

Jean-Pierre DELAS et Bruno MILLY

HISTOIRE DES PENSÉES SOCIOLOGIQUES

Nouvelle édition

ARMAND COLIN

Ouvrage publié sous la direction de Guy Hermet

Image de couverture : © Alex Williamson

Mise en pages : Belle Page

Jean-Pierre Delas

Agrégé de sciences économiques et sociales

Professeur de classe préparatoire honoraire

Ancien chargé de cours (Universités d'Aix-en-Provence et de la Polynésie française)

Ancien formateur à l'IUFM d'Aix-Marseille (agrégations de Sciences sociales et d'économie-gestion)

Bruno Milly

Agrégé de sciences économiques et sociales

Professeur de sociologie à l'Université Lumière Lyon 2

Membre du Centre Max Weber

© Armand Colin, 2021

Armand Colin est une marque de

Dunod Éditeur, 11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff

ISBN 978-2-200-62803-1

www.armand-colin.com

Introduction

Un ouvrage à trois facettes pour faciliter la découverte

Pour présenter l'histoire des pensées sociologiques, plusieurs démarches ont guidé notre rédaction :

- 1) **Un retour aux textes originaux** dévoile le cœur de la pensée des sociologues qui ont marqué leur discipline.
- 2) **Une trame historique et un regroupement par familles de pensée** permettent de situer les grands courants théoriques.
- 3) **Une présentation détaillée des grands sociologues** permet à la fois d'aborder quelques éléments de biographie et d'exposer les concepts clés de leur œuvre.

Individu et société

À l'instar du paradoxe de la poule et de l'œuf, cette opposition représente à la fois les deux pôles du social, et le cœur du questionnement et des clivages de ceux qui font profession de l'observer, à savoir les sociologues.

La plupart des auteurs se sont jusqu'ici, plus ou moins explicitement, rattachés **théoriquement** à l'un de ces deux pôles : d'un côté le pôle *déterministe* estimant que la société façonne les agents, de l'autre le pôle *anti-déterministe* insistant sur l'autonomie et la réflexivité des acteurs sociaux. Les uns – selon les autres –, à force de souligner le poids des contraintes sociales, réduisent le sujet à un simple « support de structures », déterminé par des forces sociales supérieures. Les autres – selon les uns – n'envisagent de sujets qu'autonomes, acteurs libres et rationnels capables de choisir l'action optimale hors de toute influence ou contrainte extérieure.

À ces représentations théoriques, correspondent souvent des positions **méthodologiques** tranchées : d'un côté le *holisme* estime qu'il faut partir du niveau *macro-social* et du *collectif*; de l'autre, l'*individualisme* préconise une approche par le niveau *micro-social* et les actions *individuelles*. Ces positions induisent une attitude vis-à-vis des acteurs sociaux : d'un côté, les tenants d'un *objectivisme* considérant qu'il faut se méfier du discours des agents, *expliquer* leurs pratiques de façon extérieure; de l'autre, les partisans d'un *subjectivisme* qui entend *comprendre* les actions, prendre en compte leur sens subjectif, les « bonnes raisons » que les acteurs se donnent. Elles influencent également le choix des **techniques** d'enquête : plutôt

les statistiques et les méthodes quantitatives (notamment par questionnaires) pour l'objectivisme, plutôt les techniques dites qualitatives (notamment par entretiens) pour le subjectivisme.

À ces postures théoriques et méthodologiques s'ajoutent des interrogations **épistémologiques**. Le discours sociologique peut-il être scientifique, et si oui, à quelles conditions? La plupart s'accordent sur une ambition scientifique, mais le consensus vole en éclats quand il s'agit de définir cette scientificité et les moyens d'y accéder. Pour la plupart, elle se définit en rapport avec l'objectivité et la question de la preuve; pour beaucoup aussi, l'objectivité se conquiert en rupture avec les catégories du sens commun que mobilisent intuitivement les acteurs sociaux ou les sociologues. Mais d'autres estiment que cette quête de scientificité est un leurre et que la sociologie devrait assumer sa dimension critique (*cf.* École de Francfort) ou que les sociologues ne sont pas de meilleurs interprètes du social que les autres acteurs (*cf.* ethnométhodologie). Ce clivage est profond, mais il n'épuise pourtant pas les interrogations. Faut-il se référer au modèle de scientificité des sciences de la nature? La réponse est liée à la conception **théorique** des phénomènes sociaux : s'ils sont aussi déterminés que les phénomènes naturels, la sociologie est une « physique sociale » (Comte); mais si les hommes ont une part d'autonomie ou de réflexivité, il faut alors envisager un modèle spécifique aux « sciences de l'esprit » (Dilthey). Nous revoilà au point de départ : l'interrogation sur l'articulation entre individu et société. Et que dire aussi des fonctions de la sociologie? Faut-il penser, avec Durkheim, que « la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle n'avait d'intérêt que spéculatif »? Faut-il défendre une sociologie utile, militante, critique, indépendante de toute commande sociale? Comment accéder à ces différents objectifs?

Théories des articulations individu/société, choix méthodologiques et épistémologiques : voilà un premier portrait de la sociologie. Mais il est rapide et caricatural. La plupart des sociologues adoptent en effet des postures intermédiaires. Les correspondances entre théories, méthodologies et épistémologies ne sont pas aussi mécaniques. La sociologie n'est pas un jardin à la française...

« Les deux oppositions, explication et compréhension, holisme et individualisme, sont-elles réductibles à deux postures fondamentales, comme l'engagement de Durkheim et de Weber de part et d'autre pourrait le laisser espérer? Malheureusement pour les amoureux des jardins à la française, les choses à nouveau, ne se laissent guère réduire. Explication et compréhension, holisme et individualisme peuvent tout autant se croiser que se recouvrir : la conception herméneutique de la compréhension, attachée à saisir le social comme configuration de sens, s'associe d'autant plus facilement avec une perspective holiste que les acteurs y sont négligés au profit des œuvres, des discours, des visions du monde ou des systèmes de valeurs sous-jacents. Faut-il dès lors croiser systématiquement les deux oppositions, pour en faire une sorte d'espace des possibles de l'explication sociologique? Bien qu'Habermas n'hésite pas à procéder ainsi, cette opération peut légitimement laisser sceptique pour deux raisons : d'une part, factuellement, parce que les regroupements opérés par ce type de classification sont souvent contestables, d'autre part, parce que rien, en droit, n'autorise à penser que les grands courants explicatifs s'organisent comme l'espace idéal de croisement de variables dichotomiques ».

J.-M. Berthelot, *Sociologie. Épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, De Boeck Université, 2000, p. 265-266.

Déterminisme et anti-déterminisme, holisme et individualisme méthodologique, objectivisme et subjectivisme, prétention ou non à l'objectivité, choix ou non du modèle des sciences de la nature, etc., ces clivages ne sont donc pas superposables. Ils ne sont que des premiers pôles de compréhension. Premiers, parce qu'ils sont simplifiés et simplificateurs. Premiers aussi parce que, s'ils permettent d'aborder l'histoire de la pensée sociologique, ils semblent moins appropriés pour en saisir l'actualité.

Écrire l'histoire des pensées sociologiques devient alors essentiel pour comprendre comment se sont formés, ont été approfondis et combinés, puis souvent dépassés, les clivages majeurs.

Une pensée sociologique plurielle

Selon l'épistémologie classique (c'est-à-dire étymologiquement, l'étude des sciences), la sociologie souffre d'un double déficit par rapport aux sciences de la nature : **l'impossibilité de soumettre ses résultats à des expériences, la pluralité de ses paradigmes.**

LA NOTION DE SCIENCE CHEZ POPPER

Dans *La logique de la découverte scientifique* (1932), Karl Popper (1902-1994) pose le problème de la frontière entre la science véritable et les « pseudo-sciences », comme la psychanalyse, l'astrologie et le marxisme. Le critère de démarcation est, selon lui, celui de la *réfutabilité* (ou encore *falsifiabilité*, *testabilité*).

Les pseudo-sciences seraient hors de la science car leurs propositions sont formulées de façon à être infalsifiables, irréfutables : si aucune expérience empirique ne peut être réalisée pour tester *une* thèse, alors elle ne peut être considérée comme scientifique : « la méthode de la science est une méthode de conjectures audacieuses et de tentatives ingénieuses et sévères pour réfuter celles-ci¹ ». Il suffit d'un test négatif pour réfuter définitivement une proposition ; par contre, aucun test confirmant une thèse ne peut la valider définitivement, elle sera simplement dite « provisoirement non fautive ».

Selon ce critère poppérien de scientificité, la sociologie apparaît comme une pseudo-science, car l'expérience y est, sauf exception, impraticable. La vérification *toutes choses égales par ailleurs* n'est pas possible : si toutes les variables varient en même temps, on ne peut établir avec certitude laquelle est en cause ; jamais aucun test ne fournit de résultat indiscutable. Popper, conscient des difficultés de l'expérimentation dans certaines disciplines, va d'ailleurs préconiser un critère moins exigeant, une « méthode critique » appuyée sur des « tests » et une « logique essais-erreurs » (cf. chap. 4).

