

BRUNO KARSENTI

D'une philosophie à l'autre

Les sciences sociales
et la politique des modernes

nrf essais

GALLIMARD

DU MÊME AUTEUR

MARCEL MAUSS. LE FAIT SOCIAL TOTAL, Paris, PUF, 1994.

L'HOMME TOTAL. SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE ET PHILOSOPHIE CHEZ MARCEL MAUSS, Paris, PUF, 1997.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET SOCIOLOGIE, Paris, PUF, 2001 (dir. en collaboration avec Jocelyn Benoist).

POLITIQUE DE L'ESPRIT. AUGUSTE COMTE ET LA NAISSANCE DE LA SCIENCE SOCIALE, Paris, Hermann, 2006.

LA SOCIÉTÉ EN PERSONNES. ÉTUDES DURKHEIMIENNES, Paris, Economica, 2006.

MOÏSE ET L'IDÉE DE PEUPLE. LA VÉRITÉ HISTORIQUE SELON FREUD, Paris, Cerf, 2012.

Bruno Karsenti

D'une philosophie
à l'autre

Les sciences sociales
et la politique des modernes

nrf

Gallimard

Karsenti, Bruno (1966-)

Philosophie : épistémologie ; philosophie et sciences sociales ;
philosophie politique.

Sciences sociales : sociologie : processus sociaux ; anthropologie.

© *Éditions Gallimard*, 2013.

Introduction

LE DIALOGUE DES MODERNES

La philosophie a quelque peine à entrer dans le carcan d'une discipline et à demeurer à la place que la division du travail intellectuel lui réserve. À cela, il arrive qu'on donne de mauvaises raisons : l'orgueil, la légèreté ou le sentiment de toute-puissance du fameux « spécialiste des généralités ». Ce n'est pourtant pas faire preuve de trop d'indulgence que d'accorder à la philosophie ce crédit : sa réticence, en l'espèce, n'est pas dépourvue de fondement, parce qu'elle peut tout de même se lire comme la marque d'une certaine fidélité à elle-même. C'est qu'elle consiste surtout en un certain régime d'interrogation, dont on ne voit pas pourquoi le champ d'exercice devrait être *a priori* limité. Certes, l'impression est vite démentie dès qu'on y regarde de plus près : on se rend compte que de telles limites existent, qu'elles varient selon les époques et les traditions, comme si un tracé devait bien s'imposer. Mais justement, lorsque ce tracé en vient à être accepté, voire justifié et revendiqué, par ceux qui sont alors devenus des professionnels de la philosophie, lorsque s'institue une discipline philosophique munie de son *cursus honorum* et de ses critères d'appartenance, le sentiment subsiste que quelque chose s'en est trouvé contenu ou domestiqué qui ne demande qu'à refaire surface. On rejoint alors cette idée que la philosophie ne repose pas sur la circonscription et l'objectivation préalables d'un certain domaine, mais seulement sur l'élaboration d'un questionnement original, contraignant à sa manière, et caractérisé par cette contrainte même qu'il fait

peser dans l'exercice de la pensée. En philosophie, ou plutôt dans la pratique de la philosophie, la pensée est disciplinée si l'on veut, mais elle ne l'est pas par inscription dans un *topos* analogue à celui des différentes sciences, avec leur découpage sectoriel. Disons qu'il y a en elle un engagement à connaître qui, à mesure qu'il s'affirme, invente sa propre rigueur, une rigueur que la connaissance spécialisée et professionnalisée doit renoncer à tenir complètement sous scellés.

