Catherine Colliot-Thélène

L'œuvre de Max Weber : un modèle pour le comparatisme ?

a littérature consacrée aux problèmes que pose l'exercice de la comparaison en histoire, et tout particulièrement de la comparaison transcul**d** turelle, est plus abondante en Allemagne qu'en France (concernant la littérature en langue anglaise, je manque d'une vue globale). Cette plus grande abondance est très certainement due à l'influence exercée par l'œuvre de Max Weber. Comme le remarque l'historien allemand Jürgen Osterhammel (auquel je ferai à plusieurs reprises référence dans la première partie de cet exposé 1), Weber a été, notamment par les études qu'il a consacrées aux grandes religions mondiales (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen²), un « pionnier de la sociologie historique comparative des grands complexes de civilisation »³. Je m'arrête tout d'abord sur cette désignation : sociologie historique comparative. L'œuvre de Max Weber relève-t-elle de la sociologie ou bien de l'histoire ? Il est généralement considéré comme un sociologue, mais il pratique une sorte de sociologie très différente de la tradition française, celle qui s'est développée dans la continuité de Durkheim. En France, du fait de Durkheim précisément, la distinction entre sociologie et histoire est nettement tranchée. L'œuvre wébérienne illustre en revanche un type de pratique du comparatisme qui brouille l'opposition entre sociologie et histoire 4. Je ne m'attarde pas ici sur l'histoire

^{1.} Jürgen Osterhammel, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.

^{2.} L'éthique économique des religions mondiales: il s'agit du titre général sous lequel sont regroupées trois études, traduites séparément en français: Confucianisme et Taoïsme (Gallimard, Paris, 2000), Hindouisme et Bouddhisme (Flammarion, Paris, 2003), Le judaïsme antique (Plon, Paris, 1970), ensemble qui inclut également une volumineuse introduction et un texte intitulé « Considération intermédiaire » qui sert de transition ente les études sur la Chine (Confucianisme et Taoïsme) et celles sur l'Inde (Hindouisme et Bouddhisme). Ces deux derniers textes sont disponibles en traduction française dans le recueil paru sous le titre Sociologie des religions (Gallimard, Paris, 1996).

^{3.} Osterhammel, op.cit., p. 20.

^{4.} Cf. Catherine Colliot-Thélène, La sociologie de Max Weber, La Découverte, Paris, 2006,

contrastée des divisions disciplinaires en France et en Allemagne à l'articulation du 19° et du 20° siècles, qui explique cette différence. M'importe seulement de souligner d'entrée de jeu ce point : avec l'œuvre wébérienne, on a affaire à un genre de discours qui se laisse difficilement classer dans les partages disciplinaires auxquels nous sommes habitués en France. On peut donc retenir, s'agissant de Weber, la dénomination de sociologie historique comparative, sans s'inquiéter de savoir si ce qui est visé sous cette dénomination ou sous des dénominations analogues aujourd'hui, en France ou ailleurs, s'apparente ou non à ce que fait Weber. Non seulement il existe différentes conceptions de la sociologie, mais très probablement aussi différentes conceptions de la sociologie historique, y compris de la sociologie historique comparative.

Un second point mérite de retenir l'attention, à savoir l'échelle de la comparaison. Les analyses wébériennes relèvent de ce que j'ai nommé plus haut la comparaison transculturelle. Transculturelle plutôt que « interculturelle », pour autant que ce dernier terme évoque chez beaucoup l'idée d'un « holisme » des cultures, c'est-à-dire la représentation selon laquelle les cultures, ou les civilisations si l'on préfère, constituent des totalités closes, dont toutes les dimensions se laisseraient ramener à chaque fois à un même principe, qui en déterminerait l'unité différentielle. En bref, en choisissant de parler de comparaison transculturelle, je veux tenir à distance les débats à mon sens plus idéologiques que théoriquement pertinents sur le « clash » des cultures ⁵. S'agissant de Weber, toutefois, on peut se demander si l'usage du terme « transculturel » pour qualifier le type de comparatisme qu'il pratique, ne relève pas d'une intention apologétique, en l'occurrence d'une volonté de présenter un Weber « politiquement correct », au risque de l'anachronisme. Somme toute, si l'on considère les titres des études qui constituent sa sociologie des religions, qui est son entreprise comparatiste la plus systématique, il semble bien que Weber traite séparément de grands ensembles culturels: Confucianisme et Taoïsme, Hindouisme et Bouddhisme, Le Judaïsme antique, soit : la Chine, l'Inde, le Moyen Orient. Et l'on sait que Weber avait pensé élargir son étude du protestantisme à celle du christianisme, et rassemblé des matériaux pour une étude de l'Islam.⁶

Si l'on se plonge cependant dans la lecture de ces différents textes, et *a fortiori* dans celle d'*Economie et Société*⁷, on s'aperçoit que la pratique wébérienne du comparatisme est très éloignée d'un culturalisme au sens que je viens d'évoquer

p. 32 sq.

^{5.} Cf. Samuel Huntington: Le choc des civilisations, Editions Odile Jacob, Paris, 1998.

^{6.} Cf. Wolfgang Schluchter (ed.): *Max Webers Sicht des Islams : Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.

^{7.} Max Weber: Economie et Société, Plon, Paris, 1971.