1. K. Popper, 1972, *La connaissance objective*, Éditions Complexe, 1978, p. 92.

À la difficulté de tester ses énoncés avec des expériences, s'ajoute pour la sociologie la question de la coexistence de traditions de recherche concurrentes. Au contraire des sciences de la nature qui ont été marquées à chaque moment de leur histoire par un « paradigme » dominant, elle a en effet toujours vu cohabiter plusieurs **paradigmes concurrents**. Tandis que dans les sciences de la nature, des « révolutions scientifiques » consacrent des vainqueurs et des vaincus (en physique, après la révolution copernicienne, il est définitivement acquis que la terre tourne autour du soleil...), **les débats semblent n'avoir pas de fin en sociologie**, aucun paradigme, aussi difficile que soit sa position à l'égard des théories concurrentes, ne disparaissant jamais.

LA NOTION DE PARADIGME

Thomas Kuhn (1922-1996), dans *La structure des révolutions scientifiques* (1962), propose une épistémologie dont les concepts ont connu un grand succès, mais posent un problème quand il s'agit des sciences humaines et sociales :

Paradigme : ensemble de concepts, de méthodes, de théories et de résultats admis à un moment donné par les scientifiques d'une discipline.

Science normale : quand un paradigme domine une discipline, Kuhn considère qu'il constitue une science normale.

Révolution scientifique : l'histoire des sciences procède par bonds successifs et non par petites évolutions. Quand une science normale domine, l'innovation dérange car elle met en cause les certitudes, les routines et les positions installées. L'innovateur doit accumuler de nombreuses réfutations du paradigme dominant et de nombreux tests positifs en faveur du nouveau avant d'emporter la conviction. S'il y parvient sur un point central, l'ensemble de la science normale est mis en cause, on parle de révolution scientifique.

Selon ce point de vue dit « positiviste », parce qu'il consacre les sciences de la nature comme unique modèle de scientificité, la pluralité des paradigmes signale un défaut de scientificité. Défaut aggravé par le fait que **la neutralité de l'observateur n'est jamais garantie en sociologie** car, en tant que membre de la société humaine, il est à la fois sujet et objet de son étude. On a alors pu évoquer une « insularisation » de la sociologie, car l'application des méthodes qui ont fait leurs preuves dans les sciences de la nature y est délicate.

Depuis les années 1960, avec ce que l'on a appelé la « querelle du positivisme » en Allemagne et la vague « relativiste » en épistémologie (*cf.* chap. 4), la pertinence des approches de Popper et Kuhn a été mise en cause pour les sciences de la nature elles-mêmes. Elles aussi connaissent une pluralité de paradigmes et la neutralité des observations y a également été mise en doute, l'interprétation pouvant être guidée par des « valeurs », voire des intérêts. Leur objectivité est donc discutée, comme l'était celle des sciences sociales. Cette vague relativiste consacre aussi la mort du positivisme en sociologie : sans pour autant renoncer à toute confrontation empirique, plus aucun sociologue n'entend reproduire le modèle des sciences de la nature.

Introduction

« Dans les sciences sociales, une théorie est d'autant meilleure (plus robuste) qu'elle oblige simultanément à rechercher un maximum d'exemplifications dans les observations empiriques appelées par la théorie et un maximum de cohérence conceptuelle dans le langage de description du monde qu'elle choisit. Il s'agit bien là, en effet, d'une caractérisation qui convient à tout projet scientifique d'une connaissance du social, dès lors du moins que l'on croit devoir formuler l'exigence de *vulnérabilité empirique* autrement qu'en termes de falsifiabilité comme dans l'index poppérien de la théorie empirique. »

J.-C. Passeron, « De la pluralité théorique en sociologie »,
Revue européenne de sciences sociales, 1994, t. XXXII, n° 99, p. 94.

La pluralité des paradigmes est ainsi une caractéristique majeure de la sociologie, elle participe de sa richesse. Culturalisme, fonctionnalisme, structuralisme génétique, individualisme méthodologique, interactionnisme symbolique, ethnométhodologie, etc., ces termes barbares pour les non initiés, constituent les courants au sein desquels on doit se repérer pour saisir la nature et la variété de la pensée sociologique.

Ne céder ni au relativisme ni au scepticisme

Toutefois, considérer la diversité comme une richesse ne saurait faire oublier qu'elle pourrait être aussi **un signe de fragilité scientifique**. « Peut-on dire de la sociologie qu'elle est une science, si les sociologues ne parviennent pas à s'entendre sur une théorie, une méthode, et une définition commune de leur discipline ? », « S'il existe plusieurs analyses d'un phénomène social, n'est-ce pas que toutes se valent ? ». Les sociologues apportent des réponses qui permettent de ne céder ni au relativisme, ni au scepticisme.

Depuis l'étude de Durkheim sur le suicide (1897, *cf.* chap. 3), on sait que, au même titre que les sciences de la nature, la sociologie peut faire des « découvertes » et établir des relations auxquelles on n'aurait pu aboutir par la simple réflexion. Durkheim a démontré la régularité du taux de suicide dans chaque société – avec une tendance à la hausse qui lui semblait pathologique –, mais aussi sa variation d'une catégorie sociale à l'autre : l'urbain plus que le rural, le vieux plus que le jeune, l'homme plus que la femme, le célibataire, le divorcé ou le veuf plus que l'homme marié, l'homme marié sans enfants plus que l'homme marié avec enfants, le protestant plus que le catholique, mais le catholique plus que le juif, etc. Cet ensemble de « faits sociaux » établis par la voie statistique, additionnés à l'observation d'une hausse avec la durée du jour (l'été plus que l'hiver) et l'intensité de la vie sociale (en semaine plus que le dimanche), le conduit à proposer un modèle théorique. Le suicide varie en raison inverse de l'intégration sociale (ou lien social) : plus un individu est rattaché à la société par des relations professionnelles et familiales, des responsabilités à l'égard d'autrui, plus la probabilité qu'il attente à ses jours est faible. Depuis lors, cette thèse a été confirmée par nombre de travaux, et elle s'avère un outil efficace pour l'analyse des phénomènes de déviance, même si d'autres paradigmes viennent utilement la compléter.

De même, le raisonnement sociologique permet parfois de contourner les présupposés et les préjugés de sens commun, comme l'illustre le célèbre test proposé par Paul Lazarsfeld pour inciter ses étudiants à se méfier des évidences à partir des résultats de l'énorme enquête menée, de 1941 à 1945, auprès de 500 000 soldats américains, et dirigée

à Harvard par Samuel Andrew Stouffer (1900-1960)¹. Il commence par énoncer une liste de propositions suivies d'une explication qui semble frappée du sceau du bon sens :

1. « Les individus dotés d'un niveau d'instruction élevé présentent plus de symptômes psychonévrotiques que ceux qui ont un faible niveau d'instruction.
On a souvent commenté l'instabilité mentale de l'intellectuel contrastant avec la psychologie moins sensible de l'homme de la rue.
2. Pendant leur service militaire, les ruraux ont d'ordinaire meilleur moral que les citadins.
Après tout, ils sont habitués à une vie plus dure.
3. Les soldats originaires du sud des États-Unis supportent mieux le climat chaud des îles du Pacifique que les soldats du nord.
Bien sûr, les habitants du Sud sont plus habitués à la chaleur.
4. Les simples soldats de race blanche sont davantage portés à devenir sous-officiers que les soldats de race noire.
Le manque d'ambition des Noirs est presque proverbial.
5. Les Noirs du Sud préfèrent les officiers blancs du Sud à ceux du Nord.
N'est-il pas bien connu que les Blancs du Sud ont une attitude plus paternelle envers les *darkies*?
6. Les soldats américains étaient plus impatients d'être rapatriés pendant que l'on combattait qu'après la reddition allemande.
On ne peut blâmer les gens de ne pas avoir envie de se faire tuer. »
Puis Lazarsfeld commente les résultats :

« Voilà quelques échantillons des conséquences du type le plus attendu qui constituent les "briques" avec lesquelles se construit la sociologie empirique. Mais pourquoi, si elles sont si évidentes, dépenser tant d'argent et d'énergie à établir de telles découvertes? Ne serait-il pas plus sage de les considérer comme données et de passer tout de suite à un type d'analyse plus élaboré? »

Cela serait certainement une bonne idée, n'était-ce un détail à propos de la liste en question :

« Chacune de ces propositions énonce exactement le contraire des résultats réels. [...] Si nous avions mentionné au début les résultats réels de l'enquête, le lecteur les aurait également qualifiés d'"évidents". Ce qui est évident, c'est que quelque chose ne va pas dans ce raisonnement sur l'"évidence". En réalité, il faudrait le retourner : puisque toute espèce de réaction humaine est concevable, il est d'une grande importance de savoir quelles réactions se produisent, en fait, le plus fréquemment et dans quelles conditions. Alors seulement la science pourra aller plus loin². »

Rien de plus trompeur parfois que le sens commun. N'a-t-il pas fallu attendre Copernic et Galilée pour que soit contestée l'« évidence » de la révolution du soleil autour de la terre? Certaines méthodes sont capables de mettre à distance des préjugés et jugements de valeur d'autant plus dangereux que la sociologie étudie des comportements humains qui, le plus souvent, paraissent immédiatement compréhensibles. Rejet

1. S. A. Stouffer (éd.), *The American Soldier, Studies in Social Psychology in World War II*, 1949.

2. P. Lazarsfeld cité in P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue*, Mouton, 1968, p. 141-142.

des prénotions (Durkheim), neutralité axiologique (Weber), contestation des mythes (Elias), vigilance épistémologique (Bourdieu), autant de principes qui permettent de ne pas céder au scepticisme et au relativisme.

