

## Chapitre 1

# Histoire de la sociologie

La sociologie occupe une place singulière parmi les différents savoirs. Dès lors qu'elle se donne pour objet d'analyse les interactions ou le social, elle embrasse l'ensemble de la société et de la vie sociale, y compris les autres disciplines de connaissance, et peut alors aisément passer pour une espèce de science totalisante, faisant la synthèse de l'expérience humaine. De là, l'hostilité qu'elle suscite chez tous ceux qui sont peu disposés à ce qu'un regard extérieur prétende rendre raison de leur expérience individuelle et sociale. Cette hostilité est encore redoublée par une apparente fragilité scientifique que l'on prête volontiers à la sociologie du fait de l'absence de théorie ou de paradigme dominants. Enfin, la connaissance sociologique, dans une large mesure, se diffuse à travers les relations sociales, pénètre les pratiques et les attitudes des agents sociaux sans que pour autant ces derniers ne perçoivent l'origine de ces modifications. La sociologie n'a-t-elle pas contribué à lever bon nombre de préjugés relatifs par exemple aux différences entre les hommes et les femmes ou aux différences entre les peuples? N'a-t-elle pas permis de mieux comprendre les inégalités scolaires, les conduites déviantes, les comportements de consommation, les dysfonctionnements organisationnels, etc.?

Dès lors qu'elle a pour objet cette « *totalité réflexive* »<sup>1</sup> en perpétuel mouvement que l'on appelle société ou culture, la sociologie doit constamment revenir sur ses acquis et se remémorer les combats passés, au fil desquels s'est construit le progrès de la connaissance.

## I. Interrogations : la généalogie du questionnement sociologique

Discipline encore jeune, la sociologie telle que nous la définissons aujourd'hui, se constitue au cours du XIX<sup>e</sup> siècle dans un contexte politique, social, scientifique, culturel et économique très particulier. Sa naissance apparaît rétrospectivement comme un point d'aboutissement à la confluence de trois mutations majeures : une révolution scientifique, une révolution industrielle et une révolution démocratique. Everett Hughes écrira à ce propos que « *the various social sciences are the institutionalized products of social movements* »<sup>2</sup>.

1. Descola Philippe, « *L'anthropologie de la nature* », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57<sup>e</sup> année, n° 1, 2002, p. 18.

2. Hughes E.C., *The Sociological Eye. Selected Papers*, Chicago, Aldine. 1971, p. 451.

C'est bien dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle que les effets de ces mutations vont se combiner et renouveler à la fois les structures sociales, les interactions et les consciences. La révolution démocratique, dont les premières manifestations – la déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique en 1776 et l'adoption de la constitution en 1787, ou les débuts de la révolution française en 1789 – suivent la reconnaissance de droits individuels initiée, entre autres, en Angleterre par l'*habeas Corpus* en 1679, confère un empire particulier à la valeur d'égalité et procède à une extension des libertés individuelles probablement sans précédent. Leurs rapports avec la révolution industrielle et le développement du capitalisme sont évidents, les initiatives individuelles se multiplient et se nourrissent des progrès des sciences, car le XIX<sup>e</sup> siècle marque un aboutissement de l'esprit positif comme en témoignent les nombreuses avancées réalisées dans plusieurs domaines de la connaissance tant en sciences naturelles que dans les sciences de l'homme et de la société.

Les transformations qui affectent les domaines de la connaissance, de l'économie et de la politique soulèvent de nouveaux questionnements, mais provoquent également des résistances et des contre-offensives traditionalistes et conservatrices. C'est dans ce contexte que la sociologie se constitue.