(le holisme culturel). Elle l'est tout d'abord parce que les différents ouvrages mentionnés ne veulent pas être des présentations générales des cultures que leur titre peut évoquer, mais qu'ils ont été conçus pour répondre à une question particulière, celle de l'influence contrastée des différentes religions sur les pratiques économiques. Mais aussi, parce que, même si les analyses de Weber débordent souvent le cadre impliqué par cette question, elles reposent sur un pluralisme causal incompatible avec la représentation d'un principe unitaire qui déterminerait dans son ensemble l'histoire de chacune des configurations considérées. Be pense donc qu'il n'est pas anachronique de parler à son propos de comparatisme transculturel, même si la question de la différence des cultures se pose chez lui à travers le thème de la rationalisation, sur lequel je reviens plus loin.

Un comparatisme transculturel

Comparaison transculturelle, donc, et à cet égard l'œuvre de Weber représente une exception dans l'histoire du comparatisme au 20^e siècle. Dans un des articles de l'ouvrage déjà mentionné 10, Osterhammel présente toute une série d'alternatives auxquelles un travail comparatiste se trouve confronté, soit : le choix entre la perspective diachronique et la perspective synchronique, entre la comparaison structurelle ou l'histoire des relations, entre la comparaison totale ou partielle, entre la comparaison asymétrique ou dissymétrique, convergente ou divergente, et enfin entre la comparaison des cultures ou celle des sociétés. A propos de chacune des ces alternatives, il est possible de tirer des éléments de réflexion de l'œuvre wébérienne. Je ne traiterai cependant que quelques unes de ces oppositions, qui me paraissent les plus intéressantes pour déterminer le propos du comparatisme wébérien. Je m'arrête ici tout d'abord à l'opposition entre comparaison totale et comparaison partielle. Ce par quoi l'entreprise wébérienne se distingue de la plupart des travaux de nature comparatiste qui ont été produits au long du 20^e siècle est tout d'abord, je l'ai dit, son extension géographique : cette entreprise ne s'est pas cantonnée au cadre européen. Mais elle s'en distingue aussi par son caractère total : Weber ne se borne pas à l'étude d'un aspect déterminé des phénomènes culturels et sociaux, que ce soit l'écono-

^{8.} Ce pluralisme causal est particulièrement souligné dans les travaux de Stephen Kalberg: *La sociologie historique comparative de Max Weber*, La Découverte, Paris, 2002, ainsi que Stephen Kalberg (ed.): *Max Weber. Reading and commentary on modernity*, Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2005.

^{9.} Cf. Hartmut Kaelble: *Das historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999.

^{10. «} Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich », in Osterhammel, op.cit., p. 46-72.

mie, ou la politique, le droit, la religion, l'art, etc. Les spécialistes de l'histoire des religions, de l'économie, de la politique, du droit, etc. peuvent tous trouver dans son œuvre des éléments d'analyse qui concernent leur objet spécifique.

Pour beaucoup, cette extension extrême, à un double titre (géographique et thématique), du champ des comparaisons wébériennes, peut paraître ce qui la condamne. Qui trop embrasse, mal étreint, dira-t-on. Ce soupçon est légitime, mais il me semble nécessaire de souligner deux points qui justifient de ne pas porter un jugement trop sévère sur l'ambition apparemment démesurée du projet comparatiste wébérien.

En premier lieu, il convient de comprendre l'ampleur de ce projet sur le fond de l'histoire des études historiques en Allemagne au 19^e siècle. L'historicisme allemand, dont on peut faire remonter l'origine à Herder, a nourri tout au long du 19^e siècle une grande variété de travaux historiques comparatistes « partiels », pour utiliser la terminologie d'Osterhammel : la linguistique comparée, l'école historique en économie, l'historicisme juridique, etc. Il a aussi inspiré des histoires universelles, que ce soit chez les historiens (Ranke) ou chez les philosophes (Hegel). Et, d'autre manière, l'évolutionnisme a également proposé des schémas, notamment sous la forme de phases de développement, qui prétendaient rendre intelligible l'ensemble de l'histoire de l'humanité. Weber était radicalement hostile à toutes ces formes de préconception de l'histoire universelle, et l'on trouve chez lui aussi bien une critique des téléologies historicistes que des schémas de développement de l'évolutionnisme. ¹¹ Ce qui peut apparaître comme la démesure de son entreprise tient à ce que le comparatisme s'est offert à lui comme une alternative à ces histoires universelles du 19^e siècles, encore vivaces au début du 20^e, par exemple dans le marxisme.

Fondamentalement, Weber veut embrasser tout le champ auquel prétendaient les histoires universelles, sans pourtant recourir à des postulats téléologiques ou évolutionnistes. Osterhammel cite en ce sens une remarque d'Ernst Schulin, dans une introduction à un recueil consacré à l'histoire universelle au 20° siècle, selon laquelle la démarche structuralo-comparatiste fut une « *Ersatzform* », un substitut pour ce type d'histoire. 12

Les reconstructions abstraites du sens de l'histoire universelle, quelle que soit leur nature, tiennent leur pouvoir de séduction du fait qu'elles satisfont une demande, celle de clés d'intelligibilité pour le devenir du monde social et culturel humain dans son ensemble, que les approches particulières (les histoires nationales) ou partielles (les comparaisons limitées à une unique dimension, l'économie, l'art, le droit, etc.) ne peuvent satisfaire. Une sociologie historique

^{11.} On trouvera ces critiques notamment dans l'« Essai sur l'objectivité dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.