De cette forme d'engagement, Max Weber évoquait ainsi la généalogie dans sa conférence sur *La profession de savant* :

« L'enthousiasme passionné de Platon dans *La République* s'explique par le fait qu'à l'époque, pour la première fois, l'on venait de prendre conscience du sens d'un des grands moyens de toute connaissance scientifique, à savoir le *concept*. Il revient à Socrate de l'avoir découvert dans toute son ampleur [...]. Ici, pour la première fois, il apparaît que l'on détenait un moyen de coincer quelqu'un dans un étau logique, de telle sorte qu'il ne peut en sortir sans avouer, soit qu'il ne sait rien, soit que la vérité est telle et non pas autre, la vérité *éternelle* qui ne passera jamais, comme le fait l'activité aveugle des hommes! »

La passion de Platon, sa *mania*, Weber s'y réfère à plusieurs reprises, au passé comme au présent. Il en fait un argument qu'il faut avoir à l'esprit afin de comprendre et de défendre la vocation du savant, si spécialisé soit-il devenu. C'est que, oubliée ou enfouie dans les mémoires, elle reste une prémisses active de la connaissance scientifique en tant que telle. Sans doute ne s'agit-il que de l'un de ses « grands moyens » — l'autre étant aux yeux de Weber la méthode expérimentale développée dans les arts de la Renaissance. Théorie et empirie se conjuguent pour produire le savoir moderne, auquel Weber se rattache sans ambiguïté, reléguant du même coup l'approche philosophique à l'arrière-plan. Cela étant, du côté de la théorie, la philosophie jouit d'un privilège qui n'est pas seulement une priorité chronologique : il lui revient depuis Platon de faire sentir les rigueurs du concept dans l'enchaînement de ses questions. Et si cette discipline particulière du « penser » comme tel est passée dans les sciences, les a

irriguées et, par un biais tout au moins, rendues historiquement possibles, l'écoulement de cette histoire n'en a pas étouffé la perception. Il n'a pas effacé la dynamique propre, non pas directement au savoir, mais à ce « désir de savoir » qualifiant l'homme par nature², à cette forme d'engagement dont Weber rappelle en quelques lignes à quel point la découverte a dû être saisissante pour ceux qui s'y trouvaient pour la première fois exposés.

De sorte qu'on peut se dire que la philosophie, prise sur le temps long, n'est rien d'autre que cette exposition réitérée. Depuis lors, une carrière s'est ouverte que tout philosophe continue d'embrasser, qui revient à exposer le public à son questionnement — c'est-à-dire aussi à lui *faire faire* de la philosophie. Il est certain que la situation d'aujourd'hui se distingue fortement de la situation originelle. Notre philosophe, on l'admettra, est beaucoup moins sûr de son fait quant à « la vérité éternelle » dont la pure idéalité survivrait à la succession évanescence des pratiques humaines. Ou encore, les progrès et l'autonomie de la connaissance scientifique n'ont pas été sans modifier en profondeur sa pratique. Cependant, s'il reste philosophe, c'est qu'il garde une mémoire vivante de l'étrange passion de Platon.

Prendre Weber pour témoin de la naissance de la philosophie, c'est évidemment la ressaisir de très loin, au moment où la capture disciplinaire joue à plein. Le savoir moderne est segmenté en disciplines qui chacune revendique son domaine, ses méthodes, voire sa forme de rationalité, et définit sur cette base ses propres critères de validation des théories et de recrutement de ses représentants. La philosophie est inclinée depuis longtemps à se ranger sous la règle commune, ce qu'elle fait avec plus ou moins de bonheur et de facilité. Son consentement à la conformité prend plusieurs visages, qui sont autant de tendances fortes, d'attracteurs puissants qu'avalisent et reproduisent nos institutions de recherche et d'enseignement. De grands pôles se détachent, aisément repérables et accessibles à une description sommaire.

La fixation d'un corpus qui appartienne à la philosophie ou sur lequel elle aurait un droit de préemption a été longtemps, dans la tradition européenne tout au moins, le plus

