

PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Bernard Valade
Renaud Fillieule

Introduction aux sciences sociales

Introduction
aux sciences sociales

Introduction
aux sciences sociales

BERNARD MALADE

Professeur à la Sorbonne-Paris 2

BERNARD MALADE

Professeur à la Sorbonne-Paris 2

33
207188

8°R
116880

1875
1876



1^{ère} section
premier
cycle

NC

60880 0037 00 00-30
Sommaire

Introduction aux sciences sociales

BERNARD VALADE
Professeur à la Sorbonne-Paris V

AVEC LA COLLABORATION DE
RENAUD FILLIEULE
Chargé de recherche à l'IESI

30
2127388

Presses
Universitaires
de France



DL-06 03 1996 09606



Introduction aux sciences sociales

BERNARD VIALARD
Professeur à l'Université de Paris

Éditions de la Sorbonne
108, boulevard Saint-Germain
75006 Paris



ISBN 2 13 047508 6
ISSN 1158-6028

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1996, février
© Presses Universitaires de France, 1996
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris



Sommaire

Présentation, XI

PREMIÈRE PARTIE

GENÈSE ET PROBLÈMES DES SCIENCES HUMAINES

- Les interrogations premières, 1
- La faillite des explications traditionnelles, 5
- Naissance de la vérité scientifique, 8
- Le divorce de la science et de la subjectivité, 11
- La distribution des savoirs, 15
- Sciences humaines et sciences sociales, 18
- Dérives et recentrages épistémologiques, 23

DEUXIÈME PARTIE

PRÉHISTOIRE DES SCIENCES SOCIALES

Introduction, 29

I - L'homme et la cité, 33

- Le modèle grec d'organisation sociale, 33
- Les fondements antiques des débats modernes, 37
- La conception chrétienne de la cité terrestre, 43

II - État et société, 49

- Remarques préliminaires, 49
- L'avènement de l'individualité, 51
- Utopie et réalité, 54
- Religion, politique et pouvoir, 58
- Les théories du droit naturel, 64

- Les premières conceptions du contrat social, 68
- L'analyse des passions humaines, 73

III – Le nombre et la mesure, 81

- Les débuts de la quantification, 81
- L'étape du XVI^e siècle, 84
- L'essor de la statistique au XVII^e siècle, 87
- L'école allemande : la statistique descriptive, 89
- L'école française : les descriptions empiriques, 90
- L'école anglaise : l'arithmétique politique, 91
- Conclusion, 96

TROISIÈME PARTIE

LES LUMIÈRES ET LES SCIENCES DE L'HOMME

Introduction, 101

I – Nature humaine et devenir historique, 111

- Les principes généraux de la connaissance, 111
- L'anthropologie des Lumières, 116
- La conquête du monde historique, 120
- L'éducation, les langues et le développement de l'esprit humain, 126

II – La fondation de l'économie politique, 131

- Économie et population, 131
- Les grands débats du siècle, 138
- La morale et l'économie : passions et intérêts, 145
- Naissance de l'*homo aeconomicus*, 153

III – Les précurseurs de la sociologie, 161

- Montesquieu : légalité et liberté, 161
 - L'universalité de la légalité, 162
 - La théorie politique : pouvoirs et contre-pouvoirs, 167
 - Typologie et causalité, 169
- Rousseau : les voies de l'intégration sociale, 173
 - Malheur individuel et critique sociale, 173
 - Aux origines de l'ethnologie et de la sociologie, 176
 - La logique du « contrat social », 180
- Condorcet : mathématique et société, 183
 - Vers l'union des Sciences et des Lettres, 184
 - Science sociale et science du probable, 189

Le modèle de l'*homo suffragans*, 192
Modernité de Condorcet, 194

Conclusion, 196

QUATRIÈME PARTIE

L'AVÈNEMENT DES SCIENCES SOCIALES

Introduction, 205

I - Les cadres conceptuels, 213

Le schéma utilitariste, 213

Systèmes et synthèses, 223

Le positivisme comtien, 223

L'idéalisme hégélien, 227

Modèles et métaphores, 231

L'organicisme et le mécanisme, 231

Critique du « réductionnisme physicaliste », 237

Historicisme et historisme, 244

L'idée d'évolution, 252

II - Les courants idéologiques, 263

Du parti des idéologues aux idéologies, 263

La doctrine traditionaliste, 265

La philosophie libérale, 270

Le matérialisme historique et dialectique, 282

Le courant utopique, 293

III - Le conflit des méthodes, 303

Les perspectives méthodologiques en économie, 303

Le conflit traditionnel et son renouvellement, 303

Naissance d'une nouvelle orthodoxie, 305

Le débat sur la place des mathématiques, 310

L'élargissement du cadre d'analyse, 313

Vers une science économique intégrée, 318

Niveaux d'analyse et perspectives contemporaines, 325

Les principales orientations de la sociologie, 329

La physique sociale, 329

Les recherches empiriques, 336

La théorie sociologique de Durkheim, 351

L'apport de Weber aux sciences sociales, 363

La sociologie générale de Pareto, 377

- D'un autre paysage des sciences sociales, 390
 - Mineurs et majeurs, 390
 - La logique sociale de Tarde, 397
 - Simmel et la philosophie des formes sociales, 407
 - La théorie politique de Mosca, 421
- Conclusion, 427

CINQUIÈME PARTIE

CROISSANCE, CRISE ET RENOUVEAU

Introduction, 435

I – Le développement des théories de l'interaction sociale, 445

L'école de Chicago, 446

- La microsociologie de Georg Simmel, 447
- La sociologie urbaine et rurale de Thomas et Znaniecki, 449
- L'écologie urbaine, 453
- Les relations ethniques et la délinquance, 456

Les apports de la psychologie sociale, 459

- L'esprit et la société, 459
- La théorie des opinions, 464
- La dynamique des groupes, 472
- La mémoire collective, 477

L'interactionnisme, 479

- L'interactionnisme symbolique, 480
- La phénoménologie sociale, 484

II – Intérêt et limites des systèmes théoriques, 491

Le fonctionnalisme, 491

- La notion de fonction chez Durkheim, 492
- Le fonctionnalisme en anthropologie, 494
- L'analyse fonctionnelle en sociologie, 497
- Les limites du fonctionnalisme, 502

Le culturalisme, 505

- La diversité des cultures, 506
- Culture et personnalité, 513
- La relativité des cultures, 516
- Les limites du culturalisme, 519

Le structuralisme, 521

- Le structuralisme en linguistique et en anthropologie, 522
- La notion de structure sociale en anthropologie, 529

- La notion de structure sociale en sociologie, 533
- Les limites du structuralisme, 538

III - Trois questions fondamentales pour les sciences sociales, 541

Actions et croyances des acteurs sociaux : rationnelles ou irrationnelles ?, 542

- La notion de rationalité, 542
- La notion d'irrationalité, 551
- Fécondité de l'hypothèse de rationalité, 556

La méthode des sciences sociales : individualiste ou holiste ?, 567

- L'individualisme méthodologique, 567
- Le holisme méthodologique et ses limites, 580
- De quelques malentendus concernant l'individualisme méthodologique, 588

La connaissance du social : objective ou relative ?, 591

- L'objectivité des sciences sociales, 591
- Les critiques contre la thèse de l'objectivité, 599

Conclusion, 605

Bibliographie, 613

Index, 625



Présentation

Les cinq parties dont se compose la présente introduction aux sciences sociales sont à dessein d'inégales dimensions. Les trois premières sont respectivement consacrées : à la place occupée par les sciences sociales ainsi qu'à l'objet de ces dernières ; au développement des spéculations sur la société jusqu'à la fin de l'âge classique ; à l'étape importante représentée par le XVIII^e siècle dans ce parcours au fil duquel s'est constitué le corpus des sciences sociales. Elles forment un premier ensemble où l'on voit affleurer les fondements des débats contemporains sur les rapports qu'entretiennent l'individu et la société, le fonctionnement social, les normes et la justice, le problème du choix collectif, etc.

La quatrième partie compose un second ensemble qui se rapporte entièrement à l'avènement des sciences sociales au siècle dernier. On y trouvera d'abord précisées les caractéristiques des cadres conceptuels alors mis en place dans le secteur concerné ; ensuite répertoriées les constructions idéologiques appelées, pour la plupart, à exercer une durable emprise sur le mental collectif ; enfin soulignées la diversité et aussi l'opposition des méthodes utilisées pour rendre compte de la totalité sociale — de sa configuration comme de son évolution.

En choisissant d'intituler la dernière partie « Croissance, crise et renouveau », on a voulu marquer les fluctuations et les vicissitudes du mouvement qui a animé les sciences sociales tout au long du XX^e siècle. Dans cette partie — troisième ensemble de considérations — qui s'ouvre sur une présentation détaillée des différentes conceptions de l'interaction, l'intérêt et les limites des grands systèmes théoriques font l'objet d'un examen critique qui porte sur le fonctionnalisme, le culturalisme et le structuralisme. Elle s'achève par l'évocation des grands débats aujourd'hui instaurés dans les sciences sociales, et le

rappel du renouveau apporté par l'individualisme méthodologique dans ce domaine du savoir. Suivant ce plan préalablement tracé, Renaud Fillieule a bien voulu se charger de l'élaboration et de la rédaction des trois grands chapitres qui forment cette cinquième partie.

De ce manuel a été délibérément écartée l'exposition de la méthodologie, au sens technique du terme : nombreux sont les ouvrages où elle est spécifiquement traitée. Si l'on n'ignore pas que « les idées ne poussent pas comme des fleurs », le contexte matériel n'est ici qu'incidemment mentionné : une histoire sociale des idées supposerait des développements autrement vastes et une perspective différente de celle modestement adoptée. Enfin, si les données biographiques sont rares dans le présent ouvrage, on s'est appliqué à systématiquement dater les œuvres signalées, et à fournir les repères élémentaires — naissance et mort — des auteurs cités.

PREMIÈRE PARTIE

Genèse et problèmes des sciences humaines

Les interrogations premières

Comment les savoirs sur les sociétés se sont-ils constitués et organisés ? A quelle discipline ou orientation principale ont-ils été successivement ordonnés ? Cette interrogation qui appelle les recherches en filiation que l'on abordera plus loin renvoie d'abord, et dans le sens le plus général, à des représentations du monde fortement contrastées. De ces dernières, les démarches qui ont présidé à la lente formation des savoirs en question sont étroitement dépendantes. On concevra aisément que les thèmes ou problèmes abordés dans un cadre mental mythico-religieux recevront un traitement différent de celui qui leur sera donné au sein d'un système conceptuel accordé à un monde sécularisé, laïcisé et qui se veut ou se prétend démythifié. D'un côté, la nature ne prend sens que rapportée à une surnature ; le domaine terrestre, plus ou moins dévalorisé, est rattaché à un arrière-monde dont la topographie varie selon les civilisations ; le rapport à l'environnement physique est émotionnellement vécu. De l'autre, la Raison opère une partition stricte entre l'objectif et le subjectif, le réel et l'imaginaire ; elle évacue le merveilleux ; elle prépare le règne de la Science, nouvelle divinité d'un monde qu'elle a contribué à désenchanter.

On laissera provisoirement de côté le phénomène, pourtant essentiel, de la croyance. Quels que soient les types d'organisation sociale, les configurations culturelles, les systèmes idéologiques, il s'agit de faire en sorte que le groupe adhère à des représentations stables, et donc d'imprimer une direction précise à l'universelle

faculté de *croire*. En prononçant qu'avant de faire de la science, il faut *croire* à la science, Claude Bernard montre qu'il y a moins de discontinuité qu'on ne le pense entre la *weltanschauung* commune aux sociétés dites traditionnelles et celle qu'informe, à l'époque moderne et contemporaine, des textes comme l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865). Le réductionnisme de nature anthropologique efface les différences dont la prise en compte est nécessaire pour répondre correctement à la question énoncée plus haut.

Ce qui est posé comme objet de connaissance varie selon les temps et les lieux ; ce qu'il y a à connaître est largement imposé par l'instance qui détient les codes culturels. Ainsi, l'étude méthodique de la foi en Dieu a été privilégiée au Moyen Age par l'Église qui se fondait, pour la conduire, sur les données de la Révélation chrétienne. L'affirmation de l'esprit critique, l'assomption de la raison, l'affranchissement de la philosophie se sont accompagnés, dans l'aire occidentale, de la relève de la scolastique par de nouveaux schémas conceptuels précisément engendrés par la raison philosophante. On sait, à cet égard, la place qu'occupe la révolution galiléenne dans la rupture avec la tradition aristotélicienne interprétée par la théologie du Moyen Age et l'avènement de la science moderne. Et l'on mesure l'importance qu'a eu sur le destin des sciences humaines le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme. Un savoir s'est alors progressivement constitué, fondé sur l'observation, l'expérimentation, la réflexion : il devait servir de modèle à toute exploration scientifique.

Cette évolution est habituellement envisagée, soit d'un point de vue philosophique où la destitution de la spéculation pure par le développement d'une science expérimentale est compensée par une philosophie des sciences, soit d'un point de vue strictement scientifique où l'on accentue la rupture entre des considérations auxquelles l'humanisme occidental a donné leur armature, et le nouveau référentiel formé par les sciences physico-mathématiques. Les répercussions qu'elle a provoquées sur la manière de concevoir l'homme et la société ne sont que latéralement abordées. On trouvera dans l'œuvre de Ernst Cassirer (1874-1945) la conjonction de ces deux perspectives et l'intégration, d'une part des données éparses de l'anthropologie, et d'autre part des connaissances issues du développement des sciences exactes.

Les premières pages de l'*Essai sur l'homme* font bien voir ce que doit à la cosmologie nouvelle, la nouvelle anthropologie qui s'esquisse à la Renaissance et que l'*Aufklärung* consolidera. L'*Histoire de*

l'idée de nature de Robert Lenoble fait également bien saisir le mouvement d'extraversion qui a conduit d'un anthropocentrisme spontané à la reconnaissance de la nature dans sa tragique altérité. En notant que la conception du monde ne dépend que très faiblement des idées scientifiques, R. Lenoble marque que les « sciences » sont d'emblée « humaines ». La conversion de la nature, longtemps condamnée à vivre le drame humain – en n'étant que la projection de ce drame –, en ensemble de propriétés objectives, a été acquise par une réforme de la conscience qui a pris le risque de rompre avec le surdéterminisme rassurant du monde magique pour s'ouvrir à une conception nouvelle de la causalité, de la légalité et, d'abord, de la subjectivité. Il fallait que l'homme eut, au préalable, assuré sa propre consistance pour pouvoir sans danger se retourner vers la nature. Il fallait qu'il devienne un *fait*.

Dialectiquement pensée par Socrate au fil d'un processus social qu'illustre le *dialogue*, la structure organisée et légale de la conscience individuelle a été étendue par Platon à la cité, et transférée par Aristote au cosmos. L'impératif catégorique du « Connais-toi toi-même » traduit un changement d'objet de l'instinct premier du connaître ; il manifeste la primauté du moi sur l'univers, et finalement celle de l'anthropologie sur la cosmologie. Radicalisé par l'atomisme de Démocrite et couronné par la philosophie stoïcienne de l'existence, le mouvement d'extraversion qui traverse la culture antique, après avoir déshumanisé et dépersonnalisé la nature, a conféré à l'homme une indépendance et une liberté quasi absolues. Cette ultime avancée de la philosophie grecque avec le matérialisme intégral d'Épicure et, sur un autre plan, le scepticisme systématique de Carnéade de Cyrène, n'est ici indiquée qu'à titre de jalon dans l'histoire des idées. Au XIX^e siècle, Karl Marx se réclamera dans ses thèses de Démocrite et d'Épicure, tandis que Antoine Augustin Cournot placera les penseurs grecs de la Nouvelle Académie aux origines du probabilisme philosophique.

Le renversement de la pensée grecque par l'idéal chrétien devait laisser à peu près intact le schéma aristotélicien. Certes, les Pères et les Docteurs de l'Église, de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin, ainsi que les maîtres de la scolastique ont proclamé l'impuissance de la raison hors du secours que lui apporte la Grâce. Mais la théodicée chrétienne s'est bien accommodée de la construction aristotélicienne où la nature est conçue sur le modèle de la cité, à partir de la correspondance établie entre l'ordre du monde extérieur et celui de la société politique. Au reste la rationalisation d'Aristote ne franchissait pas les limites du monde sublunaire ; elle

ne ravalait pas les astres au rang d'objets naturels ; elle assignait à l'homme une place privilégiée au sein d'un univers conçu comme un ordre hiérarchique. La *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, que l'on peut à juste titre considérer comme l'exécuteur testamentaire d'Aristote, a ainsi fourni au bas Moyen Age le cadre conceptuel d'une anthropologie philosophique qui fait de l'homme la fin de l'univers. Ce cadre s'est maintenu jusqu'à la découverte par Galilée des taches du Soleil – découverte qui a ruiné la doctrine des cieux incorruptibles –, et la philosophie anthropologique du Moyen Age chrétien s'est perpétuée jusqu'au XVII^e siècle, avec Pascal qui en a donné l'expression la plus dramatique.