^{12. &}quot;Raumforschung und Universalgeschichte", in Osterhammel, op.cit., p. 151.

comparatiste de l'ampleur de celle de Weber répond de manière inédite à cette demande, et elle ne le peut qu'en raison de son ampleur.

En second lieu, l'ambition wébérienne pouvait apparaître, à son époque, moins démesurée qu'elle ne nous apparaît aujourd'hui, du fait que la masse des travaux disponibles sur les différents champs culturels auxquels Weber s'est intéressé était nettement plus réduite qu'elle ne l'est aujourd'hui. Weber s'est d'ailleurs toujours montré très prudent à cet égard, en soulignant que l'extension de ses études de sociologie des religions au delà du protestantisme, qui en avait été le point de départ, l'obligeait à travailler de seconde main, et que ses analyses étaient de ce fait même exposées aux critiques des spécialistes. 13 Mais il reste qu'il lui était encore possible d'avoir une connaissance relativement complète, c'est-à-dire sans lacune majeure, des principaux travaux concernant les différents champs culturels qu'il abordait, et cela non pas seulement parce que sa puissance de travail était hors du commun (ce qui est vrai), mais aussi parce que la matière à maîtriser était encore à la portée d'un individu. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, de telle sorte que, comme le note Osterhammel 14, depuis l'époque de Weber le comparatisme « total » est devenu suspect, parce qu'il paraît condamné au dilettantisme, au même titre que les histoires universelles (quand il ne s'agit pas d'encyclopédies qui se contentent de juxtaposer des monographies rédigées par les spécialistes des divers domaines).

Mais même en admettant que le comparatisme total soit sans avenir, l'œuvre de Weber est aussi une mine de comparaisons partielles, c'est-à-dire de comparaisons centrées sur une dimension particulière de la vie culturelle et sociale, dans lesquelles les relations avec les autres dimensions ne sont pas absentes, mais reléguées au second plan. Ainsi du texte sur la ville, qui s'attache à dégager l'originalité de la ville occidentale moderne, dont Weber considère qu'elle a anticipé et préparé les formes institutionnelles de l'État national, sur le fond d'une double opposition, entre ville occidentale et orientale et entre ville antique et médiévale. Ainsi encore de la sociologie du droit 16, de la sociologie de la musique 17, et bien entendu de nombre de passages de la sociologie des religions. En vérité, si l'on considère l'ensemble des alternatives schématisées

^{13.} Cf. Avant propos à la *Religionssoziologie*, traduction française dans Max Weber, *Sociologie des religions*, *op.cit.*, p. 504-505.

^{14.} Osterhammel, op.cit., p. 23-24.

^{15.} Les lecteurs germanophones peuvent consulter sur ce texte (dont il existe une traduction française : *La Ville*, Aubier-Montaigne, Paris, 1982, malheureusement difficilement utilisable) l'ouvrage collectif édité sous la direction de Hinnerk Bruhns et Wilfried Nippel : *Max Weber und die Stadt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000.

^{16.} Sociologie du Droit, PUF, 1986.

^{17.} Sociologie de la Musique, Métailié, Paris, 1998.

par Osterhammel, il est difficile de ranger à chaque fois la totalité de l'œuvre de Weber d'un côté ou de l'autre. Ce constat peut sans doute poser la question de la cohérence du propos de Weber (j'y reviens), il invite aussi à relativiser la portée de ces alternatives, ou du moins de certaines d'entre elles, comme le fait d'ailleurs Osterhammel lui-même.

Comparaison convergente et divergente

On a déjà évoqué l'opposition entre comparaison totale et comparaisons partielles, pour dire que la première, rare, mais dont Weber est un exemple, n'implique pas l'absence des secondes. L'opposition, entre comparaison convergente ou divergente ¹⁸, c'est-à-dire entre une perspective avant tout intéressée à mettre en évidence les similitudes entre les phénomènes analysés, et une perspective qui vise au contraire les différences, est certes pertinente, comme il apparaît à comparer la sociologie des religions de Durkheim et celle de Weber. L'objectif de Durkheim dans Les formes élémentaires de la vie religieuse est d'identifier ce qui constitue le noyau commun de tous les phénomènes que nous nommons religieux, et il part du postulat que ce noyau commun est plus facilement identifiable dans les formes élémentaires de ce phénomène. 19 Il compare, certes, mais le choix du matériel de la comparaison est limité par ce postulat, qui présuppose une essence du religieux, et qui pour cette raison est très éloigné de l'horizon de Weber. Weber a au contraire différé jusqu'à (l')oublier la définition du religieux ²⁰ pour attacher son attention à ce qui distingue les unes des autres les différentes religions qu'il étudiait, et plus particulièrement les dispositions éthiques qu'elles favorisaient, du point de vue de leurs effets sur les pratiques économiques. Malgré sa pertinence, l'opposition entre comparaison convergente et divergente reste cependant avant tout une opposition des buts de connaissance : l'identique, ou la différence, les similitudes ou les dissemblances. Et il n'est pas très difficile d'établir que pour mettre en évidence l'identique, il faut bien faire état des différences, même si c'est pour les décréter secondaires, et inversement : la différence spécifique ne se laisse montrer que sur fond d'identité. Une autre

^{18.} Cf. Osterhammel, *op.cit.*, p. 61-62.

