

## PRÉSENTATION

### Vers une ontologie historique

Parler de « l'invention » de la société peut surprendre le lecteur à bien des égards. En effet, d'un point de vue de sens commun, il ne fait pas de doute que la société, quelle qu'en soit la définition, ne peut être rapportée à un acte fondateur : elle renvoie à l'organisation, aux valeurs, normes et relations qui sont inhérentes à toute forme de vie collective. Pourtant, en tant que concept social, principe politique et objet de savoir, la « société » est bien une création socio-historique, esquissée au XVII<sup>e</sup> siècle et couronnée au XVIII<sup>e</sup> siècle. En tant que *concept social*, elle s'est imposée progressivement, notamment par le biais des pratiques de sociabilité et de l'idéal de civilité, comme l'instrument collectif de l'épanouissement des libertés individuelles (Gordon, 1994). En tant que *principe politique*, l'émergence de la « société » parachève un long processus qui a permis de récuser l'hétéro-détermination des institutions, longtemps rapportée à une instance transcendante d'essence divine, au profit de l'affirmation de l'autodétermination de l'association humaine. En vertu du glissement sémantique qui affecte le terme de « société », mais aussi ceux de « civilisation », « nation », « patrie » et « public », les « rapports sociaux » acquièrent un niveau de réalité propre. Enfin, en tant qu'*objet de savoir*, la « société », fondée sur une métaphysique de l'individu, devient le corrélat d'un ordre du discours inédit, de type analytique, *sur* le social – un discours qui associe l'outillage politico-administratif de l'État et l'outillage épistémologique des sciences sociales dans une nouvelle « anatomie politique » (Foucault, 1966).

Appréhendée sous ces différences facettes, la « société » est donc un cas exemplaire de l'« ontologie historique » dont parle Ian Hacking dans sa contribution, puisqu'elle est advenue à l'existence en même temps que le concept qui est utilisé pour la désigner. En effet, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'invention de la « société »

reconfigure le « champ d'expérience » et l'« horizon d'attente » des gens sous l'Ancien Régime (Koselleck, 1990), tout en thématissant les besoins, les mœurs, et les liens d'interdépendance qui caractérisent l'être-ensemble. Une fois la « société » devenue, avec la Révolution de 1789, le cadre même de l'existence collective et donc de l'association politique, les substances intemporelles qui meublaient l'univers monarchique font place à une temporalité historique dans laquelle les structures et les repères sociaux sont littéralement « à faire ». Dans cette historicité nouvelle, l'ordre artificiel des créations sociales suspendues aux pratiques et aux représentations collectives ne se confond plus, tout au moins en principe, avec l'ordre naturel des entités matérielles, « indifférentes » en tant que telles au travail de l'action, de l'esprit et du langage. L'invention du « concept organisateur » de « société », et de son corrélât naturel, logique, « l'individu », a donc un statut particulier par rapport à l'invention d'autres catégories sociales. Leur consécration sémantique puis politique rend envisageable la démarche même d'une « ontologie historique » qui suppose que « l'existence vient avant l'essence » – si l'on peut encore parler d'essence dans un monde où la source de toutes choses est historique, temporelle et donc humaine. Car un des apports primordiaux de la constitution, au XVIII<sup>e</sup> siècle, de la « société » et de l'« individu » est bien celui-ci : loin d'être le fruit du déploiement anhistorique d'une téléologie supérieure, les institutions, les normes, et même les « faits scientifiques », sont sans substance originelle et donc sans essence.

