

Olgierd Kutý et Mohamed Nachi

Le compromis, rationalité et valeur: esquisse d'une approche sociologique

Résumé. Dans cette étude, nous proposons d'esquisser une réflexion sur le statut du compromis dans la tradition sociologique européenne, plus particulièrement chez deux auteurs classiques, Durkheim et Weber, et des auteurs contemporains qui s'inscrivent dans la filiation weberienne. Après avoir relevé, dans les écrits de Durkheim, l'absence de référence à la notion de compromis, nous émettons l'hypothèse selon laquelle on pourrait déceler chez Weber, notamment à travers sa distinction entre différentes éthiques, la présence du compromis en tant que catégorie implicite. Explicite chez les auteurs contemporains, le concept est toutefois relié aux théorisations différentes de la procéduralisation que l'on trouve chez Habermas, Crozier, Sainsaulieu et Reynaud.

Mots-clés. Accord – Action – Arrangement – Compromis – Consensus – Convention – Délibération – Entente – Ethique (conviction/responsabilité) – Intérêt – Négociation – Procédure – Rationalité – Règle – Régulation – Responsabilité – Stratégie – Valeur

Abstract. The authors propose a reflection on the status of compromise in European sociological tradition, and more particularly in two classical authors, Durkheim and Weber, as well as in several contemporary authors who follow in Weber's footsteps. After having noted the absence of any reference to the idea of compromise in Durkheim's work, they posit that it is nevertheless possible to detect the presence of compromise as an implicit category in Weber's writings, notably through his distinction between different ethics. While it is explicitly present in the contemporary authors examined, the concept is related to the different proceduralization theories found in Habermas, Crozier, Sainsaulieu and Reynaud.

Key words. Accord – Action – Agreement – Arrangement – Compromise – Consensus – Deliberation – Ethics (conviction/responsibility) – Interest – Negotiation – Procedure – Rationality – Regulation – Responsibility – Rule – Strategy – Understanding – Value

Quel statut a eu le compromis dans la tradition sociologique européenne continentale depuis les pères fondateurs de la fin du XIX^{ème} siècle? Dans cette note, nous nous limitons à de brèves indications, ne visant que deux moments: d'une part, la génération de 1890–1920 et d'autre part, deux courants wébériens contemporains: Habermas et la sociologie française des organisations inspirée des travaux de Crozier, Reynaud et Sainsaulieu.

Pour ce qui est des pères fondateurs de la sociologie, nous avançons l'hypothèse selon laquelle nous ne trouvons chez Durkheim que quelques références à la notion de compromis, notamment dans ses premiers écrits (Durkheim, 1978), notion qu'il ne tarde pas à abandonner, convaincu que les relations d'échange ne peuvent résulter du compromis. En revanche, chez Weber, c'est plutôt en se penchant sur ses écrits les plus tardifs qu'on pourrait déceler, de façon peut-être implicite, l'esquisse d'une certaine figure de compromis. Cette notion se trouve, par contre, au centre des réflexions sociologiques contemporaines.

1. Le statut du compromis chez Durkheim et Weber

1.1. Le compromis chez Durkheim: la raison d'une absence

En France, le courant dominant de la sociologie française, d'orientation durkheimienne,¹ paraît ignorer le compromis. On ne peut soutenir une telle idée que si l'on s'entend sur le sens précis à donner au compromis; on imagine fort bien en effet que la sociologie du travail s'intéresse par exemple à la négociation au sein des corporations entre employeurs et ouvriers. L'idée essentielle est ailleurs: Durkheim imagine bien une discussion sur l'application des règles, mais non sur l'élaboration des règles elles-mêmes. J.-D. Reynaud l'avait déjà observé:

Il n'est pas nécessaire, comme le croyait Durkheim, de poser une conscience collective commune comme lieu des règles . . . la conception que se fait Durkheim de la règle sociale exclut qu'elle soit élaborée par la rencontre et la négociation de deux groupes non seulement organisés séparément mais différents dans les valeurs qu'ils entendent servir comme dans leurs principes. Elle exclut qu'une règle commune soit un compromis ou une accommodation entre des groupes rivaux. (1989: 31–2)

Il ne faut pas en effet perdre de vue l'influence de Jean-Jacques Rousseau sur la pensée durkheimienne: l'image d'un contrat social

naissant de la fusion des volontés dans un moment enthousiaste est très présente dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1960).

Si l'on procède à un rapprochement entre la pensée de Durkheim et celle, par exemple, de Simmel, il apparaît clairement que l'une prend sa source dans l'idée de *consensus* tandis que l'autre plonge ses racines dans la figure du *compromis* (Rol, 2002: 109). Il est vrai que les deux sociologues confèrent à *l'échange* une place centrale et que, chacun à sa manière, accorde un rôle au compromis. Pour Simmel, la démonstration a été faite et l'argument tient pour être au fondement de sa sociologie.² Il en va autrement de Durkheim qui inscrit sa conception dans une perspective contractualiste.

Selon lui, "la plupart de nos relations avec autrui sont de nature contractuelle" (Durkheim, 1978: 192). Le droit des contrats exerce sur nous "une action régulatrice de la plus haute importance, puisqu'il prédétermine ce que nous devons faire et ce que nous pouvons exiger" (1978: 193). Bien qu'il admette que les droits des individus "ne peuvent être déterminés que grâce à des compromis et à des concessions mutuelles" (1978: 89) il n'en reste pas moins que son jugement à l'égard du compromis demeure sans appel: c'est que la position d'équilibre fruit de compromis est trop fragile et incertaine pour être stable et, du reste, ne peut se trouver "qu'après des tâtonnements plus ou moins laborieux". D'ailleurs, à ses yeux, "les conditions matérielles de la vie s'opposent à ce que de telles opérations puissent être repérées" (1978: 191).

Pour toutes ces raisons, conclut Durkheim, "si nous n'étions liés que par les termes de nos contrats, tels qu'ils ont été débattus, il n'en résulterait qu'une solidarité précaire" (1978: 192). Or les maîtres mots de la sociologie durkheimienne sont, on le sait, solidarité, intégration et donc stabilité. Les compromis contractuels ne répondraient pas à de telles exigences! "Le contrat ne se suffit pas à soi-même, mais il n'est possible que grâce à une réglementation du contrat qui est d'origine sociale" (1978: 193). Il faut donc quelque chose d'autre qui préexiste au contrat – à plus forte raison au compromis – et détermine sa stabilité et pérennité. Seule la "société" peut, selon Durkheim, remplir cette fonction en tant qu'elle prête au "contrat" une force obligatoire. La seule entente des parties est dès lors insuffisante. "Cette réglementation s'impose à nous, quoi qu'elle ne soit pas notre œuvre, mais celle de la société et de la tradition. . . . Nous coopérons parce que nous l'avons voulu, mais notre coopération volontaire nous crée des devoirs que nous n'avons pas voulu" (1978: 192). Ni le contrat ni le compromis ne peut dès lors

en aucun cas requérir un statut *sui generis*; seule la société bénéficie d'un tel statut. Les compromis tout comme les contrats présupposent toujours une détermination extérieure, car s'ils ne sont soumis à aucune règle préexistante "ce serait un chaos d'où ne pourrait sortir aucun ordre nouveau" (1978: 261). Ce sont, par conséquent, les règles morales et juridiques qui "obligent l'individu à agir en vue des fins qui ne lui sont pas propres, à faire des concessions, à consentir des compromis, à tenir compte d'intérêts supérieurs aux siens" (1978: 206–7).

C'est pour cette raison que, contrairement à ce que présuppose la sociologie simmélienne qui postule l'idée que "tout échange de choses est un compromis" (Simmel, 1999: 341), la sociologie durkheimienne se passe de toute figure de compromis, abandonnant et condamnant définitivement la notion de compromis. D'ailleurs, comme le souligne Rol, Durkheim par la suite n'écrit plus jamais sur le compromis (Rol, 2002: 111).³ Il en va autrement de Weber.