^{19.} Cf. Emile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1985. Ce postulat est énoncé de façon parfaitement explicite dans le chapitre introductif de l'ouvrage (« Objet de la recherche »). Ce que vise Durkheim à travers l'étude des religions « élémentaires », ce sont les « éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion ; ils sont tout le contenu objectif de ce que l'on exprime quand on parle de *la religion* en général. » (*op.cit.*, p. 6).

^{20.} Cf. Economie et société, op.cit., p. 429.

question est de savoir si cette différence des buts de connaissance a des effets sur la manière de construire les concepts et les hypothèses explicatives, ce que je crois être le cas, comme on pourrait le montrer en développant l'opposition entre la sociologie des religions de Weber et celle de Durkheim. ²¹ Disons pour faire vite qu'une démarche qui vise les similitudes est plus encline à user de catégories essentialistes (l'essence de la religion, en l'occurrence, mais on retrouverait le même problème dans une sociologie du droit), tandis qu'une démarche intéressée avant tout aux différences est plus portée au constructivisme ou au nominalisme. Elle construit en effet ses concepts au fur et à mesure qu'il s'avère nécessaire de fixer des différences que révèle l'analyse empirique.

Comparaison asymétrique et symétrique

Je m'arrêterai plus longuement sur une autre des alternatives schématisées par Osterhammel, celle entre la comparaison asymétrique et la comparaison symétrique ²², qui va me permettre de revenir sur la question de la cohérence du propos de Weber. Asymétrique est une comparaison dont l'intérêt va prioritairement à une configuration particulière, qu'il s'agisse d'une culture dans son ensemble ou d'un aspect particulier de celle-ci (le droit, l'économie, etc.), et qui n'évoque d'autres configurations que pour faire ressortir la spécificité de cette configuration privilégiée. Symétrique est une comparaison qui distribue également son intérêt entre les configurations comparées, qu'il s'agisse de deux ou de plusieurs. Ici encore on peut dire que la différence est une différence des buts de connaissance, et que l'opposition entre symétrie et asymétrie ne doit pas être interprétée comme un « ou bien, ou bien ». La différence des buts de connaissance a cependant son importance, et quelques conséquences méthodologiques. Le propos général de Weber est incontestablement une comparaison asymétrique, et, dans son cas, cette asymétrie délibérée devait servir à répondre à une question de nature historique : celle de la spécificité des sociétés occidentales modernes et de leur histoire ²³. De par sa formation, qui avait fait une large place à l'histoire

^{21.} J'ai esquissé une telle comparaison dans un article paru en anglais: "Speaking Past One Another: Durkheim, Weber and varying modes of Sociological Explanation", in Laurence McFalls, ed.: *Max Weber's Objectivist Ethic and the Spirit of Science, reconsidered*, University of Toronto Press, 2007, p. 137-164.

^{22.} Osterhammel, op.cit., p. 60.

^{23.} Cf. de passage de l' « Essai sur l'objectivité », *op.cit.*, p. 152-153, où Weber caractérise son projet en ces termes : il s'agit de « comprendre l'originalité de la vie qui nous environne et au sein de laquelle nous sommes placés, afin de dégager d'une part la structure actuelle de ses rapports et de sa signification culturelle dans ses diverses manifestations et d'autre part les raisons qui ont

du droit et à l'histoire de l'économie, Weber avait les moyens de son comparatisme. On peut dire cependant que la conception du gros travail comparatiste que constituent sa sociologie des religions et de nombreuses parties d' Economie et Société est un peu le fait du hasard, et que la comparaison a eu tout d'abord pour lui une fonction auxiliaire. La première œuvre marquante de Weber fut en effet, chacun le sait, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, qui a certes été incluse plus tard dans les trois volumes intitulés Religionssoziologie (préparés pour l'édition, exceptionnellement, par Weber lui-même peu de temps avant sa mort), mais qui n'est pas, il faut le souligner, un travail comparatiste. La thèse centrale de cet ouvrage, ici schématiquement résumée, est que le protestantisme, ou plutôt certaines formes particulières du protestantisme (puritain), en raison de leur dogme relatif aux conditions de distribution de la grâce, ont induit chez les individus qui en subissaient l'influence des dispositions éthiques favorables au développement du capitalisme moderne, c'est-à-dire du capitalisme d'entreprise. Dans L'éthique protestante, Weber étaye son argument à la fois sur un matériel statistique qui établit le recouvrement entre les zones d'extension de ce type de protestantisme et celles des premiers développements du capitalisme moderne, et sur l'analyse de textes des puritains, qui lui permettent de reconstituer sous forme d'idéaltype la séquence psycho-logique qui lie l'angoisse du puritain (suis-je ou non au nombre des élus?) et son engagement dans un certain type d'activité commerçante ou industrielle. La thèse de L'éthique protestante a fait l'objet de nombreuses discussions, notamment du point de vue de la solidité de sa démonstration.²⁴ Il est inutile de mentionner ici la gigantesque littérature à laquelle elle a donné lieu. La critique a surgi dès la publication de l'ouvrage, et Weber y a répondu de manière à la fois circonstanciée et très polémique dans les « anticritiques ». 25 Mais il était bien conscient que sa démonstration n'était pas suffisante, et c'est pour la consolider qu'il s'est attelé à l'analyse des relations des grandes religions mondiales avec les pratiques économiques. Cette analyse devait servir de démonstration *a contrario* de la thèse sur le protestantisme. Il s'agissait de montrer que, à différents moments de l'histoire des civilisations extérieures à l'Occident, tout un ensemble de conditions étaient remplies que divers auteurs considèrent comme ayant été les causes déterminantes du développement du capitalisme occidental (expansion démographique, abondance monétaire, etc.), et que, nonobstant, une transformation comparable de l'économie ne s'était pas produite. Si cette évolution avait fait défaut, la raison devait en être cherchée

fait qu'historiquement elle s'est développée sous cette forme et non sous une autre [die Gründe ihres so-und-nicht-anders-Gewordensseins] ».