Dans cette ontologie fortement temporalisée, c'est l'essence de l'individu, désormais défini par sa liberté, qui paraît l'ultime point d'ancrage d'un espace et d'un temps historiques propices à son déploiement « naturel ». Toutefois, le développement de la part « subjective » de l'individu, qui est précisément son essence d'homme libre, n'est pas sans poser problème puisqu'elle se trouve potentiellement en porte-à-faux par rapport à sa part « objective » – car il devient aussi objet de savoir et de pouvoir. Cette tension suscite différents types de problématisation « unitaire », tels l'humanité, la civilisation, le progrès, la vertu, la citoyenneté ou l'utilité, qui tentent d'instaurer une continuité entre l'épanouissement du principe d'activité et de liberté inhérent à l'individu naturel et les impératifs de la raison publique et de la « gouvernabilité » politique. Avec la consécration, notamment dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, de la « société des individus », l'instauration de cette continuité devient la tâche officielle de l'activité politique. Or, une telle tâche est loin d'être aisée. Car si la politique renvoie par définition à l'exploration réfléchie de la relation entre l'un et la multitude, le public et le privé, le collectif et l'individuel, la politique révolutionnaire se trouve contrainte, en raison de sa dimension *nominaliste*, de reconstituer une telle relation *en partant* des individus. Dans une configuration politico-sémantique qui fait des monades indivi-

duelles le point de départ de la société, le problème pratique auquel se heurte toute forme de nominalisme devient donc particulièrement saillant : « Comment définir un tout en termes de ses parties ? » (Largeault, 1971, p. 438.)

### Une configuration nominaliste

La métaphysique nominaliste, qui s'impose, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans les discours et les pratiques politiques, va bien au-delà de la remise en question de l'arbitraire monarchique et du soupçon qui pèse, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, sur le nom de « public ». Sa portée est par définition révolutionnaire, puisqu'elle explicite le statut artificiel et arbitraire du sens *institué* et met en exergue le pouvoir *instituant* de la volonté collective. De manière générale, une telle « effervescence nominaliste » tend à dénier toute réalité aux « abstraits réalisés » (Condillac), que ce soit sous la forme de totalités abstraites (la communauté, les corps) ou d'entités invisibles (Dieu), pour accorder une primauté systématique aux individus : les sujets actifs dans la société politique, les termes empiriques dans l'ordre de la langue, le droit déclaré dans l'ordre juridique et les entités sensibles dans l'ordre ontologique. Traduit plus particulièrement dans le registre politique, un tel nominalisme fait des individus les termes premiers d'une association qui se contenterait de leur fournir les garanties de leur indépendance tout en leur proposant l'extension de leur liberté dans une certaine forme de dépendance réciproque. Totalité signifiante plus que substance, tout au moins dans son principe, la « société » désigne un regroupement déterminé par la volonté humaine, mais qui ne peut se transformer en corps politique que par un contrat social dans lequel les sociétaires s'engageraient de leur plein gré.

Cela étant, la sémantique du terme « société », loin de s'inscrire une fois pour toutes sous les auspices artificialistes de la volonté, oscille en fonction des diverses configurations conceptuelles dont elle fait l'objet. Tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle est ballottée entre liberté et nécessité, volontarisme du libre contrat et contraintes de l'existence collective (Baker, 1992, p. 95). Ainsi, le rapport entre le social et le politique, la nature et l'artifice, qui sous-tend les différentes figures de la « société », prend tout à la fois la forme d'une rupture et d'une continuité. Une rupture, car la société, une fois devenue « politique », est un artefact qui ne renvoie, *in fine*, qu'à l'ensemble des conventions et des ressemblances nécessaires à la régulation de l'espace social, marqué par le recul de la religion et le déclin de la monarchie. Une continuité, car la « société » n'est que le prolongement des formes naturelles de l'association, enracinées dans le pouvoir d'action, les besoins et le droit tout aussi naturels des individus. Si une part minimale d'artifice reste incompressible puisqu'elle manifeste l'intervention de la volonté et donc de la liberté dont les individus sont désormais les dépositaires officiels, elle n'est donc pas synonyme d'arbitraire. Pour la plupart

des acteurs de la Révolution, la « règle a vocation d'élargir ce qui est donné dans la nature », car l'artifice ne peut être efficace que s'il repose sur quelque chose qui lui préexiste (Gautier, 1993, p. 45). Idéalement, l'ordre naturel de la liberté et du droit des individus doit pouvoir se maintenir, sous une forme logique, dans l'ordre artificiel des institutions publiques.