1.2. Le compromis chez Weber: une catégorie implicite

En Allemagne, au contraire, il semblerait qu'une réflexion ait eu cours sur le concept de compromis. Le mot "compromis" n'est pas absent des travaux de Tönnies ou de Simmel.⁴ Et que penser de Weber? A première vue, il n'y a pas de place pour le compromis dans son œuvre. Un argument décisif joue en ce sens: l'irrationalisme de Weber. En effet, dans le domaine axiologique, l'idée de compromis suppose l'existence d'une raison pratique se déployant dans le cadre d'une rationalité limitée. Tout récemment encore, Grafmeyer a apporté un argument nouveau qui témoignerait de la difficulté de Weber à penser le compromis: dans sa typologie de l'action, le cas du "compromis motivé en valeur" n'apparaît pas.⁵ Mais le débat n'est pas clos pour autant car les travaux de R. Aron (1963) et de Wolfgang Mommsen (1985) ont conclu sur les difficultés et parfois même la faiblesse de l'argumentation de Weber. Tentons d'apporter quelques éclaircissements en reprenant deux arguments majeurs de l'analyse de Weber: l'argument des "deux éthiques" et celui des "trois éthiques".

1.2.1. L'argument des "deux éthiques" et la question du compromis.

La distinction fondamentale, établie par Max Weber entre "éthique de la conviction" et "éthique de la responsabilité", requiert une

attention privilégiée.⁶ Elle a été récemment reprise et examinée en profondeur par des auteurs célèbres comme Karl-Otto Appel, Jürgen Habermas, Hans Jonas et Paul Ricœur.⁷ En approfondissant la réflexion de Weber, ces auteurs jettent les bases d'une approche novatrice et de caractère plus large concernant la question du rapport entre les deux éthiques. Pour notre part, nous voudrions nous pencher sur un aspect spécifique de ce débat à savoir la possibilité (ou non) d'introduire la notion de compromis pour penser ce rapport assurément très complexe. Pour ce faire, nous proposons de suivre un argument avancé par Weber dans *Le savant et le politique* (1959).⁸

Sans nous engager trop dans le débat, nous voudrions en tirer quelques enseignements concernant la question de départ: la place du compromis dans l'œuvre de Weber. On sait que Weber introduit l'une des préoccupations majeures de sa réflexion par la question suivante: comment se pose le problème des relations véritables entre éthique et politique? N'existe-t-il absolument aucun rapport entre ces deux sphères, comme on l'a dit quelquefois? Ou bien serait-il plus juste au contraire de dire que la même éthique est valable aussi bien pour l'action politique que pour n'importe quel autre type d'action? On sait par ailleurs que Weber fait de la responsabilité le critère majeur de l'éthique de l'homme politique. Pour lui en effet, l'honneur de ce dernier consiste dans la *responsabilité personnelle* exclusive pour tout ce qu'il fait, "responsabilité qu'il ne peut ni ne doit répudier ou rejeter sur un autre" (Weber, 1959: 129). A cet égard, il n'existe, aux yeux de Weber, que deux sortes de péchés en politique: "ne défendre aucune cause et n'avoir pas le sentiment de sa responsabilité" (1959: 164).

Toutefois, pour avoir ce sentiment et se conduire en respectant ses engagements et ses promesses, l'homme politique doit détenir certaines qualités spécifiques qui le distinguent du commun des mortels. Afin de bien préciser ces qualités, Weber introduit une question qui le conduit dans la sphère des problèmes éthiques: quelles sont les qualités qui permettent à l'homme politique d'espérer d'être à la hauteur du pouvoir qu'il exerce et par conséquent à la hauteur de la responsabilité que ce pouvoir lui impose? La réponse à cette question donne à Weber la possibilité, d'une part, de préciser les qualités déterminantes qui caractérisent la personnalité de l'homme politique, font sa "force", son "détachement" et lui permettent de "vaincre sa vanité", et d'autre part, d'entamer l'analyse de la responsabilité politique" (Weber, 1959: 162).

D'après Weber, il y a trois qualités déterminantes qui font l'homme politique: la *passion*, la *responsabilité* et le *juste coup d'œil*. La *passion*, c'est le dévouement enthousiaste à une cause, ce qui n'a rien à voir avec toute "excitation stérile". Mais la passion seule ne fait pas d'un homme un chef politique. Elle doit être accompagnée d'un *sentiment objectif de responsabilité*. Parce qu'il met sa passion au service d'une cause, l'homme politique est tenu de faire de la responsabilité "l'étoile polaire qui oriente d'une façon déterminante" (Weber, 1959: 163) ses choix et son action. Enfin, le *coup d'œil* est la qualité psychologique qu'il doit nécessairement posséder pour avoir le *détachement* indispensable à son action et savoir *maintenir* à distance les hommes et les choses. De cette manière, la politique se fait avant tout avec la tête et non avec de bons sentiments.

Dans le fond, il faut le concours des trois qualités pour faire la "force" d'une personnalité politique et pour faire "cohabiter dans le même individu la passion ardente et le froid du coup d'œil" (Weber, 1959: 163). C'est probablement à ce niveau que l'on pourrait envisager d'introduire l'idée de compromis, nous y reviendrons. Poursuivons encore un moment pour voir comme le sociologue allemand construit son argumentaire.

D'abord, il montre que l'éthique dans la sphère politique a des propriétés spécifiques qui n'ont pas nécessairement de raison d'être dans d'autres sphères. Dans la sphère politique, les exigences de l'éthique ne peuvent pas rester indifférentes au fait que toute politique utilise comme *moyen* spécifique la force, derrière laquelle se profile la *violence*. (Weber, 1959: 169)

Pour étayer cet argument, il prend pour modèle de ce qui va par la suite être appelé "éthique de conviction", l'éthique de l'Évangile – dont la figure emblématique est le Sermon sur la Montagne. L'éthique de l'Évangile est, d'après lui, une "éthique absolue" où aucune place ne pourrait être réservée au compromis; c'est une morale du "tout ou rien" en ce sens que le commandement de l'Évangile est *inconditionnel* et *univoque*. Celui qui agit selon ses maximes, ne s'occupe ni du *résultat* ni des *conséquences*. En cela elle est d'une certaine manière étrangère à la logique de l'agir en politique où seule importe la réalisation du but recherché, en mobilisant tous les moyens possibles. Le propre de l'homme politique est de décider en connaissance de cause, de viser à atteindre des fins "bonnes" en utilisant des moyens appropriés au contexte de l'action. Il semble donc, note Weber, que "c'est bien le problème de la justi-

fication des moyens par la fin qui voue en général à l'échec l'éthique de conviction" (1959: 174).

Weber parvient à la conclusion qu'une seule éthique est à elle seule insuffisante parce qu'elle ne peut répondre de manière satisfaisante aux exigences éthiques de l'action politique. Car, affirme-t-il, "Aucune éthique au monde ne peut nous dire à quel moment et dans quelle mesure une fin moralement bonne justifie les moyens et les conséquences moralement dangereuses" (1959: 188). Il faut, par conséquent, non pas une mais "deux éthiques". D'un côté, une éthique "idéaliste" qui concerne "les sociétés de pensée et de culture" et les "communautés confessantes" (Ricœur, 1991: 251) et de l'autre, une éthique "réaliste" qui concerne l'action politique avec tout ce qu'elle implique de puissance ou de violence.⁹

Cette distinction gagne à être bien précisée pour qu'elle ne soit pas érigée en deux plans irréductibles, s'excluant mutuellement. Il faut bien se garder de lui conférer un caractère absolu, bien que Weber parle d'"opposition abyssale". Car, l'éthique de conviction ne signifie pas l'absence de responsabilité, pas plus que l'éthique de responsabilité n'implique l'absence de toute conviction. L'auteur écrit:

Cela ne veut pas dire que l'éthique de la conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de la responsabilité à l'absence de conviction. Il n'en est pas question. . . .