## 1. Des philosophes grecs aux Lumières, le temps des précurseurs

### a. Les prémices d'un questionnement

Il n'est pas pour nous surprendre que les penseurs du passé se soient posé des questions identiques ou proches de celles auxquelles les sociologues ont postérieurement essayé de répondre. Nombre de problèmes que la sociologie cherche à élucider sont intemporels – ce qui ne veut pas dire anhistorique. Qu'il s'agisse des rapports entre l'individu et la société, de la place des institutions comme la famille ou l'État, des croyances et des valeurs ou tout simplement de l'individualisme, on peut suivre à travers l'histoire comment le fil de chacune de ces interrogations se délie. Les origines de la sociologie apparaissent ainsi nombreuses et diverses : on les trouve dans la philosophie, le droit, la morale, la réflexion politique et économique ou tout simplement dans la littérature. Les philosophes de l'antiquité grecque soulevèrent de nombreuses questions que la sociologie plus tard reformulera. Tandis que Platon (428-347 av. J.-C.), dans *La République*, pense que l'antagonisme entre les classes de possédants et de non possédants est susceptible de se dissoudre dans leur complémentarité, Aristote (384-322 av. J.-C.) admet que l'individu et le social ne peuvent être pensés séparément : « *La Cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, [...] l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans Cité, naturellement et non par suite des circonstances, est un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. [...] L'homme qui est dans l'incapacité d'être membre d'une communauté, ou qui n'en éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même [...] est ou une brute ou un dieu* »<sup>1</sup>. Quant aux sophistes (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> av. J.-C.), si souvent raillés par Platon et Aristote, ils font

1. Aristote, *La politique*, Paris, éd. Vrin, trad. J. Tricot, 1982, p. 29-30.

de l'homme, selon la formule de Protagoras, la mesure de toute chose, questionnent les conventions sociales, rejettent l'esclavage et s'attachent à interroger le sens commun en considérant que la religion, par exemple, a pour fonction la défense de l'ordre social.

Quelques siècles plus tard, les théoriciens du droit naturel, avec en particulier Grotius (1583-1645), commencèrent à penser les fondements de la société en émancipant les lois humaines de la loi divine. Si l'homme possède une nature propre qui lui donne accès à des vérités que la loi divine ne peut réfuter – des vérités mathématiques par exemple –, il peut par conséquent fonder la société sur des droits déterminés par sa raison. Les théories du contrat social, avec Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) et Rousseau (1712-1778), prolongent, au cours des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, le raisonnement de ces doctrines et en accentuent leur inspiration rationaliste et individualiste. Ainsi, *Du contrat social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau expose quelle est la forme d'association susceptible de protéger et de défendre les personnes et les biens tout en garantissant la liberté individuelle. Le contrat social à travers lequel chaque individu s'engage à l'égard de la société – « *aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* » – offre en contrepartie à ce dernier une parcelle de souveraineté sur la communauté. C'est parce que chaque individu accepte sa subordination à une volonté générale dont il est lui-même – volonté particulière – une composante, qu'il peut attendre, en retour, sûreté et respect des libertés individuelles. Ce traité de droit politique que propose Rousseau avec le *Contrat social* repose sur des analyses qu'il avait commencées à développer en 1755 dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans cet ouvrage, qui montre la nécessité et les modalités du passage de l'état de nature à l'état civil, Rousseau est amené à concevoir une parabole pour étayer son raisonnement. Comme l'a montré Raymond Boudon, cette parabole décrit en fait un système d'interaction, à partir des propriétés duquel Rousseau tire ses conclusions. À l'état de nature, deux hommes sauvages vivant dans un environnement qui leur offre de la nourriture à souhait, des lièvres essentiellement, souhaitent consommer du cerf. Mais, la chasse du cerf suppose leur coopération. Or, ces individus, certes égoïstes et rationnels, sont fondamentalement conduits par la recherche de leur plaisir. De là, l'échec de leur coopération. Partageant le même objectif, ils s'entendent pour organiser la partie de chasse. Cependant, tandis qu'ils se tenaient à l'affût et près de leur but, l'un d'entre eux vit passer un lièvre, quitta son poste et provoqua l'échec de la chasse. Si la présence d'un intérêt commun est susceptible de faire naître un projet de coopération, rien ne garantit cependant sous ces seules conditions que celui-ci sera mené à son terme puisque la loyauté des participants n'est pas assurée. Ainsi, Raymond Boudon nous rappelle la solution donnée par Rousseau à ce problème : « *elle consiste précisément en une transformation de l'environnement (en ce cas de l'environnement normatif) [...], les hommes sauvages ont intérêt à accepter d'être contraints à la coopération par une autorité morale ou légale qui, même si elle émane d'eux, leur sera nécessairement extérieure* »<sup>1</sup>. De cette façon, une conduite strictement opportuniste, un comportement de défection seront systématiquement associés à des conséquences négatives ou dommageables. S'il s'agit pour Rousseau de montrer comment le passage de l'état de nature à l'état civil

---

1. Raymond Boudon, *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979. p. 221-222.

peut être envisagé, sa démonstration, quant à elle, repose sur l'analyse d'un système d'interaction – ou de relations sociales –, inadapté et donnant lieu à des conduites déloyales. La connaissance des systèmes d'interaction et de leurs propriétés relève pleinement de l'analyse sociologique dans la mesure où elle permet de rendre compte des comportements collectifs et des conduites individuelles.