### Entre histoire et sociologie

L'avènement, pratique et réflexif, d'un « ordre social » autoréférent, régi par la réélaboration de la sémantique du terme « société », est intéressant aussi bien pour l'histoire que pour la sociologie. Pour l'histoire des concepts notamment, l'auto-articulation conceptuelle de la « société » est un formidable terrain d'investigation permettant d'analyser les innovations sémantiques et pragmatiques qui ouvrent et limitent les possibilités d'usage du terme ainsi que les expériences et les attentes historiques qui l'ont rendu incontournable. À l'exemple de Reinhart Koselleck (2002), il s'agit de prendre en compte les apports d'une sémantique historique appréhendée dans sa manière propre de temporaliser et thématiser les concepts. Grâce à une telle démarche, il devient possible de comprendre « comment une certaine forme historique d'organisation politique a pu être pensée et inscrite dans la matérialité de l'histoire » (Quéré, 1991, p. 271). L'historien linguiste apporte aussi sa contribution spécifique en la matière en décrivant la façon dont le mot « société » a été resémantisé au XVIII<sup>e</sup> siècle selon une finalité politique (Branca & Guilhaumou, 2003).

Pour la sociologie, confrontée par définition au mode d'existence spécifique des faits sociaux ainsi qu'aux exigences de réflexivité du type de connaissance qu'elle tente de mettre en œuvre, l'invention de la « société » est fascinante à plus d'un titre. La recontextualisation de ses conditions d'origine permet en effet de montrer que la sociologie, comme toute science, n'existe pas depuis toujours, mais qu'elle est relative à un contexte de thématisation et de problématisation spécifique. L'attitude sociologique que l'on pourrait dire générique repose sur un double présupposé d'extériorité et d'étrangeté qui, en faisant du social une « chose » à connaître sans préjugés, vise à rendre aux sujets sociaux « la maîtrise des fausses transcendances que la méconnaissance ne cesse de créer et de recréer » (Bourdieu, 1982, p. 56). L'entreprise de dévoilement qui tente ainsi de rendre visibles les divisions arbitraires de l'ordre social rejoint le projet rationnel et émancipateur des Lumières, qui vise à expliciter, grâce à l'outil de dévoilement par excellence qu'est le principe de *publicité*, les transcendances illusoire qui permettaient le maintien inquestionné des institutions de l'Ancien Régime. La rupture épistémologique des experts et des praticiens du monde social que sont les sociologues entre ainsi en résonance avec une rupture épistémologique antérieure de tout autre ampleur – une rupture que

vient sceller la Révolution française (Kaufmann, 2000). Cette rupture, c'est celle que les sujets de l'État monarchique sont progressivement parvenus à accomplir en s'extrayant du réseau de significations et d'usages institués dans lequel ils étaient enchevêtrés pour accéder à une forme de réflexivité collective qui rend objectivement possible une « science de l'ordre social ».

La science de la société qui émerge ainsi, à la croisée des ambitions réformistes, des aspirations sociales et des projets organisationnels de l'époque, ne se restreint toutefois pas à une investigation d'ordre conceptuel. Dans le contexte d'indétermination sociale et politique qui préside à son émergence, elle vise l'instauration et la réglementation des institutions citoyennes et se veut donc une science *appliquée* (Colman). Elle s'octroie un rôle pédagogique dont la vocation « correctrice » et régénératrice s'exprime dans les nombreuses incitations à l'éducation morale et à l'orientation politique qu'exigent les âmes encore aveuglées par l'ignorance. Les prémisses des sciences sociales sont donc étroitement liées à l'émergence de l'*idéologie* : en l'absence des instances transcendantes qui peuplaient auparavant l'espace social de repères inaccessibles à l'action de la communauté, c'est à elles qu'il appartient dorénavant de fonder en raison les institutions et les significations qui rendent le monde intelligible (Lefort, 1986).