Il n'existe aucune éthique au monde qui puisse négliger ceci: pour atteindre les fins "bonnes", nous sommes la plupart du temps obligés de compter avec, d'une part des moyens moralement malhonnêtes ou pour le moins dangereux, et d'autre part la possibilité ou encore l'éventualité de conséquences fâcheuses. (Weber, 1959: 172-3)

Il convient par conséquent de *relativiser* la séparation entre les deux. Comme l'observe à juste titre Simon, l'intérêt de cette distinction "tient dans la structure dialectique de deux niveaux de la morale: d'un côté, la force de l'idéal et de la conviction; de l'autre, le souci d'efficacité et l'attention portée aux conséquences des actes" (Simon, 1993: 74). D'ailleurs, Weber lui-même ne manque pas de souligner la complémentarité des deux éthiques en insistant sur le fait que "l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais [qu'] elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la 'vocation politique'" (1959: 183).

En réalité, c'est la *tension* permanente entre les deux régimes d'action qui doit être mise en avant, car c'est cette tension qui jouit

d'un rôle primordial dans la détermination de l'action adaptée et l'adéquation des moyens aux fins. Le défi serait donc de pouvoir bien ajuster les moyens aux fins qu'on cherche à atteindre en partant de "convictions bien pesées", pour reprendre une expression chère à Ricœur (1990: 335). Cette analyse ne fait pas l'unanimité et certains auteurs préfèrent accentuer l'opposition entre les deux éthiques, les considérant comme antinomiques. Mais pour d'autres, cet "antagonisme éternel" semble surtout préjudiciable à l'éthique des convictions. Or, fait remarquer M. Maesschalck, "les convictions ont leur éthique et l'éthique intègre les convictions comme principe d'action" (1994: 17).

La question majeure paraît dès lors être celle d'*articuler* la vertu des convictions et le sens de la responsabilité, c'est-à-dire celle d'un compromis entre les formes de l'agir. Il s'agit, d'une certaine façon, de les rapprocher et de les concilier, c'est-à-dire de réduire leur tension, d'apaiser leur conflit, de trouver un moyen terme entre idéal et efficacité, conviction et responsabilité; ce moyen terme passe par la figure du compromis. Dès lors, il importe plus de mettre l'accent sur la tension qui les traverse et de s'efforcer de l'entretenir afin de créer une dynamique d'ajustement permanent permettant à l'action de puiser ses ressources et ses justifications aussi bien dans l'une que dans l'autre. Ricœur va plus loin et voit dans l'existence et le maintien de cette tension un signe majeur, révélateur de la "bonne santé" d'une communauté. Il écrit:

Je suis convaincu, en effet, que la santé d'une collectivité repose finalement sur la justesse des rapports entre ces deux morales: d'une part la morale de conviction est portée par les sociétés de pensée et de culture et par les communautés confessionnelles – parmi lesquelles les Eglises, qui trouvent ici, et non point dans la politique proprement dite, leur véritable point d'insertion; d'autre part la morale de responsabilité est aussi la morale de la force, de la violence réglée, de la culpabilité calculée. La tâche de l'éducation est, à mon sens, de maintenir à ce point une tension vivante; car si nous réduisions la morale de conviction à la morale de responsabilité, nous tomberions dans le réalisme politique, dans le machiavélisme, qui résulte de la confusion constante des moyens et des fins. Mais par ailleurs, si la morale de conviction prétendait à une sorte d'action directe, nous tomberions dans toutes les illusions du moralisme et du cléricanisme. La morale de conviction ne peut agir qu'indirectement, par la pression constante qu'elle exerce sur la morale de responsabilité et de puissance; à la différence de celle-ci, elle n'est pas liée au possible et au raisonnable, mais à ce qu'on pourrait appeler le "souhaitable humain", l'"*optimum* éthique". (1991: 251)

Il semble ainsi possible de partir de la distinction wébérienne et de conférer au compromis un rôle non négligeable pour la détermina-

tion du choix de l'action. L'action se doit de passer par des figures de compromis entre d'une part, des principes et des convictions fortes, impliquant un sens de l'engagement et du dévouement et, d'autre part, des exigences d'efficacité et de rationalité, impliquant nécessairement l'évaluation des conséquences, c'est-à-dire tenant compte des effets prévisibles des actes.

Celui qui agit seulement par conviction se met au service d'une fin et ne se soucie guère des moyens à mettre en œuvre pour y parvenir. A l'inverse, celui qui agit seulement selon l'éthique de responsabilité se préoccupe principalement des moyens lui permettant de réaliser le plus rationnellement et efficacement possible sa fin.¹⁰ Or il est bien évident, on l'a déjà souligné, qu'une séparation tranchée entre les deux n'est ni possible ni souhaitable. Car ces deux régimes de l'action ne sont pas incompatibles, ne s'excluent pas mais se complètent, s'alimentent et s'influencent mutuellement pour tenir compte des exigences contradictoires inhérentes à l'action elle-même. Ainsi que le note Freund, l'action pleine devrait être capable de mettre le sens de la responsabilité au service d'une conviction. Il y a donc, écrit Maesschalck, "une forme de rationalité propre à l'action par conviction et le danger de la modernité serait précisément de produire une activité *unidimensionnelle* restreinte à l'action en vue d'une fin" (1994: 204).

En fin de compte, c'est cette posture de compromis entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité qui reste l'élément décisif. C'est de la tension entre les deux que peut naître toute sorte de compromis entre les convictions les plus chères et les attitudes les plus responsables. Le second argument que nous allons déployer vient conforter l'analyse.

1.2.2. L'argument des "trois éthiques" et la question du compromis: le Weber tardif des années 1919-20. Dans cette optique réévaluant le rapport entre les deux éthiques, certaines pistes nouvelles ont été suggérées qui devraient faire l'objet d'un approfondissement systématique.¹¹ Car on peut se demander si M. Weber n'avait pas évolué au soir de sa vie et s'il n'avait pas ouvert une nouvelle voie qui donnerait une autre tonalité à son œuvre. Bref, la question d'une réévaluation de sa thèse, par Weber lui-même, est posée.

A titre d'hypothèse fort prudente, nous rassemblerons ici trois éléments d'argumentation pouvant suggérer, sinon une nouvelle orientation de Weber, à tout le moins des interrogations ou des hésitations de sa part: il s'agit de la rationalité axiologique, du

comportement du chef charismatique et des trois éthiques. Les éléments que nous verserons au débat portent tous sur les textes de 1919 et 1920: *Le savant et le politique*, la seconde édition (1920) de *L'éthique protestante*, et *Economie et société* (Kuty, 1994).¹²

La découverte de la rationalité axiologique tout d'abord. Au moment où il prononce, en 1919, son discours décisionniste de Munich, il avance ailleurs des idées différentes qui tempèrent la "guerre inexpiable" que se livrent les dieux en introduisant un concept nouveau comme "l'action rationnelle en valeur". Le thème de la rationalité axiologique est bien présent dans *Economie et société* (1971: 22), publié pour la première fois en 1921. Ce ne serait que dans la seconde édition (1920) de *L'éthique protestante* qu'apparaîtrait cette idée d'une rationalisation valorielle (Mueller, 1979: 149), voire au plus tôt en 1915 (Collins, 1985). Avec ce quatrième type d'action, Weber rapproche donc deux idées antagonistes, la rationalité et les valeurs irrationnelles, et tempère son décisionnisme.

Les choses se compliquent ici. Toujours à titre d'hypothèse, nous suggérons que l'année 1919–20 serait celle de la découverte du concept de rationalisation axiologique alors que, empiriquement, Weber avait déjà rassemblé en 1904 des éléments de fait qui le conduiront 15 ans plus tard au concept. En effet, dès 1904, il prend conscience que les calvinistes ne sont pas "calviniens" et que leurs pratiques constituent une "falsification" (Colliot-Thélène, 1992: 139) de la pensée de Calvin, "une corruption" (Strauss, 1969: 78) de la théologie calvinienne. Il y a bien là tout un travail de réappropriation et de systématisation axiologique entrepris par les calvinistes. Mais ici encore, il faut introduire une autre idée sur l'identité de ceux qui ont entrepris ce travail de systématisation. Il s'agit de grands personnages, comme Baxter ou Franklin. Ils ont un profil charismatique bien distant du travail démocratique de discussion collective auquel nous conduiront les pragmatistes, courant dans lequel puiseront Crozier et Habermas. Nous y reviendrons.