L'insistance sur les clivages ne doit donc pas faire oublier les points d'accord.

Le dépassement des clivages caricaturaux

La sociologie contemporaine semble se caractériser par **une relative convergence des points de vue** comme le montre le cas français où l'on a vu le « déterministe » Pierre Bourdieu (1930-2002) préconiser une « économie des pratiques » laissant une large place aux stratégies des agents, tandis que Raymond Boudon (1934-2013), le sociologue français le plus marqué du côté individualiste, définissait l'*homo sociologicus* par un ensemble de traits où apparaissent nettement des influences collectives¹ :

Confronté à un choix, l'agent « social » ou l'*homo sociologicus* peut faire, non ce qu'il préfère, mais ce que l'« habitude », des « valeurs intériorisées » et divers conditionnements lui dictent.

– La notion de meilleur choix possible n'est pas toujours définie.

– Les préférences des agents sont fonction de l'environnement et de leur propre histoire.

– Les décisions des agents ne sont pas toujours rationnelles au sens strict. On retrouve ici la notion de rationalité limitée de Herbert A. Simon : l'individu ne choisit pas la meilleure parmi toutes les solutions possibles, mais seulement celle qui lui semble satisfaisante parmi les quelques-unes qu'il entrevoit.

– Même s'ils disposent d'une certaine marge de manœuvre, les individus agissent dans le cadre de rôles que leur assigne la société.

Avec ces nuances, on voit que les sociologues ne se contredisent pas toujours. Les mêmes nuances se retrouvent d'ailleurs dans la plupart des discours sociologiques, qui, à l'instar de ceux de Durkheim, de Simmel ou de Weber, ont été trop rapidement étiquetés. Faire l'histoire de la pensée sociologique, c'est donc se donner l'occasion de dépasser les caricatures.

Par ailleurs, cette histoire est truffée de tentatives de composition entre approches individualistes et déterministes. On pense par exemple à la métaphore du filet proposée par le sociologue allemand Norbert Elias (1897-1990) qui considère la société indissociablement comme le produit des actions individuelles et comme leur matrice.

« Un filet est fait de multiples fils reliés entre eux. Toutefois ni l'ensemble de ce réseau ni la forme qu'y prend chacun des fils ne s'expliquent à partir d'un seul de ces fils, ni de tous les différents fils en eux-mêmes ; ils s'expliquent uniquement par leur association, leur relation entre eux. Cette relation crée un champ de forces dont l'ordre se communique à chacun des fils [...]. La forme du filet se modifie lorsque se modifient la tension et la structure de l'ensemble du réseau. Et pourtant ce filet n'est rien d'autre que la réunion de différents fils ;

1. D'après R. Boudon, *La logique du social*, 1979, Hachette, Pluriel, 1983, p. 272-283.

et en même temps chaque fil forme à l'intérieur de ce tout une unité en soi ; il y occupe une place particulière et prend une forme spécifique [...]

Pour employer une formule percutante : l'individu est à la fois la monnaie et le coin qui la frappe. [...] Ce que l'on sépare si souvent par la pensée comme deux substances différentes ou deux niveaux différents chez l'homme, son "individualité" et son "conditionnement social", ne sont en vérité rien d'autre que deux fonctions différentes des hommes dans leurs relations, dont aucune ne peut exister sans l'autre : elles sont l'expression de l'activité spécifique de l'individu dans sa relation à ses semblables et de sa malléabilité, de l'influence qu'exerce sur lui l'activité des autres, de la dépendance des autres, et de sa dépendance à l'égard des autres, de sa fonction d'estampage et de sa fonction de monnaie. »

N. Elias, 1987, *La société des individus* © Librairie Arthème Fayard, 1991, pour la traduction française, p. 70-71, 97 et 103-104.

Le dépassement des clivages caricaturaux est autant l'affaire des protagonistes de ces débats que de ceux qui les lisent et les interprètent. Il concerne aussi les pédagogues qui les présentent. Nous tenterons donc d'écrire une histoire fidèle aux nuances premières des pensées sociologiques, pour en souligner et la complexité et la saveur.

Une longue marche guidée

Pour présenter cette histoire, nous utiliserons **trois approches complémentaires**.

Les chapitres 1, 2 et 4 présentent les auteurs, les œuvres et les écoles selon un **ordre chronologique** (de l'Antiquité à la fin XIX^e, le tournant du XIX^e au XX^e siècle, de 1945 à nos jours) ; des auteurs atypiques, ou difficilement classables dans un courant « labellisé », y sont aussi présentés.

Les chapitres 3 et 5 à 9, regroupent les auteurs selon un **ordre « systématique »** en fonction de leurs points communs : tout d'abord les quatre fondateurs que sont Tocqueville, Marx, Durkheim et Weber (3) ; puis cinq écoles : culturalisme (5), fonctionnalisme (6), structuralisme (7), individualisme méthodologique (8), interactionnisme et ethnométhodologie (9).

Le chapitre 10 étudie quant à lui les relations, parfois mouvementées, entre la sociologie et trois autres sciences sociales : l'économie, l'anthropologie et la psychologie.

Chapitre 1

Les prédécesseurs

Depuis l'Antiquité, la pensée des grands auteurs est émaillée de réflexions qui relèveraient aujourd'hui de la sociologie. Cependant, on ne peut parler de **sociologie** qu'à compter du moment où naît une démarche systématique qui conduit l'analyse :

- à dépasser le niveau de la simple « réflexion sociale » pratiquée par tout un chacun ;
- à constituer une discipline autonome, c'est-à-dire un champ, une communauté scientifique, dont les normes de scientificité, les concepts, les domaines d'étude, les méthodes et les institutions (chaires, revues, laboratoires...) tracent des frontières claires avec les domaines voisins : histoire, économie, philosophie, ethnologie...

Les auteurs présentés dans ce chapitre sont des exemples jugés caractéristiques des modes de pensée de leur époque, sans pour autant qu'on puisse les qualifier de « sociologues ». Ce sont plutôt des « prédécesseurs ».

SECTION I

La réflexion sociale : de l'Antiquité au Moyen Âge

Platon

Né dans une famille aristocratique proche du régime des Trente Tyrans, Platon (428-347 av. J.-C.), élève de Socrate (vers 470-399 av. J. C.), est frappé par les troubles sociaux. Il garde une aversion pour la démocratie qui a condamné à mort son maître en 399. Sa pensée intéresse principalement la philosophie mais traite aussi de la société. En effet, Platon, fondateur de l'Académie (une école destinée à former des hommes d'État) se préoccupe aussi de politique, au sens étymologique du terme (*polis*, la ville).

Sa pensée est d'abord *idéaliste* : la réalité, le monde sensible, ne sont que le reflet d'un monde préexistant, celui des *Idées*, dont l'homme aurait une réminiscence diffuse ; l'âme étant immortelle, elle garderait le souvenir des vies antérieures, au cours desquelles elle serait « tombée » dans un corps, lui faisant bénéficier des idées du beau, du juste, du vrai. Dans *La République* et *Les Lois*, Platon décrit la *Cité Idéale* et les moyens d'y parvenir.

Cette construction vise à illustrer l'idée de justice : pour comprendre la vertu de justice individuelle, il faut d'abord l'étudier dans une cité parfaite. Platon cherche à prévenir les désordres des régimes décadents, comme l'oligarchie, la démocratie ou la tyrannie, qu'il attribue à une confusion des rôles. Aussi, préconise-t-il la séparation des fonctions de chaque groupe social : les uns seront artisans (économie), les autres guerriers, les derniers – choisis parmi les plus sages – auront la charge du gouvernement (dirigeants, magistrats) et vivront sans travailler en *communauté* complète (biens, femmes, enfants). Cet équilibre social est le reflet de celui de l'âme (cœur, désir, raison). Un système éducatif codifié doit sélectionner les individus selon leurs aptitudes et leurs compétences. Selon cet idéal, la cité juste respecterait une stricte division du travail :

« **Socrate** : Mais quoi ? Faut-il que chacun remplisse sa propre fonction pour toute la communauté, que l'agriculteur, par exemple, assure à lui seul la nourriture de quatre, dépense à faire provision de blé quatre fois plus de temps et de peine, et partage avec les autres, ou bien, ne s'occupant que de lui seul, faut-il qu'il produise le quart de cette nourriture dans le quart de temps, des trois autres quarts emploie l'un à se pourvoir d'habitation, l'autre de vêtements, l'autre de chaussures, et, sans se donner du tracas pour la communauté, fasse lui-même ses propres affaires ?

Adimante : Peut-être, Socrate, la première manière serait-elle plus commode.

Socrate : Par Zeus, ce n'est point étonnant. Tes paroles me suggèrent cette réflexion que, tout d'abord, la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction. Ne le penses-tu pas ?

Les prédécesseurs

Adimante : Si.

Socrate : Mais quoi? Dans quel cas travaille-t-on mieux, quand on exerce plusieurs métiers ou un seul?

Adimante : Quand on n'en exerce qu'un seul. »

Platon, *La République*, livre II, 369-370, Garnier, 1966, p. 118-119.