évident d'entre eux, produisant cette discipline particulière qu'est l'histoire de la philosophie, dont il faut rappeler qu'elle se veut toujours, redoublant le problème définitionnel de l'intérieur, une histoire *philosophique* de la philosophie. D'autres sont apparus, différents et concurrents, où les questions classiques de la discipline, qu'elles soient d'ordre théorique ou pratique, sont reprises indépendamment de cette perspective historique. Ainsi, on a pu chercher la spécialisation du côté d'un accès à la phénoménalité que seule une méthode philosophique pourrait ménager — la phénoménologie a été sans doute de ce point de vue le plus impressionnant retour aux sources en contexte moderne. Mais on peut considérer comme lui étant apparenté le type de « métaphysique positive » qui naît à la même période chez Bergson, et qui connaît périodiquement de nouveaux avatars. Dans la tradition analytique — dont les racines ne sont pas sans liens avec la phénoménologie —, il s'agit plutôt de limiter résolument la focale : on se concentre sur le statut et la formation de la vérité au niveau du langage et de l'esprit, ce qui a pour avantage de fournir à la philosophie l'équivalent fonctionnel de ce que certaines sciences empiriques appellent un « terrain », et de lui donner l'aspect rassurant d'une connaissance cumulative où le modèle de la *disputatio* médiévale se compose avec celui des sciences naturelles modernes. Enfin, dans une veine inaugurée magistralement par Comte, mais qui était en fait une transformation du projet des Lumières porté par l'*Encyclopédie*, on fait de la philosophie une réélaboration conceptuelle interne aux différentes rationalités scientifiques et à leur développement : la philosophie se décline dans ce cas en philosophie des sciences, répartie selon leurs ramifications ou venant doubler leur mouvement concerté, son noyau dur résidant dans ce qu'on appelle l'épistémologie.

Toutes ces versions composent le portrait — conflictuel, mais peu importe ici — de la pratique philosophique contemporaine. Si je me permets de le broser ainsi, ce n'est pas que je prétende m'en excepter et occuper une position de surplomb. Tout au contraire, je sais appartenir à la dernière version mentionnée — et encore, plus étroite-

ment, à l'une seulement de ses sous-sections, la philosophie des sciences sociales. C'est là une identité disciplinaire tangible, une spécialité acceptable parce que ménagée par la « structure actuelle du champ », comme dirait un sociologue contemporain. Et cependant, plus qu'une autre, elle donne accès au problème dont on est parti : ce que comporte d'excessif la nécessaire assignation disciplinaire de la philosophie, la part d'apaisement contraint qu'elle comporte, ce à quoi il a fallu et il faut encore consentir pour qu'il en soit ainsi et que le métier de philosophe conserve une part de sens, pour quiconque décide de s'y consacrer.

Afin de rendre compte du fil qui relie les textes qu'on va lire, c'est à la double interrogation suivante qu'il faut faire droit au préalable : que s'est-il produit exactement avec l'émergence des sciences sociales dans l'espace du travail intellectuel ? Et qu'est-ce qui, en contrepoint de cette irruption, permet de dire que l'on fait *encore* de la philosophie, mais d'une autre manière qu'avant cet événement — bref, que l'on s'est trouvé enclin à passer d'une philosophie à une autre ?

Pour l'expliquer, repartons de la thèse de Weber sur l'émergence de la philosophie. Ce qu'elle souligne, c'est que la philosophie est une forme singulière de discours, mais aussi que l'originalité et la force de ce discours ne doivent pas faire oublier qu'il fut dépendant de certaines conditions réelles. Suivre Weber sur ce point reviendrait à s'interroger sur le statut du dialogue platonicien, ce questionnement où, selon ses termes, on « coince quelqu'un dans un étau logique ». Ces dialogues qu'une longue tradition scolaire a canonisés, il faudrait les ramener à leur réalité de discours circulant dans la vie de la cité athénienne à un stade déterminé de son évolution, discours dont la forme même dépend de ces conditions, et qui s'est trouvée dotée d'une effectivité tout aussi spécifique, au sens où elle a été capable de produire des effets insoupçonnables auparavant. La philosophie serait donc d'abord cela : une réaction inédite déclenchée dans un certain espace, en même temps qu'une procédure de transformation de cet espace. Dit brutalement : le dialogue philosophique a été un mode inédit de relation sociale, destiné à faire bouger les choses. À

travers l'opposition du *philosophos* et du *philodoxos* se jouait un acte politique de résistance à un certain dévoiement de la parole, cette captation, et en définitive cette privatisation de la rhétorique en quoi la sophistique avait consisté. Elle acquiert toute sa signification à une époque critique de la démocratie athénienne du IV^e siècle, prise non seulement en tant que régime ou gouvernement, mais plus profondément en tant que forme de société en déclin, affectée d'une pathologie qui la corrompt intérieurement³. Ce que le dialogue exige dans sa nouveauté, ce n'est pas tant que les locuteurs se conforment à un type de vérité susceptible d'exposition doctrinale et de diffusion *ex cathedra*, que le fait qu'ils entrent dans sa recherche commune — que la vie commune se reconfigure à travers le type d'expérience dont la philosophie voudrait dégager le socle.