Deuxième observation qui va également dans le sens d'une interprétation plus rationaliste des conduites politiques, la remarque portant sur l'appréciation, par les fidèles, des actes du personnage charismatique. Weber l'introduit à propos d'une situation nouvelle, celle de l'échec du charisme. La dimension rationnelle y est nette car un débat démocratique doit intervenir.¹³ Mais Weber va plus loin encore: c'est tout au long de son action que le chef charismatique a un devoir de responsabilité. Le chef ne doit pas tout à sa seule passion. Autrement dit, son éthique de conviction n'est pas seule

aux commandes. “La passion seule, si sincère soit-elle, ne suffit pas”. Il y a aussi le sentiment de la responsabilité. Il y a encore “le coup d’œil”, qui est la qualité psychologique déterminante de l’homme politique. Cela veut dire qu’il doit posséder la faculté de

laisser les faits agir sur lui dans le recueillement et le calme intérieur de l’âme et par conséquent savoir maintenir à distance les hommes et les choses. “L’absence de détachement” comme telle est un des péchés mortels de l’homme politique. . . . Le problème suivant se pose alors: comment peut-on faire cohabiter dans le même individu la passion ardente et le froid du coup d’œil? On fait la politique avec la tête et non avec les autres parties du corps et de l’âme. (Weber, 1959: 162–3)¹⁴

Il y a bien là, comme l’a noté Mitzman (1970: 249–50), un tournant “ascétique” rationalisant dans la théorie tardive du charisme politique.

Avec cette question de l’éthique de responsabilité apparaît la troisième idée, celle des trois éthiques, que Weber n’a probablement pas eu le temps d’exploiter suffisamment. Toute la question porte ici sur le poids à donner aux conséquences réelles de l’action, dans l’évaluation de celle-ci, ou plus exactement porte sur le statut à donner à la prise en compte des conséquences dans une éthique. Il avait, semble-t-il, ouvert une voie dans *Le métier et la vocation de l’homme politique*, en distinguant non pas deux, mais trois notions: l’éthique de conviction, l’éthique de responsabilité et la politique de puissance. Si l’on veut bien se rapporter au brouillon de sa conférence (Mommsen, 1965: 42, 1985: 72),¹⁵ il énonce trois éthiques. Mais dans la version définitive, il ne reste explicitement que l’éthique de conviction et l’éthique de responsabilité.

Faut-il conclure avec Mommsen (1965: 42) que pour Weber “l’éthique de responsabilité est normalement une politique de puissance” et que le critère, c’est l’efficacité politique? Ou bien relever avec Aron (1967: 653–4) que Weber n’accepte pas le culte de la puissance (Weber, 1959: 183)?¹⁶ Ceci suggérerait alors que pour Weber, en tout cas dans certains de ses textes, la seule réussite ne suffit pas.¹⁷ Il y a donc une autonomie de l’éthique de responsabilité (autrement redéfinie) qui fait que les conséquences doivent aussi s’apprécier en fonction d’autres critères.¹⁸ C’est dire qu’au sein de l’éthique de responsabilité existe un principe de critique interne qui vient interroger les pratiques, les stratégies, la structure des règles du jeu.

En conclusion, des éléments de rationalité pratique existeraient bien dans la pensée de Weber qui pourraient soutenir l’idée d’un compromis. Nous allons nous pencher maintenant sur deux courants

wébériens qui ont produit une avancée décisive en liant le concept de rationalité à son contexte de production: on retrouvera ici le concept de rationalité procédurale (Habermas) et celui de rationalité limitée (les sociologues français des organisations).¹⁹ Ce thème du contexte de production est tout à fait central. Notre hypothèse est que les emprunts au pragmatisme ont joué ici un rôle important²⁰ en mettant l'accent sur le fonctionnement démocratique des groupes (Joas, 1994: 62), sur l'échange d'arguments et la relation discursive (Joas, 1999: 57).

2. Le statut du compromis dans deux écoles wébériennes contemporaines

2.1. Le compromis chez Habermas: entente versus compromis

Pour traiter de la question du compromis, Habermas propose de partir du point de vue de l'acteur dans ses interactions sociales. En cela il reste fidèle aux préceptes de la démarche wébérienne bien qu'il se préoccupe plus précisément de la coordination de l'action. En effet, tout ordre social a besoin pour se stabiliser de s'appuyer sur des mécanismes de coordination parmi lesquels "l'influence" et "l'entente" occupent une place de premier ordre (Habermas, 1997: 157).

De prime abord, il postule la distinction entre deux "types pur d'action": d'un côté l'action qui "adopte une orientation *axiologique*", de l'autre, l'action qui "se laisse guider par des *intérêts*".²¹ Dans un cas, la coordination interpersonnelle de l'action s'effectue à travers un "consensus axiologique", dans le second cas, à travers un "équilibre des intérêts" (1997: 158). Il convient toutefois de préciser que, hormis ces catégories idéal-typiques, il s'agit en fait des "mobiles qui sont le plus souvent d'une mixité complexe" (1997: 158). Mais cela n'empêche pas que les problèmes de la coordination de l'action soient perçus différemment. Habermas écrit:

Dans les conditions d'une action qui adopte une orientation axiologique, les acteurs cherchent ou invoquent le consensus; dans les conditions d'une action qui se laisse guider par les intérêts, ils cherchent un équilibre entre les différents intérêts ou encore un compromis. La pratique de l'*entente* se distingue de celle de la *négociation* par sa finalité; en effet, dans le premier cas, l'accord est conçu comme un consensus, dans le second, comme une convention. Là, on en appelle à des normes et des valeurs; ici, à l'appréciation des intérêts. (1997: 158)

TABLEAU 1
Types élémentaires de règlement des différends et de formation de l'accord

<i>Types d'action</i>	<i>Finalité</i>	<i>Procédure</i>	<i>Types d'accord</i>
Axiologique	Décision faisant autorité	Entente	Consensus
Intérêt	Formation d'un compromis	Négociation	Convention

Nous proposons de résumer ces différentes formes de coordination de l'action dans un tableau (tableau 1).

Dans la perspective de Habermas, la formation de compromis, en tant que “technique” de règlement de différend, s'appuie sur “des positions sociales de pouvoir”. Dans certains cas, ces positions de pouvoir entravent la prise de décision rationnelle voire même l'empêchent. Le recours à la négociation s'avère dès lors indispensable et implique de la part des parties une volonté de coopération.²²

Les processus de négociation sont appropriés à des situations dans lesquelles les rapports sociaux de pouvoir ne peuvent pas être neutralisés comme le présupposent les discussions rationnelles. Les compromis réalisés dans de telles négociations contiennent un accord qui permet de concilier les intérêts opposés. (1997: 185)

On peut, toujours à la suite de Habermas, distinguer les “négociations spontanées” des “négociations régulées”. Bien que les deux genres de négociation requièrent la volonté de coopération, force est d'admettre que les négociations spontanées ne sont pas assujetties à des règles formelles ou des contraintes légales qui définiraient les prérogatives des parties, mais s'opèrent plus spécifiquement dans l'interaction entre ces dernières. Ces négociations non réglementées visent des compromis qui sont acceptables à trois conditions que l'auteur énonce comme suit:

De tels compromis prévoient un arrangement qui (a) est pour tous plus avantageux que l'absence de tout arrangement, et qui exclut à la fois (b) les resquilleurs qui refusent de participer à la coopération et (c) les exploités qui tirent moins de profit de la coopération qu'ils n'y perdent. (1997: 185)