Aristote

Élève de Platon à l'Académie, Aristote (384-322 av. J.-C.) en est aussi le principal contradicteur. Fondateur d'une autre école en 335 (le Lycée, appelé aussi l'« école péripatéticienne » parce qu'Aristote enseignait en marchant), il rédige une œuvre énorme qui aborde tous les domaines, dont les fondements de la vie de la Cité; il faut retenir *L'Éthique à Nicomaque* et le *Politique*, dans lesquelles Aristote considère la constitution d'une cité comme un phénomène *naturel*. Il ne sépare pas la politique de la morale (la science des mœurs telles qu'elles doivent être).

Aristote analyse la société en définissant les communautés qui la composent. La première association qui est *naturelle* est la famille, fondée sur l'union de l'homme et de la femme d'une part, du maître et de l'esclave de l'autre. Aristote critique donc la communauté des femmes et des enfants, prônée par Platon car elle met en péril la cellule familiale. En son sein, la hiérarchie naturelle entre dirigeants et exécutants doit être rigoureuse. *L'ordre social* doit reproduire les inégalités naturelles d'intelligence : Aristote consacre une stricte division de la société entre esclaves, artisans et hommes libres : « l'être qui, grâce à son intelligence, est capable de prévoir est chef par nature, maître par nature; l'être qui, grâce à sa vigueur corporelle, est capable d'exécuter est subordonné, esclave par nature; c'est pourquoi maître et esclave ont même intérêt¹. »

Selon la même démonstration, il est dans la nature, et donc la finalité, des familles de se regrouper en villages, unis à leur tour pour former des cités. L'homme est donc *naturellement* destiné à vivre en société; c'est un « animal politique » :

« La communauté née de plusieurs villages est la cité, parfaite, atteignant désormais, pour ainsi dire, le niveau de l'*autarcie* complète : se formant pour permettre de *vivre*, elle existe pour permettre de *vivre bien*. C'est pourquoi toute cité existe par nature, tout comme les premières communautés : elle est, en effet, leur fin, or la nature d'une chose, c'est sa fin. [...]

Il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (*animal* politique); celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme. [...]

Il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu; en effet, si chacun isolément ne peut se suffire à lui-même, il sera dans le même état qu'en général une partie à l'égard du tout; l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu. »

Aristote, *Politique*, traduction Jean Aubonnet © Les Belles Lettres, 1960, p. 14-15.

1. Aristote, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Les Belles lettres, 1960, p. 13.

Cette idée de l'antériorité de la société sur les individus, du tout sur les parties, préfigure les conceptions organicistes et holistes en sociologie. Mais Aristote inspire aussi les réflexions sur les régimes politiques, les meilleures formes de gouvernement étant celles qui répondent le mieux à l'ordre naturel. Il en distingue trois qui ont chacune leur dérive : monarchie et tyrannie, aristocratie et oligarchie, démocratie et démagogie. Le gouvernement idéal, – celui qui assure une vie parfaite et heureuse – est finalement celui qui répond le mieux aux exigences de la démographie (taille de la population), de la géographie (territoire, climat) et de la hiérarchie naturelle des êtres.

Saint Augustin

Il faut attendre le IV^e siècle pour voir l'Église adopter la doctrine sociale qu'elle conservera jusqu'au XIX^e siècle. Saint Augustin (354-430), surtout connu pour ses *Confessions*, l'expose dans *La cité de Dieu* (415-427), un ouvrage dont le but est double : s'opposer aux thèses imputant au christianisme la décadence de Rome et contester les *millénarismes* soutenus par les pères de l'Église depuis le second siècle.

Millénarisme : ensemble de croyances à un règne terrestre eschatologique (*i. e.* portant sur le sort ultime de l'homme et de l'univers) du Messie et de ses élus, censé devoir durer mille ans. Par extension, mouvement ou système de pensée contestant l'ordre social et politique existant, réputé décadent et perversi, et attendant la rédemption collective, le retour à un paradis perdu ou l'avènement d'un homme charismatique. Comme mouvements religieux, les millénarismes condamnent l'inégalité au nom de l'Évangile. L'Église aurait donc pour tâche de prendre le parti des pauvres contre les riches.

Toute société est à la fois une cité terrestre, caractérisée par le vice, l'injustice, le péché, la violence ; elle rassemble les individus qui excluent Dieu de leur existence, et une cité céleste qui réunit ceux qui vivent dans l'amour exclusif de Dieu et qui leur garantit paix et félicité.

« Deux amours ont bâti deux cités. L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre. L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste. L'une se glorifie en elle-même ; l'autre dans le Seigneur. »

Saint Augustin, *La cité de Dieu*, 415-427, Livre XIV, 28.

L'Église défendra longtemps cette vision dichotomique, où la temporalité et la matérialité de la cité terrestre sont jugées contradictoires avec la spiritualité et la félicité de la cité céleste. Cette conception, postulant l'origine et la fin divine de toute société, interdira la réflexion sur les fondements humains de la vie en société. L'acceptation de l'imperfection de la cité terrestre et la soumission à ses règles, aussi injustes qu'elles fussent, font partie des commandements de l'Église. Il est probable que la réflexion sociologique nécessite une forme de laïcisation de la pensée.

SECTION II

De la Renaissance au XIX^e siècle : laïcisation et triomphe de la raison

Réforme et Renaissance : les dogmes ébranlés

En 1517, Martin Luther (1483-1536) lance la Réforme, il dénonce la corruption de l'Église, conteste le rachat du salut des âmes par les dons d'argent à l'Église (indulgences¹), défend l'idée de prédestination et préconise une religion austère.

Jean Calvin (1509-1564) est encore plus novateur en défendant le bien-fondé de l'action économique, en valorisant le travail, l'austérité des mœurs et du train de vie, l'épargne et le profit à condition qu'il vise l'accumulation de biens productifs et non la consommation. Il réhabilite le prêt à intérêt, et oppose à la charité qui entretient les pauvres dans leur léthargie, l'esprit d'entreprise qui permet de leur donner du travail, et donc l'occasion de plaire à Dieu. Max Weber (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905) fera des sectes calvinistes américaines l'*idéal-type* de l'état d'esprit nouveau qui inverse les valeurs de la société traditionnelle et impose celles du capitalisme (cf. chap. 3).

Le choc de la Renaissance, et des grandes découvertes qui en sont inséparables, est décisif par l'état d'esprit nouveau qui les accompagne. Le foisonnement scientifique (Léonard de Vinci, 1452-1519, Nicolas Copernic, 1473-1543, Galileo Galilée, 1564-1642, en sont les symboles) débouche à terme sur l'interrogation sociale. En effet, chercher à comprendre la nature, ou la société, était jusqu'alors une démarche au mieux inutile, au pire sacrilège. Si l'ordre de l'univers, comme celui de la société, obéit à un dessein divin, alors toute tentative scientifique (comprendre pour agir) peut être reçue comme une contestation du dogme. Les aspects de la Renaissance sont multiples : artistique – retour aux sources de l'art classique –, politique – scission du politique et du religieux chez Nicolo Machiavel (1469-1527), théorie de l'absolutisme chez Jean Bodin (1530-1596) –, social avec les utopies communautaires comme la *Cité du soleil* de Tomaso Campanella (1568-1639) ou l'*Utopia* (*u Topos* : qui n'est d'aucun lieu) de Thomas More (1480-1535).

On doit s'intéresser au changement d'attitude à l'égard de l'idée même de connaissance. L'attitude scientifique – on dit parfois la *pensée copernicienne* pour souligner

1. La vente des indulgences était un moyen de financement instauré par la papauté, notamment pour couvrir les énormes dépenses liées à la construction de la basilique Saint Pierre à Rome. Elle consistait à promettre aux pécheurs, selon un barème précis, une sorte de « remise de peine », c.à.d. la réduction du nombre d'années de purgatoire auxquelles les condamnait *post-mortem* leur mauvaise conduite ici-bas.

la filiation – est un trait fondamental de la modernité, il naît quelque part entre le xv^e et le xviii^e siècle. Les épistémologues soulignent le bouleversement issu des débuts de l'expérimentation, dans les sciences de la nature évidemment, mais aussi dans l'ensemble du savoir humain :

« Lorsque les historiens de la science moderne¹ essaient de définir son essence et sa structure, ils insistent le plus souvent sur son caractère empirique et concret par opposition au caractère abstrait et livresque de la science classique et médiévale. L'observation et l'expérience menant une offensive victorieuse contre la tradition et l'autorité : telle est l'image, elle aussi traditionnelle, qui nous est habituellement donnée de la révolution intellectuelle au xvii^e siècle, dont la science moderne est à la fois la racine et le fruit.

Ce tableau n'est nullement erroné. Bien au contraire : il est parfaitement évident que la science moderne a élargi au-delà de toute possibilité de mesure notre connaissance du monde et accru le nombre de "faits" – toutes sortes de faits – qu'elle a découverts, observés et rassemblés. »

A. Koyré, *Une expérience de mesure* (1953), in *Études d'histoire de la pensée scientifique* © Éditions Gallimard, « Tel », 1973, p. 289. www.gallimard.fr

xvii^e-xviii^e siècles : affirmation de la raison et de l'individu

Deux siècles fondateurs

Au plan intellectuel et artistique, ces deux siècles sont appelés âge classique et siècle des Lumières. La société traditionnelle était *communautaire* dans son organisation et *religieuse* dans son mode de connaissance, l'ordre ancestral était admis par principe. Au niveau local – communauté de base, village – l'autorité revenait aux anciens, au niveau global – province, royaume – elle émanait des institutions séculières (noblesse, monarchie) ou religieuses (clergé) qui en avaient reçu délégation de Dieu lui-même. Cet ordre social est ébranlé :

- intellectuellement par les Lumières ;
- politiquement par la Révolution française ;
- économiquement par la révolution industrielle.