^{24.} Cf. Annette Disselkamp: L'éthique protestante de Max Weber, PUF, Paris, 1994.

^{25.} Traduites et publiées en annexe dans la traduction de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 2003.

selon Weber dans l'influence qu'exerçaient sur les couches sociales déterminantes pour le développement de ces sociétés des doctrines religieuses qui ne favorisaient pas, mais au contraire empêchaient l'engagement de leurs membres dans des activités commerçantes et industrielles de type capitaliste. En bref, il s'agissait de monter que l'éthique puritaine, ou une éthique comparable, avait été, non pas la seule condition, mais une condition néanmoins indispensable à la formation du capitalisme moderne.

Weber a-t-il réussi cette seconde partie de sa démonstration, et une telle démonstration peut-elle jamais être réussie? J'hésiterais à répondre positivement à l'une ou l'autre de ces deux questions. Mais en définitive, la chose me paraît peu importante. Ce qui compte et ce qui reste pour la postérité, c'est l'extraordinaire œuvre comparatiste dont cette question a été le prétexte. Au cours de la rédaction de cette œuvre, celle de L'éthique économique des religions mondiales, mais aussi celle d'*Economie et Société*, dont les motifs ont été différents ²⁶, Weber perd souvent de vue la question du protestantisme, mais ce qui demeure constant est, différemment décliné, le thème de la singularité de l'Occident moderne et la question liée des causes qui ont permis son développement. Le comparatisme wébérien est délibérément asymétrique parce que sa question directrice, celle qui donne unité à l'ensemble de ses analyses, malgré l'absence d'unité géographique ou de fil chronologique, est une question d'histoire, et que l'histoire est, selon Weber, une science du singulier. Comme il l'écrit dans l'*Anticritique*, sa question concerne « l'élément spécifique d'un développement qui ne s'est produit qu'une fois »²⁷. Et c'est aussi la raison pour laquelle on ne trouve pas chez lui une réflexion consacrée aux moyens conceptuels et aux procédures méthodologiques du comparatisme. Les études méthodologiques de Weber (les Essais sur la théorie de la science²⁸) portent sur les concepts et les méthodes de l'histoire, et non pas spécifiquement sur ceux et celles de la démarche comparatiste. Tout au plus peut-on y trouver confirmation, au détour de l'analyse de la structure de l'imputation causale singulière, du rôle auxiliaire de la comparaison.

La cohérence du travail comparatiste wébérien tient donc à ce que, en dépit de son extension géographique et culturelle ainsi que de son caractère « total », il reste ordonné à une question spécifique, et spécifique à un double titre. Cette question est, comme on vient de le rappeler, celle de la particularité des sociétés occidentales et des conditions de leur développement, mais elle est précisée encore par la focalisation de l'intérêt sur les dispositions et les pratiques économiques. La sociologie wébérienne est constructiviste parce qu'elle part

^{26.} Je donne un bref aperçu sur le texte connu sous ce titre, et sur les problèmes éditoriaux qu'il pose, dans Colliot-Thélène : *La sociologie de Max Weber, op.cit.*, p. 26-28.

^{27.} L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, op.cit., p. 372 (trad. mod.).

^{28.} Cf. supra, note 11.

du postulat que le ou les objets des sciences sociales ne sont pas préconstitués dans la réalité, mais au contraire déterminés et délimités par les questions qui conduisent la recherche. Selon une formule fréquemment citée de l'« Essai sur l'objectivité », « ce ne sont point les relations 'objectives' des 'choses' qui constituent la base de la délimitation des domaines du travail scientifique, mais les relations conceptuelles des problèmes »29. Ce problème, dans son cas, était et est resté d'un bout à l'autre de son œuvre, celui de la particularité des sociétés occidentales modernes. Il tendait à penser que le capitalisme, en sa forme industrielle, était l'élément déterminant de cette particularité. La priorité accordée à la dimension économique des phénomènes de socialisation ressort des titres de ses œuvres majeures, L'éthique économique des religions mondiales ou Economie et Société (ou plutôt, selon le titre qu'il avait envisagé pour l'ensemble de ce travail, et que l'édition courante réserve à sa seconde partie : « Le rapport de l'économie avec les organisations et les puissances sociales »³⁰). A considérer toutefois ses écrits dans leur ordre chronologique, il semble qu'il ait modifié cette première conception de la spécificité occidentale en interprétant la rationalisation capitaliste des pratiques économiques comme un aspect partiel d'un phénomène plus large, le fameux « procès de rationalisation occidentale ». Selon de nombreux commentateurs, qui suivent en cela une indication de Marianne Weber dans la biographie qu'elle a consacrée à son mari, le texte que Weber a consacré à la musique (1910) a été à l'origine de cette généralisation.³¹ Il me semble cependant que cette généralisation correspondait à une nécessité induite par l'ampleur de ses analyses comparées dans leur ensemble. En tentant d'apprécier l'influence que les diverses « organisations et puissances sociales » exerçaient sur les pratiques économiques dans les différentes sphères culturelles qu'il étudiait, Weber ne pouvait manquer de constater que les sociétés occidentales modernes se distinguent aussi bien par les formes de la domination politique ou celles de l'édiction du droit et des pratiques judiciaires que par les doctrines religieuses et les formes de l'activité économique. De là vient que plusieurs parties d'*Economie* et Société se sont en quelque sorte autonomisées par rapport au projet global de l'œuvre (la Sociologie du droit en est un exemple), au point d'ailleurs de rendre impossible son achèvement.