Comme l'indique le rapide survol qui précède, l'ordre social, sa stabilité, les conduites et les croyances individuelles, ont nourri en permanence, tout au long de l'histoire, des questionnements. Mais, les façons d'y répondre ont radicalement changé. Le XVIII<sup>e</sup> siècle fait rupture. Il est ainsi d'abord caractérisé par une mutation du savoir. Les vérités révélées dont la fragilité avait déjà été dévoilée depuis au moins la Renaissance, mais que l'on avait cependant ménagées, font désormais l'objet d'attaques frontales. Paul Hazard présente d'ailleurs cette période comme celle durant laquelle s'engage sans faux-semblant le procès du christianisme et de l'Église perçus comme des obstacles à la connaissance<sup>1</sup>. Mais, il semble excessif de faire de l'attitude antireligieuse le trait fondamental des Lumières car, c'est bien plus contre l'obscurantisme que le mouvement s'est unanimement élevé.

## b. Le tournant des Lumières

Les contemporains, eux-mêmes, ont eu conscience du formidable changement qui était alors en cours. En se demandant « *qu'est-ce que les Lumières?* » en 1784, Emmanuel Kant exprime, à travers la réponse qu'il propose, l'esprit du temps : il s'agit pour l'homme de sortir de la minorité dans laquelle il s'était lui-même enfermé et c'est en se servant de son entendement qu'il se libère. Le projet de l'*Encyclopédie* de Diderot (1713-1784) et D'Alembert (1717-1783), dont la publication commence en 1751 et se termine en 1782, est exemplaire de la période. Deux objectifs animent ses concepteurs. D'abord, la volonté de mettre en ordre le savoir établi par l'observation et par la démonstration. Veiller, ensuite, à la diffusion de ces connaissances. Si à n'en pas douter et par de nombreux aspects, les Lumières annoncent l'avènement des sciences humaines et sociales, un auteur et une œuvre particulière méritent peut-être plus d'attention tellement ils préfigurent la naissance de la sociologie. Parti – comme il l'écrit lui-même – à la recherche des origines de la sociologie moderne, Raymond Aron s'est posé la question de savoir quel devait être le point de départ

1. Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup>. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1946, 3 volumes. (Rééd. Le Livre de poche, coll. « Pluriel », 1995). On peut se faire une idée de cet état d'esprit à partir d'un extrait *Du Contrat social*: « *je n'ai rien dit du roi Adam, ni de l'empereur Noé, père de trois grands monarques qui se partagèrent l'univers, comme firent les enfants de Saturne, qu'on a cru reconnaître en eux. J'espère qu'on me sera gré de cette modération; car, descendant directement de l'un de ces princes, et peut-être de la branche aînée, que sais-je si, par la vérification des titres, je ne me trouverais point le légitime roi du genre humain? Quoi qu'il en soit, on ne peut disconvenir qu'Adam n'ait été souverain du monde, comme Robinson de son île, tant qu'il en fut le seul habitant, et ce qu'il y avait de commode dans cet empire était que le monarque, assuré sur son trône, n'avait à craindre ni rébellion, ni guerres, ni conspirateurs* ». Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, [1762], Paris, coll. « 10/18 », 1973, p. 63.

de son histoire des *Étapes de la pensée sociologique*<sup>1</sup>. « Dans la mesure où l'intention de saisir le social en tant que tel est constitutive de la pensée sociologique »<sup>2</sup>, c'est avec Montesquieu qu'elle doit débiter. Ce faisant, il ne faisait là que reprendre l'idée que la thèse latine de Durkheim, en 1892, mettait déjà en avant : « tout cet élan qui nous porte aujourd'hui vers les problèmes sociaux, est venu de nos philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans cette brillante cohorte d'écrivains, Montesquieu se détache parmi tous les autres : c'est lui, en effet, qui, dans son livre *De l'Esprit des Lois*, a établi les principes de la science nouvelle. »<sup>3</sup>