Francis Bacon (1561-1626) ou René Descartes (1596-1650) donnent la *primauté à la raison* (on dirait aujourd'hui l'esprit scientifique) et définissent la connaissance comme le moyen de rendre l'homme maître de la nature. Selon Descartes, l'homme seul est sujet de la connaissance, il n'est pas besoin de se référer à une vérité de source divine. Spinoza (1632-1677) propose une coupure radicale entre foi et raison : ce que l'on appelle Dieu n'est rien d'autre que la Nature. Parallèlement, en esthétique, *le sujet est affirmé* par des auteurs comme l'abbé Dubos (1670-1742) qui considère le goût

1. « J'utiliserai l'expression "science moderne" pour la science qui s'est constituée au xvii^e, xviii^e et xviii^e siècles, c'est-à-dire pour la période qui va, en gros, de Galilée à Einstein. » Note de Koyré.

comme une affaire subjective, alors que jusqu'ici le « beau » était censé correspondre au « vrai », et tous deux émaneraient d'une source supérieure à l'homme.

L'apport des Lumières est considérable car il conteste les deux piliers de la société : d'abord la préséance du collectif sur l'individuel, ensuite celle de la religion sur la raison. Il place la raison au-dessus de tout, et l'homme au centre du processus de connaissance, selon le mot d'Emmanuel Kant (1724-1804) : « Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières » (*Was ist Aufklärung?*, 1794). D'où la passion pour les sciences et la technique qui se traduit dans cette œuvre collective monumentale qu'est *L'Encyclopédie* (1751-1773), ce *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dirigé par Diderot (1713-1784) et D'Alembert (1717-1783) auquel participe une pléiade d'auteurs, notamment Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Buffon... La filiation des Lumières à la sociologie passe par l'exemple des sciences de la nature où les savants conçoivent leur objet de recherche comme une « mécanique » à démonter, l'ambition des premières sciences sociales suivra ce modèle : comprendre le « mécanisme » de la vie en société, en découvrir les « lois naturelles ». Cela prépare le scientisme et le positivisme du XIX^e siècle.

Scientisme : croyance en la vertu des sciences pour résoudre tous les maux et les interrogations d'une société, tous ses problèmes pratiques, moraux, politiques, économiques... la science est aussi considérée comme le seul savoir légitime et authentique. Les calculs de « quotient intellectuel », l'Organisation scientifique du travail (cf. chap. 2), le béhaviorisme, etc., sont des exemples de cette foi scientiste.

Positivisme : doctrine, inspirée par A. Comte (1798-1857), qui se réclame de la seule connaissance des faits par l'expérience scientifique et qui entend généralement calquer le modèle des sciences du social sur celui des sciences de la nature.

Les théories du contrat

Les théories du Contrat Social apparaissent aux XVII^e et XIII^e siècles ; elles réfléchissent au lien qui unit les individus à la société et à l'autorité politique. Elles remettent en question l'idée platonicienne, aristotélicienne et augustinienne d'une société d'essence divine ou naturelle. Les précurseurs les plus connus en sont Francisco Suárez (1548-1617), Richard Hooker (1554-1600), Althusius (1557-1638), et surtout Grotius (1583-1645) et Samuel von Pufendorf (1632-1694). Selon eux, toute société résulte d'une décision des individus de quitter l'état de nature et de s'associer en formant une convention, nommée « contrat social » portant sur deux points : la société et son gouvernement.

« Plusieurs théoriciens du début du XVII^e siècle, Suarez, Hooker, Althusius, Grotius, semblent admettre (la question est controversée) l'existence d'un double contrat, dont l'un est destiné à fonder la société et l'autre le gouvernement. Par le premier, les hommes abandonnent l'indépendance dont ils jouissaient dans l'état de nature au profit de la collectivité, qui acquiert ainsi la souveraineté. Ils reçoivent, en échange, protection et garantie

de leurs droits individuels (en particulier du droit de propriété). Par le second, le peuple transfère la souveraineté à un ou plusieurs magistrats qui doivent l'exercer dans certaines conditions. »

Encyclopedia Universalis, tome VI, article « Contrat Social », 1989, p. 477.

Thomas Hobbes (1588-1679)

Auteur du *De Cive* (1649) et du *Léviathan* (1651), il critique surtout l'idée aristotélienne qui définit l'homme comme un animal politique. On lui attribue la sentence : « l'homme est un loup pour l'homme ». **L'état de nature est un état de guerre permanent** de chacun contre chacun :

« Les hommes ne retirent pas d'agrément (mais au contraire un grand déplaisir) de la vie en compagnie, là où il n'existe pas de pouvoir capable de les tenir en respect. [...] Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. [...]

Cette guerre de chacun contre chacun a une autre conséquence : à savoir, que rien ne peut être injuste. Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place. Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice. La violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. »

T. Hobbes, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, 1651, chap. XIII, Sirey, 1971, p. 123-126.

Dans cet état de nature, chacun a la liberté d'user comme il l'entend de son pouvoir propre. Ce *droit naturel* du plus fort ou du plus rusé est cependant fragile car aucun individu n'est certain de toujours dominer. Pour obtenir la paix, le seul moyen est que chaque individu consente, par une convention (un *contrat social*), à se dessaisir du droit qu'il a sur toutes choses, en y renonçant ou en le transmettant à une autorité supérieure, appelée *Léviathan*.

« La cause finale, le but, le dessein, que poursuivirent les hommes, eux qui par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui, lorsqu'ils se sont imposé ces restrictions au sein desquelles on les voit vivre dans les Républiques, c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen. [...]

La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité ; et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité commune, celui qui a ainsi assumé leur personnalité, que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement de cet homme ou de cette assemblée. Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de

Les prédécesseurs

telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : *jàutorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière.* Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une RÉPUBLIQUE, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection. »

T. Hobbes, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, 1651, Sirey, 1971, p. 173-178.

John Locke (1632-1704)

John Locke dégage les origines et les finalités du gouvernement et du pouvoir civils, à partir d'une analyse de l'état de nature. Il défend la deuxième révolution anglaise (1688), la *Glorious Revolution*, qui établit la monarchie parlementaire et limite les droits du souverain par un *Bill of the Rights* instaurant une série de garanties contre l'arbitraire royal, notamment au profit des marchands. Dans le *Traité du gouvernement civil* (1690), il condamne les absolutismes mais il avance aussi une réflexion philosophique, notamment sur l'autorité politique.

Contrairement à Hobbes, Locke définit **l'état de nature comme un état de paix, de liberté et d'égalité** régi par un droit naturel, inné et rationnel. L'homme originel est un être sociable : tout individu porte en lui une loi naturelle conforme à sa nature humaine. Mais rien ne garantit que tous respecteront le droit naturel ; aussi préfère-t-il quitter l'état de nature pour un *état civil* qui lui assure protection et sécurité. Dans cet état, chaque individu renonce au pouvoir exécutif qu'il tient de son droit naturel et confère au gouvernement civil le droit de légiférer et de juger à sa place. Locke estime que le gouvernement civil, dépositaire de la confiance des gouvernés, doit respecter le droit naturel, la souveraineté et les libertés de chacun. Cela l'amène à une critique acerbe de toutes les formes d'absolutisme. Il avance même le droit de résistance du peuple, dès lors que sa confiance a été trahie.

« Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de Nature.

Cet état est aussi un état d'égalité ; en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. [...]

Cependant, quoique l'état de nature soit un état de liberté, ce n'est nullement un état de licence. [...] L'état de nature à la loi de la nature, qui doit le régler, et à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir : la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien. »

J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, 1690, Garnier Flammarion, 1984, p. 173-175.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Rousseau est la figure emblématique des théories du contrat social. C'est dans *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), puis dans *Du contrat social ou Principes du Droit Politique* (1762), qu'il définit la convention par laquelle l'homme passe de l'état de nature à l'état civil.

Rousseau commence par critiquer l'idée d'un homme cruel et mauvais. Comme Locke, il voit l'« état de nature » comme un état de paix et de bonté, où l'individu ressent pour ses semblables une pitié qui le retient de faire du mal. Le passage de l'état de nature à l'état civil s'explique par la proclamation du droit de propriété :

« Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. »

J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, Éditions du Seuil, 1971, p. 228.

Rousseau ne préconise pas pour autant le retour à cet état, où l'homme est d'abord guidé par ses instincts. L'état civil est souhaitable en ce qu'il substitue la justice à l'instinct, la raison à l'impulsion. Aussi la liberté naturelle, qui n'a pour borne que la force de l'individu et qui est donc incertaine (le plus fort trouve toujours plus fort que lui), cède-t-elle la place à la liberté civile qui est à la fois l'expression de la volonté générale et une garantie pour les droits de l'individu. Son interrogation porte alors sur les moyens de quitter l'état de nature et de fonder une société civile juste qui n'aliène pas les libertés naturelles.

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat [...] se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer. [...] Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »

J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, 1762, chap. 6, NRF « La Pléiade », 1970, p. 360-361.