^{29.} Essais sur la théorie de la science, op.cit., p. 146, trad. mod.

^{30.} Sur ce titre, cf. C. Colliot-Thélène : La sociologie de Max Weber, op.cit., p. 27.

^{31.} Marianne Weber: Max Weber. Ein Lebensbild, Piper, München-Zürich, 1989, p. 349.

Ce que l'œuvre wébérienne peut apporter à la réflexion sur la comparatisme

De ce débordement du projet wébérien au delà des intentions qui l'avaient à l'origine inspiré, on peut tirer quelques leçons qui touchent au comparatisme en général. La première est méthodologique. Les explications que permet le comparatisme ne peuvent être que partielles, c'est-à-dire qu'elles n'ont jamais que le statut d'hypothèses que, en fonction de leurs compétences spécifiques, certains chercheurs proposent à la communauté interdisciplinaire de la recherche pour être évaluées et critiquées. Si le comparatisme est en effet pratiqué dans une perspective historique, c'est-à-dire s'il se soucie non seulement de mettre en relief les particularités de telle ou telle forme sociale ou culturelle (modes de domination politique, structures et pratiques du droit, représentations religieuses, etc.), mais aussi d'expliquer les raisons pour lesquelles cette forme s'est imposée, à tel moment de l'histoire d'une configuration historique donnée, plutôt que d'autres possibles, il se trouve confronté à l'infinité inépuisable des déterminations historiques (la formule *caeteris paribus*, toutes choses égales par ailleurs, avec laquelle l'on neutralise cette infinité, est un artifice rhétorique ³²). Le comparatisme est un moyen remarquable pour la construction de concepts différentiels, il est aussi une méthode féconde pour forger des hypothèses concernant les causalités historiques, mais, parce qu'il révèle l'infinité de ces causalités, il appelle nécessairement la collaboration des perspectives disciplinaires. L'interdisciplinarité, à laquelle les autorités administratives de la recherche nous convient de manière souvent incantatoire, est une forme vide quand elle ne résulte pas du mouvement même de la recherche. Il me semble qu'elle s'impose d'elle-même dans la logique d'une démarche comparatiste. La démesure du projet wébérien tient à ce qu'il a voulu réaliser à lui seul une entreprise qui ne peut être menée à bien (ce qui ne signifie pas qu'elle puisse être achevée) que par un collectif de chercheurs. Il pouvait cependant difficilement en être autrement, du fait des structures de la recherche de son époque.

La seconde leçon que nous pouvons tirer de l'entreprise wébérienne a une portée plus générale, et elle touche à ce qui est le serpent de mer du comparatisme, la question de l'européocentrisme. Que l'approche des civilisations non européennes par Weber soit européocentriste est un reproche qui resurgit dans toutes les manifestations organisées autour de son comparatisme ou de sa sociologie des religions. La réponse la plus immédiate est que cet européocentrisme est de sa part pleinement assumé, et justifié par une raison épistémologique. Le constructivisme wébérien implique une certaine part d'arbitraire dans la manière dont est délimité, dans chaque cas donné, l'objet d'une recherche en sciences

^{32.} Cf. Jean-Claude Passeron, Le raisonnement sociologique, Nathan, Paris, 1991.

sociales. ³³ Dans la mesure où la détermination de cet objet est toujours ordonnée à une question directrice, et que celle-ci est elle-même liée à une orientation de l'intérêt qui échappe à toute justification scientifique contraignante, il est probablement inévitable que cet objet porte toujours la marque de la culture ou de la société à laquelle appartient le théoricien.³⁴ Il est naturel, selon Weber, qu'un chercheur appartenant au monde occidental, privilégie la question de la spécificité de l'Occident moderne quand il aborde les civilisations étrangères. La possibilité de conversions du regard, qui permettent de considérer sa propre civilisation avec les yeux de l'autre (comme Louis Dumont par exemple invitait à le faire 35) ne me paraît pas contredire fondamentalement cet argument. Il reste quelque chose d'irrémédiablement dissymétrique dans toute comparaison, dans la mesure où il est impossible d'adopter un point de vue de surplomb permettant d'accorder à toutes les sociétés ou toutes les cultures comparées une signification égale du point de vue des questions qui dictent les termes de la comparaison. Cette dissymétrie irréductible s'indique dans la fréquence des dichotomies dans le langage de la comparaison (chez Weber, l'opposition entre économie monétaire et économie naturelle, entre économie domestique et économie d'acquisition, entre rationalisation formelle et rationalisation matérielle, etc.). Elle a également pour conséquence un « forçage différentialiste », c'est-à-dire l'accentuation des contrastes, généralement au prix d'une caractérisation sélective (qui peut apparaître partiale) d'un des pôles de la comparaison. Je disais plus haut que Weber n'a pas fait la théorie de son comparatisme. Il a pourtant ébauché une telle théorie en soulignant la nécessité de ce « forçage », dans un passage de l'Introduction à L'éthique économique des religions mondiales. Les différents essais rassemblés sous ce titre, notait-il, ne visent pas à présenter une typologie systématique des religions. L'analyse qu'ils mettent en œuvre est cependant « typologique » « au sens où elle examine, en négligeant le reste, ce qui dans les réalités historiques [des éthiques religieuses] est d'une importance typique pour les relations de celles-ci avec les grandes oppositions de la mentalité économique. [Cette analyse] ne prétend donc à aucun moment proposer une image complètement élaborée des religions exposées. Elle se doit d'accuser fortement les traits qui, appartenant en propre à une religion en particulier, opposent celle-ci à l'autres et qui en même temps sont importants pour les connexions qui nous occupent »³⁶. Expliciter les questions particulières à partir de laquelle la comparaison est menée (en l'occurrence la question de la spécificité occidentale)