En revanche, les négociations régulées suivent des *procédures* préalablement établies qui, en réglementant les processus de négociation, “définissent la prise en compte égalitaire des intérêts de tous les participants”. Ainsi, ces procédures *réglementent les négociations*

selon des critères d'équité, en vue de la formation d'un compromis équitable. Pour Habermas:

Dans la mesure où la négociation d'un compromis se fait selon des procédures qui assurent à tous les intéressés des chances égales de participation aux débats et, pendant la durée de ceux-ci, leur accordent des chances égales d'exercer une influence réciproque et offrent ainsi des chances généralement égales de faire valoir tous les intérêts en question, on est fondé à supposer que les accords réalisés sont équitables. (1997: 186)

Dans les négociations spontanées aussi bien que dans les négociations réglementées par des procédures, ce qui est en jeu c'est la formation d'un compromis équitable ou acceptable. Les négociations permettent d'aboutir à un accord qui tire son fondement et son acceptabilité de la conciliation des intérêts divergents, mais aussi et peut-être surtout de la possibilité de répondre à des critères d'équité. Toutefois, observe Habermas: "Si un accord rationnellement motivé s'appuie sur des raisons qui persuadent toutes les parties *de la même manière*, un compromis peut être accepté par différentes parties pour des raisons chaque fois *différentes*" (1997: 185).

Quelles que soient les raisons de son acceptation par les intéressés, le compromis ne peut faire fi des principes moraux; il ne peut s'affirmer véritablement que s'il s'appuie sur des justifications morales et, de ce fait, se révèle en compatibilité avec les principes de l'éthique de la discussion, chers à Habermas. Ce dernier écrit:

Du point de vue normatif, la formation d'un compromis équitable n'est pas autonome. En effet, les conditions de la procédure dans lesquelles les compromis effectivement réalisés ont par ailleurs une chance d'être équitables, doivent être justifiées dans le cadre de discussions morales. De plus, les négociations ne sont à la fois admissibles et nécessaires que dans la mesure où des intérêts particuliers et donc universalisables sont en jeu, ce qui ne peut une fois de plus être examiné que dans le cadre de discussions morales. Par conséquent, loin de détruire le principe de discussion, les négociations équitables le présupposent. (1997: 186).

En somme, dans la perspective habermasienne, la formation de compromis doit trouver les fondements de sa justification dans le cadre de la discussion éthique. C'est là une perspective procéduraliste qui propose d'inscrire la négociation d'un compromis dans le cadre rationnel de la discussion et des procédures définissant les conditions de formation d'un compromis équitable. Il s'agit là d'éléments essentiels à la compréhension du modèle avancé par Habermas, mais dont on ne peut discuter les enjeux ici. Contentons-nous de deux brèves remarques. D'abord, il convient de rappeler qu'il s'agit d'un modèle

qui s'intéresse au "cas idéal" d'un compromis équitable. Comme le précise l'auteur lui-même, pour exposer son analyse, il choisit une forme de présentation qui est celle d'un "modèle abstrait" (1997: 157). Or on est en raison de penser que c'est un modèle tronqué et, en tous les cas, un modèle suffisamment éloigné de la manière dont les compromis se forment *in concreto*, pour qu'il soit capable d'en déceler les dynamiques et mécanismes réels. D'autre part, il apparaît clairement que Habermas refuse d'étendre la recherche du compromis à la sphère des valeurs, aux actions orientées axiologiquement. A l'instar de nombreux auteurs, il considère que

la négociation de compromis n'est véritablement appropriée que dans le cas de conflits portant sur l'allocation des ressources et que toute tentative d'étendre son utilisation dans le champ des conflits des valeurs est difficilement imaginable, sauf à redécrire de tels différends en conflits d'intérêts. (Leydet, 2004: 2)

N'est-ce pas là aussi une limitation au modèle habermasien? La recherche de compromis requiert indéniablement un rôle pour le règlement des conflits de valeurs et, de fait, la réflexion sur la notion de compromis mérite d'être étendue à la sphère axiologique. Ce dont nous allons rendre compte en montrant l'importance de la place de l'analyse valorielle pour les sociologues des organisations.

2.2. *Le compromis dans la sociologie française des organisations*

A côté de Habermas, la sociologie française des organisations a également ouvert sur un autre versant cette voie de la procéduralisation.²³ Nous suivrons le chemin tracé par Crozier et Friedberg (1977), Sainsaulieu (1985) et Reynaud (1989).

2.2.1. *L'arrangement crozérien: une "procéduralisation stratégique"*. Avec leur concept de règles du jeu, Crozier et Friedberg (1977) s'inscrivent aussi dans la grande mouvance de la procéduralisation. On sait que celle-ci est un phénomène polysémique, mais on peut retenir le trait central suivant, présent dans toutes les approches: l'attention ne se porte plus sur la *structure des objectifs* ou des valeurs, censées être les sources de l'action; l'accent est mis sur la *structure des moyens*, ou des procédures, dont se sert l'acteur pour définir ses objectifs.²⁴

L'acteur choisit ses objectifs en fonction des moyens, c'est-à-dire des ressources dont il dispose et des contraintes auxquelles il doit faire face. (Crozier, 1995: 19)

A ce niveau, les moyens sont plus importants que les fins. . . . Nous avons tout au long de cet ouvrage [*L'acteur et le système*] écarté autant que possible le problème des finalités. Non pas que nous pensions que les moyens doivent commander les fins et la tactique avoir le pas sur la politique, mais, parce que, dans la perspective de recherche, qui est la nôtre, il est indispensable de connaître d'abord les contraintes du contexte et les ressources et opportunités des acteurs, avant d'aborder le problème de la finalité de leur action. . . . Nous devons réviser notre façon de raisonner sur les finalités pour les relativiser et leur enlever leur caractère sacré. (Crozier et Friedberg, 1977: 21, 375 et 376)

L'arrangement crozérien renvoie à une forme de procéduralisation que l'on pourrait appeler "stratégique". C'est un "arrangement clandestin": le terme d'arrangement renvoie aux équilibres de pouvoir dégagés par les acteurs et le terme de clandestin évoque le caractère non officiel et non légitime des solutions retenues. L'idée de détournement y est donc centrale.

La sociologie des organisations est certainement la discipline qui a fait le plus avancer cette nouvelle conception de l'action. D'abord avec Luhmann (Joas, 1999: 162) qui, en 1968, se livre à une critique des objectifs dans un ouvrage en langue allemande discuté par Friedberg dans sa rédaction de *L'acteur et le système* (1977). On ne s'étonnera pas alors que Luhmann évolue par la suite vers une version procédurale du systémisme, nettement distincte de la voie actancielle de l'école stratégique française. En 1976, Simon publie son article bien connu sur la rationalité procédurale.

Pour clarifier davantage cet ancrage procédural du pouvoir coordonnateur, il faut passer à un autre niveau, quitter le terrain de la sociologie pour celui de la philosophie morale et rapprocher Crozier du débat libéral/communautarien qui anime la philosophie politique américaine (Berten et al., 1997). Le libéralisme est fondamentalement un modèle procédural. Il prend acte de la diversité des opinions et du pluralisme des fins des acteurs. Il est renoncement à un ordre des Anciens ou à une communauté théologico-politique fondée sur un consensus des valeurs intégrant les fins de tous dans un ensemble structuré et hiérarchisé. C'est une "société ouverte" dans laquelle n'existe "pas un cadre de référence commun d'affirmations de base, [ni] un consensus initial lourd autour des fins abstraitement les plus désirables" (Baudouin, 1994: 153–6 *passim*, se référant à Popper). Face aux conceptions communautariennes déclarant que les acteurs d'une société partagent une certaine visée du bien, la vision libérale donne une définition de l'ordre social axée sur le juste et met en œuvre la formule de Benjamin Constant: "Prions

l'autorité de rester dans ses limites: qu'elle se borne à être juste, nous nous chargerons d'être heureux" (cité in Berten et al., 1997: 6).