Avec *De l'esprit des lois* que Charles-Louis de Secondat baron de Montesquieu (1689-1755) publie en 1748, une problématique quasi sociologique est mise en avant. Comment expliquer l'immense diversité des lois, coutumes, traditions et institutions qui existent d'une société à l'autre ? Il faut partir de la raison humaine et considérer ses manifestations et leur diversité comme autant de solutions et de décisions imposées par des circonstances particulières. « Les lois dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses »<sup>4</sup>. Montesquieu cherche à rendre raison de la diversité des manifestations sociales – cultures, coutumes et traditions –, et passe en revue de nombreux facteurs dans le but de construire des explications causales. Ces facteurs peuvent renvoyer à la géographie physique, au climat ou à la topographie. Les communautés montagnardes, par exemple, vivant dans des régions difficiles d'accès sont protégées des menaces de conquêtes, elles cultivent donc un caractère d'indépendance. Mais ces facteurs peuvent relever des activités économiques, de la religion et de son influence ou encore de la politique. Certes, le contenu de ces explications peut faire sourire. Le climat chaud que supportent les Indiens les prédisposerait à l'inactivité ; or, celle-ci influence leurs conceptions religieuses qui confortent leur inactivité. Sa théorie des climats apparaît d'une naïveté surprenante. Elle lui permet « d'expliquer » pourquoi dans les pays froids, les individus seront moins sensibles aux plaisirs. Clément dans son jugement, Raymond Aron en conclut que « la sociologie serait facile si des propositions de cet ordre étaient vraies »<sup>5</sup>. Il emprunte de nouveau les pas de Durkheim : « Qu'on n'aille pas croire pour autant que ce livre renferme beaucoup de propositions qui, tels des théorèmes parfaitement démontrés, puissent être retenues par la science actuelle. »<sup>6</sup> Toutefois, Montesquieu ne défend pas un déterminisme rigoureux car, il avertit que non seulement plusieurs causes agissent sur un phénomène, mais encore le législateur est en mesure de contrecarrer leurs effets par son action. C'est cependant ici moins par le contenu de ses analyses que Montesquieu doit être retenu que pour la méthode qu'il emploie. À la démarche explicative fondée sur la recherche de facteurs, il adjoint la construction de tableaux et de typologies. Il applique notamment ce procédé à la détermination des traits caractéristiques des différents gouvernements – gouvernement républicain, gouver-

1. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. Durkheim E., *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris : Librairie Marcel Rivière et C<sup>ie</sup>, 1966, p. 25 à 113.

4. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, [1748], Paris, Garnier, 1973, p. 7.

5. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p. 47.

6. Durkheim E., *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, op. cit., p. 26.

nement monarchique et gouvernement despotique – qu'il associe, nouvelle preuve d'une intuition sociologique, aux organisations sociales auxquelles ils se rapportent.