Il importe peu de rappeler, dans la perspective de la constitution des sciences humaines, des séquences qui intéressent au premier chef le philosophe ; comment, par exemple, la réalité humaine, dans sa double dimension – transcendante et empirique –, a été différemment pensée, sur le plan de sa relation au monde, au corps, au langage, etc., par Platon et par Aristote. Ou encore, les changements décisifs introduits par le christianisme avec l'élaboration de notions nouvelles telles que le péché, la rédemption, la vie éternelle, et l'attribution d'un statut d'existence à l'âme qui n'était chez les Grecs qu'un principe d'unification. Mais il est indispensable de préciser les cadres conceptuels, sinon les conditions générales, dans lesquels la question « Qu'est-ce que l'homme ? » a été historiquement examinée.

L'anthropologie chrétienne était incompatible avec le libre exercice d'un savoir centré sur l'homme. En conservant le présupposé astrologique, la pensée scolastique superposait la Vérité révélée et la cosmologie païenne. Dans ce contexte il était entendu que Dieu, présidant à l'ordonnement universel, la société était une institution d'origine divine. Toutes les vicissitudes du genre humain étaient rapportées à un dessein providentiel, c'est-à-dire à une vision totalisante de l'histoire ordonnée à l'eschatologie (fin du monde, résurrection, jugement dernier), et à la doctrine du salut par la rédemption (sotériologie).

On ne saurait cependant exagérer le caractère unitaire et la cohérence interne de la tradition ecclésiastique que devait relayer la tradition humaniste. Le monde chrétien, ainsi qu'on l'a souvent remarqué, est un monde de tensions, de contradictions et de difficiles conciliations. A tous les niveaux, du vécu au cognitif en passant par le politique, le conflit apparaît entre l'âme et le corps, le pape et l'empereur, la culture antique et la métaphysique chrétienne. La contradiction est inscrite au cœur même de la religion

qui déplace la topique humaine de l'ici-bas vers l'au-delà en valorisant simultanément le domaine terrestre comme théâtre de la rédemption. Enfin juristes et théologiens cherchent, les premiers à concilier les « autorités », les seconds à établir l'harmonie entre les textes sacrés.

La faillite des explications traditionnelles

Déjà fissurée, comme le montre l'édifice de la scolastique finissante, la synthèse médiévale associée à une impeccable architecture du savoir, s'est défaite avec la « révolution galiléenne ». La lumineuse formule « du monde clos à l'univers infini » est communément ce que l'on retient de la transformation radicale que cette dernière a engendrée ; elle dispense d'entrer plus avant dans les travaux de Pierre Duhem, d'Alexandre Koyré et de Pierre Costabel ; elle est trompeuse en ce qu'elle représente la contraction du processus éminemment complexe qui a abouti à la constitution de l'astronomie nouvelle.

Cette astronomie nouvelle est née avec Copernic ; elle rompt aussi bien avec le système des sphères homocentriques de *De Caelo* d'Aristote qu'avec les entrelacs compliqués d'épicycles et d'excentriques de l'*Almageste* de Claude Ptolémée. Elle renoue avec l'astronomie géométrie des pythagoriciens – les nombres perdant néanmoins toute propriété mystique. Elle conduit, d'une part à la destruction du « cosmos » – monde fini et hiérarchiquement ordonné qui cède la place à un univers infini lié par l'uniformité des lois –, d'autre part à une géométrisation de l'espace qui cesse d'être conçu comme ensemble de « lieux » : il n'y a plus de centre assignable au monde. Aussi bien, est-ce dans un monde davantage indéfini qu'infini que la sphère des fixes s'est trouvée dissoute par la physique céleste de Galilée.

Son *Message céleste* (*Sidereus Nuncius*, 1610) fait voler en éclats toute la cristallerie des sphères ; il annonce qu'entre la conception d'un ordre cosmique et celle d'un espace géométrique, le choix désormais est fait qui suppose un retournement de valeurs : le passage de la métaphysique à la physique et de l'opinion à la science ou, plus précisément, de la science contemplative au mobilisme moderne. Il dissipe, au sens propre, le *Songe de Scipion* qui clôt *La République* de Cicéron. « Regarde les espaces célestes, dit l'Africain à Scipion Émilien,

de neuf cercles, ou plutôt de neuf globes, se compose le système du monde (...) Sur le cercle inférieur tourne la Lune qui s'allume aux rayons du Soleil. Au-dessous, il n'y a rien que de mortel et de périssable, excepté l'âme (...) Au-dessus de la Lune, tout est éternel. La Terre, placée au centre, et au neuvième rang, est immobile. » Tout est ici en ordre, toute chose repose en son lieu naturel, y devrait demeurer et n'en pas bouger. Une rupture d'équilibre intervient-elle ? C'est le retour à l'ordre qui constitue le mouvement naturel.

Comment une si belle ordonnance, une construction métaphysique aussi achevée ont-elles pu être ruinées ? Qu'est-ce qui a pu vaincre en ce domaine l'autorité d'Aristote garantie par l'Église ? La lunette, les observations qu'elle permet, en un mot l'expérience répond-on communément. On pourrait d'abord objecter que depuis Copernic la connaissance scientifique conduit de plus en plus à prendre en considération ce que nous ne voyons pas (John Dalton n'a pas « vu » les atomes dont il fit l'hypothèse). Et Goethe a raison de nous rappeler que le système de Copernic repose sur une *idée* difficile à comprendre qui contredit encore journallement nos sens. On pourrait également objecter que bien des observations ou expériences alléguées par les promoteurs de la science moderne ne prouvent rien et qu'après tout, comme le relève pertinemment P. Costabel, sur la question préalable de la comparaison des hypothèses, les arguments décisifs en faveur de la translation de la terre et de sa rotation sur elle-même par rapport au soleil n'ont été acquis qu'au début du XIX^e siècle.

Il en va, en fait, de la place qu'occupe d'une manière générale l'expérience dans la science. La science aristotélicienne, réellement empirique, fut longtemps inattaquable car elle était pleinement en accord avec l'expérience commune. Chez Galilée, les expériences ne sont souvent que des expériences de pensée ; les relevés n'ont pas la précision de ceux de Kepler ou de Peiresc – ils fournissent seulement un ordre de grandeur. C'est à l'aide de conceptions tout à fait imaginaires qu'il a pu proposer sa théorie du mouvement, ce qui confirme que bien des « faits » scientifiques ont été hypothétiques avant d'être observables. Les concepts qu'il utilise ne sont donc pas tirés de l'expérience : fictifs, ils doivent permettre de comprendre et d'expliquer la nature. Les objets qu'il étudie ne sont pas des corps réels, qualitativement déterminés, mais des corps abstraits désormais situés dans le vide réalisé de l'espace euclidien. L'instrument dont il se sert, – la lunette qu'il eut, le premier, l'idée de tourner vers le ciel –, est aussi une matérialisation de la pensée, une incarnation de la théorie.

En définitive, la rupture du cercle, l'éclatement de la sphère ont été moins provoqués par un redoublement dans l'expérimentation que par l'exaltation de la connaissance intellectuelle. La naissance de la science moderne est, en effet, concomitante d'une mutation de l'attitude philosophique qui marque la revanche de Platon. Niée ou méconnue par l'interprétation positiviste et pragmatique du savoir, l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques apparaît décisive à bien des égards.

S'il est vrai, comme l'affirme R. Lenoble, que les explications scientifiques sont imaginées après coup pour justifier une *weltanschauung* fondamentale, on comprend parfaitement l'intérêt qu'il y a à inscrire l'apparition des sciences humaines dans l'histoire des sciences. Sans avoir à préciser comment les problèmes posés par la physique des qualités – caractérisée par l'absence de dimensions infiniment grandes et petites, l'existence d'un lieu naturel vers lequel tend chaque corps, un système du monde fondé sur des sphères homocentriques –, à savoir le problème de l'infini, le problème du mouvement et celui de l'astronomie, ont été résolus par la « science moderne », il apparaît bien que la « révolution scientifique » a d'abord consisté dans la diffusion de conceptions nouvelles : ce ne sont pas des faits nouveaux, mais l'interprétation nouvelle des faits connus qui a décidé de la structure moderne de la science.

Les conséquences de cette révolution scientifique sur les sciences de l'homme ont été déterminantes. Sans doute, et ainsi qu'on l'a souvent remarqué – notamment Georges Gusdorf –, la prédestination astrologique qui dépouillait les phénomènes humains de leur spécificité était récusée ; simultanément, les motivations humaines et le devenir historique cessaient d'apparaître comme les sous-produits d'une eschatologie ; une sorte d'autonomie épistémologique était conquise dans la mesure où l'étude de la réalité humaine était soustraite à la seule emprise de l'instance religieuse. Un déplacement fondamental a cependant accompagné la levée des hypothèses théologiques et la naturalisation de la nature humaine. Ainsi que le relève Cassirer, pour comprendre l'ordre des choses humaines, on devait commencer par étudier l'ordre cosmique ; c'est sur des observations empiriques que sera effectivement fondée la théorie générale de l'homme.

En fait, la révolution galiléenne a ouvert une crise intellectuelle que la raison, dans un premier temps dépréciée au regard des « espaces infinis », a dû surmonter. Par ailleurs, le processus de désaisissement qui en a d'abord résulté ne s'est pas accompli sans

résistance. En posant dans *L'Essayeur* (*Il Saggiatore*, 1623) que la nature est écrite en langage mathématique et que c'est dans ce langage qu'il faut l'interpréter, Galilée devait provoquer la résistance de l'Église. Elle se dresse ici contre le naturalisme dynamique de la Renaissance. Elle n'admet pas l'idée que la loi à laquelle obéit l'être de la nature ne lui est pas prescrite par un législateur extérieur et qu'elle se fonde dans son être propre, la nature étant par là pleinement connaissable. La physique mathématique s'est cependant toute entière construite sur cette conception de la légalité, la tâche dorénavant assignée à la science étant d'établir la loi de l'action qui définit la nature de la chose. Ainsi en est-il pour le mouvement des planètes : il n'est plus question dans ce domaine de sentiments, d'intuition, d'imagination, mais de mesures exactes.

Naissance de la vérité scientifique

En même temps que s'affirme cette nouvelle attitude méthodologique, s'impose une nouvelle conception de la vérité. Cette dernière ne repose plus sur l'Écriture et la Tradition. Rendue indépendante de la Parole qui permettait de donner des interprétations variées d'un épisode biblique, transparente et univoque, elle s'exprime en langage mathématique. D'un côté la Parole et la Révélation, de l'autre les figures et les nombres.

Dans ce monde que les systèmes métaphysiques du Moyen Age avaient spiritualisé (Dieu - l'âme - le monde), le lien unissant la nature et l'esprit se relâche singulièrement ; celui qui reliait la théologie à la physique est tranché. La connaissance véritable ne requiert plus d'assistance surnaturelle. L'accord proclamé des idées et des objets va précisément résoudre le problème de la vérité de la connaissance. Ce qui est réel, c'est ce qui peut être vu par la pensée et converti par elle en objet de calcul. La fin de l'histoire sainte - c'est-à-dire la référence constante à un principe explicatif supérieur - était proche. L'extension du concept de nature devenait effectivement menaçant.

L'Église ne pouvait apparemment pas se satisfaire de la théorie des deux langages - et du double sens -, développée par Galilée dans la lettre adressée en 1615 à Christine de Lorraine. « Il me semble, écrit-il, que dans la discussion des problèmes de physique on ne devrait pas prendre comme critère l'autorité des textes sacrés, mais

bien les expériences sensibles et les démonstrations nécessaires. En effet, c'est également du Verbe divin que procèdent l'Écriture sainte et la nature : l'une, comme dictée par le Saint-Esprit ; l'autre, comme exécutrice obéissante des ordres de Dieu. Mais alors que les Écritures, s'accommodant à l'intelligence du commun, parlent en beaucoup d'endroits selon les apparences et en des termes qui, pris à la lettre, s'écartent de la vérité, la nature, tout au contraire, se conforme inexorablement et immuablement aux lois qui lui sont imposées (...) sans se préoccuper de savoir si ses façons d'opérer sont à la portée de notre capacité humaine. Il s'ensuit que les effets naturels de l'expérience mis sous nos yeux ou la démonstration mathématique ne doivent en aucune façon être révoqués en doute, encore moins condamnés, sous prétexte que certains passages de l'Écriture auraient dans leur littéralité suggéré des aspects différents. »

L'Église ne pouvait non plus admettre la proposition selon laquelle « le Saint-Esprit nous montre comment on va au ciel et non comment va le ciel ». Elle devait refuser cette distinction que lui proposait Galilée et dont l'article « Copernic » signé O, c'est-à-dire Jean le Rond *alias* D'Alembert, de l'*Encyclopédie*, souligne les aspects cependant positifs pour la religion catholique. En effet, que penseront les faibles et les simples des dogmes réels que la foi nous oblige de croire, s'il se trouve que l'on mêle à ces dogmes des opinions douteuses ou fausses ? Ne vaut-il pas mieux de dire que l'Écriture, dans les matières physiques, doit parler comme le peuple dont il fallait bien parler le langage pour se mettre à sa portée ? Mais le danger que représentait une généralisation possible de l'idée de loi naturelle était trop grand. Vingt ans seulement après la mort de Galilée, John Graunt, « Citoyen de Londres », publiait un ouvrage capital, fondateur de la démographie moderne, au titre hautement significatif : *Observations naturelles et politiques (...) en rapport avec le gouvernement, la religion, le commerce* (1662, cf. *infra*).

Aussi l'Église s'est-elle mobilisée contre celui qui, en 1615, affirmait que le Souverain Pontife peut approuver ou condamner toutes les propositions qui ne relèvent pas directement de la foi, « mais qu'il n'est au pouvoir d'aucune créature humaine de les rendre vraies ou fausses, et autres qu'elles ne sont par nature ». Avec lui la démonstration demeurait circonscrite à des phénomènes particuliers. Aussi bien a-t-elle livré contre la physique moderne un combat qu'elle a perdu lorsque Newton découvrit *la loi* de l'univers.

Désormais opposées *vérité révélée* et *vérité scientifique* ne sont-elles pas cependant secrètement articulées ? Alexandre Kojève a montré naguère que l'assertion selon laquelle les Grecs n'ont pas élaboré de

physique mathématique parce qu'ils voulaient rester païens n'est qu'apparemment canularique, – ce qui pose le problème de l'origine chrétienne de la science moderne. En projetant notre planète dans le ciel aristotélicien, cette dernière résout une des contradictions, signalées plus haut, inhérentes au christianisme médiéval. La constante référence à l'au-delà n'empêchait pas la terre d'être au centre de l'univers. A ce privilège lui était paradoxalement associée la propriété d'être le royaume de la corruption et de la mort, car les Anciens en la privant de mouvement l'avait réduite à un état misérable ; ils avaient parallèlement posé qu'on ne peut chercher de lois mathématiques, c'est-à-dire de relations éternelles, que là où il n'y avait pas de matière – ce qui excluait la possibilité d'une telle recherche dans le monde sublunaire.

C'est contre l'aristotélisme païen que s'est constituée la science moderne, en un domaine que l'autorité ecclésiastique, surtout soucieuse de préserver la pureté du dogme, lui avait abandonné. L'Église a paradoxalement défendu les théories païennes contre les chrétiens qui voulaient les christianiser. Le fait qu'elle se soit dressée contre les promoteurs de la science moderne n'infirma absolument pas le rapport essentiel qui existe entre la maîtrise exercée sur la matière par l'Occident chrétien et le dogme de l'Incarnation. C'est ce qu'a bien démontré A. Kojève : si un corps terrestre peut être en même temps le corps de Dieu et si, comme le pensaient les Grecs, les corps divins, corps célestes, reflètent correctement des relations éternelles entre entités mathématiques, rien n'empêche plus de rechercher ces relations dans l'ici-bas autant que dans le ciel. L'identité scientifique foncière de la terre et du ciel était acquise, et proclamée.

Finalement, les instances religieuses, mais aussi les autorités politiques, ont voulu faire pièce aux désordres engendrés par la projection dans le ciel de l'ensemble du domaine terrestre. Les réactions au décentrement et au dessaisissement provoquées par cette émancipation de la pensée ne pouvaient donc être que négatives. La fin de Socrate s'explique, selon R. Lenoble, par le fait qu'il n'y a pas d'exemple de crise d'extraversion qui n'ait exigé des sacrifices expiatoires au surmoi pour la liberté dérobée. Pour avoir tiré les conséquences philosophiques de la révolution copernicienne – l'absence de lieux privilégiés, la relativité des notions de haut et de bas, l'inexistence de directions déterminées en elles-mêmes –, Giordano Bruno a, en effet, été condamné par l'Église et brûlé. L'abjuration de Galilée, mais aussi le « repentir » de Campanella, relèvent du même processus. La puissance de l'Église explique suffisamment la prudence de la contestation.

Celle-ci n'a pas seulement porté sur des questions qui aujourd'hui relèvent des sciences exactes. L'inventaire analytique des textes, la critique philologique des documents, la substitution du commentaire grammatical et littéraire à la glose « sententielle » ont également contribué à détruire la belle unité du savoir, constellé d'harmonieuses analogies, réalisée au Moyen Age. La Renaissance représente la prise de possession de la culture antique sans la médiation du christianisme. La Réforme, avec l'intériorisation de la relation unissant la créature à son créateur qu'elle entraîne, signifie aussi l'abandon de toute médiation réaliste. Soutenue par une revendication massive – le libre exercice de la pensée –, la mutation en cours a rendu nécessaire la mise en ordre des connaissances, une nouvelle organisation du savoir.