Si on devait ranger Crozier parmi les protagonistes du débat opposant les partisans du juste à ceux du bien, on devrait le situer parmi les premiers. Tout d'abord, parce que les valeurs qui ont marqué son itinéraire intellectuel sont libérales (Kuty, 2001). Ensuite et surtout parce que l'ordre social crozérien pourrait être interprété comme relevant du "juste", les règles du jeu constituent un ordre fondé sur des "arbitraires limités" qui permettent à tout acteur,²⁵ en dépit de l'asymétrie des positions, de disposer d'un pouvoir, même limité, pour atteindre ses objectifs, ces derniers restant hors analyse.

2.2.2. Des règles du jeu culturalisées. Tout comme Dubar (1991, 1992), Sainsaulieu a exploré la voie identitaire de l'analyse organisationnelle. C'est la dimension culturelle qu'il veut clarifier au sein de l'analyse stratégique. L'exercice du pouvoir n'est pas anodin: "dans l'expérience des relations humaines conflictuelles, il se passe bien le phénomène fondamental d'un accès inégal à l'identité du sujet, car les moyens d'y obtenir la reconnaissance chez les autres n'y sont pas répartis de la même façon" (Sainsaulieu, 1985: 334).

Nous avons proposé le concept de "règles du jeu culturalisées" (Kuty, 1998: 265)²⁶, car l'identité adjoint à cette expérience du pouvoir une dimension culturelle qui exprime le mode de sociabilité concomitant et le système de prise de décision qui l'accompagne. Le mécanisme de prise de décision n'est pas qu'un instrument comme l'entend l'analyse stratégique: il est investi culturellement parce qu'il définit la spécificité de l'acteur dans le jeu social et fonde sa reconnaissance face aux autres. Les règles du jeu organisationnel permettent, à travers l'expérience du pouvoir que l'on traverse, de découvrir en groupe son identité collective. Les acteurs entourent de légitimité leurs règles de décision. A cet endroit, il faut élargir la définition traditionnelle de la légitimité en prenant en compte les réflexions récentes sur la raison procédurale, tout en évitant de réserver ce terme à une modalité unique de débat, privilégiée et hiérarchiquement supérieure, par rapport aux autres. Nous soutenons que chaque identité collective est aussi une culture procédurale spécifique.²⁷ Dès lors, on a les outils pour développer un autre versant de l'arrangement crozérien. L'organisation a aussi une dimension institutionnelle: elle est un compromis d'identités

multiples, chacune d'elle étant également un compromis portant sur des règles du jeu valorisées culturellement.

On retrouve une conception proche de ces règles du jeu culturalisées chez Reynaud (1980, 1988, 1989) qui propose le concept de régulation conjointe. La régulation est l'activité déployée pour construire ou soutenir les règles et pour les mettre en œuvre. La règle se caractérise moins par son contenu que par son principe organisateur: elle est un guide ou un référentiel pour l'action.

Ce qui semble définir un groupe social, ce n'est pas le fait d'être ensemble, la collectivité dont émaneraient ensuite, comme d'une réalité transcendante, les règles particulières à un domaine. C'est au contraire une finalité, une intention, une orientation d'actes, ce que nous avons appelé un projet. (1989: 91)

Dès lors, la régulation conjointe est l'articulation d'une régulation de contrôle (issue du staff de direction) avec une régulation autonome (émanant des acteurs de base) et "chaque régulation ambitionne d'obtenir une légitimité, tirée des finalités de l'organisation" (1989: 107). Ainsi donc, en quelque sorte la régulation conjointe est aussi une "régulation de compromis".

Mais comment accepte-t-on un compromis? Comment ce qui figure dans un acte plus ou moins solennel (et partiellement irréversible) entraîne-t-il le consentement effectif? Les procédures de négociation sont une des réponses possibles, probablement une des plus importantes dans notre société. Elles expriment les prétentions et les objectifs des uns et des autres et obligent donc chacune des deux parties à prendre conscience de ceux de l'autre. Elles rendent donc explicites l'opposition des intérêts et la divergence des valeurs. L'activité de définition des enjeux et du cadre même de négociation comme celle de marchandage explorent les solutions possibles (elles dégagent la structure du jeu et la matrice de paiements). Dans cette mesure même, la procédure crée une possibilité de consentement. (1980: 400)

3. En guise de conclusion

Cette brève esquisse théorique fait apparaître les jalons successifs de l'émergence d'une nouvelle régulation macrosociologique, notamment dans sa dimension politique, qui passera par la figure du compromis (Nachi, 2001).

Les premiers éléments conceptuels apparaissent avec les pères fondateurs de la génération 1890–1920 et l'avancée théorique forte démarre à la fin des années cinquante. Deux courants d'inspiration webérienne s'illustrent en offrant deux cadres de pensée: la sociologie française des organisations et l'agir communicationnel. Toutefois, la distinction théorique significative suggère d'autres

regroupements: d'un côté, la "procéduralisation stratégique" de Crozier et Friedberg marquée par une sociologie des intérêts, et de l'autre, un courant préoccupé par une sociologie des valeurs, constituée autour de Reynaud et Sainsaulieu qui partagent une certaine proximité avec les interrogations de Habermas.

Olgierd Kuty est licencié en droit (Université de Liège) et docteur en sociologie (Université Paris V), Professeur à l'Université de Liège. Ancien Ford Fellow (UC San Francisco). Chercheur associé au CSO-CNRS (Paris). Co-directeur de "Négociations" (2004-8). Membre du comité de rédaction de *Droit et Société*. Expert représentant la Belgique à l'Observatoire Européen des Personnes Agées (CEE, DG V) (1990-6). Ancien président du Comité de Sociologie de la Santé de l'*AISLF* (1986-96). Ses travaux portent sur la sociologie du droit et de la santé et la sociologie des organisations. *Adresse de l'auteur*: Université de Liège, Département de sciences sociales, Bd du Rectorat 7, bât. B 31, 4000 Liège, Belgique. [email: O.Kuty@ulg.ac.be]

Mohamed Nachi, après avoir enseigné à l'Université catholique de Louvain et à l'Université de Sfax (Tunisie), est à présent Professeur de sociologie au Département de Sciences sociales à l'Université de Liège. Licencié en droit (Université de Montpellier I), diplômé en science politique (IEP d'Aix-en-Provence) et en anthropologie (Université de Montpellier III), Docteur en sociologie de l'EHESS (Paris), il est depuis 1992 membre du GSPM, Groupe de sociologie politique et morale (CNRS-EHESS). Ses travaux portent actuellement sur la sociologie pragmatique de la justice et critique sociales et sur l'élaboration d'une théorie du compromis. *Adresse de l'auteur*: Université de Liège, Département de sciences sociales, Bd du Rectorat, 7, bât. B 31, 4000 Liège, Belgique. [email: M.Nachi@ulg.ac.be]

Notes

1. Il faudrait ici émettre des réserves quant au cas de Gabriel Tarde, qui mériterait une analyse approfondie.
2. Nous renvoyons à l'article de Ch. Papilloud et C. Rol dans ce même numéro.
3. Durkheim confirmera cet intérêt théorique pour les éléments non contractuels tout au long de ses enseignements jusqu'à la fin de sa vie (Lukes, 1977: 263, 276).
4. Nous renvoyons le lecteur à l'article de Papilloud et Rol sur Simmel dans ce même numéro.
5. Grafmeyer, dans une communication personnelle (Kuty, 1998: 253-4), se livre à une critique textuelle de la page 41 d'*Economie et société* (1971):