Ainsi s'éclaire ce régime interrogatif curieux, trait que la philosophie n'a pas perdu et qu'elle n'a cessé d'entretenir. Fondamentalement, il est ancré dans ce geste sociopolitique de refus de corruption, en situation de crise aiguë, où parole et pouvoir exigent d'être dénoués. La forme dialogue est à cet égard bien plus qu'un acte de naissance conjoncturel, une pellicule superficielle qu'on pourrait ôter sans dommage pour atteindre un contenu de vérité plus enfoui et plus consistant. Le dialogue met en présence des personnes réelles, des acteurs historiques concrètement engagés dans une interlocution qui se donne comme un morceau de la vie grecque. Redéploiement de l'existence sur une autre scène que celle politiquement dominée par les sophistes et les démagogues, il n'est pas un discours sur la réalité, une « interprétation » qui viendrait l'éclairer de l'extérieur, mais il se veut d'emblée sa transformation active. La condamnation marxienne de la 11^e *Thèse sur Feuerbach*, par conséquent, ne s'y applique pas — d'où, si l'on accorde néanmoins à cette thèse l'attention qu'elle réclame, on peut tirer la conclusion que c'est seulement par éloignement et oubli de cette matrice que la dérive « idéologique » s'est produite, c'est-à-dire, si l'on veut cette fois parler comme Platon, que la philosophie s'est pérennisée sur le dos d'une sophistique en réalité triomphante.

Est-ce à dire que la question de la pérennité de la philosophie soit pour autant réglée ? On connaît l'image rassurante de la *philosophia perennis*, construite sur la permanence de questions éternelles, à la manière d'une source que chaque philosophe aurait la charge de faire jaillir, et d'où coulerait éternellement la même eau présumée très pure. Le problème est différent toutefois si l'on admet que la philosophie n'a de consistance que d'être un acte accompli en situation, modifiant celle-ci dans sa structure tout comme il est informé par elle. Surtout, il ne va pas de soi que toute situation historique soit favorable à cette irruption. Certaines peuvent rendre l'intervention philosophique nécessaire, d'autres en empêcher l'émergence, voire simplement ne pas en créer le besoin. Dans tous les cas, on admettra qu'il n'y a pas de pureté philosophique qui puisse être *a priori* décrétée, mais seulement des pratiques philosophiques auxquelles les transformations de l'histoire fournissent les cadres d'effectuation. Il reste que la question de la pureté ne recoupe que partiellement celle de la permanence d'un genre, et plus partiellement encore celle de sa récurrence. Le « penser » comme tel, cette drôle de contrainte discursive et mentale découverte en Grèce, n'en est pas pour autant dissous comme une illusion éphémère, pure sécrétion disparaissant avec le temps qui l'a vu naître. Il se pourrait même que ce soit le contraire : car, dans la ligne qui prolonge la remarque de Weber, lorsqu'elle se découvre impure, la philosophie se découvre aussi singulièrement *résistante*. Elle est résistante au désordre intellectuel et pratique auquel elle oppose un ordre que son mode d'interrogation rend perceptible, et elle est aussi résistante, sur le temps long, à l'enchaînement des figures historiques où certains problèmes émergent qui la requièrent à nouveaux frais. Sa pérennité, elle ne la doit pas tant à cette « vérité éternelle qui ne passera jamais, comme le fait l'activité aveugle des hommes », ainsi qu'avait pu le lui faire croire l'« enthousiasme passionné » des premiers temps, qu'à cette activité même, arrachée à son aveuglement par des forces qui la travaillent de l'intérieur, et s'emparent des rigueurs de la conceptualisation — de l'« étau logique » qu'elle représente — pour produire une lumière à chaque

fois différente, mais imputable au même genre d'opération. Bref, pour se reconnaître enracinée dans la pratique humaine, la philosophie ne perd pas sa spécificité théorique. En une lucidité accrue, elle la reconquiert plutôt à même l'histoire, comme une altération produite au sein de l'expérience politique et sociale, variable selon les contextes, mais identifiable dans son geste propre.