Opération difficile : dans ce monde doublement marqué par l'idée de *Rinascimento* et par la déchirure de la « Robe sans couture » foisonnent les projets rationalistes, les rêves de républiques universalistes, les utopies progressistes, mais aussi les résurgences magiques et les aspirations mystiques. L'humanisme cosmopolite qui le traverse charrie un étonnant mélange de foi et de raison, de croyances en des forces occultes et de « lumières » ; l'exigence d'un retour aux sources se double de vues prospectives – et d'anticipations fantastiques de l'avenir. On y interroge les « choses », mais on continue « d'interpréter les interprétations ». Aussi bien l'esprit de libre examen trouvera-t-il dans la raison mathématique un principe unificateur, l'instrument d'une liaison entre l'homme et l'univers, sinon une nouvelle « autorité ».

Le divorce de la science et de la subjectivité

C'est bien sous le signe de la raison mathématique que s'est élaborée la science moderne. C'est la raison mathématique qui devait rendre l'homme maître et possesseur de la nature, en effectuant la mise au jour d'un légalisme universel. Pour avoir également récusé le rationalisme abstrait et l'empirisme, refusé de généraliser l'idée de loi, associé la marche au réel à la mise en œuvre d'une théorie de l'induction et à l'« industrielle cueillette », F. Bacon, auquel on doit une critique radicale des cadres factices de la représentation (cf. *infra*, p. 112), a été placé sur la ligne d'un « faux départ ». Le vrai départ a été pris, après l'abandon de la méthode d'autorité,

avec le développement des mathématiques – dont Nicolas de Cusa avait déjà, au XV^e siècle, proclamé la valeur paradigmatique –, la mathématisation de la physique, la conquête de l'objectivité, la critique des essences et la définition de l'idée du phénomène. Ce fut l'« explosion » du mécanisme, et d'abord le triomphe du rationalisme qui identifie l'homme à la conscience de soi, en assimilant cette dernière à la raison. A ce vaste mouvement appartiennent Descartes et Leibniz, qui développent une philosophie des sciences propre à désamorcer la malédiction que comportait la cosmologie nouvelle, et Spinoza dont la théorie de la connaissance débouche sur une anthropologie politique et morale.

Le *savant* qui succède au *héros* comme modèle social d'accomplissement habite un monde que le calcul infinitésimal rend intelligible ; il multiplie les outils matériels et les instruments conceptuels pour le comprendre pleinement. Un milieu, et une vie scientifique, s'organisent ainsi, avec des académies, *Academia dei Lincei* à Rome (1603), *Academia del Cimento* (de l'expérience) à Florence, *Royal Society* de Londres (1663), *Académie des Sciences* de Paris (1666), *Collegium naturae curiosorum* à Schweinfurt-sur-le-Main... ; des publications, *Journal de physique*, *Annales de chimie*, recueils d'inventions..., et autres canaux de diffusion qui permettent une large propagation de la science.

Pas plus que l'on a ici à entrer dans le détail du développement des institutions scientifiques qui s'intensifie au XVIII^e siècle, on a à précisément exposer les modèles qui guidèrent les activités des savants. Michel Serres a bien mis en évidence la place qu'a d'abord occupée, dans le procès de la science moderne, le *modèle astronomique* : il est, avec ses répercussions idéologiques condensées dans l'image du Roi-Soleil, le référentiel majeur de la science classique ; le passage du point fixe au plan fixe de l'astronomie du XVIII^e siècle s'y inscrit. Il cède la place, dans le contexte de la révolution industrielle, avec la série des transformations qu'elle opère par le feu, et la science contemporaine où l'idée de chaleur acquiert une importance égale à celle naguère dévolue à l'idée de gravitation, à un *modèle thermique*.

On pourrait tout aussi bien établir qu'au XIX^e siècle la pensée biologique prend une importance égale à la pensée mathématique. Partout, en France, en Allemagne, en Angleterre, la biologie fournit un modèle explicatif ou un système interprétatif : le principe vital est érigé en raison dernière, l'analogie biologique prolifère, l'organicisme s'impose comme cadre conceptuel ; et la philosophie anthropologique reçoit de Charles Darwin un nouveau fondement :

une théorie matérielle de l'évolution. L'essentiel est de distinguer que l'idée de *la science* qui s'impose au siècle dernier trouve dans les mathématiques son modèle achevé, et dans les sciences du monde physique comme dans les sciences biologiques, ses formes canoniques.

En tant que mode de connaissance critique des lois qui régissent les phénomènes naturels, la science s'appuie sur un corpus d'énoncés dont des critères de validation définis, et des procédures de contrôle codifiées, garantissent l'exactitude. Les vérités qu'elle délivre sont d'ordre expérimental : l'observation et l'expérience permettent de rattacher les faits les uns aux autres par des relations immédiates ; les liaisons dégagées, les rapports constants observés conduisent à l'établissement des lois. Ce savoir scientifique est en prise sur le réel : la science s'applique à connaître la réalité en associant utilité et vérité. Elle pose, avec Hermann von Helmholtz, que « nos représentations du monde extérieur sont *vraies* quand elles nous donnent une indication suffisante des conséquences de nos actes par rapport à ce monde extérieur, et qu'elles nous permettent de tirer des conclusions exactes sur les modifications que nous pouvons en attendre ». Enfin, la théorie scientifique qui amalgame hypothèses et concepts, faits expérimentaux et raisonnement, tend à la simplicité et à l'objectivité.

Trois types de science procèdent de cette conception générale du vrai, de l'intelligible et du réel. La *science pure*, système formel où s'enchaînent démonstrations et formulations : elle se fonde sur un corps d'axiomes et met en œuvre des règles de déduction. Le modèle *empirico-formel*, correspondant au second type, combine expérience et théorie en associant au donné empirique une dimension formelle ; la schématisation qu'il permet d'obtenir est soumise à des épreuves et à des vérifications. Les sciences de type *herméneutique* s'appliquent à des situations et à des significations dont peut rendre compte un système interprétatif.

Cette sommaire classification est solidaire d'un pluralisme épistémologique dont, au XVIII^e siècle, Condorcet a eu la nette idée en superposant trois types de connaissance, et en distinguant d'abord différents degrés de vérité. Les vérités mathématiques ne font pas appel aux existences ; elles postulent, certes, la permanence des mécanismes psychologiques, mais l'extension du probabilisme aux mathématiques est aussi fictive qu'hyperbolique. Les vérités physiques sont en-deçà de la certitude mathématique : elles supposent la concordance d'un jugement d'existence et d'une sensation concernant un corps ; elles aussi reposent sur un postulat d'ordre et de constance : la stabilité du référentiel naturel, mais elles relèvent d'un paradigme de

connaissance – les sciences de la nature –, quasiment aussi assuré que les mathématiques. Aussi bien Condorcet réserve-t-il le nom de probabilité aux jugements exposés à d'autres sources d'incertitude : ce sont ceux qui se rapportent à la connaissance, essentiellement « chanceuse », des faits particuliers dont traitent les sciences morales ; en ce domaine, les vérités sont « hypothétiques », « conjecturales ».

La « science de l'homme » pour l'enseignement de laquelle Condorcet, le premier, réclama l'institution d'une chaire (cf. *infra*) est, dans cette perspective, appelée à se constituer sur le modèle des sciences exactes. L'étude des faits politiques et moraux, économiques et sociaux, deviendra rigoureuse en adoptant les méthodes qui ont fait leur preuve dans les sciences physico-mathématiques. Elle postule donc l'extension de la démarche « scientifique » à la connaissance de l'« homme ». On appliquera à ce dernier la même méthode analytique, le même langage – lui-même conçu comme une méthode. Cette intention s'inscrit dans un courant de pensée que nourrit, depuis Hobbes, l'espoir d'effectuer pour le monde humain ce que Galilée a réalisé pour l'univers physique. Elle exprime, en tout cas, une rupture avec les spéculations métaphysiques d'une philosophie à laquelle il appartiendra de méditer sur les conséquences du divorce entre la *science* et la *subjectivité*.

Il convient d'évoquer sommairement ici, sans préjudice au rôle qu'elle a joué dans la constitution des sciences sociales et aux liens qui l'ont particulièrement unie à la sociologie (cf. *infra*), la philosophie et son destin à l'époque moderne. Le philosophe prend acte de la séparation intervenue entre l'ordre du savoir scientifique qui a réduit le monde à l'étendue et au nombre, et l'ordre de l'expérience naturelle, quotidienne, spontanée. Il peut protester contre la déshumanisation de la science, ou bien tirer les conséquences de ce mouvement de désincarnation. Sa sombre consolation sera de dire que la science qui a mécanisé la nature – devenue du XVI^e au XVIII^e siècle dynamique, puis inquiète – ne résout rien pour l'homme. R. Lenoble a bien noté que l'extraversion totale, l'objectivité « en soi » supposent une indifférence qui, par un choc en retour paradoxal, coupe l'homme de son milieu et le condamne à la solitude. Le monde édifié par le rationalisme, où s'affirme le primat de la pensée théorique et de la puissance technique, et au sein duquel la subjectivité est aussi rationnellement fondée, ce monde-là est difficilement habitable.

Le pessimisme qui marque la philosophie de Kant, comme la nostalgie qui colore l'œuvre de Rousseau, sont symptomatiques d'un état critique de la réflexion sur le *sujet*. L'instauration d'un monde de la moralité par la raison pratique, l'organisation du rap-

port à autrui par le *Contrat social* ont, en effet, trait non à un quelconque lieu existentiel, mais à la position de l'individu – qui est certes envisagée de manière différente par Jean-Jacques d'une part, le philosophe de Königsberg d'autre part. Ni la dialectique hégélienne qui identifie savoir et *discours*, ni la dialectique de Marx qui exalte la praxis inhérente à l'*histoire* ne règlent la question de la subjectivité individuelle. Mais elles sont associées au rêve d'une science globale de l'homme qui a eu ses représentants en Angleterre avec Herbert Spencer, et en France avec Auguste Comte.

La distribution des savoirs

On doit à Spencer et à Comte une *classification des sciences* dans laquelle la subjectivité est effectivement dissoute. La hiérarchie des sciences proposée par Comte qui, au passage, réduit aimablement l'homme à n'être qu'un « faiseur de fumier », retient – après l'élimination des sciences appliquées et des sciences concrètes, particulières ou descriptives, puis la critique préalable des classifications de Bacon et de D'Alembert – six sciences fondamentales. Ce sont la mathématique, à la fois science spécialisée et méthode générale ; la physique céleste ou astronomie, la physique terrestre ou physique mécanique, la chimie ou physique chimique qui forment la science des corps bruts ; la physique organique ou physiologique et la physique sociale ou sociologie qui traitent des corps organisés.

Cette classification positive des sciences exposée dans le *Cours de philosophie positive* (1830-1842) se présente comme une « échelle encyclopédique » ; elle est faite d'enchaînements naturels et de subordinations nécessaires ; elle combine ordre historique et ordre dogmatique, et manifeste les degrés de précision décroissante des sciences – dont la certitude est cependant égale pour toutes dès qu'elles sont parvenues à l'état positif. Aussi bien cette conception savante de la totalité laisse-t-elle présager l'avènement d'une synthèse. « On ne doit plus alors concevoir qu'une seule science, prononce Comte dans son *Discours sur l'esprit positif* (1846), la science humaine ou plus exactement sociale dont notre existence constitue à la fois le principe et le but, et dans laquelle vient naturellement se fondre l'étude rationnelle du monde extérieur, au double titre d'élément nécessaire et de préambule fondamental. »

Méditant sur le destin de l'homme, Alphonse de Waelhens a pu

ainsi noter qu'entre les apories épistémologiques de la philosophie du sujet et les anticipations d'Auguste Comte, les sciences humaines se sont constituées sous l'emprise de la méthodologie scientifique. Respectivement conçues comme physique sociale, science du comportement, étude des conditionnements, la sociologie, la psychologie, les sciences sociales réduisent l'homme à n'être qu'attitudes et conduites justiciables de l'observation. Il est désormais entendu que la vérité de l'homme n'est pas à chercher du côté d'une intériorité sans consistance, mais dans sa constitution, son milieu, son éducation. La science de l'homme sera donc la recension de ses attaches empiriques. On prendra en compte les activités des individus dont on déterminera plus les *causes* qu'on en cherchera la *signification*. En écartant les significations pour n'analyser que des situations – et les agents qui les traversent –, on se conformera à la démarche suivie dans les sciences de la nature. Ainsi procède l'économiste. Même la discipline qui paraît, au premier chef, viser des relations latentes et la mise au jour de significations cachées – la psychanalyse – peut être considérée comme un savoir du conditionnement psycho-social, à moins de ne voir en elle que délire d'interprétation. Son fondateur lui-même voyait dans cette science nouvelle la troisième blessure narcissique infligée à l'humanité, après celle causée par Copernic avec son traité *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), puis par Darwin avec *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859).

Le débat, qui n'est pas clos, ouvert depuis bientôt un siècle sur la portée de la « révolution psychanalytique » atteste l'impossible assignation d'un centre de référence intellectuelle aux sciences humaines. Les systématisations entreprises à partir d'une idée maîtresse – l'intérêt économique, la volonté de puissance, l'instinct sexuel, etc. –, loin de faire l'unanimité, ont accru les divisions. C'est donc au déchaînement de rationalités partielles et contradictoires que l'on assiste. Pas plus qu'une orientation générale antérieurement fournie par la théologie, les mathématiques et la biologie, ne subsiste une direction unitaire comme celle que l'école positiviste entendait assurer avec son plan d'éducation scientifique rationnelle établi à partir d'enchaînements méthodiques. Et les humanités classiques ne peuvent non plus ici servir de fil conducteur. S'il a culminé au XIX^e siècle dans la recherche historique, philologique et comparative dont Ernest Renan fut en France le plus illustre représentant, le mouvement intellectuel issu de l'humanisme a été alors concurrencé, et si l'on peut dire débordé, par le courant des nouvelles recherches en sciences politiques et sociales.

On n'a finalement pas à s'étonner du défaut d'intégration que

présentent les deux recueils intitulés *De la méthode dans les sciences* publiés en 1910 et 1911. A un philosophe de courte renommée, P.-F. Thomas, a été confié la rédaction de l'avant-propos. Les pages ensuite consacrées aux diverses sciences ont été écrites par ce que le monde universitaire comptait alors de plus brillant. Quoi qu'il en soit des diverses tendances qui se manifestent dans « les différentes parties de la Science, celle-ci se présente à nous, précise Émile Picard dans un chapitre liminaire, comme une vue du monde extérieur à travers des concepts tirés par l'abstraction de l'expérience et rapprochés les uns des autres de façon à obtenir des lois qui rendent possibles la coordination et la prévision ». Des mathématiques pures aux sciences médicales, sont passées en revue les sciences rationnelles, les sciences de l'observation et les sciences expérimentales. Viennent après la psychologie (Th. Ribot), *Sociologie et sciences sociales* par E. Durkheim, la morale (L. Lévy-Bruhl) et l'histoire (G. Monod). En tête de la seconde série de *La méthode dans les sciences*, Émile Borel nous prévient de l'arbitraire qui préside à la distribution des sous-chapitres plus techniques que sont la chimie physique, la géologie, la botanique..., l'archéologie, l'histoire littéraire (G. Lanson), la linguistique (A. Meillet), la statistique (L. March).

On notera l'absence, dans cet ensemble, de disciplines réputées scientifiques comme l'économie, la géographie, la démographie, les sciences politiques et les sciences juridiques... En 1957, l'*Histoire de la science*, publiée sous la direction de Maurice Daumas, rangera la géographie dans « le monde physique », après la minéralogie et la géologie – les « Sciences de l'Homme » réunissant cinq disciplines : l'anthropologie et la paléontologie humaine, l'ethnographie, la sociologie, la démographie, la psychologie. On voit l'intérêt qu'il y aurait à ouvrir l'enquête sur la manière dont le système des sciences a été conçu au XX^e siècle, et à l'étendre aux grandes encyclopédies françaises et étrangères. Une telle enquête mettrait sans doute, et d'abord, en évidence la faillite de la conception comtienne de la science comme synthèse totalisante ; ensuite la division du savoir en élucidations provisoires, réponses transitoires données à des questions dont la formulation est pensée en termes d'historicité et rapportée à des conditionnements mentaux, culturels, sociaux – point de départ d'une sociologie de la science ; enfin une série d'oppositions entre notamment humanités littéraires, sciences sociales, sciences naturelles, c'est-à-dire études des œuvres de l'esprit, étude de l'homme dans son cadre institutionnel et culturel, étude du milieu biologique.