Dans un premier temps, Weber envisage explicitement quatre cas de figure, puisque selon lui la relation sociale est une sociation quand la disposition de l'activité sociale se fonde, soit sur un "compromis" d'intérêts motivé rationnellement en valeur (A) ou en finalité (B) soit sur une "coordination" (une "entente", dit-il plus loin) d'intérêts motivée rationnellement en valeur (C) ou en finalité (D). Or dans ce qui suit immédiatement, quand Weber passe

de la stricte “combinatoire” logique à la présentation des “types idéaux” censés leur correspondre, seuls trois types sont exhibés: l’échange marchand (type idéal correspondant à B), l’association à but déterminée (correspondant à D) et l’association à base de conviction (correspondant à C). Il manque donc un type, comme si Weber hésitait à soumettre à la construction idéaltypique ce que pourtant son raisonnement prévoit sans ambiguïté: un compromis “motivé en valeur”. Comme s’il y avait quelque difficulté forte (théorique, peut-être, mais pas strictement logique) à penser un compromis de ce type. Au niveau de la présentation idéaltypique, le compromis n’est plus envisagé que dans le cas où il se fonde sur la recherche de “fins déterminées” satisfaisant des partenaires “opposés et complémentaires”. La seule figure idéaltypique du compromis est alors le marché. Serait ainsi écartée l’idée d’un compromis entre des convictions “opposées mais complémentaires”. Ou plutôt, si on suit la lettre du texte, il y aurait difficulté à penser le compromis comme quelque chose qui relève de la conviction, quelque chose qui puisse être “motivé rationnellement en valeur”. Il serait essentiellement de l’ordre de la *Zweckrationalität*. Les deux choses sont sans doute liées: pas de compromis entre les valeurs, “parce que le compromis lui-même ne peut être tenu pour une valeur . . .”.

6. Au sujet de ces “deux éthiques”, le lecteur désireux d’avoir une approche approfondie pourrait se reporter aux deux ouvrages de Simon (1993) et Maesschalck (1994).

7. Voir entre autres Appel (1996: 32), Habermas (1992: 30) et Jonas (1992: 127).

8. Nous reprenons ici certains éléments d’argumentation développés dans un texte antérieur (Nachi, 2003).

9. L’opposition entre “éthique idéaliste” et “éthique réaliste” est empruntée à J. Freund. Il est intéressant de rappeler que, selon Fleischmann, la distinction de Weber trouve son origine dans une des idées les plus chères à Nietzsche à savoir la distinction entre une morale fondée sur la “volonté de puissance”, morale de la responsabilité, et une morale de ressentiment qui serait celle de la conviction (Fleischmann, 1964: 231).

10. On sait que dans sa typologie des activités sociales, Weber considère que les deux éthiques impliquent deux types différents de rationalité. Dans l’éthique de conviction l’action est “rationnelle en valeur”, tandis que dans l’éthique de responsabilité l’action est “rationnelle en finalité”:

Agit de manière purement rationnelle en valeur celui qui agit sans tenir compte des conséquences prévisibles de ses actes, au service qu’il est de sa conviction portant sur ce qui lui apparaît comme commandé par le devoir, la dignité, la beauté, les directives religieuses, la piété ou la grandeur d’une cause, qu’elle qu’en soit la nature . . . Agit de manière rationnelle en finalité celui qui oriente son activité d’après les fins, moyens et conséquences subsidiaires et qui confronte en même temps rationnellement les moyens à la fin, la fin et les conséquences subsidiaires et enfin les diverses fins possibles entre elles. (1971: 188, 22–3)

Notons que Weber (1971: 22) apporte immédiatement une précision très importante sur cette rationalité en valeur: “elle élabore consciemment les points de direction ultime de l’activité et s’oriente d’après ceux-ci d’une manière méthodiquement conséquente”, thème qu’il reprendra plus loin en évoquant le caractère de systématisa-

tion (1971: 586, 590) que prendra ce travail de rationalisation. Cette idée de systématisation proviendra peut-être de la seconde édition de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920), dans laquelle Weber (1967: 15) découvrira que le calvinisme est une forme de "modération rationnelle d'une impulsion irrationnelle".

11. On sait que le débat philosophique s'est attaché, depuis la fin des années cinquante, à relever les contradictions internes de l'œuvre de Weber et à réorienter la discussion dans une direction plus rationaliste: nous pensons aux travaux de Strauss (1969), de Aron (1963) et de Habermas (1996). Plus récemment Bouretz (1996) et Mesure (1998) ont repris cette discussion. Sur le plan sociologique, voir Mommsen (1985), Raynaud (1987), Joas (1994), Boudon (1995) et Hennis (1996).

12. Nous avons développé ces éléments d'argumentation dans un texte antérieur (Kuty, 1994).

13. S'il faut suivre le chef qui "doit croire en son étoile", "si on doit la fermer" tant que le charisme se prouve, les choses changent après l'échec. On doit confronter la vocation charismatique avec les effets réels obtenus, on doit établir les responsabilités. On voit intervenir ici un principe très clair de rationalité procédurale. Le Parlement est réinvesti de sa mission. Dans un premier temps, il contrôle la bureaucratie et sélectionne les chefs, puis s'efface, une fois que le chef est investi. Quand l'échec se produit, le Parlement "peut assurer une forme paisible d'élimination du dictateur césarien quand il a perdu la confiance des masses". Voir Aron (1967: 581) et Mommsen (1985: 500).

14. Ce texte de 1919 établit clairement que le chef politique doit se définir par rapport à une rationalité. Mommsen (1985: 510) l'a noté avec netteté: "Sa doctrine de l'éthique de responsabilité qui exige du politicien qu'il se rende à lui-même des comptes rationnels sur les raisons dernières et les suites possibles de son action s'oppose diamétralement à la paranoïa et à la brutalité obtuse de la domination fasciste".

15. Cette trilogie apparaît également dans les œuvres antérieures si l'on consulte l'index des éthiques établi par Mitzman (1970).

16. En témoigneraient la dénonciation que Weber fait du politicien de la puissance (1959: 165) ou son admiration à l'égard de ceux qui comme Luther "pratiquant l'éthique de responsabilité, en vient à un certain moment à déclarer: Je ne puis faire autrement. Je m'arrête là!" (1959: 183). Voir aussi Ladrière (1986).

17. Pour cette situation, il faudrait alors réserver les termes "d'éthique de puissance" ou "d'éthique du succès" que Weber emploie ailleurs.

18. C'est la voie que suit également Schulchter qui distingue entre éthique de responsabilité et éthique d'adaptation et de succès. Son travail ne nous est accessible que par un compte-rendu critique très approfondi de Kalberg (1979).

19. Sans oublier ici le concept de rationalité procédurale de Simon (1976).

20. Pour Habermas (1987), voir son chapitre sur G. H. Mead. Pour Crozier, communication personnelle à l'un des auteurs.

21. Habermas, 1997 (en particulier chap. 4). Cette distinction renvoie à celle de Weber, voir note 10.

22. Pour préciser ce qu'il faut entendre par "négociation", Habermas emprunte une définition à Elster:

Négocier signifie s'engager dans la communication dans le but *de forcer* ou *d'induire* l'interlocuteur à accepter la prétention que l'on émet. A cette fin les négociateurs s'appuient sur des menaces et des promesses qui seront exécutées

à l'extérieur de la réunion elle-même. La force de négociier ne découle pas de la "force du meilleur argument", mais des ressources matérielles, la force des bras, etc. Dans le cadre d'un processus de négociation, les énoncés sont assertés avec la prétention d'être crédibles, les négociateurs devant tenter de faire croire à leurs interlocuteurs que les menaces et promesses seraient effectivement mises à exécution. (Elster [1989: 50], cité in Habermas [1997: 504])

23. Le concept de rationalité procédurale s'inscrit dans la perspective ouverte par les travaux de Simon (1976). Le critère de rationalité se déplace des caractéristiques internes de la décision atteinte (la "*one best way*") vers la méthode de prise de décision en situation de rationalité limitée. Toutefois, ce déplacement de perspective s'est effectué suivant plusieurs voies et De Munck et Verhoeven (1997: 36) ont souligné la nécessité de distinguer plusieurs concepts de procédure: les approches de Luhmann, de Garfinkel et de Habermas auxquelles il convient de joindre la direction plus institutionnaliste que De Munck tente d'élaborer à la suite des réflexions de Favereau.

