonction de points de vue ultimes et d'orientations fort divers : de surcroît, ce qui est "rationnel" pourra paraître "irrationnel" selon le point de vue adopté. C'est pourquoi, on rencontre dans toutes les aires culturelles des rationalisations d'une extrême variété, et ceci dans les différents domaines de la vie » [SR4, p. 502-503].
32. « Le rationalisme, écrit Weber dans l'*Éthique protestante*, est un concept historique qui renferme tout un monde d'oppositions » [EPEC, p. 62 ; voir aussi SRI ; SR2, p. 351].
33. Et du multiculturalisme, soit de cet âge où l'Occident a justement dû en rabattre sur sa prétention à incarner la Raison et l'Universel [Fistetti, 2009].
34. Conformément à la distinction juridique entre forme et matière, les traducteurs français ont privilégié le terme de « rationalité matérielle » pour mieux l'opposer à la rationalité formelle. Il nous semble néanmoins que ce choix de traduction risque de donner une connotation « matérialiste » à cette forme de rationalité qui repose avant tout sur des valeurs et fins « substantielles » et non sur des procédures ou des calculs « formels ». D'où notre préférence pour « rationalité substantielle », traduction retenue d'ailleurs par Kalberg et l'édition américaine d'*Économie et Société* (*substantive rationality*).
35. Il faut ici rappeler, avec Kalberg, combien Weber considère que la « rationalité » est d'abord une capacité universelle de l'*Homo sapiens*. Bref, que l'homme n'a

- pas attendu les Lumières pour agir de façon rationnelle. Voir, par exemple, ses développements sur la magie dans les sociétés traditionnelles [Cf. *E&S2*, p. 171-172, et d'un point de vue plus théorique, *ETS*, p. 308 et s.]. Seule la rationalité formelle relèverait en propre de l'Occident moderne. Par ailleurs, comme le rappelle Kalberg, Weber ne cesse de rappeler toute la prégnance de l'activité traditionnelle et affective dans les sociétés même les plus « rationnelles » ou les plus « modernes ».
36. Peut-être pourrait-on, plus simplement et pour éviter notamment de recourir à la notion kantienne de rationalité pratique, distinguer rationalité utilitaire (*i.e.* pratique) ; cognitive (*i.e.* théorique) ; axiologique (*i.e.* substantielle) et procédurale (*i.e.* formelle).
  37. Par contre la rationalité théorique – de nature avant tout cognitive – n'exerce qu'une influence diffuse et médiate sur l'action. Si elle vise bien, tant chez les scientifiques, les sorciers, les prêtres ou les intellectuels, à doter la réalité et le monde d'une signification unitaire et systématique, cette quête de sens ne saurait façonner l'action quotidienne qu'en se combinant avec des valeurs – qu'elle contribue à systématiser, renforçant ainsi leur force de rationalisation.
  38. Weber souligne dans l'*Éthique protestante*, que « le bon sens utilitaire et la sagesse toute profane d'un Alberti n'avaient pu, à eux seuls, donner naissance au capitalisme ».
  39. Cf. Grossein [*idem*, p. 61-62]. Telle serait même « la problématique » de Max Weber selon Hennis, sa « mélodie fondamentale » [1996, p. 71-128 ; Chazel, 2000]. Weber, rappelle Grossein, la formule notamment en ces termes : « Tout ordre de relations sociales, sans exception, doit être examiné, si l'on veut l'évaluer, en dernier ressort sous l'angle suivant : à quel type humain offre-t-il les meilleurs chances de devenir le type dominant [...] » [*ETS*, p. 403, traduction Grossein, *ibidem*]. Schluchter souligne lui aussi toute l'importance de la notion de « personnalité » chez Weber [2005]. Voir également Park Jung Ho [2010, p. 232 et s.].
  40. Dans son « Anticritique finale », Weber répondait aux détracteurs de l'*Éthique protestante* que son but principal était moins, dans cet ouvrage, d'analyser les conditions historiques de formation du capitalisme moderne que « le type d'homme qui a été créé par la conjonction de composantes d'origine religieuse et de composantes d'origine économique » [*EPEC*, p. 417, cf. aussi p. 438, p. 444]. Cette même question est au cœur de ses deux conférences sur le métier et la vocation de savant et de politique, ainsi que de la distinction entre « éthique de la conviction » et « éthique de la responsabilité ». Voir *S&P2* et les précieux commentaires de C. Colliot-Thélène dans sa préface.
  41. Dans l'*Éthique*, Weber écrivait que « la conception puritaine de l'existence a veillé sur le berceau de l'*homo aconomicus* moderne ». Comme une bonne fée ou comme une fée malfaisante ? Par sa référence à Goethe, Weber semble suggérer davantage un pacte faustien, conduisant à la « dissolution [du rationalisme ascétique] dans le pur utilitarisme » [*EPEC*, p. 253, voir également p. 243 où Weber identifie l'utilitarisme et l'homme économique].
  42. « Aux yeux de Baxter [pasteur puritain anglais du XVII<sup>e</sup> siècle], le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de ses saints que comme "un manteau léger que l'on pourrait rejeter à tout instant". Mais la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier [*stahlhartes Gehäus*] » [*EPEC*, p. 251, traduction modifiée]. Voir le chapitre V de cet ouvrage dans lequel Kalberg consacre une longue section à cette notion-métaphore.
  43. La pluralité de ces types est, pour Weber, fondamentale. Ainsi peut-il comparer la conduite de vie propre à l'entrepreneur puritain, au lettré confucéen ou au moine bouddhiste, et montrer comment, dans chaque cas, c'est bien avant tout une forme différente de rationalité éthique qui s'y manifeste, une façon, chaque fois particulière, de « prendre consciemment position face au monde et de lui attribuer un sens » [*C&T*, chap. 8 ; *H&B*, chap. 3, § 9].
  44. *EPEC*, p. 252 : « [...] pour les "derniers hommes" de ce développement culturel, la formule qui suit pourrait se tourner en vérité : "Spécialistes sans esprit, jouisseurs