Un des derniers philosophes français à avoir conceptualisé l'ensemble des sciences en termes de ruptures *et* de continuités est

Edmond Goblot. Il l'a fait dans son *Essai sur la classification des sciences* (1898) où il étudie l'importance du raisonnement pour tous les domaines du savoir, en s'interrogeant plus spécialement sur la fécondité du raisonnement déductif, et surtout dans *Le système des sciences* (1922). Il y oppose science pure et science empirique (science de pur raisonnement et science d'observation). Il y traite conjointement la physiologie et la psychologie, séparément les sciences morales et les sciences normatives, distinctement la morale, la croyance, et enfin la philosophie. Passant outre à l'opposition communément retenue entre les phénomènes rigoureusement étudiés par les sciences de la matière, et les faits sociaux et moraux qui ne peuvent faire l'objet que d'une connaissance imprécise en requérant plus d'esprit de finesse que d'esprit de géométrie, Goblot énonce : « Les faits sont ce qu'ils sont : il n'y a pas d'indétermination dans les choses, il n'y en a que dans la pensée. Si une idée manque de précision, c'est que l'esprit n'a pas su saisir la vérité d'une étreinte assez vigoureuse ou la traiter avec assez de délicatesse ; l'imperfection de la connaissance n'est jamais dans l'objet à connaître. Il faut de l'esprit de finesse même en géométrie et de l'esprit de géométrie même en morale. »

Il est donc, au total, non seulement possible mais nécessaire de traiter les sciences morales et politiques comme des sciences naturelles. En qualifiant de *fait social* « toute relation qui met en jeu quelque forme de l'activité psychique de deux ou plusieurs vivants », Goblot associait biopsychologie et sociologie. A cet ensemble « biopsychosociologie », il rattachait les trois sciences appelées « normatives » par W. Wundt – Logique, Esthétique et Morale –, « parce qu'elles aboutissent à des règles de l'action ». Enfin, il laissait en dehors de son système la philosophie qui n'est effectivement pas une science, mais d'où procèdent des sciences philosophiques comme la psychologie, la sociologie et la morale. La philosophie n'était donc plus à ses yeux qu'un résidu fait de la partie des connaissances humaines qui n'est pas devenue une science : la métaphysique.

Sciences humaines et sciences sociales : divisions et tensions

S'il n'est pas question de science de l'homme, l'opposition apparaît bien marquée au XIX^e siècle entre science de la matière et science de l'esprit, chez Ampère entre sciences cosmologiques et

sciences noologiques (1834), chez Dilthey, cinquante ans plus tard, entre sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Cette opposition prend la relève de celle que l'on rencontre antérieurement, notamment chez Pascal, entre sciences divines et sciences humaines. Ce que recouvrent, dans leur acception moderne, ces dernières n'est pas précisément explicité dans les encyclopédies générales – *Encyclopaedia britannica*, *Grosse Brockhaus*, *Encyclopédie française*, *Grand Larousse encyclopédique...* –, ou spécialisées – *Encyclopaedia of the Social Sciences* (1930-1935), puis *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (1968).

A cette entrée « Sciences humaines » on trouve, dans la première édition de l'*Encyclopaedia Universalis* (1968-1973), un article de Georges Gusdorf. Il est construit sur la perte de l'unité du savoir et la mise en place de trois axes épistémologiques – successivement la science rigoureuse (les mathématiques), la biologie, l'histoire et la culture –, qui sont autant de perspectives concurrentes où s'inscrivent, aux XIX^e-XX^e siècles, les œuvres de Karl Marx, de Sigmund Freud et de Claude Lévi-Strauss), respectivement solidaires de l'histoire, de la biologie et des mathématiques. On aura reconnu les trois courants FMS (Freudisme, Marxisme, Structuralisme) auxquels il a été constamment et abusivement fait référence au cours des trois dernières décennies.

Dans la seconde édition (1984-1985) de cette encyclopédie figure sous le même intitulé, « Sciences humaines », un texte important d'Edmond Ortigues ; il retrace l'histoire de la terminologie avant que de s'appliquer, pour l'essentiel, aux sciences sociales. Intellectuellement et institutionnellement, cette locution idiomatique se diffuse et s'impose au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. E. Ortigues rappelle que le célèbre ouvrage de Dilthey – *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) – a été, en 1942, traduit en français sous le titre *Introduction aux sciences humaines*. Il rappelle également la transformation, en 1958, des Facultés des lettres en Facultés des lettres et sciences humaines. Ajoutons qu'à la même époque Maurice Merleau-Ponty professe au Collège de France son cours sur « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » où, faisant référence à Husserl, il développe une critique du psychologisme, du sociologisme et de l'historisme.

On peut sans doute, comme le propose expéditivement Madeleine Grawitz (*Méthodes des sciences sociales*, 1972), utiliser indifféremment les appellations « sciences de l'homme », « sciences humaines » et « sciences sociales » (p. 92) ; encore faut-il indiquer que lesdites appellations ne coïncident nullement entre elles. Ainsi

les *sciences humaines* n'incluent pas l'histoire, proclamée science sociale par Pierre Chaunu (cf. *Histoire - Science sociale*, 1974) mais que l'on n'enseigne pas dans les départements universitaires du même nom ; elles accueillent la psychophysiologie mais n'intègrent pas l'anthropologie physique. Les *sciences de l'homme* ont pour objet l'être humain vivant et pensant ; elles traitent des conditions naturelles et matérielles des activités humaines comme des procédures mentales ; à ce titre, elles regroupent des sciences naturelles et des sciences sociales. Les *sciences sociales* réunissent différentes disciplines autour de la sociologie ; elles ont pris la place dans les nomenclatures officielles des « sciences morales », mais leurs domaines d'investigation se sont considérablement élargis.

Des lignes de partage ont été tracées par plusieurs auteurs : Jean Piaget, Claude Lévi-strauss, Michel Foucault, notamment. On ne dira rien de ce qui dans *Les mots et les choses* (1966) est présenté comme un « événement dans l'ordre du savoir » : l'avènement des sciences humaines. Un style flamboyant cache l'imprécision de la pensée : on a du mal à situer cet « événement » et à déterminer les raisons de son apparition, sauf à poser, de manière assez énigmatique, qu'une « redistribution générale de l'épistémè » s'est imposée « lorsque, quittant l'espace de la représentation, les êtres vivants se sont logés dans la profondeur spécifique de la vie, les richesses dans la poussée progressive des formes de production, les mots dans le devenir des langages ». Dans ces conditions, il était nécessaire « que la connaissance de l'homme apparaisse en sa visée scientifique comme contemporaine et de même grain que la biologie, l'économie et la philologie, si bien qu'on a vu en elle, tout naturellement, un des progrès les plus décisifs faits dans l'histoire de la culture européenne, par la rationalité empirique ».

Jean Piaget a également examiné « la situation des sciences de l'homme dans le système des sciences » (1970). En les distinguant des sciences historiques, des sciences juridiques et des disciplines philosophiques, il appelle « sciences nomothétiques » les disciplines qui visent à établir des relations quantitatives et à énoncer des lois. Telles sont la sociologie, la psychologie, l'ethnologie, la linguistique, l'économie et la démographie qui recourent toutes, inégalement certes, à l'expérimentation ou à l'observation systématique dans des recherches effectuées sur un nombre limité de variables. L'évolution récente de la plupart des disciplines concernées, avec en particulier la critique boudonienne de la sociologie « nomothétique », a singulièrement affaibli cette répartition. En tout cas, les

sciences sociales se confondent largement, pour Piaget, avec les sciences humaines.

La classification de Cl. Lévi-Strauss accentue, au contraire, la ligne de démarcation entre les unes et les autres. Elle se fonde sur des partages institutionnels et des options professionnelles autant que sur des clivages pédagogiques. Les sciences sociales comprendraient ainsi l'ensemble des études juridiques telles qu'elles existent dans les facultés de Droit ; « s'y ajouteraient les sciences économiques et politiques et certaines branches de la sociologie et de la psychologie sociale ». Côté sciences humaines, la préhistoire, l'archéologie et l'histoire, l'anthropologie, la linguistique, la philosophie, la logique, la psychologie sont rassemblées. « Sous le manteau des sciences sociales, précise l'auteur de *l'Anthropologie structurale* (1958-1973), on trouve toutes celles qui acceptent sans réticence de s'établir au cœur même de leur société, avec tout ce que cela implique en fait de préparation des élèves à une activité professionnelle et de considération des problèmes sous l'angle de l'intervention pratique ». A l'inverse, les sciences humaines se placent en dehors de chaque collectivité particulière dont elles relativisent les cadres sociaux et mentaux ; « si parfois elles s'installent au-dedans de la société de l'observateur, c'est pour s'en éloigner dans un ensemble ayant une portée plus générale », tandis que les sciences sociales « consentent parfois à partir du dehors, mais afin de revenir au-dedans ». Ces dernières favorisent donc l'intégration sociale.

Cette séduisante conception de la division du travail entre les sciences sociales et les sciences humaines qui sont, vis-à-vis des « sciences exactes et naturelles », les premières « en position de clientes » alors que les secondes « aspirent à devenir des disciples », n'est qu'en partie pertinente. On peut lui adresser de nombreuses objections : par exemple, que les modalités d'application d'un règlement, à finalité certes sociale, n'épuisent pas la matière des sciences juridiques ; elles relèvent peut-être d'un point de vue ethnocentrique, non la théorie du droit qui a une portée universaliste. De même, l'économie ne se réduit pas à un ensemble de pratiques utilitaires. Inversement, l'histoire, classée parmi les sciences « qui se mettent en dehors de chaque société particulière », sans doute en raison du recul critique qu'elle donne et de la relativisation des usages qu'elle permet, peut fort bien s'y installer confortablement et devenir, plus ou moins délibérément, un instrument d'intégration nationale – par l'organisation de la mémoire collective – et d'intégration politique – par la gestion de l'imaginaire social.

Les divisions, au double sens du terme, qui traversent les sciences humaines et les sciences sociales n'ont pas fini d'être interrogées – et commentées. Le récent recueil consacré à *L'état des sciences sociales en France* (1986) vaut, à cet égard, autant par la nomenclature des sciences analysées que par les considérations générales qui la précèdent. Elles portent, en premier lieu, sur l'unité et la diversité des sciences sociales. Jean-Claude Passeron, après une brève recension des appellations, pose la question : « Et pourquoi pas tout simplement une science de l'homme ? » Mais il montre l'impossibilité d'une classification sur laquelle tous les chercheurs en « sciences de l'homme et de la société » s'accorderaient. Les savoirs à trier sont trop diversifiés, segmentés et croisés. Il se borne donc à situer les sciences de l'homme entre sciences de la vie et sciences historiques – « cette double articulation va de soi » –, en reconnaissant que « démarche *historique* et démarche *sociologique* (ou *anthropologique*, au choix) restent les pivots épistémologiques du dispositif complexe des sciences de la société, parce qu'elles ont affaire au "fait social total" (Marcel Mauss) ». Ce tableau d'ensemble apparaît d'autant plus brouillé qu'en second lieu sont dénoncées « la confusion des raisons », puis l'« inutilité des sciences sociales utilitaristes » et, sur fond de promotion de la psychanalyse et de décomposition du marxisme, reprise l'antienne « Grandeur et misère des sciences humaines ». Outre la possibilité de « faire valoir un héritage qui, de Jean-Paul Sartre à Michel Foucault, est unique au monde », il reste finalement l'exercice de « la pensée interprétative (qui) traverse toutes sortes de disciplines ».

Les pièces du puzzle sont, dans ce relevé topographique des sciences sociales, au nombre de quinze. Six d'entre elles n'ont qu'une dénomination : histoire, géographie, démographie, sociologie, économie, psychanalyse ; s'y ajoutent cinq ensembles de « sciences » : politiques, juridiques, religieuses, du langage et de l'éducation. Quatre sont formées de liaisons disciplinaires : anthropologie-ethnologie, psychologie et psychosociologie, art, architecture, culture, enfin communications et environnement – ce qui porte à vingt les domaines abordés. On notera que le nombre de disciplines prises en compte varie sensiblement dans ce genre d'ouvrages de synthèse : il est ainsi de moitié dans l'ouvrage précédemment cité de M. Grawitz. Les intitulés diffèrent aussi : tantôt on traite la psychologie dans son ensemble, tantôt de la seule psychologie sociale ; ici l'on parle de « sciences économiques », « sciences politiques », « sciences ethnologiques », ailleurs d'« économie politique », de « science politique », d'« anthropologie sociale », etc. Et

la complexité s'accroît quand on spécifie les domaines d'investigation propres à chaque discipline.

Il semblerait assez vain de poursuivre ces considérations sur la façon dont sont composés les répertoires des savoirs constitutifs des sciences sociales. Les développer conduirait à enregistrer des tensions entre disciplines, des chevauchements, moins de solidarité que de concurrence et d'impérialisme. De telles constatations sont assez prévisibles – et banales –, car ces savoirs portent chacun sur un aspect d'un objet qu'ils ont en commun : les conditions et les résultats de l'activité humaine. L'identité d'objet ainsi polémiquement dégagé permet cependant de donner une définition générale des sciences sociales : toutes ont pour objectif d'étudier le comportement des individus qui vivent en société. On peut donc assimiler ces sciences qui traitent, non des œuvres, mais des activités humaines, de ce qui conditionne les comportements et détermine les changements, comme des sciences empiriques de l'action. C'est des sciences sociales ainsi conçues que l'on va entreprendre la présentation. Cette conception laisse pressentir le cadre, la place qu'y occupent les problèmes de la logique de l'action individuelle et collective, le concept d'interaction, les effets d'agrégation, etc. Encore faut-il préciser le cadre dans lequel on se situera pour dérouler la généalogie des idées, apprécier les apports successifs et décrire l'état actuel des *sciences sociales* – ce qui suppose un recentrage épistémologique du débat ouvert sur la situation de ces dernières.

Dérives et recentrages épistémologiques

La question posée par Raymond Boudon, « Comment écrire l'histoire des sciences sociales ? » (1992), se double d'une autre interrogation : comment les connaissances se coordonnent-elles ? que l'épistémologie prend précisément en charge : en tant que théorie de la science où prévaut le point de vue historique (comme chez A. A. Cournot), en tant aussi, dans son acception plus anglo-saxonne, que théorie de la connaissance marquée par un point de vue logique (prédominant chez J.-S. Mill). Les mutations du savoir précédemment exposées de la façon la plus sommaire prennent un autre sens lorsqu'elles sont rapportées, comme le fait Gilles-Gaston Granger, aux cadres épistémologiques que cette théorie dessine. Solidaire d'une réduction de la science au

calcul, le projet cartésien de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature » relève d'une « rationalité de l'étendue ». La reconnaissance kantienne de l'*a priori* transcendantal apparaît comme « un rationalisme de la perception ». La publication, par Bertrand Russel et Alfred North Whitehead, de *Principia Mathematica* (1910-1913) inaugure un « rationalisme du langage » qui conduit à interroger les objets des sciences à partir des langages différents qu'elles utilisent, et à mettre finalement l'accent sur la nature linguistique de la science. La logique moderne comme analyse réfléchie des opérations de la pensée démonstrative, et mise en forme de l'expression de cette dernière, procède de cette épistémologie dominée par l'idée d'un rationalisme du langage. La question fondamentale posée par l'épistémologie nouvelle est ainsi formulée par G.-G. Granger : « Comment la science constitue-t-elle ses objets à partir de données empiriques élémentaires, au moyen d'un langage dont la nature profonde serait de nature strictement logique, et telle qu'on peut la rendre manifeste par un symbolisme adéquat ? »

Ce qui semble ici n'intéresser que le développement des sciences dites dures a d'importants retentissements sur les sciences sociales. Il ne peut plus être question, dit-on, de suivre la manière dont continûment s'enchaînent des théories, comme s'il suffisait, pour reprendre l'expression de R.-D. Whitley (1980), de soulever le couvercle de la « boîte noire » pour voir comment s'édifie et progresse la connaissance scientifique. Il faut prendre en compte des *points de vue* et l'environnement social qui les oriente ou les détermine. Ainsi Gérard Holton (1982) a montré le rôle des idées métaphysiques, des grands thèmes, de l'esprit du temps dans les constructions scientifiques. Ainsi Thomas-S. Kuhn (1962) a fortement insisté, d'une part sur la fonction stabilisatrice des institutions dans les périodes de « science normale », d'autre part sur la remise en question de l'organisation des savoirs *et* de la distribution des pouvoirs qui accompagnent tout changement de paradigmes. Qu'il s'agisse de théories globales – celles de David Bloor (1976) ou Paul Feyerabend (1975), notamment –, ou de travaux empiriques – particulièrement ceux de Derek de Solla Price (1963) et de Joseph Ben David (1971) –, l'attaque a été vigoureusement menée contre la *science* dont on fait traditionnellement l'histoire, et qui est « la plus agressive et la plus dogmatique des institutions religieuses ». Elle a entraîné la faillite de la conception de la science, développée depuis 1938 par Robert-K. Merton dans le cadre de la théorie structuro-fonctionnaliste, comme système social régi par des

normes idéales, à savoir l'universalisme, le communalisme, le désintéressement et le scepticisme organisé.