Il reste que, face aux progrès des sciences modernes, la situation ne peut plus être la même. Si *l'épistémé politiké* des Grecs fut le ferment de l'acte philosophique dans ce qu'il a de propre, on peut à bon droit se demander si celui-ci n'est pas rejeté dans un passé révolu lorsque la science imprime sa marque à la connaissance en général, et plus particulièrement à celle relative au gouvernement des hommes, aux groupements qu'ils forment, aux liens qui les rassemblent, aux régimes de pensée et d'action qu'on peut y rattacher. Au début du XIX^e siècle, Auguste Comte proposait un tableau exhaustif de la connaissance scientifique allant selon un ordre ascendant des mathématiques à la sociologie. Chaque science fondamentale manifeste son « esprit », qui se résume à ses « méthodes et résultats » obtenus à son stade positif, lorsqu'elle parvient à dégager des relations phénoménales régulières dans le domaine empirique qui lui revient. La philosophie ancienne manière, la métaphysique, est battue en brèche par cette science en marche. À la philosophie *positive*, il ne reste plus qu'une fonction limitée, sinon ancillaire et résiduelle : aider à la clarification et à l'articulation des travaux scientifiques, par récapitulation et réflexion méthodologique. Le palier décisif est évidemment le dernier. À propos de cette réalité éminemment complexe qu'est la vie humaine telle qu'elle se produit en société, l'éradication prend un double aspect : d'une part, la psychologie doit être conjurée comme ultime repaire des fictions métaphysiques où le sujet humain se ménage encore un statut créateur et principiel, par soustraction du réseau de relations où il est inséré ; d'autre part, la philosophie politique doit être dépassée, la métaphysique y persistant sous l'aspect des théories de la souveraineté et du droit naturel, produits de la même fiction subjectiviste projetée au niveau collectif. Par l'instauration

de la sociologie en science fondamentale, Comte intervient sur deux plans à la fois, théorique et pratique, psychologique et politique⁴ : il défait le raisonnement métaphysique aussi bien dans la connaissance que l'homme prétend avoir de lui-même et de ses conditions d'existence, que dans la pratique où il tente de régir de telles conditions — sujet de droit, législateur et sujet psychologique procédant de la même illusion, persistance localisée d'une philosophie infrapositive, c'est-à-dire de la philosophie qui ne voit pas, ou se refuse de voir, son rapport intrinsèque à la science.

De cela, le nouveau conflit qui s'est accusé dès la seconde moitié du XIX^e siècle est l'expression directe : les sciences sociales, prises avec tout le sérieux que requiert leur constitution, rejettent la philosophie au second plan, voire l'annulent purement et simplement, parce qu'elles dissolvent un à un ses objets. Selon les traditions intellectuelles et académiques, ce conflit a pris des tournures différentes. Il a été particulièrement aigu dans la tradition française, en raison de l'impulsion positiviste qu'on a rappelée. Il n'a pas été moins perceptible en Allemagne, même si l'empreinte profonde du paradigme kantien et postkantien en a amorti les conséquences, la question de la fondation des normes de pensée et d'action pouvant faire l'objet d'une reprise — transcendante ou spéculative — où la philosophie, au terme d'un détour plus ou moins long par des approches empiriques impossibles à cantonner au simple registre de l'illustration, retrouvait finalement ses marques et retombait sur ses pieds. Quoi qu'il en soit, qu'on opte pour l'exclusion réciproque ou pour les tentatives de réarticulation, pour le conflit séparateur ou pour la conciliation synthétique, la tension interne au savoir sur l'homme, constitutive de la modernité au sens large, n'en est pas pour autant annulée. Sans la trancher, reconnaissons qu'elle est plutôt l'un des aspects les plus révélateurs de notre condition intellectuelle.