- sans cœur : ce néant s’imagine s’être élevé à un degré d’humanité encore jamais atteint” ».
45. Voir Laval [2002, chap. 23]. Jean-Marie Vincent suggère, dans une perspective proche, d’interpréter le « désenchantement du monde » à la fois comme un « devenir prosaïque marchand » et une dépoétisation du monde, au sens d’une restriction de la *poiesis* [Vincent, 1998, p. 141].
  46. Quant à la rationalité théorique, si elle paraît dominer à travers la figure de la science moderne, Kalberg rappelle que Weber soulignait avec force combien elle a conduit à marginaliser les valeurs, les assignant au domaine de l’irrationnel, les identifiant au « sacrifice de l’intellect ».
  47. Laval [*idem*, p. 391-398], Chaniel [2006]. Kalberg s’en explique plus longuement dans l’important chapitre 4 de cet ouvrage, qui se conclut justement sur l’analyse webérienne du déclin contemporain des visions du monde et ses conséquences sur le type d’humanité emblématique de la modernité occidentale.
  48. Ou le règne de la « communauté », au sens de Tönnies, succédant au règne de la « société ».
  49. Mais Bourdieu n’est pas loin. Qu’est ce qui fait courir les hommes, se demande-t-il, sinon la quête de capital économique et de capital symbolique ? Mais aussi Boudon, à travers sa distinction entre rationalité utilitaire et rationalité axiologique.
  50. Ce qui ne signifie pas que toute action serait purement adaptative, bref déterminée par les systèmes de signification qui l’orientent. Au contraire, afin de souligner combien l’action transforme les significations héritées, Weber ne cesse de mettre l’accent sur les tensions qui émergent de la confrontation des valeurs au réel et sur les conflits entre les différents « ordres de vie » ou « domaines sociétaux ».
  51. « Eaux glacées » qui, sous la plume de Weber, se traduit par cette « glaciation éthique », cette « nuit polaire, d’une obscurité et d’une dureté glaciale » qui pourrait bien constituer le destin de l’homme moderne [*S&P2*, p. 205].
  52. Ainsi, note Weber : « Les orientations ascétiques du protestantisme l’ont emporté partout où la bourgeoisie constituait une puissance sociale ; les Églises réformées les moins ascétiques, l’anglicanisme et le luthérianisme, l’ont emporté là où dominait (alors) la puissance nobiliaire et princière » [*SR3*, p. 307]. Sur le rôle de la caste des brahmanes dans la diffusion de l’hindouisme, voir la dernière section du chapitre 2 de cet ouvrage.
  53. Comme le montre l’accent mis par Weber sur les primes de salut (ou récompenses psychologiques), notamment dans le cadre du protestantisme ascétique, l’influence exercée par les idées et visions du monde est inséparable de cet espoir de rétributions et de gratifications : « [...] une éthique à ancrage religieux associe au comportement qu’elle suscite des récompenses psychologiques (à caractère *non* économique) » [*EPEC*, p. 33-34, souligné dans le texte]. Ainsi, c’est bien dans le langage d’une économie – non économique, bref symbolique, une économie du salut, condition de l’économie matérielle – que la rationalité éthique du protestantisme put imprégner les pratiques, contribuer à forger une conduite de vie méthodique et un type d’humanité spécifique et satisfaire la quête de sens de ses fidèles.
  54. L’homme veut certes jouir, mais, précise Weber, « il se contente rarement du fait d’être heureux ; il éprouve de surcroît le besoin d’y avoir droit ». « Le bonheur veut être “légitime” » [*idem*, p. 337]. Et de même, le malheur doit-il être justifié, d’où l’importance de toutes les théodicées de la souffrance.
  55. La traduction de cet ouvrage a été en grande partie facilitée par des traductions antérieures de certains de ses chapitres. Ainsi du chapitre 2 qui avait fait l’objet d’une traduction partielle de Catherine Colliot-Thélène, et du paragraphe 1 du chapitre 5 par Hervé Maury. Qu’ils en soient tous les deux remerciés. Le paragraphe 3 du chapitre 2 avait été traduit pour l’ouvrage précédent de Stephen Kalberg [2004]. Ces textes ont été complétés et révisés par Philippe Chaniel qui a traduit l’ensemble des autres chapitres. Il remercie également Alain Caillé, ainsi que Sylvie Malsan et Cécile Chaniel, pour leur patient travail de relecture.