Radicalisée, cette conception d'une histoire intellectuelle de la science qui, selon Th. Kuhn, cherche dans les acquis d'une époque passée « les contributions permanentes » que ceux-ci ont apportées « à notre bien-être actuel » – en assimilant la croissance du savoir à un processus cumulatif –, n'aboutit pas seulement à une théorie de la construction sociale de la science qu'en France Michael Pollak, à la suite de Pierre Bourdieu (1976), a lesté d'enjeux politiques et sociaux. Elle a fini par imposer une représentation, faite de *discontinuités*, du développement de la connaissance scientifique. Cette représentation se soutient de l'affirmation que les théories, schémas ou cadres conceptuels sont *incommensurables*. Les savoirs acquis en fonction de paradigmes différents sont *incommunicables*, et les concepts qu'ils mettent en œuvre *intraduisibles*. Sur la question des « traductions », Karl Popper (1970) a répondu que « le point central est qu'une discussion critique et une confrontation des différents cadres conceptuels est toujours possible. La théorie selon laquelle ces cadres conceptuels sont comme des langues réciproquement intraduisibles n'est qu'un dogme dangereux. Le fait est que même des langues totalement différentes, telles que l'anglais, le hopi et le chinois ne sont pas intraduisibles, et que de nombreux Hopis et Chinois ont appris à très bien maîtriser l'anglais ». Quant à la thèse de l'incommensurabilité, elle rend énigmatique la manière dont s'opère l'assimilation du passé et se produit effectivement la sédimentation du savoir scientifique. On ralliera donc *le point de vue* de G.-G. Granger qui distingue rupture initiale et coupures secondaires, destitution d'une *weltanschauung* préscientifique et réaménagements d'un état de la science par substitutions de paradigmes : « Il est impossible, en effet, écrit-il, de mettre sur le même plan le passage d'une mécanique newtonienne à une mécanique relativiste et le passage des spéculations aristotéliennes et médiévales sur le mouvement à la mécanique de Galilée (...) La discontinuité intérieure au régime de la pensée scientifique n'exclut en rien l'unité profonde d'une visée, ni le progrès cumulatif de la connaissance. » Ce dernier se réalise par différenciations et intégrations successives, alternances d'investigations spécialisées et d'entreprises de réduction à l'unité comme le « physicalisme ».

Les assauts lancés par P.-K. Feyerabend, D. Bloor et bien d'autres contre la science traditionnelle ont également eu pour résultat de ruiner toute classification des sciences, toute distribution hiérarchique, tout essai d'explication de type réductionniste. « On aurait

uniquement, note Giulo Giorello explorant "le système des savoirs" (1985), une recherche à tâtons des ramifications interdisciplinaires (si toutefois il y en a), de la circulation des concepts, du filet des connexions factuelles.» C'est bien ce qui caractérise le recueil signalé plus haut sur l'état des sciences sociales en France : il y est question de formes fragmentaires et disjointes d'intelligibilité. Ces approches morcelées sont exemplaires d'une « épistémologie de la faiblesse » précisément centrée sur l'idée de fragment. Elles privilégient la marge sur le centre, et majorent l'inorganisé contre l'institué ; elles sont, en quelque sorte, désencadrées en leur origine même qui les renvoie à des « réseaux informels ».

On voit nettement se dessiner ici, dans la mosaïque d'approches ouvertes sur « l'en-dehors et l'ailleurs », le motif d'un relativisme intégral qui proclame la (presque) équivalence des positions. On est en présence d'un ensemble d'éléments flottants qui conserve néanmoins un point d'ancrage : la détermination socio-économique des idées. Le désordre est donc moins grand qu'il n'y paraît ; on n'a guère à tenir compte des *arguments* avancés par les individus à l'appui de telle ou telle théorie, mais à en profiler l'échange sur un arrière-plan social et mental aux couleurs du temps qui les voit apparaître. « Une idée curieuse », comme le constate Raymond Boudon, tend donc à s'accréditer, selon laquelle « l'histoire qui fait abstraction des objectifs que se donnent les acteurs peut décrire de façon plus vraie ou plus réaliste l'activité pourtant orientée par des objectifs qu'est l'activité scientifique ».

Avec ce transfert, de *l'explication* à un niveau général d'*interprétation* sociale, et le déplacement accompli par D. Bloor, s'agissant du discours sur la science, d'un point de vue *épistémologique* vers un point de vue *sociologique*, les problèmes comme celui des rapports qu'entretiennent connaissance empirique et connaissance formelle, sciences de la nature et sciences de l'homme, abordés par J. Piaget et ses collaborateurs dans *Logique et connaissance scientifique*, ou G.-G. Granger dans *Pensée formelle et science de l'homme*, semblent d'une certaine façon perdre de leur consistance. Ils demeurent, au contraire, entiers. Les sciences sociales demeurent toujours confrontées à trois problèmes fondamentaux qu'il revient à G.-G. Granger d'avoir parfaitement formulés : 1 / comment traiter les *valeurs* qui s'attachent aux objets auxquels ces sciences s'appliquent ; 2 / comment former des objets d'investigation scientifique à partir de *significations* ; 3 / comment parvenir à la connaissance *rationnelle* de l'irrationnel.

Concept éminemment mobile par lequel s'opère le passage du

fait au droit et du désiré au désirable, la valeur est, en première approximation, en-deçà ou au-delà de toutes observations objectives et mesures scientifiques, inséparable du système de jugements qui l'engendre. D'emblée, elle renvoie à la collectivité qu'elle signifie : il n'existe pas de valeur strictement individuelle ; le jugement de valeur est social comme l'est, au reste, le symbole, par essence. Estimation, désir et finalité sont les caractères qui lui sont classiquement reconnus. En tant qu'expression de principes généraux, d'orientations fondamentales, et d'abord de préférences et de croyances collectives, les valeurs s'agencent en des systèmes qui varient selon les aires culturelles et que les sociologues, notamment Talcott Parsons (1951), ont comparés. Au niveau de l'épistémologie des sciences sociales, elles posent la question de l'objectivité et de la « neutralité axiologique ».

La question de la signification ne concerne pas seulement la philosophie de la connaissance ; elle est aussi une composante de l'épistémologie des sciences sociales. Elle est liée à la réflexion sur les langages, les systèmes de signes qu'utilisent ces sciences ; et sur le plan linguistique, reconnu aujourd'hui essentiel pour l'analyse du fonctionnement des systèmes de savoir, la difficulté repérée par John Locke dans l'*Essay concerning Human Understanding* (1690) n'est pas résolue. « Si les hommes, écrit-il, veulent se donner la peine d'expliquer le sens de leurs mots, et s'ils ne peuvent pas avoir de définitions de leurs termes, on peut en tout cas exiger que l'on emploie le même mot, dans le même sens, dans tous les discours par lesquels on veut instruire ou convaincre autrui. Si cela se faisait (...) nous pourrions nous épargner beaucoup des livres qui existent aujourd'hui (...) Mais, après tout, la réserve des mots est si pauvre par rapport à l'infini variété des pensées que les hommes qui ont besoin de mots correspondant à des notions précises, malgré tout le soin qu'ils mettent à l'éviter, seront toutefois contraints d'utiliser le même mot dans des sens assez divers. » Les variations de sens, que neutralisent les nomenclatures adoptées par les sciences exactes, expliquent assez que *ce* dont on parle dans les sciences sociales est souvent saturé d'ambiguïtés.

Le troisième problème surgit de l'écart manifeste entre l'ordre légal que postulent les sciences exactes et les agencements aléatoires dont tentent de se saisir les sciences sociales. Sa solution est double : ou bien l'on considère que la connaissance rationnelle incarnée par la science n'a guère de prise sur des phénomènes qui ne relèvent que très partiellement d'un ordre assignable – et l'on s'engage dans la voie des parades métaphoriques des discours vagues sur « le »

social ; ou bien, et tout en reconnaissant le caractère « chanceux » des faits sociaux et l'importance des facteurs irrationnels dans la vie collective, on s'emploiera à construire des modèles susceptibles de rendre compte, localement ou régionalement, de tel ou tel phénomène. Ces schémas abstraits sont radicalement disjoints de l'ordre du vécu et du sentiment que privilégie aujourd'hui une anthropologie intentionnellement « molle ». Ils sont de portée limitée et donc sans rapport avec les questions agitées dans d'autres secteurs des sciences sociales à propos de la « modernité » ou du destin de la société postindustrielle.

On aura assez montré l'importance des *points de vue* lorsqu'on aborde les sciences sociales, soit dans leur édification historique, soit dans leur état présent. On ne saurait nier le poids des facteurs sociaux dans la « production » des théories – sociologiques, par exemple ; on sait assez que « les idées ne poussent pas comme des fleurs » ; mais il n'en résulte pas qu'elles doivent être traitées comme les reflets de la « problématique dominante » à une époque donnée. Enchaînements et liaisons entre systèmes théoriques ont sans doute été forcés ou simplifiés dans le cadre, idéologiquement tracé, d'une croissance cumulative des connaissances scientifiques ; mais ce n'est pas une raison valable pour majorer aujourd'hui les ruptures épistémologiques et discontinuités diverses.

Un *savoir* sur la société s'est progressivement construit, ensemble de connaissances plus ou moins ordonnées, en réponse à des questions inspirées, tantôt par une curiosité plus ou moins désintéressée, tantôt par des besoins qui permettent d'en rendre compte en termes d'*offre* et de *demande*. Cette dernière est aujourd'hui à l'origine de programmes de recherches financés par des instances publiques ou privées ; elle est, comme l'a bien souligné R. Boudon, demande de *renseignements*. On ne peut en généraliser le rôle et la placer à l'origine des *explications* proposées dans les sciences sociales. En disant que l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut déjà résoudre, on fait d'abord référence à un système de pensée, à un état des connaissances, aux possibilités cognitives afférentes à un stade du devenir historique. Par médiations successives, on peut être renvoyé aux conditions matérielles du fonctionnement du savoir. Mais en dépit de la belle image du sillon tracé dans la terre et dans la pensée, on se gardera de confondre les charrues et les bibliothèques.

DEUXIÈME PARTIE

Préhistoire des sciences sociales

Introduction

Les sciences sociales ont, depuis le XIX^e siècle, précisé leurs objectifs et codifié leurs méthodes. Elles s'inscrivent dans une histoire qui a été fortement marquée par la montée de l'individualisme démocratique et la révolution industrielle, au point que certaines d'entre elles – comme la sociologie –, peuvent être d'abord envisagées à partir des rapports qu'elles présentent avec les changements politiques, économiques et sociaux accomplis au siècle dernier. La conception que l'on s'est formée des races humaines au cours de la même période n'est pas non plus séparable des entreprises de domination conduites par les nations occidentales dans les différentes parties du monde; elle est marquée par un parti pris ethnocentrique et un souci de légitimation. La marche à l'égalisation des conditions repérée par Tocqueville a eu de profondes répercussions sur les orientations de ces disciplines. Ainsi, l'histoire politique a cédé la place à une histoire sociale. L'avènement des masses et les solutions données au problème de la gestion des ensembles sociaux – démocratie ou totalitarisme –, ont fourni à la science politique la matière de nouveaux chapitres.

Dans ce contexte socio-historique particulier, l'avènement et le développement des sciences sociales apparaissent bien solidaires de la mise en place de la « société industrielle ». Elles seraient le produit de l'émergence de la « société moderne » qu'elles permettraient de gérer, d'une « modernité » qu'elles aideraient à penser. Ces constatations aussi générales que banales sont souvent le prélude à une

mise en question, pour ne pas dire une dénonciation, des techniques employées par ces disciplines : on y voit moins des méthodes propres à analyser les faits humains collectifs, les combinaisons qui prennent forme en des configurations socioculturelles données, les processus du changement social, que des procédures idéologiquement orientées destinées, soit à améliorer le fonctionnement du système existant en réduisant notamment les tensions qu'il engendre, soit à justifier et à consolider l'ordre politique, économique et social instauré par le capitalisme. On n'a pas à décider si cette critique est ou non fondée, mais à distendre le cadre chronologique dans lequel elle s'exerce.

En effet, loin d'être les filles de technostructures récentes, les sciences sociales peuvent trouver dans la plus haute antiquité leurs figures éponymes ou leurs ancêtres. Les premières symbolisent les activités ou les fonctions qu'elles ont pour objet d'étude ; les seconds sont les garants d'une tradition de pensée très souvent invoquée par les disciplines « jeunes » à des fins de légitimation historique. Ces divinités tutélaires et ces prestigieux ancêtres attestent suffisamment l'ancienneté des préoccupations auxquelles les sciences sociales se sont respectivement appliquées à donner un cadre théorique, un appareil méthodologique – et des règles. Toutes ces disciplines – de la géographie à la sociologie, de l'anthropologie à la linguistique –, ont une histoire que leurs représentants retracent volontiers, entre autres visées, pour montrer les progrès qu'elles ont accomplis, ou mettre en valeur la nouveauté d'un apport.

Ces tableaux rétrospectifs ne sont pas séparables des chevalets sur lesquels, à chaque époque, ils sont posés ; s'il est vrai, comme on le répète communément, que toute société écrit l'histoire dont elle a besoin, la perspective choisie varie selon les temps et les lieux, les *intérêts* cognitifs, sociaux, nationaux, etc. Ce qui vaut, au premier chef, pour l'historiographie s'étend aux autres disciplines. Ainsi, les travaux réalisés par l'école géographique allemande, de 1850 à 1930, présentent une orientation originale avec la géographie politique qui est devenue un outil de propagande.

En tant qu'elles sont spécialisées, et si riches qu'elles soient d'informations, les histoires de la linguistique, du droit, de l'historiographie, etc., n'intéressent que latéralement les sciences sociales considérées dans leur ensemble. Ces histoires présentent néanmoins d'assez nombreux points de contact, en raison notamment du caractère « pluridisciplinaire » des œuvres qu'elles recensent. Ainsi, le nom de Bodin figure dans des ouvrages qui traitent, les uns des idées politiques, les autres d'histoire économique, d'autres encore

de statistiques ; et celui de Rousseau dans les index les plus divers. La référence aux Grecs est aussi classiquement produite comme origine d'intérêts conjoints pour l'exercice de la pensée, le gouvernement des hommes et l'administration des choses. Renaissance, siècle des Lumières, Antiquité : le point de départ est toujours arbitrairement choisi.

Soit la sociologie. Dans l'historique sur lequel s'ouvre l'article intitulé « Sociologie et sciences sociales » du recueil consacré à *La méthode dans les sciences* (1910, cf. *supra*), E. Durkheim laisse dans les limbes toute une cohorte de penseurs qui ont médité sur la société. « Sans doute, écrit-il, en un sens très large, on peut dire que la spéculation sur les choses politiques et sociales a commencé avec le XIX^e siècle : *La République* de Platon, la *Politique* d'Aristote, les innombrables traités dont ces deux ouvrages ont été comme le modèle, ceux de Campanella, de Hobbes, de Rousseau et de tant d'autres traitaient déjà de ces questions. Mais ces diverses études différaient par un trait essentiel de celles que désigne le mot sociologie. Elles avaient, en effet, pour objet, non pas de décrire et d'expliquer les sociétés *telles qu'elles sont* ou *telles qu'elles ont été*, mais de chercher ce que les sociétés *doivent être, comment elles doivent s'organiser* pour être aussi parfaites que possible. »

Cette élimination a été précédée de l'élection de Montesquieu et de Rousseau comme « précurseurs de la sociologie » – sujet de la thèse latine de Durkheim (1893). Mais la réduction des contributions de Platon et d'Aristote à un point de vue idéaliste et normatif est aussi contestable que le choix de ces deux pères fondateurs. Pourquoi ne pas également placer à ce rang le marquis Caritat de Condorcet, simplement salué dans l'article de 1910 pour avoir entrepris, avec *l'Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (incorrectement cité), « de retrouver l'ordre suivant lequel s'étaient faits les progrès de l'humanité » ? C'est que l'optique adoptée par Durkheim (pour des raisons sur lesquelles on reviendra) lui permettait d'intégrer les œuvres de Saint-Simon, Comte, Spencer, et non celles de Quetelet, de Le Play qui ne sont pas davantage mentionnées que les travaux de Condorcet sur la mathématique sociale.

Il y va, en fait, de la constitution des traditions qui souvent ferment plus de perspectives qu'elles n'en ouvrent, mais qui sont des mises en ordre nécessaires. Utiles par les directions conceptuelles qu'elles indiquent et les points de repères qu'elles fournissent, elles deviennent dangereuses lorsque le jalonnement cède la place à l'étalonnage. Les théories ou les points de vue rejetés ne sont pas nécessairement sans valeur ; simplement ils sont discordants par

rapport à ce qu'intègrent les traditions en question. La prégnance, en France, dans les sciences sociales, d'un cadre conceptuel largement constitué par des éléments empruntés au matérialisme historique et dialectique explique l'attention portée à *certain*s auteurs, ou objets d'étude, et l'adoption de certains points de vue pour les aborder ou les traiter : avant que le renouveau du débat sur le libéralisme n'en fasse un auteur à la mode, Tocqueville était assez rarement cité (il faut attendre 1981 pour qu'une thèse d'État lui soit, pour la première fois, consacré).

Ces remarques s'appliquent aussi à la manière dont les traditions de pensée sont reconstituées. Ainsi R. Nisbet, dans son important ouvrage sur la *Tradition sociologique* (*The Sociological Tradition*, 1966), cite abondamment Auguste Comte, Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber ; il ne s'arrête que le temps d'une courte phrase sur Quetelet – pour le traiter de « compilateur » –, sur Tarde – pour l'enfermer dans la théorie de l'imitation –, et ne mentionne même pas le nom de Pareto dont la sociologie forme une des *Étapes de la pensée sociologique* de Raymond Aron. C'est que la thèse soutenue exclut toute référence développée à ces auteurs.