^{33.} Cf. « Essai sur l'objectivité... », op.cit., p. 159-160, 167-171.

^{34.} Cf. le paragraphe introductif de l'Avant-propos à la *Religionssoziologie*, in Weber : *Sociologie des religions, op.cit.*, p. 489.

^{35.} Cf. Louis Dumont: Essais sur l'individualisme, Seuil, Paris, 1983.

^{36.} Sociologie des religions, op.cit., p. 365.

est somme toute la meilleure manière de contrôler les torsions interprétatives qu'elles induisent nécessairement.

Jusqu'ici, il me semble qu'il n'y a rien à redire à l'argument wébérien, sauf à affirmer que, dans les conditions actuelles de la mondialisation, la question de la spécificité occidentale finalement ne nous intéresse plus suffisamment pour que nous en fassions la question centrale de nos entreprises comparatistes. Mais même des questionnements moins ambitieux et plus circonscrits restent tributaires d'intérêts culturels particuliers qu'il est préférable d'expliciter pour ne pas en rester prisonnier. Ce n'est donc pas la partialité du point de vue wébérien qui me paraît être le véritable problème de son européocentrisme, mais les équivoques liées à l'usage du terme « rationalisation »³⁷. Le déplacement qui a conduit Weber à ne plus chercher la spécificité de l'Occident dans l'économie seulement, mais à considérer le capitalisme moderne comme l'une des manifestations du « rationalisme » occidental, s'est accompagné d'une inflation de la sémantique de la rationalisation. Le type moderne de domination politique, reposant sur un droit codifié, est qualifié de « rationnel », par opposition aux dominations charismatique ou traditionnelle. Le droit moderne lui-même, c'est-à-dire le droit étatique, systématisé et formalisé par le travail de juristes professionnels, est souvent lui-aussi qualifié de rationnel, par opposition au droit édicté par des prophètes charismatiques ou au droit empirique créé par des notables exerçant des fonctions judiciaires. Et il en va évidemment de même de l'organisation capitaliste de l'économie, par rapport à toute autre forme antérieure de l'économie. Cette tendance atteint son point culminant dans l'Avant-propos aux essais de la Religionssoziologie, l'un des derniers textes rédigés par Weber (1921), dans lequel il rassemble sous le chapeau de la rationalité occidentale, outre les phénomènes politiques, juridiques et économiques déjà mentionnés, aussi bien les formes de la musique ou de l'architecture, le développement du journalisme, que les méthodes de l'historiographie ou les techniques de l'armement, et bien d'autres choses encore.

Ce texte, dont on doit regretter qu'il soit parmi l'un des plus connus de Weber dans la mesure où il est sans doute celui où son européocentrisme n'y apparaît plus seulement commandé par la méthode, mais semble manifester la conviction d'une supériorité de l'Occident moderne sur toute autre civilisation connue, illustre les risques d'un comparatisme total, qui prétend embrasser toutes les dimensions des sociétés ou civilisations comparées. La question reste ouverte cependant de savoir si un comparatisme, même partiel, peut se dispenser d'utiliser la sémantique de la rationalisation, ou une sémantique apparentée. Il

^{37.} Cf. Catherine Colliot-Thélène, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », in C. Colliot-Thélène : *Etudes wébériennes*, PUF, Paris, 2001, p. 29-56.

ne s'agit pas ici de jugements de valeur, c'est-à-dire des préférences personnelles du chercheur, mais des connotations normatives impliquées dans les concepts dans lesquels la comparaison se formule. Je ne suis pas en état de répondre ici à cette question, pour laquelle il faudrait mobiliser des exemples précis. Mais je terminerai cet exposé en soulignant un paradoxe. Si le comparatisme est une pratique théorique particulièrement exposée à l'européocentrisme, ou à toute autre forme de perspectivisme culturel non maîtrisé, parce qu'il est logé insidieusement dans les concepts sur lesquels la comparaison est construite, il est aussi un bon moyen de prendre distance avec les biais perspectivistes. Ici encore, Weber peut servir d'exemple. Car les textes auxquels je viens de faire brièvement allusion, dans lesquels Weber paraît admettre l'univocité du rationnel, ne sont qu'une partie de ce qu'il dit à ce propos. En face d'eux, il y a tous ces passages (parfois dans les mêmes textes), dans lesquels il souligne au contraire l'équivocité du rationnel. Ainsi déjà dans L'Ethique protestante : il est possible, écrivait-il, de « 'rationaliser' la vie sous des points de vue ultimes extrêmement différents et dans des directions très différentes », et il est par conséquent prudent d'admettre que « le 'rationalisme' est un concept historique qui renferme tout un monde d'oppositions »³⁸. Dans la seconde édition de l'ouvrage (contemporaine de l'Avant-propos des Essais de sociologie des religions), il ajoutait que toute étude consacrée au « rationalisme » devait prendre cette plurivocité comme point de départ ³⁹. Et l'Avant-propos lui-même met en garde contre un usage indiscriminé du terme « rationalisme ». 40