C'est là, à mon sens, que la philosophie des sciences sociales trouve son véritable objet. Celui-ci, en effet, n'a pas l'évidence qu'on pourrait croire lorsqu'on se borne à l'inscrire sur le fil continu d'un prétendu progrès général de

la connaissance. Les sciences sociales ne sont pas nées de ce qu'on se serait « enfin » aperçu que les faits sociaux manquaient à l'appel des faits à connaître, à un stade de maturité particulièrement élevé de la pensée scientifique. Elles ont été un discours nouveau que les sociétés modernes en sont venues à produire et à s'appliquer à elles-mêmes, pour des raisons qui leur sont propres et qui plongent au plus profond de leur nature. C'est à cette apparition qu'il convient de s'attacher, sans perdre de vue la part de contingence qu'elle comporte — le fait qu'elle ait eu lieu dans un certain type de société et pas dans un autre, sur une ligne historique qui n'est pas celle de n'importe quelle société. L'œuvre de Comte, à cet égard, est tout à fait éloquente. On y voit parfaitement la science et la politique se réengendrer *ensemble* — on y voit les deux combats, la récusation de la psychologie introspective et la réfutation de la théorie du pouvoir souverain, fusionner en un seul au terme du long processus de révolution des esprits qui culmine dans la Révolution française, et qui requiert pour s'achever à la fois l'invention d'une nouvelle science et l'instauration d'une nouvelle politique. À presque deux siècles de distance, il permet aujourd'hui de comprendre que la philosophie ne puisse être la même que dans les époques précédentes, puisqu'elle doit faire le deuil de ses deux principaux piliers — ces piliers qui ne sont rien d'autre que le *sujet* et le *pouvoir*, le sujet comme sanctuaire d'une *vision non sociale du pouvoir*, et le pouvoir comme projection d'une *vision non sociale du sujet*. Si elle ne s'éteint pas toutefois, c'est que ce deuil est l'amorce d'une nouvelle tâche : celle de scruter la vision sociologique qui autorise une telle altération. Et, en définitive, celle de cette altération même, telle qu'elle a lieu sur ces deux plans, où se traduit le même événement fondamental.

Que reste-t-il alors de la philosophie, reconduite à sa source platonicienne ? La question est elle aussi mal posée. Elle convient peut-être si l'on s'en tient à l'alternative entre conflit et réconciliation, mais pas si l'on cherche à ressaisir la tension qui lui donne son sens. C'est que les pratiques intellectuelles ne doivent pas être considérées dans

l'absolu, mais réinscrites dans l'espace où elles opèrent. On a vu ce qu'il en était pour la philosophie platonicienne, restituée à sa dimension de pratique située, politiquement connotée au regard de la démocratie athénienne sur laquelle elle produisait un diagnostic sans concession. Or il me semble que c'est aussi de cette manière qu'il faut envisager les choses lorsqu'on se rapporte à nous-mêmes. Entre la fin du XVIII^e siècle et le milieu du XIX^e siècle, dans ces quelques décennies où Michel Foucault a eu raison de voir un bouleversement épistémique radical, certaines sociétés se sont mises à parler d'elles-mêmes, à se critiquer elles-mêmes, et à faire penser, parler, et en définitive agir les sujets qui la constituent, sur un mode nouveau, qui a immédiatement débordé les cadres, et au fond nié la pertinence, du discours que l'on tenait en restant dans l'orbite de la philosophie politique classique. Ce sont les sciences sociales, n'en doutons pas, qui ont incarné ce genre de pratique théorique, de pensée immanente au réel de la situation. Et il faut aller jusqu'à dire qu'elles réalisaient en cela quelque chose d'analogue à ce qui s'était passé dans la Grèce ancienne. Elles aussi, dans un tout autre contexte mais avec une vigueur comparable, tentaient d'imposer un nouvel « étau logique » au discours public ; elles aussi opposaient leur résistance mentale et normative à ce qu'elles diagnostiquaient comme une conjonction délétère entre parole et pouvoir politique. Et, en définitive, elles aussi cherchaient — et cherchent encore, même lorsqu'elles ne le réalisent pas toujours avec la même conscience aiguë qui fut celle des pères fondateurs — à modifier la perception que les individus ont de leur existence dans la situation sociale et politique qui est la leur, en même temps qu'une nouvelle manière d'agir sur et dans cette situation.