Sans se préoccuper de la question des origines qui pour chaque science sont difficiles à déterminer, on distinguera dans la préhistoire des sciences sociales deux tendances, en ne donnant d'aucune façon la priorité à l'une sur l'autre. On enregistre d'une part, une série de réflexions sur la société qui prennent forme au sein de théories politiques et sociales, les unes marquées au coin de l'utopie, les autres empreintes d'un souci pragmatique, toutes mêlant, en de variables proportions, observations et spéculations. De ces théories, la philosophie politique, comme l'anthropologie philosophique, la sociologie aussi ont principalement à connaître. S'y rattachent les analyses du pouvoir susceptibles d'éclairer l'action du prince comme les discours des prédicateurs sur les passions des hommes et les dangers du monde. D'autre part, statisticiens, démographes, économistes, sociologues... n'ont aujourd'hui guère de peine à établir de nombreuses filiations avec des recherches sociales, entreprises depuis les temps les plus reculés, qui font intervenir le nombre et la mesure. Ces pièces d'une comptabilité sociale, essentielles à toute société, permettent d'établir une généalogie des sciences sociales différente de celle ordinairement produite.

I – L'homme et la cité

Le modèle grec d'organisation sociale

Quelques années après la parution de l'étude de Durkheim sur « La sociologie et les sciences sociales » (cf. *supra*), le philosophe Léon Robin donnait à la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1913, un long article intitulé « Platon et la science sociale ». L'argumentation qu'il y développe – la priorité de Platon sur Aristote dans la conception d'une théorie naturaliste de la société –, confronte les vues de l'auteur de *La République* et *Les Lois* avec les analyses de Comte, de Spencer, de Durkheim. Ces comparaisons sont, sans doute, la preuve de l'importance prise à cette époque par la sociologie ; mais elles témoignent d'abord de l'apparente identité des thèmes « politiques » traités par les Grecs du IV^e siècle avant Jésus-Christ et par les théoriciens européens du XIX^e siècle. Ce sont d'ailleurs, dans l'Athènes antique comme dans la France, l'Angleterre et autres pays à l'époque moderne, des « événements » extérieurs ou intérieurs qui ont provoqué l'apparition de démarches intellectuelles où se mêlent savoir et pouvoir sur des bouleversements prévisibles ou les mutations en cours : ici les guerres médiques, là des révolutions politiques et économiques.

La cité est le cadre de ces réflexions qui portent sur la démocratie, la liberté, la loi, les fondements de la vie civique, les garanties divines et humaines de l'ordre grec. L'égalité politique (et, accessoirement, l'égalité sociale) ainsi que la liberté civile sont examinées, et discutées, en référence à la démocratie où doit s'opérer

l'obéissance à la loi dans l'égalité. L'adhésion à cet ordre suppose donc à la fois la libération par la loi, et la sujétion à la loi (*nomos*).

L'art politique de Platon – comme celui d'Aristote, d'ailleurs – vise à faire pièce aux doctrines artificialistes des sophistes, au conventionnalisme des Cyniques, et aussi à la menace de dissolution sociale que comporte l'individualisme. Il se soutient d'une véritable science sociale positive où, comme l'indique L. Robin, l'observation des réalités se mêle à la réflexion philosophique. La société, selon le penseur de *La République*, reproduit le caractère des unités qui la composent. Avec cette démarche qui va de l'individuel au collectif, on reconnaît « comme un pressentiment des principes qui sont à la base de la sociologie d'Herbert Spencer : les traits caractéristiques de la communauté sont conditionnés par la structure et les instincts des individus » (L. Robin, art. cité).

Cependant, l'explication de la cohésion sociale ne fait pas seulement intervenir le facteur interindividuel de l'imitation et de l'éducation ; on doit la chercher aussi du côté des conditions matérielles de l'existence collective – conditions topographiques, climatiques, etc., toutes extérieures à l'individu. « Ce n'est plus alors, écrit encore Léon Robin, à la sociologie de Spencer, c'est plutôt à celle de M. Durkheim que nous serions plutôt tentés de penser. Au lieu de continuer de parler d'une détermination du tout par les unités, il semble bien en effet que nous soyons maintenant conduits à admettre une détermination des unités par le tout. » Il reste que les facteurs spécifiquement sociaux invoqués par Platon sont l'imitation et l'éducation : c'est par eux que se réalise essentiellement l'unité éthique du groupe social.

La pensée de Platon porte aussi sur les origines et l'évolution des sociétés. Comme plus tard on le verra chez Rousseau, il croit en de grandes catastrophes naturelles qui ont marqué les débuts de l'histoire humaine ; il croit aussi en des stades successivement franchis : ainsi, la petite société patriarcale fondée originellement sur la consanguinité a cédé la place à une société politique complexe – la cité. Phénomènes météorologiques et géologiques, accroissement démographique et autres éléments naturels déterminent des changements. Mais il est moins question ici de l'élément formel – c'est-à-dire la raison qui réalise l'association politique, un ordre réfléchi fondé sur la maîtrise des instincts qu'est la cité.

Une grande partie de l'effort conceptuel de Platon est consacré à prévenir la corruption de cette dernière. Les richesses, le luxe, l'injuste partage des biens sont des ferments de dégénérescence sociale. Aussi bien étudie-t-il la question de la propriété – du tien et

du mien –, la production, l'échange, la répartition en vue d'une organisation plus juste. L'ordre de la cité *devrait*, en effet, être conforme à l'ordre de la raison. Une organisation rationnelle *devrait* harmoniser les fonctions, procéder à l'attribution des tâches selon les aptitudes naturelles, instaurer une nouvelle division du travail source de solidarité – et non plus source de tensions –, entre les différentes parties de la société, car « une cité en renferme toujours au moins deux, qui sont en guerre l'une contre l'autre, celle des riches et celle des pauvres » (*République*, IV, 422 e). Une répartition effective des richesses et la communauté des biens seraient l'œuvre d'un gouvernement parfait. Mais les formes politiques s'éloignent de cette organisation juste par altérations successives : timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie sont les maillons d'un enchaînement logique, et les étapes d'une dégénérescence historique.

C'est, au total, à juste titre que Léon Robin soutient « qu'il (Platon) a été plus qu'on ne le dit économiste, et, qu'on me passe le mot appliqué à Platon, sociologue, sans jamais cesser d'être philosophe ». A juste titre aussi qu'il affirme qu'entre la politique de Platon et celle de Comte le parallèle s'impose. A cette filiation, Ernst Cassirer a donné une portée plus grande encore. Dans son *Essai sur l'homme*, il tire toutes les conséquences de la reconnaissance par Platon de la méthode socratique d'investigation qui considère l'homme en tant qu'individu. Pour répondre à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », il faut la porter au plan politique et social, ce qui signifie que l'on ne peut donner une théorie satisfaisante de l'homme si l'on n'a pas préalablement élaboré une théorie de l'État : l'essence de l'homme est inscrite dans l'essence de l'État. Le positivisme de Comte est, selon Cassirer, l'exact répondant de la théorie platonicienne de l'homme – dégagée de ses présuppositions métaphysiques. L'objet de l'investigation n'est pas la conscience individuelle, mais le sujet universel – l'humanité. La *psychologie* échoue à en rendre compte, car ce n'est pas l'homme qui explique l'humanité, mais l'inverse – d'où le recours à la *sociologie* et à l'*histoire*.

Le parallèle établi entre la construction platonicienne et la synthèse positiviste est également illustré par la place attribuée aux savants-philosophes dans la cité. Comme Comte, Platon confère à ces derniers un pouvoir spirituel sans partage, une autorité véritablement souveraine. Au philosophe appartient le soin de tisser le lien social ; sous son égide doit se réaliser cette belle unité sociale au sein de laquelle l'individu ne sera plus qu'un fonctionnaire de l'État, vivant essentiellement pour la collectivité ; à lui revient la

tâche de mettre un terme au désir effréné de jouissance, et d'abord celle de combattre toutes les tendances individualistes qui conduisent inévitablement à l'anarchie. On l'a souvent remarqué : la principale hantise de Platon est la division, son souci majeur la discipline sociale. L'individualisme représente le négatif de son idéal. « La haine de l'individu », « l'horreur de la variété » qui caractérisent ses spéculations sur la cité juste ont amené plus d'un moderne commentateur à voir dans cette organisation idéale la préfiguration de l'ordre totalitaire. Ainsi, Karl Popper regarde Platon comme un des premiers ennemis de la « société ouverte ».

L'idéal « politique » présenté dans *La République*, et plus précisément abordé dans *Les Lois*, est en effet celui d'une intégration totale. Tout doit concourir à la réaliser, notamment une « politique de la mythologie ». Marcel Detienne a clairement discerné qu'au moment où la cité entre en crise, Platon se tourne vers « le monde de l'illusion pour y chercher le secret d'un discours mémorial sans lequel il n'y a plus ni culture, ni savoir enraciné partagé de tous ». Alors que Thucydide traite du mythe sur le mode négatif et édifie le savoir historique contre l'ouï-dire, les falsifications hagiographiques, le récit fabuleux aux sources invérifiables, Platon choisit d'utiliser la tradition mémoriale pour enchanter la collectivité – et éviter les ravages de l'incrédulité. On racontera donc des histoires, en retranchant ou en ajoutant des séquences selon les circonstances ; on travaillera sur la mémoire collective que l'on nourrira d'illusions. « Au lieu de la violence tyrannique du savoir, le législateur des *Lois*, écrit M. Detienne, choisit la persuasion continue et englobante. »

Comparée à cet arrangement conforme à la raison et qui est présenté comme un modèle d'organisation sociale, la science politique d'Aristote paraît plus concrète. Elle se fonde, en partie, sur une analyse des faits qui amène son auteur à reconnaître, au-delà de la systématisation philosophique, la diversité des *politeiai*. La description de la constitution propre à chaque cité devait d'ailleurs lui donner une assise documentaire solide. Plus proche du réel, la science politique dont on fait d'Aristote le fondateur, est aussi plus pragmatique. Il faut prendre en compte l'état de choses existant et bien le gérer. Cela veut dire que le pauvre doit être protégé de l'oppression, et le riche préservé de la menace d'une confiscation de ses biens. Le bon gouvernement, qui combinera le principe démocratique et le principe aristocratique, pourvoira à la réalisation et au maintien de l'équilibre social trouvé dans le « juste milieu ».

En confondant totalement « nature » humaine et « nature »

sociale, l'homme est par « nature » un animal politique, Aristote confèrait à ce concept une importance primordiale. Fait naturel, la société politique sera considérée à partir de sa situation géographique, de son origine ethnique, des conditions matérielles de son développement, et des besoins auxquels elle répond. Sur le plan social, on constatera l'existence de races naturellement faites, les unes pour l'obéissance, les autres pour la servitude; une élite de citoyens-guerriers, libérée des occupations manuelles ou commerciales, sera nourrie et entretenue par une masse de travailleurs à la fonction strictement instrumentale. Au niveau économique, le concept de nature occupe également une place centrale. L'analyse de l'échange, du passage de la pratique du simple troc à l'économie monétaire, conduit Aristote, outre à élaborer une théorie de la valeur mesurée conjointement selon l'utilité des choses et selon le travail qu'a nécessité leur production, à distinguer l'*économique* – acquisition de biens naturels –, de la *chrématistique*, enrichissement par la spéculation et les affaires.

Dans cet ensemble qui « fonctionne » conformément à une finalité qui consiste pour chaque élément à exercer sa fonction propre, l'indépendance de l'individu est, comme chez Platon, largement sacrifiée. La liberté de l'individu n'existe ni dans la production des biens, ni dans la reproduction de l'espèce; toute existence est contrôlée par l'État. Qu'il s'agisse de la société juste de Platon ou de la société harmonieuse d'Aristote, un même rationalisme organisateur doit présider aux destinées de la cité où l'homme libre réalise son humanité. Dans un cas comme dans l'autre, l'être humain est l'être social: hors de la cité il n'y a point de salut, et Socrate le sait bien qui boit la ciguë. Mais cet ordre là est solidaire d'une opposition constamment reconduite entre le Grec et le Barbare, le citoyen et l'esclave; et non comme on l'a dit entre la nature et la culture puisque cette dernière n'intervient que pour prendre en charge la première.

Les fondements antiques des débats modernes

L'héritage des idées précédemment exposées ne peut cependant pas être reçu dans la seule perspective de voir comment il a fructifié, par exemple avec les utopies de la Renaissance dans la filiation platonicienne, ou la théorie du droit naturel dans la tradition aris-

totélicienne. M. Finley a étudié comparativement la démocratie antique et la démocratie moderne. D'autres historiens, des anthropologues, des politologues, et d'abord des philosophes, ont cherché à pénétrer la pensée politique grecque. Dans son *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique* (1984), Christian Meier nous invite à reconsidérer certaines de leurs interprétations, qui peut-être n'ont pas assez pris en compte les limites de l'abstraction et de l'idéologie que révèlent les concepts politiques des Grecs.

C. Meier se soutient dans cette révision des travaux de Reinhart Kosselleck (cf. *infra*) qui ont montré comment, au XVIII^e siècle, les concepts politiques ont perdu ce qu'ils contenaient d'expériences concrètes pour devenir idéologiques, téléologiques, en faisant largement abstraction du présent. Ces concepts, qui sont souvent en prise sur l'évocation du passé ou l'anticipation de l'avenir, ont parallèlement acquis une dimension temporelle. D'autres ont été formés pour exprimer, à partir de mots qui se singularisent, le changement dans le temps. Or, écrit Meier : « Si les concepts politiques des Grecs n'étaient pas exempts d'idéologie (...), ce qui reste décisif, c'est que leur degré d'abstraction était minime : ces concepts n'impliquaient aucune attente concernant l'avenir, ni même d'une manière générale, aucune attente qui transcendât le présent dont on pouvait avoir l'expérience concrète et immédiate. On ne peut même pas trouver en eux des attentes concernant un processus historique en cours. Ce qui explique que les concepts se rapportant aux forces motrices n'étaient pas vécus subjectivement. Certes, le peuple (ou des parties de peuple) pouvait prétendre être la totalité de la *Polis*. Mais aucun homme ne pouvait affirmer qu'il incarnait la totalité future, personne ne pouvait agir au nom de concepts chargés d'espérances. D'une manière générale, les concepts étant plutôt descriptifs, n'offraient rien de plus que le terme d'une connaissance. »

C. Meier a, par ailleurs, insisté sur la spécificité de la *Polis*. Partant du double sens du mot grec *politeia* qui signifie à la fois communauté des citoyens et constitution, il plaide pour une nette distinction entre *Polis* et État : les citoyens grecs étaient par eux-mêmes l'ordre politique, et cet ordre ne leur était pas extérieur ; et il réclame pour décrire les *Poleis* un autre schème que celui auquel on fait référence dans l'étude des États modernes. « Alors que la communauté des citoyens athéniens était synonyme de *Polis* et que tous les autres domaines de l'existence étaient marginalisés (on s'en déchargeait de diverses façons entre les mains de non-citoyens et d'esclaves), l'État moderne a eu, face à lui, deux entités

puissantes et autonomes : l'Église, dès le début ; et surtout, par la suite, la société. (...) Alors qu'existait chez les Athéniens une identité politique que rien ne concurrençait, les États modernes développent une identité nationale qui a pour caractéristique de recouvrir de nombreuses appartenances plus petites : État et société, classes sociales antagonistes, religions, partis, idéologies, régions, et même, comme dans l'opposition entre conservateurs et progressistes, des prises de position divergentes par rapport à l'évolution temporelle. » Chez les Athéniens, l'identité politique se confond avec l'identité du citoyen, elle définit toute une société où aucun autre sentiment d'appartenance ne la concurrence ; elle élève comme un mur autour de la communauté des citoyens qui laisse en dehors les groupes avec lesquels la différence est accentuée : les non-citoyens, les femmes, les esclaves.

Comprendre la spécificité de la *Polis* constitue donc un problème qu'aide à résoudre, assurément, le concept d'identité politique. Et l'on conçoit, compte tenu de ces difficultés – et de la variété des analyses –, que l'articulation de la « science politique » grecque aux modernes sciences sociales soit encore à préciser. Cette situation explique la prudence des sociologues dans le traitement de cet apport. « Nous avons en toute humilité » – sans doute excessive –, écrivent Raymond Boudon et François Bourricaud dans l'avant-propos de la deuxième édition de leur *Dictionnaire critique de la sociologie*, « que si Aristote ou Thucydide, par exemple, ne sont pas présents (dans la liste des entrées) c'est simplement que nous avons l'impression de ne pas maîtriser suffisamment leur œuvre à ce jour ».

Le cadre général d'analyse mis en place par Bernard Groethuysen dans son *Anthropologie philosophique* (1953, posthume) permet, si l'on peut dire, de passer outre aux débats ouverts sur l'homme grec, sur son existence comme individu dans un État totalitaire, sur le rapport individualisme-holisme dans l'Antiquité classique. Il permet de ne pas tomber dans le piège qui consiste à toujours chercher à Athènes ce que l'on veut y trouver, à partir d'une certaine idée de la démocratie et dans la méconnaissance de ce qui distingue l'individu moderne de son ancêtre grec. Cette méconnaissance, assortie de la projection sur ce dernier de traits qui n'apparaissent qu'à une époque récente, conduit, ainsi que l'a bien vu Jean-Pierre Vernant (*Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965, I), à élaborer un modèle extérieur à l'histoire humaine.