Le **contrat social**, dans lequel chacun, se donnant à tous, ne se donne à personne, est la meilleure des conventions possibles, car il **garantit, plus que toute autre forme d'association, les libertés individuelles**. Comme somme de volontés particulières, il est l'expression de la volonté de tous ; comme fruit de l'intérêt commun, il exprime la volonté générale. Pratiquement, Rousseau préconise un gouvernement

Les prédécesseurs

direct du peuple par lui-même, car « à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre; il n'est plus ».

La théorie de Rousseau a inspiré les sociologies individualistes. Raymond Boudon considère ainsi comme un modèle la démonstration par Rousseau de la nécessité d'une contrainte sociale (l'État). La seule poursuite des intérêts individuels ayant des effets contre-productifs, les individus confient à l'État la tâche de les dominer.

« Rousseau montre qu'un système d'interaction [...] peut avoir des effets antiproduitifs pour chacune des parties. "Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible; car la prévoyance n'était rien pour eux : et, loin de s'occuper d'un avenir éloigné, ils ne songeaient pas même au lendemain. S'agissait-il de prendre un cerf, chacun sentait bien qu'il devait pour cela garder fidèlement son poste; mais si un lièvre venait à passer à la portée de l'un d'eux, il ne faut pas douter qu'il ne le poursuivît sans scrupule, et qu'ayant atteint sa proie il ne se souciât fort peu de faire manquer la leur à ses compagnons." Le raisonnement de Rousseau peut être formalisé de la façon suivante. Soit les trois "rémunérations" possibles; C = cerf, L = lièvre, O = rien. Si les deux chasseurs coopèrent, chacun a une part du cerf [situation (C, C)]. Si le premier fait défection, il capture un lièvre et l'autre est bredouille [situation (L, O)]. Si le premier fait le guet et si le second fait défection, le premier est bredouille et le second capture un lièvre [situation (O, L)]. Naturellement, chacun préfère C à L et L à O. Mais il y a toutes chances pour que le jeu se termine par la situation "sous-optimale" (L, L).

		Second chasseur	
		Coopération	Défection
Premier Chasseur	Coopération	C, C	O, L
	Défection	L, O	L, L

NDA : dans la théorie mathématique des jeux, cette structure d'interaction est connue sous le nom de « jeu de l'assurance ».

En effet, chaque chasseur sait que l'autre, jouissant de la liberté naturelle, qui implique selon la définition même de Rousseau l'absence de contrainte morale, peut rompre son engagement. L'axiomatique implicite contenue dans la notion rousseauiste de "liberté naturelle" postule en effet des individus égoïstes et hédonistes. Confrontés à une situation comme celle de la partie de chasse dont la structure est résumée par le tableau ci-dessus, les protagonistes vont avoir tendance – pour utiliser le langage de la théorie des jeux – à utiliser la stratégie du *maximum* (*maximum minimorum*), c'est-à-dire la ligne d'action qui les préserve avec certitude du risque maximum : être bredouille. Ce faisant, ils engendrent l'effet antiproduitif (L, L) La prudence qui leur est recommandée à partir du moment où la solidarité et les contraintes morales qu'elle implique (loyauté) sont absentes, fait qu'il leur est difficile ("chacun sentait bien... mais") d'atteindre la "solution optimale" (C, C.). »

R. Boudon, F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*,
PUF, 3^e éd., 1990, p. 510-512.

D'où viennent ces « effets pervers » étudiés par Boudon dans *Effet pervers et ordre social* (1979) ? De l'incertitude dans laquelle se trouve chaque acteur quant à la décision de son partenaire : il s'agit de l'un des axiomes des structures d'interaction étudiées par la théorie des jeux, qui conduit les acteurs, pour minimiser leurs risques, à choisir des stratégies non coopératives. Boudon formalise la conclusion de Rousseau (il faut un

contrat imposant à chacun une contrainte extérieure dont tous profiteront) par l'instauration d'une sanction négative associée à la défection. Si au lieu d'un gain plus faible (L, L), les protagonistes risquent une amende (A), la coopération devient la stratégie la plus profitable et la moins risquée, le jeu devient alors :

		Second chasseur	
		Coopération	Défection
Premier	Coopération	C, C	O, A
Chasseur	Défection	A, O	A, A

NDA : tableau modifié dans sa forme par rapport à celui proposé par Boudon.

Les théories du *Contrat social* trouvent aujourd'hui un regain de popularité avec les penseurs qui réfléchissent au problème de la justice et de l'intervention de l'État. Jusqu'à quel point, et selon quels principes, est-il justifié de limiter les droits individuels en faveur de l'État ? Robert Nozick (1938-2002) (*Anarchy, State, Utopia*, 1974), en partant comme Rousseau d'une réflexion sur le passage de l'état de nature à l'état civil, se fait le théoricien de l'État minimal. John Rawls (1924-2002) (*A Theory of Justice*, 1971), quant à lui, cherche à définir le type de justice que doit promouvoir une société juste et défend l'idée d'une justice distributive, dont l'intérêt serait – en donnant aux plus défavorisés le maximum de ce que la société pourrait prélever sur les catégories aisées sans mettre en danger l'enrichissement collectif (principe du « maximin ») – de fonder le contrat social sur un progrès favorisant en priorité les plus faibles tout en permettant aux plus aptes d'améliorer également leur situation.

Justice commutative. La justice commutative renvoie au principe d'équité dans une transaction (notamment marchande), elle est donc réalisée quand l'échange est équivalent (chacun a reçu son dû). Par extension, elle correspond à toute situation dans laquelle chacun a reçu en proportion de sa contribution. Par exemple, en théorie économique néo-classique, à l'équilibre, le salaire correspond à la productivité marginale du travail, l'intérêt à celle du capital, il n'y a donc aucune injustice. Autre exemple : dans un système d'assurance retraite, chacun reçoit une pension proportionnelle à ses cotisations, les hauts salaires, et ceux n'ayant pas connu le chômage (qui interrompt les cotisations) recevront donc plus car ils ont plus cotisé.

Justice distributive. La justice distributive est celle qui doit présider à toute répartition. Aristote y distinguait deux cas : dans la *branche judiciaire*, il s'agit de la proportionnalité des peines aux fautes, dans la *branche corrective*, il s'agit de la répartition des richesses au nom d'une norme morale ou politique (qui peut varier d'une société à l'autre). Quand Saint Thomas d'Aquin demande aux riches de renoncer au « *superflu* » et de distribuer aux pauvres ce qui excède le « *nécessaire large* », il énonce un principe de justice corrective (personne ne doit gagner au-delà de ses besoins), quand John Rawls préconise d'augmenter en priorité le revenu des plus pauvres, il en applique un autre (une inégalité juste procure le surcroît d'efficacité qui permet d'avantager les déshérités). Quand les « services

publics à la française » (non marchands comme l'école ou l'hôpital, ou marchands comme le courrier postal) offrent à tous le même service (gratuit ou à prix unique) sans tenir compte des différences de coût ni du revenu des bénéficiaires, ils en appliquent un troisième (l'égalité), ce qui induit des « subventions croisées » de ceux qui consomment moins ou cotisent plus vers les autres, ce qui est inévitable quand on traite également des individus dont les conditions diffèrent.

Montesquieu

« Comment expliquer la fascination des sociologues pour ce philosophe des Lumières ? Pour une raison essentielle à notre avis : à la différence de la plupart des auteurs de son siècle, sa préoccupation n'est pas normative mais avant tout positive ; son objet n'est pas d'analyser la société de son temps à la lumière d'un idéal social, mais de procéder à une étude rationnelle et si possible systématique des mœurs et des lois de tous les peuples, afin de déterminer ce qui est et pourquoi cela est ainsi. [...] Pour la première fois les sociétés humaines font l'objet d'une étude en soi, indépendante de la politique, de la théologie et de la morale. »

R. Revol, in G. Ferréol (dir.), *Histoire de la pensée sociologique*,
Armand Colin, 1994, p. 7.

Avec Montesquieu (Charles Louis de Secondat, 1689-1755), la perspective change radicalement : il ne s'agit plus de juger de ce qui doit être mais de ce qui est. Dans *De l'esprit des lois*, Montesquieu étudie les sociétés existantes, ou ayant existé, et entend mettre en évidence les véritables lois sociales, comprises comme « des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». Ici, la loi est comprise dans son acception scientifique, sur le modèle de la physique : un rapport stable et constant entre des variables. C'est cette conception positive de la loi qui sera reprise par les sociologues, tels Comte ou Durkheim (cf. chap. 3). Montesquieu s'intéresse aussi à l'acception juridique, la loi est alors une des formes spécifiques à une société et à un gouvernement du droit politique et civil :

« La loi, en général (*i. e.* « scientifique »), est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles (*i. e.* « juridiques ») de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine.

Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques ; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles.

Elles doivent être relatives au physique du pays [...] au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer.

C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'ESPRIT DES LOIS. »

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748, Garnier, 1973, p. 12-13
(parenthèses en italique ajoutées par les auteurs).

Les sociologues retiennent généralement quatre enseignements de *L'esprit des lois*.

Le concept de loi scientifique

Il faut abandonner toute croyance en un destin providentiel, en une loi divine ou morale, et chercher les causes qui modèlent le monde social :

« Les lois dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois ; la divinité a ses lois ; le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois.

Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité : car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ?

Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux. »

Idem, p. 7.

Une théorie des gouvernements

Fondée sur des exemples historiques, cette théorie prend la forme d'une typologie à deux dimensions : la nature d'un gouvernement est la « structure particulière » qui fait sa spécificité (qui détient le pouvoir ?), son principe est la passion qui le fait agir et se mouvoir (comment se maintient-il ?). Montesquieu en distingue trois : républicain, monarchique et despotique.

1. Le gouvernement républicain

- nature : « le peuple en corps (démocratie) ou seulement une partie du peuple (aristocratie) a la souveraine puissance. » ;
- principe : la vertu absolue pour la démocratie, modérée pour l'aristocratie : « amour des lois et de la patrie », « renoncement à soi-même », « sacrifice de ses plus chers intérêts »... ;
- exemples : Athènes, Rome.

2. Le gouvernement monarchique

- nature : « un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies » et grâce à des « pouvoirs intermédiaires subordonnés et dépendants » comme la noblesse et le clergé ;
- principe : l'honneur : « obéissance aux volontés du prince », don de sa vie, respect du code de son rang ;
- exemples : pays d'Europe.

Les prédécesseurs

3. Le gouvernement despotique

- nature : « un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices » ;
- principe : la crainte, obéissance servile envers le tyran ;
- exemples : Turquie, Perse, Chine, Japon.

La fonction de l'éducation est d'apprendre les principes propres à chaque gouvernement : vertu, honneur ou crainte. Montesquieu est toutefois moins convaincant quand il recourt au climat, à la religion, à la taille géographique, à la nature du terrain, aux mœurs... et dérive vers le préjugé culturaliste :

« La bonne foi des Espagnols a été fameuse dans tous les temps. [...] Le caractère des Chinois forme un autre mélange, qui est en contraste avec le caractère des Espagnols. Leur vie précaire fait qu'ils ont une activité prodigieuse et un désir si excessif du gain qu'aucune nation commerçante ne peut se fier à eux. »

Idem, p. 333.

Sa préférence va à la monarchie, qu'il juge plus stable car à l'abri des révolutions et des guerres civiles. L'égalité des républiques lui semble inaccessible, trop difficile à mettre en œuvre car le peuple est peu apte à gérer les affaires publiques.

« C'est dans les monarchies que l'on verra autour du prince les sujets recevoir ses rayons ; c'est là que chacun, tenant, pour ainsi dire, un plus grand espace, peut exercer ces vertus qui donnent à l'âme, non pas l'indépendance, mais de la grandeur. »

Idem, p. 66.

La définition du *gouvernement idéal* : la séparation des pouvoirs

Dans le *Livre XI*, le plus célèbre de *L'esprit des lois*, inspiré par la Constitution anglaise, il trace les contours du régime idéal. Selon le principe « seul le pouvoir arrête le pouvoir », il préconise la séparation des pouvoirs. Cette règle, à laquelle se reconnaît aujourd'hui une constitution démocratique, est la première condition de *l'État de droit*, *i. e.* celui qui accepte de s'auto-limiter pour protéger l'individu contre la tendance à l'arbitraire inhérente à toute puissance publique :

« Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil. [...] Tout serait perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. »

Idem, p. 168-169.

Montesquieu précise alors les formes constitutionnelles permettant l'indépendance des trois pouvoirs :

« La puissance de juger ne doit pas être donnée à un sénat permanent, mais exercée par des personnes tirées du corps du peuple [...]. Les deux autres pouvoirs pourraient plutôt être donnés à des magistrats ou à des corps permanents, parce qu'ils ne s'exercent sur aucun particulier ; n'étant, l'un, que la volonté générale de l'État, et l'autre, que l'exécution de cette volonté générale. [...] Comme, dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative. Mais comme cela est impossible dans les grands États, et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut faire par lui-même. [...] La puissance exécutive doit être entre les mains d'un monarque, parce que cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée, est mieux administrée par un que par plusieurs [...]. »

Idem, p. 170-173.

La défense du commerce

Même s'il peut corrompre les « mœurs pures » et les « vertus morales », il faut libérer le « doux commerce » car il favorise la paix :

« L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels. [...]

La finance détruit le commerce par ses injustices, par ses vexations, par l'excès de ce qu'elle impose : mais elle le détruit encore, indépendamment de cela, par les difficultés qu'elle fait naître, et les formalités qu'elle exige. En Angleterre, où les douanes sont en régie, il y a une facilité de négocier singulière : un mot d'écriture fait les plus grandes affaires ; il ne faut point que le marchand perde un temps infini et qu'il ait des commis exprès, pour faire cesser toutes les difficultés des fermiers, ou pour s'y soumettre. »

Idem, p. 3-11.

Cette idée est aussi chez Smith (*La théorie des sentiments moraux*, 1759), Montesquieu rejoint ici la pensée libérale anglaise : le commerce renforce le lien social, il permet de passer des passions et des intérêts individuels à l'harmonie sociale. La différence est qu'en politique, il faut organiser ce lien, l'asseoir et le protéger par des lois, l'attribuer à un souverain et à des corps intermédiaires chargés de transformer l'individuel en collectif, alors qu'en économie, le marché naît et remplit ce rôle de façon spontanée, il ne résulte d'aucune action consciente.

Ces enseignements de *L'esprit des lois* n'ont pas tous une portée sociologique ; l'idée d'un gouvernement idéal intéresse plus la science politique. Il reste que Montesquieu a inspiré, comme d'autres précurseurs, la pensée proprement sociologique qui naît au XIX^e siècle. Ils réfléchissent déjà à l'organisation sociale, au lien social, à l'éducation, etc. De plus, en parlant de loi ou de mécanisme, ils préfigurent la tendance à s'inspirer des sciences de la nature.

SECTION III

Le XIX^e siècle : vers une science nouvelle

« La meilleure façon de comprendre les concepts essentiels de la sociologie européenne, c'est d'y voir la réponse au problème créé au début du XIX^e siècle par l'effondrement de l'Ancien Régime sous les coups de butoir que lui portaient l'industrialisation et la révolution démocratique. [...] Les concepts autour desquels se constitua la sociologie sont en effet la réfraction des mêmes forces et des mêmes tensions qui donnèrent naissance aux formes modernes du libéralisme, du conservatisme et du radicalisme. »

R. A. Nisbet, *La tradition sociologique*, 1966, PUF, « Quadrige », 1993, p. 37.

Cette idée selon laquelle la sociologie serait fille des deux révolutions, la démocratique et l'industrielle, est généralement admise. Les oppositions de ce siècle sont en effet brutales – régime politique, droit et mœurs, laïcité et école, bienfaits et méfaits de l'industrialisation et du capitalisme, condition ouvrière, etc. – et la pensée sociale est d'abord marquée par les conflits idéologiques liés au changement socio-économique. Mais Robert A. Nisbet (1913-1996) emporte moins la conviction quand il affirme aussi l'unité de la sociologie naissante : elle serait, avec ses principaux concepts (communauté, autorité, statut, sacré, aliénation) une réaction de la tradition contre les Lumières, la modernisation et la Révolution, et traduirait la convergence des trois grandes idéologies du XIX^e : le libéralisme, le radicalisme et le conservatisme, dont le point commun serait dans leur méfiance à l'égard des « deux révolutions ». Les critiques de Marx, Le Play ou Tocqueville ont-elles vraiment la même finalité ? Certes les radicaux et les conservateurs réagissent contre l'industrialisation et ses méfaits mais les libéraux ne l'encensent-ils pas ?

Nous soulignerons donc plutôt la diversité des sociologies du XIX^e siècle, en nous intéressant d'abord aux conservateurs, ensuite aux socialismes, puis à Auguste Comte et à la naissance des sciences sociales appliquées. La pensée d'Alexis de Tocqueville, présentée après les conservateurs, et celle de Karl Marx, évoquée avec les socialismes, seront développées dans le chapitre 3.

Les conservateurs

Les conservateurs regroupent des auteurs révoltés par les troubles de la Révolution et par le matérialisme de la nouvelle société industrielle. Certains sont ostensiblement contre-révolutionnaires, d'autres réformistes.

Les « ultras »

Le Britannique Edmund Burke (1729-1797), le Savoyard Joseph de Maistre (1753-1821) et le Français Louis Ambroise de Bonald (1754-1840) se rejoignent dans une critique

des Lumières et de la Révolution et le projet d'une science sociale qui réagisse aux théories du droit naturel et du contrat social. Ils veulent réaffirmer la « fondation divine » (de Maistre) des sociétés qui ne sauraient procéder d'une convention entre les hommes.

« L'attaque que lance Burke contre la Révolution repose entièrement sur l'opposition entre l'ancien et le nouvel ordre social, l'un fondé sur la tradition, l'autre pur produit de la raison. Il n'éprouve que du mépris pour ce qu'il appelle le système "géométrique" des révolutionnaires, qui substitue un droit administratif centralisé au réseau traditionnel des rapports d'autorité qui se tissaient d'abord au niveau de la famille, puis de la communauté, puis de la province pour culminer avec la personne royale dont la domination, Burke y insiste, n'était guère que symbolique. Par essence, ce système reposait sur la loyauté de l'individu vis-à-vis du groupe. »

R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, 1966,
La tradition sociologique, PUF, « Quadrige », 1984, p. 145.