Les historiens des sciences se sont souvent divisés sur le type d'attitude ou de sensibilité auquel il faudrait reconduire la formation des sciences sociales. Est-il, en l'occurrence, moderne ou antimoderne ? Doit-il plus aux Lumières (rendues simplement plus mûres qu'à l'âge des philosophes du XVIII^e siècle), ou à la réaction (cherchant à restaurer des formes de solidarité dont la modernité démocratique

aurait sapé les fondements) ? Si l'on s'accorde en général sur le fait que la société moderne est érigée en thème de prédilection, la question posée le plus souvent est celle de l'intention politique qui est à l'origine d'un tel projet de connaissance. Tel est bien, en effet, le cœur du problème. Répétons-le, ce n'est pas une progression sereine et désintéressée du savoir, ce n'est pas un mouvement strictement spéculatif qui a permis à la sociologie de se détacher des différentes approches de la réalité humaine et de s'imposer comme un point de vue supérieur et englobant. Mais c'est bien plutôt une certaine réaction à une conjoncture sociopolitique particulière, celle qu'on peut inscrire dans les dernières années du XVIII^e siècle et rattacher au double séisme de la Révolution française et de la révolution industrielle. Les sciences sociales, en d'autres termes, n'ont de sens que pour les modernes que nous sommes, dans la période qui s'ouvre avec les bouleversements politiques et économiques dont nous cherchons à supporter les effets.

À vouloir opter pour le rejet ou pour l'acceptation, on manque l'essentiel. C'est que la vision sociologique définit surtout un effort pour dégager une *prise* sur le devenir historique dans lequel les sociétés modernes se trouvent emportées, cette prise que n'offrait pas — ou plus — la philosophie politique, quand bien même elle se doublait de savoirs ordonnés à une nature humaine définie de façon générique — et donc détachée des variations essentielles que la vie sociale lui assigne. Qu'il s'agisse là d'une prise *critique*, c'est-à-dire d'une nouvelle discipline du jugement, c'est un point tout aussi incontestable. Les sciences sociales n'en sont pas pour cela rejetées, ni du côté de la pensée des révolutionnaires ni dans le camp de la réaction. Plus exactement, elles portent en elles le legs de l'émancipation intellectuelle en quoi a consisté le moment moderne, mais elles lui donnent une nouvelle acception. Que disent-elles, en effet, en tant que sciences *critiques* ? Elles affirment que, sociologiquement informés, les individus s'avèrent capables, en un acte réflexif supérieur que la philosophie politique ne leur permettait pas, de se penser dans la société à laquelle ils appartiennent, et d'acquérir sur son fonctionnement une vision nouvelle en même temps que de nou-

velles possibilités d'action. Un point de vue se dégage sur la socialisation des individus et sur les normes auxquelles ils sont soumis, qui nous rend capables de mieux discriminer ce qui est juste et ce qui ne l'est pas dans le contexte spécifique d'une société donnée, et non plus en fonction de l'idée intemporelle qu'on pourrait philosophiquement se former du « meilleur régime ». La critique, en l'occurrence, n'est donc pas armée en amont par une philosophie première, celle qui pourrait par elle-même, sans égard à la société dont elle parle, pour laquelle elle parle et à l'intérieur de laquelle elle parle, formuler ses principes, laissant à d'autres et secondairement le soin d'en mesurer les applications. Tout au contraire, elle naît au sein du donné historique et social, à partir de son analyse. Et elle ouvre, ou voudrait ouvrir, le jugement des individus sur cette connaissance de la société par elle-même. C'est depuis ce point que la politique veut être relancée, c'est-à-dire réorientée de l'intérieur par la prise en compte, non d'une nécessité *logique* susceptible d'être construite *a priori* dans l'esprit d'un philosophe éclairé, mais d'une nécessité *réelle* dégagée à partir de l'enquête que seules les sciences empiriques peuvent conduire sur les déterminations à l'œuvre dans la société que l'on considère⁵.