Mais, il y a plus encore. D'abord, une attention particulièrement aiguë est portée aux rapports entre les choses – institutions ou individus. Ainsi, en tant que philosophe de la politique, Montesquieu pose que le bon gouvernement implique à la fois la séparation des pouvoirs (exécutif, législatif, judiciaire) et l'organisation de leur coopération. Ce dispositif permettra, selon la fameuse formule, que « *le pouvoir arrête le pouvoir* ». C'est de nouveau un mode de raisonnement semblable qu'il emprunte lorsqu'il évoque le développement des échanges commerciaux. En tissant des liens entre les participants à l'échange, en renforçant leur interdépendance et en satisfaisant leurs intérêts mutuels, le « *doux commerce* » modifie les mœurs et consolide le lien social. Enfin, si Montesquieu occupe une place à part parmi les précurseurs de la sociologie c'est aussi parce qu'avec *Les lettres persanes* (1721), il inaugure ce que Roger Caillois qualifiera de « *révolution sociologique* »<sup>1</sup>. À travers le voyage en Europe et, en particulier à Paris, de deux persans qui échangent leurs impressions par voie épistolaire, Montesquieu recourt à l'ironie pour appréhender la nature des institutions sociales. Il nous faut noter la différence essentielle entre le commentaire littéraire et le commentaire sociologique du texte de Montesquieu. Jean Starobinski a, par exemple, souligné que « *la bonne nouvelle qu'apportaient les Lettres persanes aux lecteurs de 1721 était celle de l'universelle facticité. Les hommes sont tels que leurs habitudes, leur climat, leur éducation les ont faits. Quand ces persans iront dans Paris demandant le pourquoi de chaque coutume et de chaque rite, l'important ne sera pas la réponse à ce pourquoi, mais le fait tout simple que l'on puisse demander pourquoi. Et cette simple question dévoile instantanément l'absurdité des croyances et des rites, qui ne subsistaient que parce qu'on ne s'était jamais avisé d'en demander le pourquoi* »<sup>2</sup>. Mais, bien avant, commentant lui aussi Montesquieu, Durkheim était allé bien au-delà. Car, après avoir relevé à son tour l'invitation à l'interrogation féconde que comportait le texte de Montesquieu, plutôt que de dissoudre la diversité des institutions culturelles dans les méandres de la facticité, il y voyait une exhortation à la mise au point d'une méthode de connaissances appropriée. « *Il n'est pas d'autre moyen pour découvrir les lois de la nature que d'étudier attentivement la nature elle-même. Disons mieux : il ne suffit pas de l'observer, il faut l'interroger, la tourmenter, la mettre à l'épreuve de mille manières. La science sociale, puisqu'elle a des choses pour objet, ne peut donc employer avec succès que la méthode expérimentale. Or il n'est pas facile d'adapter cette méthode à notre science, parce qu'il n'est pas possible d'expérimenter dans les sociétés.* »<sup>3</sup> La contribution de Montesquieu à la science sociale a justement consisté selon Durkheim à poser les bases de la méthode comparative.

- 
1. Roger Caillois, Préface aux *Œuvres complètes de Montesquieu*, Paris, Gallimard, La Pléiade, tome 1, 1964.
  2. Jean Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Le Seuil, 1953, p. 64.
  3. Durkheim E., *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, op. cit., p. 97.

## 2. La révolution démocratique et la question de l'individu

L'apparition de la sociologie est concomitante de l'effondrement de l'ancien régime. La société traditionnelle reposait sur un certain nombre d'institutions – la parenté, la terre, la religion, la monarchie, les corporations professionnelles et l'attachement à la communauté locale – qui déterminaient la place des individus dans la société et les fonctions qu'ils y avaient à remplir. Cet ordre traditionnel est bouleversé par les transformations politiques, sociales et économiques engendrées par la Révolution française et la révolution industrielle. Si la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 ébranle l'ancienne société, la Révolution française va plus largement contribuer à redéfinir les fondements politiques et sociaux des sociétés occidentales. Comme l'indique Robert Nisbet, « *qu'il s'agisse de l'opposition entre tradition d'une part, raison et droit d'autre part, des rapports entre l'Église et l'État, de la nature de la propriété, des relations entre les différentes classes sociales, ou encore des thèmes comme l'administration, la centralisation, le nationalisme, et peut-être par-dessus tout l'égalitarisme [...] c'est tout cela que résume le terme "démocratie" qui dans son acception moderne vient tout droit de la Révolution française* »<sup>1</sup>. De l'abolition des corporations à la proclamation de la liberté du travail, en passant par l'institution du mariage en contrat civil et la légalisation du divorce sous certaines conditions, de profonds bouleversements se produisent dans tous les domaines. L'autorité paternelle est considérablement limitée et des droits en matière de succession sont reconnus aux enfants illégitimes. Plus encore, le droit et la coutume qui avaient veillé à sauvegarder un système d'héritage empêchant la fragmentation et la dispersion des propriétés familiales, sont évincés par une nouvelle législation qui instaure le partage forcé et fait de chacun des membres de la famille un héritier à part entière. Bien que les valeurs de liberté et d'égalité soient clairement à la source de cet ensemble de nouvelles normes juridiques, l'œuvre de la Révolution manifeste également une préoccupation pour la rationalité. Redéfinition du système des poids et des mesures, réforme monétaire et redécoupage administratif du territoire national en témoignent.

Au total, les relations sociales sont profondément changées, car les liens qui reliaient l'individu à sa communauté, à l'Église, à sa corporation et à son seigneur sont coupés. Les hiérarchies et les formes d'autorité traditionnelles vacillantes, sont sur le point de s'effondrer. Quel visage la nouvelle société allait-elle prendre ?