## Table

---

<b>Préface. Comment peut-on (ne pas) être wébérien? .....</b>	<b>5</b>
Prendre enfin pleinement au sérieux Max Weber	7
<i>Soziologie als Beruf</i> : l'ascèse sociologique selon Max Weber	11
<i>La neutralité axiologique est-elle axiologiquement neutre ?</i>	12
<i>Plaidoyer pour un pluralisme généralisé. La méthode idéaltypique</i>	14
<i>La théorie de l'action, l'individualisme et le pluralisme méthodologiques</i>	15
<i>Sociologie ascétique ou sociologie héroïque ?</i>	17
L'énigme (enfin résolue) du rationalisme occidental ?	19
<i>L'Occident a-t-il le monopole de la rationalité ?</i>	19
<i>Le pluralisme, encore : types de rationalité et voies de rationalisation</i>	22
<i>Créativité de l'action et puissance des valeurs</i>	24
<i>Une anthropologie historique des types d'humanité</i>	25
<i>La « critique » wébérienne du rationalisme occidental</i>	27
Conclusion : Les idées, les valeurs et les intérêts (De Marx à Weber, en passant par Mauss)	29
Notes	34
<b>Liste des abréviations .....</b>	<b>41</b>
<b>Avant-propos. La vocation sociologique de Max Weber .....</b>	<b>45</b>
<i>Le problème et le programme de Weber</i>	46
<i>La sociologie, une science « neutre en valeurs » ?</i>	47
<i>L'individuel et le collectif</i>	48
<i>Une sociologie « typiquement idéaliste » ?</i>	49