Si Weber avait conscience, dès la rédaction de *L'Ethique protestante*, d'une certaine équivocité du rationnel, ce soupçon a été largement confirmé par ses études comparatistes. Son étude des différentes éthiques religieuses et de leur rapport avec les « puissances » séculières de la vie, l'a amené notamment à reconnaître qu'il y a des formes de rationalisation intrinsèques à la religion, ou à certaines formes de religions (par exemple le développement d'éthiques universelles, prônant un amour illimité de tous les êtres humains) qui sont contradictoires avec les réquisits rationnels d'autres sphères de l'existence, telles que la politique et l'économie. Du point de vue de ce genre d'éthiques, notait-il, les logiques politiques ou économiques doivent apparaître comme le comble de l'irrationnel. De façon plus précise, la comparaison qu'il effectue, dans le dernier chapitre de *Confucianisme et Taoïsme*, entre éthique confucéenne et protestantisme, est

^{38.} L'Ethique protestante..., op.cit., p. 62.

^{39.} Ibid.

^{40.} Sociologie des religions, op.cit., p. 502-503.

^{41.} Cf. « Considération intermédiaire », in Sociologie des religions, op.cit., p. 420 sq.

marquée par une remarquable ambiguïté. ⁴² Car ces deux éthiques, telles qu'il les reconstitue sous forme d'idéaltypes, se présentent comme deux formes opposées de rationalisation de l'action quotidienne dans le monde : acceptation et adaptation au monde réel tel qu'il est dans le cas du confucianisme, dévalorisation du monde et néanmoins engagement actif dans ce monde dans le cas du protestantisme. Ce n'est qu'en faisant réintervenir le critère du développement économique, c'est-à-dire le fait que le confucianisme, en raison précisément des caractères qui lui étaient propres, devait faire obstacle à une transformation radicale des pratiques économiques, tandis que le protestantisme favorisait au contraire une telle transformation, que le second peut être considéré comme plus rationnel que le premier. Ce qui revient à nouveau à mesurer la rationalisation en général à l'aune de l'économie, à l'encontre de la généralisation impliquée dans la notion de « procès de rationalisation occidentale ».

Les contradictions dont témoignent les usages et assertions de Weber concernant le rationnel et la rationalisation illustrent la vacillation des concepts qui peut résulter de l'effet de distanciation induit par la comparaison. Il y a toujours déjà de la théorie dans une analyse empirique, et donc toujours déjà des concepts dont le sens est présupposé donné dans la construction d'une comparaison. Cela n'empêche pas que la comparaison a des effets en retour sur la conceptualisation elle-même, et c'est sans doute un des plus grands bénéfices théoriques qu'on peut en attendre, que de nous amener à modifier l'appareil conceptuel dont nous disposons à l'origine, et éventuellement à l'enrichir. Un bel exemple d'enrichissement de la conceptualisation est fourni par le concept de droit que propose Weber, sous la double modalité du droit objectif et du droit subjectif. Bien que Weber ait été incontestablement un théoricien étatiste, convaincu non seulement de la supériorité rationnelle de la forme nationale étatique de la domination politique, mais aussi de ce que cette forme était probablement indépassable, il n'en a pas moins construit un concept large du droit, par rapport auquel le droit étatique ne représente qu'un cas particulier.

La fécondité du comparatisme se manifeste dans le fait que ce concept s'applique sans difficulté à l'analyse des phénomènes contemporains de pluralisation juridique, y compris de ce que l'on désigne parfois sous le nom de « soft law », au contraire d'un concept plus classique, inspiré par exemple de Kelsen.⁴³

^{42.} Cf. Confucianisme et Taoïsme, op.cit., p. 310-339.

^{43.} Je ne développe pas ici cet exemple, pour l'avoir fait ailleurs. Cf. notamment : « La fin du monopole de la violence légitime ? », in Michel Coutu et Guy Rocher (dir.) : *La légitimité de l'État et du droit. Autour de Max Weber*, LGDJ, 2006, p. 23-46 ; « Après la souveraineté de l'État : que reste-t-il des droits subjectifs ? », dans la revue online : *Jus Politicum*, n°1 (http://www.juspoliticum.com) ; « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte politique comme lutte pour les

Cet exemple, parmi d'autres possibles, montre que si le comparatisme est certes un exercice périlleux, il est aussi un moyen sans égal d'élargir et de diversifier la panoplie conceptuelle des sciences historiques et sociales.

Catherine Colliot-Thélène

Professeur à l'université de Rennes I

droits », numéro spécial de *L'Année Sociologique* sur la sociologie du droit, dir. Patrice Duran et Jacques Commaille, à paraître en 2009.