Le statut de la science « politique », qui se trouve ainsi chargée de la détermination de la « raison d'être » de l'ordre social, est un des enjeux fondamentaux des compétitions discursives qui divisent les philosophies des Lumières puis les politiques de la Révolution. Pour certains, comme l'abbé Sieyès, une telle science est normative et législatrice, car elle vise à établir « ce qui devrait se faire » pour parvenir au meilleur ordre social possible, compte tenu de l'ordre naturel de la morale et de la liberté individuelle (Guilhaumou, 2002). Pour d'autres, d'obédience contre-révolutionnaire, la science sociale est descriptive et empirique : elle rompt avec le contractualisme politique et les philosophies essentialistes de la liberté pour mettre en exergue l'histoire concrète des paysans et de la tradition qui font de la société un « fait de nature » dont l'homme ne serait qu'un produit dérivé (Karsenti). Tout comme la sémantique du terme « société », la science du social oscille ainsi entre un modèle continuiste et un modèle discontinuiste du lien entre individu et société – lien que les différentes contributions à cet ouvrage se proposent d'explorer sous des perspectives diverses.

### **Le déploiement historique d'une sociodicée**

Bien entendu, les figures hétérogènes du nominalisme politique des révolutionnaires de 1789 ne se sont pas imposées en un jour. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, elles systématisent l'autonomie et la réflexivité que les agents sociaux ont d'ores et déjà

expérimentées sous des modalités littéraires, juridiques et poétiques, qui témoignent de la déliaison progressive de la subjectivité du *moi* et des « fausses essences publiques ». En effet, comme le montre Hélène Merlin, la séparation, instaurée par l'État absolutiste à la fin du *xvi*<sup>e</sup> siècle pour mettre fin aux guerres de religion, entre l'espace du particulier, auquel l'État n'a pas accès, et l'espace du public, institué en tant que monopole de la puissance monarchique, favorise la distanciation progressive du *moi* individuel par rapport à ses rôles publics. La « désincorporation » du public aménage ainsi un lieu réflexif dans lequel le *moi* peut s'expérimenter en tant que « puissance énonciative et énergie désirante », avant de devenir, au *xviii*<sup>e</sup> siècle, l'unité de base de la construction du corps politique. Dans ces premiers repères dixseptiémistes, Isabelle Luciani montre que le cas particulièrement significatif des jeux poétiques permet de distinguer deux types de réflexivité qui contribuent, chacun à sa manière, à l'élaboration d'une réflexion ontologique sur la nature du lien social. Le premier, pratique et universel, est inhérent aux procédures de communication et d'échange qui permettent aux agents ordinaires de miser sur un accord dont la possibilité même contraste, à cette époque, avec les discordes et les divisions religieuses. Le second, historiquement situé, est spécifique aux pratiques poétiques qui mettent en exergue la dimension communicationnelle du lien social et célèbrent l'autonomie d'un groupe social fondé sur la rencontre des esprits. Tout en reconfigurant la tradition de l'humanisme civique, cette réflexivité poétique préfigure l'élaboration d'un véritable discours sur l'auto-institution du social, marqué, au *xviii*<sup>e</sup> siècle, par toute une série d'événements linguistiques dont le plus prestigieux est sans nul doute l'invention, en 1789, de l'« Assemblée nationale », à l'initiative de la figure hautement nominaliste de Sieyès.