On touche ici le point le plus difficile. Les sciences sociales sont, depuis deux siècles, un drôle de savoir, qui d'un côté dépend de l'affranchissement du jugement critique de l'individu, de l'autre remet en cause ce jugement en tant qu'il ne serait commandé que par une perspective individuelle. On dira, en simplifiant, que leur geste distinctif a d'abord consisté à élever la pensée du collectif à un ordre de considération qui soit lui-même collectif — non pas à l'attribuer à un sujet collectif qui ne serait qu'un individu « grand format », mais à dévoiler sa structure collective dans la façon même dont les individus s'en emparent et la font jouer, à travers les jugements qu'ils forment au cours de leur existence, et en définitive à travers le regard qu'ils appliquent aux normes en vigueur dans leur société. Ce geste, en outre, est tout sauf une prise de parti théorique détachée de l'expérience. Il découle d'une transformation de celle-ci, qui configure et fait advenir l'expérience propre

aux modernes. Il découle donc d'une demande sociale, profondément enracinée dans ce que les gens vivent, à partir du moment où chacun s'est trouvé renvoyé à sa propre capacité à juger, que ce soit au niveau de sa propre conduite ou à celui qui a trait à la prise en charge des affaires communes. Contrairement aux idées reçues, la vision sociologique ne commence pas avec le rejet de l'individualisme — ce mot dont il faut rappeler qu'il fut d'abord polémique, forgé dans le contexte de la pensée réactionnaire. Elle commence avec son assumption sous la *dualité* de ses faces, voire sous sa contradiction interne. Car l'individualisme, ce n'est pas seulement ce risque d'éparpillement ou de dissolution, la source des courants pathogènes qui menaceraient de l'intérieur la cohésion sociale. C'est aussi, et inséparablement, ce par quoi les sociétés modernes se construisent, sur un mode que la sociologie estime encore incompris ou mal compris, et qu'il s'agit pour elle d'éclairer, ce qu'elle commence par faire en le comparant à des époques ou à des sociétés où il n'opérerait pas de la même manière⁶. Autrement dit, elle commence par une thèse sur la constitution sociale de l'individualité, décrochée de l'évidence de la pure adhésion à soi-même, dans cet isolement que le subjectivisme métaphysique accréditait, et que la philosophie politique moderne ne faisait que retraduire. Les modernes sont conscients, en un mot, qu'il n'y a de société que d'individus, et que la leur se distingue surtout par la place que l'individu y occupe à titre de valeur *socialement* dominante. Mais cela les incite aussi à interroger de façon récurrente les formes que prend leur propre socialisation, et jusqu'à quel point elle les détermine dans ce qu'ils sont et dans ce qu'ils veulent être. Dans le même temps, ils sont poussés à considérer la raison des normes sous ce même angle — non plus à partir d'une vision abstraite de ce que doit être l'État de droit, où la construction légale s'organise autour d'un sujet de droit lui aussi abstraitement postulé, mais depuis cette vie sociale dans laquelle ils se savent immergés, et sur laquelle ils sentent devoir prendre un point de vue critique, c'est-à-dire exercer leur jugement sur un mode qui serait sociologiquement éclairé.

Le corps-jeté, version sociologique de la chute	243
À propos de <i>l'hysteresis</i>	248
Primat de la pratique et socio-analyse	251
Le dilemme de la pratique, à la lumière de <i>l'hysteresis</i>	255
La fonction de l'habitus dans le structuralisme de la pratique	256
Histoire, sociologie, ethnologie	260
<i>Chapitre X</i> : Éléments pour une sociologie du capitalisme	266
<i>Chapitre XI</i> : Arrangements avec l'irréversible	288
<i>Chapitre XII</i> : Destin du culte des morts	308

APPENDICES

<i>Notes</i>	333
<i>Index</i>	351



D'une philosophie à l'autre Bruno Karsenti

Cette édition électronique du livre
D'une philosophie à l'autre de Bruno Karsenti
a été réalisée le 01 mars 2013
par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070771189 - Numéro d'édition : 403).

Code Sodis : N28707 - ISBN : 9782072282997

Numéro d'édition : 221737.