Burke oppose le système centralisé « géométrique » de la révolution au réseau des rapports d'autorité qui vont du Roi jusqu'à la famille. Selon de Bonald, l'ordre repose sur le respect dû aux trois formes du pouvoir (Dieu, le Roi, le père) et à leurs relais (le sacerdoce, la noblesse et la mère). La Révolution est un projet insensé parce qu'elle détruit le passé catholique, monarchique et hiérarchique. L'ordre ancien, qui repose sur la religion et la tradition, doit être protégé face aux assauts révolutionnaires car, étant naturel, il n'a pas à être décidé.

De Bonald regrette aussi l'intégration sociale permise par les corporations. On retrouvera la même idée chez Durkheim (*cf.* chap. 3) et la même inquiétude devant une société de marché dont la Révolution n'a fait qu'accélérer l'avènement, notamment avec la loi Le Chapelier (1791) qui abolit les corporations pour libérer l'artisan du joug des règlements, mais va en fait désagréger le social en « éléments atomisés » car ces « associations » ne « possèdent un pouvoir légitime » que là où elles sont « des membres organisés de l'État ».

« Il est vrai que ces associations devinrent trop autonomes au Moyen Âge, où elles étaient des états dans l'État [...]. Mais bien que l'on ne doive pas laisser cela se produire, nous pouvons néanmoins affirmer que la véritable force de l'État réside dans ces associations. L'exécutif y trouve des intérêts légitimes qu'il doit respecter et puisque l'administration ne peut qu'aider à promouvoir ces intérêts, bien qu'elle doive aussi les surveiller, l'individu est protégé dans l'exercice de ses droits et associe donc son propre intérêt à l'intérêt du groupe [...] Il est extrêmement important que le peuple soit organisé car c'est son seul moyen d'être puissant. Sinon il n'est rien qu'un tas, une masse, d'éléments atomisés. Ce n'est que lorsque les associations particulières sont des membres organisés de l'État qu'elles possèdent un pouvoir légitime. »

L.-A. de Bonald, *Œuvres complètes*, 1864, I, p. 290 et suivantes,
cité par R. A. Nisbet, *op. cit.*, p. 146-147.

L'homme a des devoirs, non des droits, d'où l'hérésie révolutionnaire des « droits de l'homme ». De Maistre parle de « révolution satanique ». Mais Burke va plus loin : dénonçant « la démesure de la Raison » issue des Lumières, il fait l'apologie du préjugé qui « ne laisse pas les hommes hésiter au moment de la décision » et fait que « le devoir devient une partie de notre nature ».

Les prédécesseurs

Les trois auteurs espèrent une contre-révolution qui restaurerait l'Ancien Régime, l'Église et l'autorité. Ce point de vue se focalise contre ceux que, depuis l'affaire Dreyfus, on appelle les « intellectuels ».

« Ce qu'ils perdirent avec la traditionnelle protection de la Cour, ils essayèrent de le pallier en constituant leur propre corps. C'est largement dans ce but que furent créées les deux académies françaises, puis que ces messieurs se lancèrent dans la vaste entreprise de l'*Encyclopédie*. [...] (ils cherchaient avant tout) à détruire la religion chrétienne. Le zèle qu'ils mettaient à tenter d'accomplir ce dessein n'avait jusqu'alors eu d'égal que certaines formes d'apostolat religieux. Habités par un esprit de prosélytisme développé jusqu'au fanatisme le plus extrême, ils en venaient aisément à s'estimer victimes de persécutions. [...] Ils faisaient appel aux ressources de l'intrigue pour pallier le défaut d'arguments et d'esprit. Non contents d'instituer ce système de monopole littéraire, ils n'avaient de cesse de noircir et de discréditer [...] tous ceux qui ne faisaient pas partie de leur faction. Ceux qui ont observé l'esprit de leur conduite perçoivent [...] qu'ils ne désiraient rien d'autre que d'élever l'intolérance du langage et de la plume au niveau d'une persécution qui frapperait la propriété, la liberté et même la vie. [...] (un) esprit de cabale [...] envahit toute leur pensée, leur langage et leurs actes. Et comme leur passion de la controverse les porta bientôt à s'intéresser à la force, ils commencèrent à s'insinuer auprès des princes étrangers par le biais de la correspondance dans l'espoir que, grâce à l'autorité détenue par ces princes qu'ils flattaient, ils pourraient concrétiser les changements dont ils formaient le dessein. Peu leur importait que ces changements fussent accomplis par la foudre du despote ou par le soulèvement populaire. [...] Le même dessein qui les poussait à intriguer auprès des princes les portait à cultiver [...] les intérêts financiers français, et c'est en partie grâce aux moyens de communication les plus étendus et les plus sûrs qu'ils s'implantèrent soigneusement dans tous les secteurs de l'opinion. »

E. Burke, *Works*, p. 504, cité in R. A. Nisbet, *op. cit.*, p 150-151.

Cependant, ce point de vue – curieux, car Burke, citoyen britannique sans nom ni fortune, poursuivant une carrière de parlementaire, est lui-même un de ces intellectuels essayant de s'insinuer auprès des puissants –, est partagé par d'autres que l'on ne peut soupçonner du même conservatisme, comme Alexis de Tocqueville :

« Quand on étudie l'histoire de notre révolution, on voit qu'elle a été menée précisément dans le même esprit qui a fait écrire tant de livres abstraits sur le gouvernement. Même attrait pour les théories générales, les systèmes complets de législation et l'exacte symétrie dans les lois ; même mépris des faits existants ; même confiance dans la théorie ; même goût de l'original, de l'ingénieux et du nouveau dans les institutions ; même envie de refaire à la fois la constitution entière suivant les règles de la logique et d'après un plan unique, au lieu de chercher à l'amender dans ses parties. Effrayant spectacle : car ce qui est qualité dans l'écrivain est parfois vice dans l'homme d'État, et les mêmes choses qui souvent ont fait faire de beaux livres peuvent mener à de grandes révolutions. [...] »

La langue de la politique elle-même prit alors quelque chose de celle que parlaient les auteurs ; elle se remplit d'expressions générales, de termes abstraits, de mots ambitieux, de tournures littéraires. Ce style, aidé par les passions politiques qui l'employaient pénétra dans toutes les classes et descendit avec une singulière facilité jusqu'aux dernières. [...] il ne (leur manquait) guère pour devenir d'assez méchants écrivains, que de savoir l'orthographe. »

A. de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, 1856, *Œuvres complètes*, II, p. 194-200.

Les « réformistes »

« J'ai vu naître en 1827, à l'époque où je quittais l'École polytechnique, les souffrances sociales qui ont pris aujourd'hui un caractère si dangereux ; et comme mes condisciples les plus éminents, j'ai tout d'abord songé au moyen d'y porter remède. »

F. Le Play, *La méthode sociale*, 1879, Méridiens Klincksieck, 1989, p. 12.

La figure de proue du courant réformiste est sans doute Frédéric Le Play (1806-1882). Lui aussi condamne la Révolution qui éloigne la société de sa « constitution essentielle », à savoir : « deux éléments fondamentaux et permanents, le décalogue éternel et l'autorité paternelle ; cinq éléments variables : les rites de la religion, l'organisation de la souveraineté et les trois formes de la propriété foncière (communauté, propriété individuelle et patronage) ». Dans *Réforme sociale en France* (1864), il préconise le retour à la stabilité sociale de l'Ancien Régime par des mesures conservatrices (renforcement de la famille, retour à la famille-souche, patronage, État minimal), et, en 1856, il crée à cet effet la *Société d'économie sociale*. Mais il est aussi l'un des fondateurs de la sociologie de terrain (cf. chap. 2).

Alexis de Tocqueville

Il est l'un des plus grands théoriciens de la démocratie, et, à ce titre, peut être rattaché au courant des défenseurs des idées de la Révolution, même s'il en dénonce les excès. Selon lui, cette révolution sociale et politique renverse les institutions aristocratiques pour promouvoir l'égalité des conditions et la démocratie ; à ce titre, elle lui apparaît, au moins dans ses premières années, comme un progrès. Décédé en 1859 à l'âge de 54 ans, Tocqueville laisse une œuvre capitale : une vaste étude comparative des grandes sociétés de son temps, notamment l'Amérique (*De la démocratie en Amérique*, 1835, 1841) et la France (*L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856) pour y mesurer l'essor de la démocratie, définie comme l'égalisation des conditions.

La portée heuristique de son œuvre est telle qu'elle constitue une référence incontournable pour les sociologues contemporains : pas un thème sur lequel l'un ou l'autre des concepts et des modèles dont il a proposé les premières applications ne trouve à s'appliquer. C'est pourquoi nous avons choisi de le présenter dans le chapitre III aux côtés de trois autres « fondateurs » de la sociologie : Marx, Durkheim et Weber.

Les socialismes et la sociologie

Les théories socialistes présentent une lecture des transformations contemporaines diamétralement opposée à celle des conservateurs. La révolution industrielle instaure une économie de marché qui détruit les anciennes structures sociales protectrices. Selon Karl Polanyi (1886-1964), le socialisme est une réaction aux ravages de ce qu'il appelle l'« utopie libérale ».

« Le socialisme est au premier chef la tendance inhérente d'une civilisation industrielle à transcender le marché autorégulateur en le subordonnant consciemment à une société