<i>Pourquoi les puritains sont-ils devenus capitalistes ?</i>	50
<i>Une sociologie pluricausale, historique et comparative</i>	53
<i>Comment lire Économie et société ?</i>	54
<i>Les valeurs, les idées, les intérêts</i>	56
<i>Pour conclure (avant de commencer)</i>	57
<b>1. La double thèse de l'Éthique protestante .....</b>	<b>59</b>
1. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme et ses critiques	59
<i>La doctrine de la prédestination</i>	60
<i>D'un « fondement spirituel » à une « base mécanique »</i>	61
<i>Les critiques adressées à Weber</i>	63
<i>Une thèse qui résiste : la force des idées et des valeurs</i>	65
2. Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme	66
<i>La force du lien sectaire</i>	67
<i>Honneur social et estime de soi</i>	69
<i>Ascèse sectaire et esprit du capitalisme</i>	71
<b>2. Les règles de la méthode sociologique selon Weber : comprendre, comparer, expliquer .....</b>	<b>74</b>
1. Sociologie compréhensive et comparatisme	74
<i>La compréhension</i>	75
<i>L'enchâssement de l'action sociale</i>	76
<i>Les domaines sociétaux et le rejet du holisme organiciste</i>	82
<i>Le refus de l'évolutionnisme</i>	85
2. De l'utilité de l'idéal-type	87
<i>Un outil heuristique de définition, de comparaison et d'explication causale</i>	87
<i>Les idéal-types comme modèles organisateurs de la démarche comparative</i>	89
<i>Avantages et limites de la méthode idéaltypique</i>	93
3. Une sociologie pluricausale : comment expliquer la prédominance du système des castes en Inde ?	95
<i>Les degrés de centralité causale</i>	96
<i>Les interactions synchroniques et diachroniques de l'action</i>	107
<i>Les interactions conjoncturelles de l'action</i>	112
<b>3. Les types de rationalité : aux fondements des processus historiques de rationalisation .....</b>	<b>116</b>
<i>Les types d'action sociale et les types de rationalité</i>	118
<i>L'universalité des types de rationalité et des processus de rationalisation</i>	121
<i>Rationalité, rationalisation et spécificité des « domaines sociétaux »</i>	122
1. Rationalité pratique, théorique, substantielle et formelle	123



<i>La rationalité pratique</i>	123
<i>La rationalité théorique</i>	124
<i>La rationalité substantielle</i>	128
<i>La rationalité formelle</i>	131
2. La comparaison entre les différents types de rationalité	133
<i>Les propriétés communes aux quatre types de rationalité</i>	133
<i>Types d'action, types de rationalité et ordres légitimes</i>	135
<i>La capacité des différents types de rationalité à introduire des conduites de vie méthodiques</i>	139
3. Les processus de rationalisation et la rationalisation au sein des sociétés modernes	146
<i>Intérêts et valeurs dans les processus de rationalisation</i>	146
<i>Les intérêts comme la base des processus de rationalisation : affinités, antagonismes et ancrages sociologiques</i>	149
<i>Les processus de rationalisation moderne en Occident : les types de « personnalité »</i>	151
Conclusion	155
<b>4. La force des idées ? L'influence passée et présente des visions du monde .....</b>	<b>157</b>
1. La définition wébérienne des visions du monde	158
<i>L'influence des visions du monde</i>	161
<i>L'autonomie dynamique des visions du monde</i>	165
2. Doctrines de salut, porteurs sociaux et configurations sociales	170
<i>Les doctrines de salut</i>	170
<i>Les porteurs sociaux</i>	172
<i>Les configurations sociales</i>	173
3. Le déclin contemporain des visions du monde	178
<b>5. De la modernité en Amérique : pour une sociologie wébérienne de la culture politique .....</b>	<b>185</b>
1. Tocqueville, Weber et la culture politique de la démocratie américaine	185
<i>Une tyrannie de la majorité aux États-Unis ?</i>	186
<i>Le rôle décisif des associations civiles</i>	199
<i>Pour conclure : les enjeux d'une querelle de méthode sociologique</i>	209
2. Le monde moderne est-il une cage d'acier ?	212
<i>La « cage d'acier » ou la domination des bureaucraties ?</i>	213
<i>Une vision plus dynamique et plus différenciée</i>	217
<i>Max Weber et la culture politique américaine contemporaine</i>	219
3. L'influence de la culture politique sur les malentendus entre nations en politique étrangère	224

<i>Des forces culturelles et historiques profondément enracinées</i>	226
<i>Les cultures politiques aujourd'hui</i>	230
<i>Allemagne-États-Unis : malentendus et incompréhensions</i>	235
<i>Le rôle de la culture politique dans les conflits internationaux</i>	240
<b>Chronologie de la vie de Max Weber</b> .....	<b>247</b>
<b>Glossaire</b> .....	<b>253</b>
<b>Bibliographie générale</b> .....	<b>267</b>

---

Composition :

L'Ingénierie éditoriale



2, allée de la Planquette • 76840 Hénouville

Achévé d'imprimer sur les  
presses de l'imprimerie  
Bussière à Saint-Amand-  
Montrond en février 2010.  
Dépôt légal février 2010.  
Numéro d'impression : xxxx

*Imprimé en France*