24. Cette approche mettra en question l'opposition entre les objectifs valorisés et les moyens: "l'analyse organisationnelle fait apparaître que très souvent un objectif qui était initialement traité comme moyen se trouve . . . infiniment valorisé" (Boudon et Bourricaud, 1982: 602). Voir dans le même sens, Boudon: "Il s'ensuit que la distinction entre moyens et fins, toute essentielle qu'elle soit, est relative . . . il faut traiter les objectifs concrets de l'action comme des variables capables de passer de l'état de moyen à celui de fin et réciproquement, plutôt que comme des constantes" (1995: 33).

25. Dans cet ordre d'idées, Domenach (1994: 22) a noté que peut-être Crozier "négligeait la réalité du mal".

26. Dans la foulée de leurs concepts de régulation croisée, d'identité et de régulation conjointe, nous nous sommes appuyés sur une analyse de cas consacrée à une intervention (Kuty, 2001) pour proposer le concept d'"accord de véracité" comme type de compromis produit par des "règles du jeu culturalisées".

27. Prenons un exemple. L'identité fusionnelle est un type d'organisation des discussions bien différent de celui qui est permis par une identité négociatoire ou affinitaire. Ses modalités culturelles valorisent l'expression de la forte unité du groupe. Le débat est structuré autour de "leaders forts" et les règles dites "démocratiques" organisant la prise de décision majorité contre minorité n'y sont pas de mise; au contraire prévaut la norme de l'unanimité (Sainsaulieu, 1987). Cette identité induit un type de débat particulier et il ne faut pas y voir d'office une modalité procédurale faible par rapport aux règles "démocratiques" valorisant les décisions prises à la majorité. Il n'est pas question d'introduire un jugement de valeur hiérarchisant les identités pour privilégier un type noble de discussion.

Références

- Appel, K.-O. (1996) *Discussion et responsabilité I*. Paris: Cerf.
 Aron, R. (1963) "Introduction à Max Weber", in M. Weber *Le savant et le politique*, pp. 7-52. Paris: Plon.
 Aron, R. (1967) *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
 Baudouin, J. (1994) *La philosophie politique de Karl Popper*. Paris: PUF.

- Berten, A., da Silveira, P. et Pourtois, H., eds (1997) *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF.
- Boudon, R. (1995) *Le juste et le vrai*. Paris: Fayard.
- Boudon, R. et Bourricaud, F. (1982) *Dictionnaire critique de sociologie*. Paris: PUF.
- Bouretz, P. (1996) *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. Paris: Gallimard.
- Collins, R. (1985) *Three Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Colliot-Thélène, C. (1992) *Le désenchantement de l'Etat. De Hegel à Max Weber*. Paris: Ed. de Minuit.
- Crozier, M. (avec B. Tilliette) (1995) *La crise de l'intelligence*. Paris: Interéditions.
- Crozier, M. et Friedberg, E. (1977) *L'acteur et le système*. Paris: Le Seuil.
- De Munck, J. et Verhoeven, M., eds (1997) *Les mutations du rapport à la norme. Un changement dans la modernité?* Bruxelles: De Boeck.
- Domenach, L. (1994) "Une longue conversation", in F. Pavé (éd.) *L'analyse stratégique. Autour de M. Crozier*, Colloque de Cerisy, pp. 21–6. Paris: Le Seuil.
- Dubar, C. (1991) *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Colin.
- Dubar, C. (1992) "Formes identitaires et socialisation professionnelle", *Revue Française de Sociologie* XXXIII (4): 505–29.
- Durkheim, E. (1960) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF. (Orig. pub. 1912.)
- Durkheim, E. (1978) *De la division du travail social*. Paris: PUF.
- Elster, J. (1989) *The Cement of Society*. London: Cambridge University Press.
- Fleischmann, E. (1964) "De Marx à Nietzsche", *Archives Européennes de Sociologie* 5: 190–238.
- Habermas, J. (1987) *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard.
- Habermas, J. (1992) *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf.
- Habermas, J. (1996) *L'espace public*. Paris: Payot.
- Habermas, J. (1997) *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Paris: Gallimard.
- Hennis, W. (1996) *La problématique de Max Weber*. Paris: PUF.
- Joas, H. (1994) "La théorie de l'action chez Durkheim et chez Weber: le problème de la créativité", in M. Hirschhorn et J. Coenen-Huther (eds) *Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus*, pp. 53–71. Paris: L'Harmattan.
- Joas, H. (1999) *La créativité de l'agir*. Paris: Cerf.
- Jonas, H. (1992) *Le principe de responsabilité*. Paris: Cerf.
- Kalberg, S. (1979) "The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre", *Sociology* 13: 127–39.
- Kuty, O. (1994) *Innover à l'hôpital*. Paris: L'Harmattan.
- Kuty, O. (1998) *La négociation des valeurs. Introduction à la sociologie*. Bruxelles: De Boeck.
- Kuty, O. (2001) "L'intervention: système stratégique et communauté de projet sur l'espace public", in D. Vrancken et O. Kuty (eds) *La sociologie et l'intervention. Enjeux et perspectives*, pp. 131–65. Bruxelles: De Boeck.
- Ladrière, P. (1986) "La fonction rationalisatrice et l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité", *Archives des Sciences Sociales de la Religion* 61(1): 105–25.
- Leydet, D. (2004) "Pluralisme et compromis", in M. Nachi et M. de Nanteuil (eds) *La raison du compromis*. Paris: Octarès.
- Lukes, S. (1977) *Emile Durkheim*. New York: Penguin.

- Maesschalck, M. (1994) *Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu*. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
- Mesure, S., ed. (1998) *La rationalité des valeurs*. Paris: PUF.
- Mitzman, A. (1970) *The Iron Cage*. New York: Knopf.
- Mommsen, W. (1965) "La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle", *Revue Internationale de Sciences Sociales* XVII(1): 23–48.
- Mommsen, W. (1985) *Max Weber et la politique allemande*. Paris: PUF.
- Mueller, G. (1979) "The Notion of Rationality in the Work of Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie* 20: 149–71.
- Nachi, M. (2001) "La vertu du compromis: dimensions éthique et pragmatique de l'accord", *Revue Interdisciplinaire d'Etudes Juridiques* 46: 81–110.
- Nachi, M. (2003) *Ethique de la promesse. L'agir responsable*. Paris: PUF.
- Raynaud, Ph. (1987) *Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: PUF.
- Reynaud, J.-D. (1980) "Du contrat social à la négociation permanente", in H. Mendras (éd.) *La sagesse et le désordre. France 1980*, pp. 389–416. Paris: Gallimard.
- Reynaud, J.-D. (1988) "La régulation dans les organisations: régulation de contrôle et régulation autonome", *Revue Française de Sociologie* XXIX(1): 5–18.
- Reynaud, J.-D. (1989) *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*. Paris: Colin.
- Ricœur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1991) "Tâches de l'éducateur politique", in P. Ricoeur *Lectures I. Autour du politique*, pp. 239–55. Paris: Seuil.
- Rol, C. (2002) "Le compromis. Un fragment de la pensée politique de Georg Simmel", *Simmel Studies* 12(1): 109–41.
- Sainsaulieu, R. (1985) *L'identité au travail*. Paris: Editions de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Sainsaulieu, R. (1987) *Sociologie de l'organisation et de l'entreprise*. Paris: Editions de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz.
- Simmel, G. (1999) *Sociologie*. Paris: PUF (Coll. "Sociologies").
- Simon, H. (1976) "From Substantive to Procedural Rationality", in S. Latsis (ed.) *Method and Appraisal in Economics*, pp. 129–48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simon, R. (1993) *Ethique de la responsabilité*. Paris: Cerf.
- Strauss, L. (1969) *Droit naturel et histoire*. Paris: Plon.
- Weber, M. (1959) *Le savant et le politique*. Paris: Plon. (Orig. pub. 1919.)
- Weber, M. (1967) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon. (2ème éd. 1920.)
- Weber, M. (1971) *Economie et société*. Paris: Plon. (Orig. pub. 1921.)