Selon B. Groethuysen, la tension la plus vive s'établit, dans la tradition platonicienne, entre l'homme philosophique et l'homme

non philosophique. Le premier vit par l'esprit ; il échappe aux conditions qu'impose la vie ; il est hors du monde. Le second a besoin d'être intégré, de se voir désigner une place dans un tout bien ordonné et assigner un moment dans l'évolution. A cet « homme normal » – l'homme psychophysique des législateurs –, s'appliquent les schémas politiques et cosmiques. Si l'étalon-individu ne permet pas de prendre la mesure de la représentation générale de l'homme qui englobe cette philosophie politique, l'opposition entre la créature impersonnelle au caractère indéfini et l'homme particulier rangé dans un ensemble hiérarchisé, n'en apparaît pas moins riche de conséquences. Elle se laisse bien saisir dans les conceptions différentes que Platon et Aristote se font de la *justice*.

Pour résoudre ce problème central, Platon a élaboré sa théorie des *idées*, essences transcendantes, ensemble de valeurs qui ne peuvent totalement être réalisées. Toutes sont subordonnées à l'idée de Bien absolu, qui implique celle de justice. Mais le Bien absolu échappe à toute connaissance conceptuelle ; on ne peut en avoir qu'une vision. Et nul ne peut répondre à la question touchant l'essence de la justice, car la justice est un secret de Dieu (cf. H. Kelsen, 1934). A la norme morale, Aristote applique au contraire le précepte de la mesure. Une méthode scientifique lui permet d'édifier un système de vertus dans lequel la justice est la vertu parfaite. A la question « Qu'est-ce qui est bon ou vertueux ? », l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* répond par la formule du « mesotes » qui détermine, entre les deux extrêmes du peu et du trop peu, le « juste milieu ». Les vices et les vertus, comme les deux points extrêmes, sont donnés d'avance, en référence à la morale positive et à l'ordre institué. En présupposant la validité de l'ordre social donné, cette éthique le justifie : « Telle est la fonction propre de la formule tautologique du *mesotes*, qui revient à confirmer qu'est bon ce qui est bon selon l'ordre établi. C'est une fonction tout à fait conservatrice » (H. Kelsen, 1959).

Ainsi trouve-t-on dans l'aristotélisme l'acceptation de la donnée positive, spécifique, stabilisée. Comme le remarque Groethuysen, Platon part du haut ; il s'étonne devant l'homme normal, celui qui ne comprend pas la philosophie. Il lui fait une place, il le range, lui attribue des fonctions et l'installe dans la médiocrité. Aristote, lui, part de l'homme moyen, de l'homme normal, du bas. A ses yeux n'existent que des différences de degrés. Il est en quête d'un juste équilibre – et dans l'ensemble social, et dans sa particule élémentaire. Pour ce champion de la classe moyenne, il ne s'agit pas de

dissenter dogmatiquement sur l'homme en général et la cité idéale, mais d'observer et de connaître les gens, des individus particuliers. Avec lui, l'homme devient un « terme positif ».

Le motif de l'âme déliée du monde sera repris au III^e siècle par Plotin, et ensuite par saint Augustin (354-430). Le thème de l'homme qui ne peut exister en dehors du monde est solidaire de la philosophie gréco-romaine de la vie – et de l'homme nouveau qu'elle engendre avec le sentiment de soi. Et la formation d'une conscience de la personnalité, à l'époque hellénistique, n'est pas dissociable d'une réflexion politico-juridique qui trouve dans l'idée de droit naturel un de ses principaux points d'ancrage. Sur le versant philosophique, le nouveau rapport à soi est centré sur la nette distinction de ce qui appartient au sujet et de ce qui lui est extérieur. « L'homme isole de tout ce qui l'entoure, écrit encore B. Groethuysen, une sphère qui lui apparaît comme étant la sienne, comme quelque chose de personnel (...), une sphère de propriété naturellement individuelle, dans laquelle il est lui-même. » Il se pose comme propriétaire de ses représentations, non des choses dont il veut s'affranchir. Mais seul le sage qui prononce « je ne peux que me posséder moi-même » peut parvenir à la parfaite appropriation spirituelle de lui-même.

Sur le plan pratique, une dignité naturelle est reconnue à l'individu qui, désencadré de la cité-État, va trouver sa raison d'être dans la *communauté* des hommes *communément* doués de raison, et de nouveaux liens dans la fraternité humaine et l'amitié cosmique. La métaphysique panthéistique des stoïciens contient effectivement une théorie du *droit naturel* que l'on peut définir, avec J. Leclerc (*Leçons de droit naturel*, 1927), comme « un ensemble de principes régissant les conditions de toute société, parce que correspondant à la nature identique de tout homme ». Sur fond d'agitation de la plèbe, d'affrontement des factions, de luttes politiques – qui lui font opposer les gens de rien aux honnêtes gens, hommes de bien, de cœur, d'élite (*optimi, egregii, fortissimi...*) –, Cicéron (106-43), tenant du juste milieu, a conceptualisé le droit naturel comme produit de la raison droite (*recta ratio*) qui est dirigée vers le bien. « Les créatures, écrit-il (*De Republica*, III, XXII, 33), qui ont reçu de la nature le don de la raison ont aussi reçu la droite raison, et par là le don du *droit* (défini comme) la droite raison en harmonie avec la nature. » En identifiant cette nature à Dieu, créateur de ce droit éternel et immuable, en proclamant l'universalité du droit, défini d'après Chrysippe par Cicéron comme *ratio summa, insista in natura, quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria* (« la règle suprême,

gravée dans notre nature, qui prescrit ce qu'il faut faire et interdit le contraire », *De legibus*, I. VI), on échappait au danger du scepticisme et du relativisme.

Une telle conception manifeste bien que ce qui, chez les Grecs, avait été pensé en termes philosophiques se trouvait à Rome énoncé en termes juridiques. On a souvent remarqué, outre la contribution majeure de Rome à l'élaboration du Droit, que le Droit a servi de morale et de politique aux Romains. En effet, l'étude du statut juridique des hommes et des choses donne quasiment seule un contenu à leur science politique. Cette dernière n'est intelligible qu'en référence à la loi naturelle – qui s'extériorise dans l'ordre politique. Elle prend la société humaine comme fondée sur le droit et l'utilité. Elle associe avec Cicéron droit et morale, intérêt particulier et intérêt général. Elle attribue, pendant l'époque impériale, une importance primordiale à la double idée d'*unité* et de *solidarité* à laquelle le stoïcisme donnera son expression achevée.

On n'a pas ici à suivre les vicissitudes du stoïcisme qui, d'une certaine façon, a tenu lieu de philosophie politique aux derniers siècles de Rome ; ni à examiner comment, avec Plotin, s'est perdu le positivisme de la vie et comment, avec Augustin, un nouveau type d'homme est apparu, totalement différent du Romain dépourvu de transcendance : l'homme religieux qui fait retour sur ses contradictions, en résistant à l'absorption dans le mythe opérée par le néoplatonisme. Mais s'il faut laisser au philosophe le soin de marquer les étapes d'une remise en question qui a abouti à la dissolution de la personnalité antique, on doit intégrer à la préhistoire des sciences sociales la théorie stoïcienne du double droit naturel, car elle a été reprise par la nouvelle instance dominante – l'Église –, qui a fourni, pendant tout le Moyen Age le cadre institutionnel et conceptuel au sein duquel ont été examinées les questions politiques et sociales.

Deux natures humaines sont distinguées dans la théorie stoïcienne : l'une parfaite, l'autre mauvaise. Le droit naturel originel se rattache à la première : il ne connaît aucune différenciation sociale ou raciale, aucun rapport de domination public ou privé ; il correspond à l'âge d'or. Le droit positif résulte de la corruption de la nature humaine ; il est donc, comme celle-ci, imparfait. Ainsi que l'écrit H. Kelsen (1959) : « La théorie du double Droit naturel est une idéologie contradictoire, dont la fonction essentielle est de justifier le droit positif tel qu'il se présente dans chaque cas. Elle a un caractère tout à fait conservateur. Ce caractère conservateur s'explique par le fait que le stoïcisme était la philosophie d'une classe

supérieure, c'est-à-dire possédante, qui était d'une manière générale d'accord avec l'ordre social établi qui faisait d'elle une classe privilégiée. »

La conception chrétienne de la cité terrestre

Le mythe biblique du paradis perdu devait faire le lien entre la philosophie païenne et la théologie chrétienne. Sans doute, la nouvelle religion dans les premiers temps a-t-elle prêché le renoncement à un monde tenu pour le domaine de Satan. Mais en s'institutionnalisant, elle a changé d'attitude. Le monde est entré dans la voie de la corruption à cause du péché originel ; il n'est pas intrinsèquement mauvais ; mais le droit naturel divin, le droit parfait, a dû céder la place, en raison de cette perversion, à un droit positif en tant qu'ordre de contraintes impliquant des sanctions.

Aussi bien, Ernst Troeltsch note-t-il, dans son traité du *Droit naturel chrétien et stoïcien et le droit naturel moderne profane* (*Historische Zeitschrift*, vol. 16), la conséquence de cette transformation, voulue par Dieu, du droit naturel parfait en ordre imparfait : « Le Droit naturel selon l'Église apparaît alors comme la glorification de l'autorité, de l'humble soumission au pouvoir, d'une dépendance, que seul le patriarcalisme atténue, vis-à-vis des puissances qui règnent dans le domaine de l'État, de la famille, de la vassalité, du servage. En liaison avec ceci, il se présente comme punition divine et intervention divine dans l'histoire, et il prend souvent un aspect tout à fait positiviste, celui d'une intervention arbitraire de Dieu. »

« Qui d'autre que Dieu a inscrit la loi naturelle dans le cœur de l'homme ? », demande saint Augustin qui considère le droit naturel comme la « loi éternelle ». Ce droit, expression de la volonté divine, ordonne le respect de la loi naturelle et interdit de la transgresser. Huit siècles plus tard, Thomas d'Aquin (1225-1274) enseignera que le monde est gouverné par la raison divine, et que ce gouvernement est la loi éternelle. « Comme toutes les choses, déclare-t-il (*Summa theologiae*, I-II, 91, art. 1 et 2), qui sont soumises à la Providence divine sont gouvernées par la Loi éternelle, il est clair que toutes les choses participent dans une certaine mesure à la Loi éternelle, à savoir dans la mesure où elles reçoivent de cette Loi certaines inclinations (instincts) qui visent de telles actions et fins (...) En particulier les créatures raisonnables de Dieu ont une certaine

part à la raison divine, car elles reçoivent de celle-ci une inclination naturelle à rechercher des actions et des fins qui sont appropriées. » Pour saint Thomas, cette participation des créatures raisonnables à la loi éternelle s'appelle Droit naturel ; l'inclination naturelle (*naturalis inclinatio*) est uniquement celle qui est en accord avec la loi éternelle, c'est-à-dire le Droit naturel.

Il est bien entendu que ni l'augustinisme ni le thomisme se réduisent à ces affirmations. Celles-ci ne sont que des aspects – mais essentiels – des *constructions théologiques* auxquelles on peut assimiler les œuvres les plus célèbres des Pères et du plus grand Docteur de l'Église. Mais à travers elles se noue une relation étroite entre droit naturel et *société civile*. Cette dernière est la « cité terrestre » de saint Augustin. Formée du peuple qui se soumet au même droit et que réunit une communauté d'intérêts, elle est une société d'êtres raisonnables, nullement discréditée au regard de la cité céleste. Elle est, en effet, reliée à l'ordre divin. La loi de nature est insuffisante à légitimer l'exercice du pouvoir ; et l'homme ne peut avoir d'autorité sur l'homme qu'en raison du principe que tout pouvoir vient de Dieu. Le choix du régime ou la désignation de la personne sont choses secondes pour l'auteur de *La Cité de Dieu* ; ce qui est primordial est l'investiture divine dans laquelle il faut chercher l'essence du pouvoir. Par ailleurs, les vicissitudes des régimes particuliers sont voulues par Dieu qui oriente le cours de l'histoire. Tout évolue ici-bas selon le plan général de la Providence ; chaque événement prend son sens dans le cadre général du dessein divin. Faussement réduite à l'*augustinisme politique* qui veut l'absorption du droit de l'État dans celui de l'Église, la réflexion augustinienne sur la cité et son devenir marquera pendant des siècles le droit politique et la philosophie de l'histoire, au-delà de Bossuet, jusqu'à Joseph de Maistre.

Le théologien du XIII^e siècle s'est davantage préoccupé de la manière dont le corps social doit être géré. Il distingue raison théorique (*ratio speculativa*) et raison pratique (*ratio practica*). Les fonctions de cette dernière sont : commander, légiférer, fixer les normes au regard desquelles un comportement sera jugé juste et bon. « Dans les affaires humaines une chose est juste lorsqu'elle est en accord avec la règle de la raison », et pour Thomas d'Aquin (*Summa theologiae*, I-II, 95, 2), « la première règle de la raison est le droit naturel ». Cette raison est identique à la volonté divine qui permet à la raison humaine de devenir pratique en agissant en elle. L'objet principal de cette raison est la réalisation du bien commun. Dans la mesure où le bien de l'individu est immédiatement dési-

rable, et finalement désirable celui du groupe, le conflit ne peut qu'éclater. Pour le prévenir ou le régler, on imposera sur le plan économique le *juste prix*. Sur le plan politique, on étudiera les formes de gouvernement afin d'arrêter la *politia* la meilleure.

S'agissant du problème économique, Raymond de Roover (1971) a parfaitement montré combien les points de vue – théologique et juridique –, des scolastiques diffère de celui des théoriciens modernes. Il est appréhendé sous l'angle de la justice distributive d'une part, de la justice commutative d'autre part, l'objectif visé étant la détermination des normes de l'équité qui doivent régler les relations sociales. On déterminera donc la répartition des richesses et des revenus en se fondant sur l'inégalité selon le rang, les mérites, les capacités, le métier et la condition de chaque individu, sans égard à une quelconque préoccupation de justice sociale. La justice contractuelle aura, par ailleurs pour base la liberté des échanges et l'égalité des prestations, c'est-à-dire l'équivalence de ce qui est donné et reçu en contrepartie. Le *juste prix* sera, en général, établi à partir de la *communis aestimatio* : c'est le prix « vulgaire » ou « naturel », le prix courant du marché préconisé par Thomas d'Aquin. A la même époque, Duns Scot voudra le fixer à partir du coût de revient – ce qui est une position exceptionnelle ; au siècle suivant, Gerson, partisan d'un prix légal l'imposera au moyen d'une réglementation confiée aux pouvoirs publics.

S'agissant du problème politique, Thomas d'Aquin l'envisage à partir des rapports que le pouvoir temporel entretient avec le pouvoir spirituel. Sur ces relations, sa pensée a fait l'objet d'interprétations divergentes, selon les domaines où doit s'exercer l'autorité du souverain pontife placé au sommet du pouvoir séculier comme du pouvoir spirituel : les États pontificaux ou bien la terre tout entière. Quant aux régimes politiques, ni l'aristocratie, ni la république ne peuvent réaliser l'unification des forces sociales utiles au bien commun. Seule la monarchie est en mesure de remplir cette tâche. Mais elle n'est ni absolue ni de droit divin : la *politia* la meilleure, pour Thomas d'Aquin qui incline, en fait, vers un absolutisme théocratique, devra être bien dosée (*bene commixta*) de royauté, d'aristocratie et de démocratie. Léo Strauss a donc raison d'affirmer que « si on la développe jusqu'au bout, la doctrine classique du droit naturel, sous sa forme originale, est identique à celle du meilleur régime. Car la question "qu'est-ce qui est bon par nature ?" ou "qu'est-ce que la justice ?" ne trouve sa réponse parfaite que dans l'élaboration théorique du meilleur régime » (*Droit naturel et histoire*, 1953).

Le contexte politique, économique, social doit nécessairement être pris en compte dans ces discussions sur le gouvernement des hommes et l'administration des choses. L'Empire, l'Église, la Royauté représentent autant de pouvoirs en luttes par la domination dans le monde féodal. La « renaissance urbaine » du XII^e siècle fait apparaître un pouvoir nouveau – la Commune. Les changements économiques déclenchent des agitations sociales ; combinés avec la critique des abus du clergé, ils provoquent une effervescence religieuse, la propagation d'hérésies, la réactivation de l'eschatologie millénariste – l'espérance d'une révolution radicale, espérance prise en charge par le *catharisme* et le *joachimisme*. Ces mouvements n'empêchent pas la suprématie ecclésiastique de s'affirmer et l'autorité monarchique de s'affermir. Cette dernière est soutenue par de nombreux clercs, en France, comme en Angleterre où Jean de Salisbury, au XII^e siècle, estime que l'État doit s'organiser sur le modèle de l'Église. Elle l'est aussi par les légistes comme Beaumanoir (1250-1296), l'auteur des *Coutumes du Beauvaisis*, et Nogaret, le conseiller de Philippe le Bel.