### a. La réaction : conservateurs et traditionalistes

La révolution démocratique que la Révolution française annonce bruyamment, et non sans excès, inquiète tous ceux qui considèrent que l'ordre traditionnel hérité de l'histoire est le seul ordre naturel. Dès 1790, Edmund Burke (1729-1797) publie ses *Réflexions sur la Révolution en France*, considéré comme le texte fondamental de la pensée conservatrice<sup>2</sup>. Le danger vient d'abord de l'ambition des révolution-

1. Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, (trad. fr. 1967), Paris, PUF, 1984, p. 52.

2. Philippe Beneton, *Le conservatisme*, Paris, PUF, 1988, p. 11.

naires français de faire table rase du passé. Alors que la prudence avait animé les révolutionnaires anglais de 1688 dont la démarche réformatrice avait permis une avancée raisonnable des institutions en continuité avec l'histoire passée, le projet des révolutionnaires français nie l'héritage des peuples et refuse de conserver leur patrimoine. Or, selon Burke, les liens sociaux ne peuvent se resserrer qu'à travers une histoire commune. La Révolution est dès lors perçue comme une entreprise de dégradation morale. En effet, la morale traditionnelle assise sur des vertus concrètes, consolidées au cours des siècles, est soufflée par des grandes abstractions vides de sens comme la liberté, le bien public, l'humanité. Les Droits de l'Homme font notamment l'objet d'une critique véhémente du fait de leur universalisme abstrait. Ils tiennent pour indifférents et insignifiants les liens innombrables qui, dans la réalité, relient les individus les uns aux autres dans le cadre d'institutions bâties au cours des âges. La famille, l'Église, la communauté, les corps intermédiaires, unissent les individus et suscitent des sentiments d'affection, de dévotion, de respect. Plutôt que d'aménager les droits concrets, les révolutionnaires les ont balayés et avec eux également les devoirs auxquels les individus étaient soumis. Atomisation du corps social et dérèglement des mœurs deviennent de redoutables dangers. Mais, il faut également craindre, selon Burke, la souveraineté du pouvoir conféré au peuple, car on ne saurait confondre le nombre et la qualité.

Les réflexions de Joseph de Maistre (1753-1821) prolongent celles de Burke, non pas tant dans le providentialisme exacerbé auquel le contre-révolutionnaire français est attaché, mais dans la critique du rationalisme moderne. Selon de Maistre, le projet révolutionnaire est fondé sur une erreur originelle : on ne peut fonder le pouvoir et organiser la société à partir de la seule raison. Au-delà des constitutions politiques écrites que les peuples peuvent se donner, existe une « *constitution naturelle* » issue de l'histoire commune et reflétant les particularités des membres de la communauté. De Maistre dissout l'universel dans le particulier. « *Nous savons la morale que nous avons reçue de nos pères, comme un ensemble de dogmes ou de préjugés utiles adoptés par la raison nationale. Mais sur ce point nous ne devons rien à la raison individuelle d'aucun homme. Au contraire, toutes les fois que cette raison s'en est mêlée, elle a perverti la morale* »<sup>1</sup>. Le problème de l'autorité devient insoluble dès lors que chaque individu est censé agir selon sa raison individuelle. Louis de Bonald (1754-1840), comme Burke et de Maistre, oppose à la raison individuelle une raison présente dans la tradition et l'histoire. Il contribue alors, avec eux, à poser un des éléments de base de la doctrine conservatrice : l'idée que la raison est extérieure à l'homme puisqu'elle est l'œuvre que la communauté produit patiemment à travers l'histoire et la tradition. De la même manière, le pouvoir a une origine transcendante, lui aussi s'incarne dans la tradition et se légitime à travers l'expérience historique. Il ne saurait donc revenir aux hommes de le déterminer – cette hostilité au « *constructivisme* » sera aussi présente plus tard chez Hayek. Enfin, la société ne peut être réduite à un ensemble atomisé d'individus reliés par leurs intérêts. L'autonomie de l'individu est un leurre au regard de la réalité de sa dépendance à la société.

1. Joseph de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, J.-L. Darcel (éd.), Paris, PUF, 1992, p. 167.