C'est donc avec raison qu'au siècle dernier l'historien-chantre du Tiers État, Augustin Thierry, a déclaré que « la renaissance d'une société urbaine rouvrit les voies traditionnelles de la civilisation, et prépara toutes choses pour le renouvellement de la société politique ». Un esprit nouveau se développa effectivement dans les milieux urbains. Il est fait de critique, de contestation, de représentations satiriques de la société bourgeoise. Il inspire, en partie, les propos de Dame Raison dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meung. Mais c'est au sein même de l'Église, et de l'Université, que le débat d'idées se poursuit au XIV^e siècle. Il se radicalise avec Marsile de Padoue, l'auteur du *Defensor pacis* (1324) qui attaque la papauté centralisatrice, la société ecclésiastique, l'ordre politique issu du christianisme, et contre l'Église proclame l'absolutisme de l'État. « Partout où la puissance du prince trouve matière à s'exercer sur le territoire soumis à sa juridiction, elle ne doit souffrir aucune entrave. »

En cet « automne du Moyen Age » dont Johan Huizinga (1919) a si bien rassemblé les fruits, d'importants changements sont en cours. Ils procèdent partiellement de l'occamisme que l'on ne saurait réduire à sa dimension politique. Guillaume d'Occam (v. 1300 - v. 1349) a certes soutenu, contre les théoriciens de la théocratie pontificale, la distinction de l'Église et de l'État : « L'autorité du pape ne s'étend pas, selon la règle, aux droits et aux libertés d'autrui pour les supprimer ou les troubler, surtout ceux des

empereurs, rois, princes et autres laïcs, parce que des droits et des libertés de ce genre sont au nombre des choses du siècle et que le pape n'a pas d'autorité sur elles.» Mais l'occamisme est d'abord le climat intellectuel dans lequel s'est développée la philosophie laïque à la fin du Moyen Âge.

Le franciscain anglais a réduit à l'unité trois thèmes disjoints (la découverte de l'intuition, la primauté métaphysique de l'individuel, la thèse du singulier – objet de l'intelligence), pour en faire le principe d'une épistémologie nouvelle. Il est aussi, comme l'a souligné Louis Dumont dans ses *Essais sur l'individualisme* (1983), le fondateur de la théorie subjective du *droit* qui témoigne de la reconnaissance sociale du pouvoir nouveau dont l'*individu* est investi. En énonçant que «le pape ne peut priver personne d'un droit que l'on tient non de lui mais de Dieu, de la nature ou d'une autre personne ; (qu')il ne peut priver les hommes des libertés qui lui ont été concédées par Dieu ou par la nature», Guillaume d'Occam posait donc comme source du droit, à côté de la source divine, les engagements humains.

On mesure l'ampleur de la mutation. L'homme n'est pas, au sein de la société chrétienne, en relation immédiate avec lui-même. Il explique sa situation par tout ce qui dépasse le personnel et l'individuel. Il est contraint, pour se connaître, d'interpréter un sort d'après celui de l'humanité. L'humanisation du monde est cependant issue, comme le remarque L. Dumont, «d'une religion qui le subordonnait à une valeur transcendante». L'individu hors-du-monde, voué à la médiation divine, a progressivement cédé la place à l'individu-dans-le-monde, conscient de sa position particulière et rivé à la possession privée. Les tensions entre le Pape et l'Empereur, l'Église et l'État, le spirituel et le temporel ont largement favorisé cette transformation. Mais celle-ci s'est déroulée dans un cadre mis en place et contrôlé par les instances ecclésiastiques.

C'est un homme d'Église, Nicole d'Oresme (1325-1382), évêque de Lisieux qui, le premier, a proposé une analyse cohérente (*Traicté de la première invention des monnoies*) du rôle de la monnaie – «instrument artificiellement inventé pour faciliter l'échange des richesses naturelles» –, et des calamités qui peuvent résulter de sa détérioration. C'est l'Église qui, en grande partie, a fourni aux États modernes leur cadre temporel, leur armature administrative et, à travers les Croisades, les éléments constitutifs d'un sentiment national. C'est aussi contre elle que les nations se sont affirmées. Positivement ou négativement, son rôle a été essentiel. Il est donc nécessaire de le profiler à l'horizon des sciences sociales, comme il

est indispensable d'y situer le système cosmologique et téléologique où, pendant tout le Moyen Age, la loi naturelle a été confondue avec la théologie révélée. Ainsi que l'écrit Léo Strauss (*op. cit.*, p. 176-179) : « C'est en partie en réaction contre cette absorption de la loi naturelle par la théologie qu'apparurent les conceptions modernes de la loi naturelle (...) On ne peut pas comprendre une œuvre comme *L'Esprit des lois* de Montesquieu, si l'on méconnaît qu'il a été dirigé contre la doctrine thomiste du droit naturel. »

II – État et société

Remarques préliminaires

Deux siècles avant que Montesquieu « n'essaye, comme l'écrit Léo Strauss, de redonner à l'*art politique* une portée que le thomisme avait considérablement réduite », bien des théoriciens, utopistes ou réalistes, laïcs ou clercs, l'ont enrichi de considérations diverses. La plupart de celles-ci se rapportent à l'État, ce qui n'est pas étonnant dans un monde où, très progressivement, le référentiel politique va se substituer au référentiel religieux. Les doctrines politiques ont, en effet, été élaborées, dans nombre de cas, en liaison avec le développement du pouvoir royal. Elles intéressent les sciences sociales, et pas seulement la philosophie politique, à plusieurs titres : en raison de l'avènement de l'individu qui se produit dans le contexte de la Renaissance et de la Réforme où ces doctrines prennent naissance ; par les solutions sociales auxquelles sont généralement associées les procédures politiques envisagées ; le nouveau cours que présente la réflexion sur le droit naturel ; l'intégration à ces vues, plus ou moins systématisées, de thèmes promis à une belle carrière comme celui du pacte social.

Deux remarques préliminaires s'imposent.

1 / Les questions religieuses sont toujours présentes – et de manière éclatante avec la Réforme protestante, puis la (Contre-)Réforme catholique – dans le débat politique ; la sécularisation de la pensée est un processus qui s'inscrit dans la très longue durée. La chrétienté est encore une entité vivante pour les habitants de cette Europe morcelée

en cités ou États rivaux ; « *La respublica christiana* n'a pas achevé de mourir dans les esprits : elle anime encore des doctrines importantes » (J. Touchard). La religion n'a pas cessé d'exercer son emprise sur les hommes dont elle rythme la vie aux champs comme à la ville ; aussi bien, est-ce à des gens d'Église – théologiens, sermonnaires, prédicateurs – que l'on doit, à côté des « caractères » des moralistes, les tableaux de mœurs les plus subtils de l'âge classique.

Compte tenu de ce qui se maintient – préservé par la foi ou entamé par la raison – de l'universalisme chrétien, deux orientations, elles-mêmes enracinées dans les mouvements médiévaux, interfèrent constamment : la réforme de la théologie et de l'Église, un rationalisme plus ou moins critique. « De l'humanisme "évangéliste" des "préréformateurs" à la franche révolte luthérienne, de l'utopie d'un More aux insurrections d'un Munzer », M. de Gandillac (1973) a repéré « les continuités et les ruptures du "ressourcement" chrétien ». « L'autre volet du diptyque, poursuit-il, reste presque toujours "masqué". En toute hypothèse les précautions qui s'imposeront jusqu'au XVIII^e siècle sont plus nécessaires encore en un temps où l'Église reste très puissante, domine toute la vie sociale et professionnelle. »

2 / Il est assez banal de dire que le développement d'un capitalisme commercial – sur les origines duquel après M. Weber, W. Sombart, H. Sée, H. Hauser, J. Baechler, sociologues et historiens n'ont pas fini d'épiloguer – a laissé largement subsister l'économie rurale et le régime seigneurial, c'est-à-dire la « société traditionnelle ». On comprend mal dans ces conditions le prologue économique et technique qui ouvre aujourd'hui le discours des philosophes sur l'histoire des idées de cette période. Sans doute faut-il y voir la conséquence du rayonnement de l'explication par l'« économique », qui oblige de faire une place à un faisceau de déterminations matérielles dans tout ce qui touche aux activités sociales et mentales. L'hommage une fois rendu, si l'on peut dire, aux « paysans » et aux « nécessités », débats et controverses sont heureusement envisagés à un niveau et d'une façon où elles n'interviennent plus. Mais on aura, au préalable, indiqué que « d'après Mauro, c'est peu à peu que le rendement des semences (dont Duby avait montré les très spectaculaires progrès aux environs de 1200) en trois siècles est monté en Angleterre de 3,7 à 4,7, en France de 3 à 4,3 (il ne dépassera 7 qu'au XVIII^e siècle). L'amendement des sols par la marne et la chaux était d'usage courant dès le temps des grandes cathédrales gothiques », etc. (*Histoire de la philosophie*,

Pléiade, 1973, t. II) – ce qui ne semble pas des plus essentiels pour comprendre la philosophie de la Renaissance.

Mieux vaut suivre, avec Eugène Garin, comment s'est faite *L'Éducation de l'homme moderne* (1957), et ce qu'a été la pédagogie de la Renaissance. Mieux vaut saisir, côté « contraintes » ou facilités *matérielles*, les effets de l'imprimerie sur la vie intellectuelle. A une époque où les deux réformes – la protestante et la catholique – ont accentué leur sourcilieuse surveillance sur les œuvres de l'esprit, la diffusion de l'imprimerie a rendu plus difficile la « méthode de l'autodafé ». « Des textes d'un Amaury de Bène, d'un David de Dinant, il ne reste aucune trace ; mais on ne brûle pas aisément tous les exemplaires d'un livre ou d'une brochure. En revanche, les imprimeurs, plus que les simples copistes, usent d'un matériel encombrant et malaisément dissimulable. Le contrôle préalable s'exerce avec succès ; et très souvent les auteurs les plus hardis s'imposent eux-mêmes l'« autocensure » » (M. de Gandillac, *op. cit.*). Mieux vaut, enfin, souligner la dimension magique du monde de la Renaissance où le réel et l'imaginaire, le rationnel et l'irrationnel se mêlent comme se mêlent aussi l'astronomie et l'astrologie, la chimie et l'alchimie.

Ce monde est celui d'un grand savant, Cardan, qui un beau matin est pris de panique en apercevant le soleil briller à travers ses volets et s'enfuit en chemise, car il croyait avoir vu un monstre coupant les têtes avec ses dents. C'est celui de Bodin, le penseur de *La République*, l'auteur de la *Réponse aux paradoxes de Monsieur de Malestroït* (cf. *infra*, p. 88) qui dénonce la « démonomanie des sorciers ». Rares sont les personnes qui alors ne croient pas aux pouvoirs occultes de ces derniers. Et ces hantises se perpétuent au XVII^e siècle, rendant discutabile l'opposition stricte que les philosophes des Lumières voudront tracer entre connaissance rationnelle et systèmes de croyances. Que penser, en effet, de la réaction d'Étienne Pascal, magistrat et physicien, à la naissance de son fils Blaise, lorsqu'il apprend qu'un sort a été jeté au nouveau-né ? Il négocie avec une sorcière, et c'est un cataplasma magique qui finalement guérira le mal

L'avènement de l'individualité

A la Renaissance, le *monde* a cessé d'être conçu comme un ensemble d'essences logiquement définies : il est un foisonnement d'existences. L'univers est vivant, tissé de correspondances secrètes,

- Topinard P., 261.
 Tort P., 130.
 Touchard J., 50, 60, 397, 421.
 Tourville H. de, 336, 345, 346.
 Toussaint F.-V., 102.
 Trevor-Roper H. R., 87, 592, 593, 594.
 Tristan F., 340.
 Troeltsch E., 43, 59, 203, 247.
 Troubetzkoy N., 524, 526.
 Trow M. A., 397.
 Tullock G., 329.
 Turgot A., 119, 137, 140, 141, 142, 151, 183, 187.
 Tylor E. B., 257, 259, 260.
 Tindal M., 102.

 Ulpian, 83, 89.

 Vaccaro M. A., 234.
 Vancouver G., 117.
 Vauban (S. Le Prestre de), 88, 89, 91.
 Veblen T. B., 314, 315.
 Vecchini F., 421.
 Vendryès J., 440.
 Vernant J.-P., 39.
 Vernière P., 97.
 Véron de Forbonnais F., 132.
 Vico G., 101, 124, 125, 428.
 Vierkandt A. F., 395.
 Villemain A. F., 271.
 Villeneuve-Bargemont, 209.
 Villermé L. R., 338, 355.
 Villey D., 303.
 Vilquin E., 92.
 Virchow R., 260.
 Vittoria F. de, 64, 74.
 Vleeschauer H. J. de, 203.
 Vogel E., 537.
 Voltaire, 101, 102, 103, 104, 118, 119, 123, 126, 138, 142, 144.
 Vossius G. J., 123.

 Waelhens A. de, 15.

 Wagner A., 250.
 Wallace A. R., 232.
 Walras L., 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 319, 378, 568, 584, 590.
 Warburton W., 130.
 Ward L. F., 391.
 Warner W. L., 349, 494.
 Watson J. B., 238, 241, 486.
 Waxweiller E., 234.
 Webb B. et S., 348.
 Weber E. H., 239.
 Weber M., 32, 50, 74, 75, 203, 211, 236, 274, 301, 317, 322, 363-377, 390, 407, 412, 430, 442, 445, 485, 486, 489, 550, 562, 563, 567, 584, 592, 593, 594, 600.
 Weil E., 173, 229.
 Weiting W., 265, 299.
 Wertheimer M., 244.
 Wesley C. M., 314, 315.
 Westermarck E., 257.
 White L., 261.
 White R., 473.
 Whitley R. D., 24.
 Whitney W. D., 438.
 Whyte W. F., 458.
 Wicksell K., 308.
 Wieser L. von, 306, 313.
 Wiggershaus R., 436.
 Winckelmann J. J., 256.
 Windelband W., 365, 427.
 Winiarski L., 236.
 Wirth L., 453.
 Wolff J., 217.
 Worms R., 233, 363, 392, 396.
 Worthington W., 127.
 Wronski H., 299.
 Wundt W., 18, 239, 361, 365.

 Yule G. U., 334.

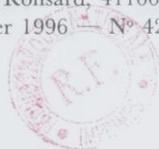
 Znaniecki, 449, 450, 482.
 Zola E., 429.

Imprimé en France

Imprimerie des Presses Universitaires de France

73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme

Février 1996 — N° 42 212



- Norbert ALTER — Sociologie de l'entreprise et de l'innovation
 Claude AYME — Version anglaise / Filière classique
 Sylvain AUROUX — La philosophie du langage
 Marie-Claire BANCQUART, Pierre CAHNÉ — Littérature française du XX^e siècle
 Jean-Louis BANDET — Anthologie de la littérature allemande
 Dominique BARJOT, Jean-Pierre CHALINE, André ENCREVÉ — La France au XIX^e siècle
 Hervé BÉCHADE — Grammaire française
 Lucien BÉLY — La France moderne 1498-1789
 Jacques BEYRIE, Robert JAMMES — Histoire de la littérature espagnole
 Jacqueline BIDEAUD, Olivier HOUDÉ, Jean-Louis PÉDINIELLI — L'homme en développement
 Thérèse CHARMASSON, Anne-Marie LELORRAIN, Martine SONNET — Chronologie de l'histoire de France
 Marguerite COUDE, Muriel JOUHANEAU — L'homme biologique
 Dominique COLAS — Sociologie politique
 Franck DEBIÉ — Géographie économique et humaine
 Jacques DEBORD — Comptabilité nationale
 Michel DELON, Pierre MALANDAIN — Littérature française du XVIII^e siècle
 Vinciane DESPRET, Pol. P. GOSSIAUX, Catherine PUGEAULT, Vincent YZERBYT — L'homme en société
 Bernard ESNAULT, Christian HOARAU — Comptabilité financière
 François ETNER — Microéconomie
 Brian FERGUSSON — Thème anglais / Filière LEA
 Dominique FOLSCHIED — La philosophie allemande de Kant à Heidegger
 Dominique FOLSCHIED, Jean-Jacques WUNENBURGER — Méthodologie philosophique
 Jean-Michel de FORGES — Droit administratif
 Jean FRANCO, Jean-Marie LEMOGODEUG — Anthologie de la littérature hispano-américaine du XX^e siècle
 Guy HERMET — L'Espagne au XX^e siècle
 Winfrid HUBER — L'homme psychopathologique et la psychologie clinique
 Samuel JOHSUA, Jean-Jacques DUPIN — Introduction à la didactique des sciences et des mathématiques
 Edmond JOUVE — Relations internationales
 Chantal LABRE, Patrice SOLER — Méthodologie littéraire
 Philippe LABURTHE-TOLRA, Jean-Pierre WARNIER — Ethnologie-Anthropologie
 Viviane de LANDSHEERE — L'éducation et la formation
 François LAROQUE, Alain MORVAN, André TOPIA — Anthologie de la littérature anglaise
 Marcel LE GLAY, Jean-Louis VOISIN, Yann LE BOHEC — Histoire romaine
 Alain de LIBÉRA — La philosophie médiévale
 Monique et Jean LOZES — Version anglaise / Filière LEA
 Michel MEYER — La philosophie anglo-saxonne