Cependant, si l'on suit Daniel Gordon, le processus de « désincorporation » ne se limite pas à la déconstruction, dans le domaine littéraire, poétique et moral, des grandes entités collectives, tel le « public ». Le « procès de dématérialisation » qui déplace la valeur qui était sédimentée dans les appartenances hiérarchiques sur les échanges de sociabilité se retrouve, dans une sorte d'homologie structurale, dans d'autres domaines fondamentaux, telles l'économie et la musique. La séparation entre le signe économique de la valeur, le papier-monnaie, et son équivalent réel en or ou en argent, aussi bien que la séparation entre le réglage fonctionnel de la musique et la perfection harmonique, substituent la circulation fluide des symboles et leur valeur nominale, fonctionnelle, d'*échange*, « aux institutions figées dans la loi et l'histoire ». Mais au cœur de la transformation culturelle de type nominaliste que décrit Daniel Gordon, c'est moins l'individu en tant que tel qui importe que le rapport qui le lie à la totalité, ce qui témoigne du souci, typiquement dixhuitiémiste, de reconstruire de nouvelles collectivités à partir de l'échange généralisé entre des individus isolés. Sur une telle base, la définition

nominale de la « société » est sujette à des mécanismes de « redescription rhétorique » (Skinner, 2002) ; propices au retournement, ils empêchent que la « société » ne soit réduite à l'ordre contingent et artificiel de la volonté : la pensée d'un ordre permanent, nécessaire, logique et totalisant demeure présente, y compris sous une forme sacrée, comme le montre David Bell. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les « concepts fondationnels » que sont la « société », la « nation », l'« opinion publique », la « civilisation » et la « patrie », tissent un nouveau contexte de description qui rend intelligibles les changements matériels et culturels suscités par l'intériorisation de la croyance religieuse, la sécularisation de l'espace politique et l'uniformisation grandissante, notamment communicationnelle et administrative, du territoire. Ces différents concepts, hétérogènes mais compatibles, oscillent constamment entre la forme artificielle du contrat, *e. g.* la socialité, la forme naturelle de l'interdépendance, *e. g.* la sociabilité, et une forme nouvelle de sacralité qui tend à instaurer, sur les décombres de la théodicée absolutiste, une sociodicée qui fait du culte de la patrie et de l'esprit public la religion civile de la République (Gautier, 1993).

Avec la Révolution française, comme le suggère Laurence Kaufmann, la face nominale de la « société » entre en conflit avec la face « réaliste » d'une sociodicée qui réifie les valeurs et les artefacts collectifs afin de tenter, coûte que coûte, d'« instituer la Révolution ». En effet, la logique prospective des utopies philosophiques et des pratiques de la civilité, qui ont permis d'explicitier le statut relatif et arbitraire des institutions, n'est guère compatible avec la logique législative du gouvernement révolutionnaire, qui doit susciter le respect envers les nouvelles règles publiques. De plus, en privilégiant le pouvoir instituant de la volonté collective, qui n'est que « la part la plus superficielle du politique », le nominalisme politique des révolutionnaires se heurte à une « autre forme de vouloir », celle des habitudes, des mœurs et des dispositions (Descombes, 1994). En faisant de l'art politique la seule instance créatrice des institutions et de l'art juridique l'outil chargé de leur passage à l'acte, les révolutionnaires tendent à vider la « matière sociale » de son contenu expérientiel, moral et pratique, pour mieux l'assimiler à la « forme politique » du projet républicain. C'est bien la critique fondamentale qu'un penseur central comme Louis de Bonald, qu'il convient de resituer, comme le propose Bruno Karsenti, dans la tradition sociologique, adresse à l'artificialisme des révolutionnaires : la société elle-même, loin d'être une construction issue de la volonté, est une réalité « naturelle » dont l'ordre fixe et immuable assure, *via* l'« autorité du ministère », la présence du social dans l'esprit de chacun. L'abbé Sieyès anticipe d'ailleurs ce retournement « contre-révolutionnaire » en proposant, comme le montre Jacques Guilhaumou, un nominalisme politique qui inscrit l'ordre politique des citoyens, saisi dans l'artifice extrême de la représentation politique, dans la continuité de l'ordre naturel

ou quasi naturel des besoins et des mœurs, qualifiant l'un d'« art social », voire de « socialisme », l'autre de « sociologie ». Avec ces néologismes dont il est l'inventeur, Sieyès insiste sur la dynamique radicale du « pouvoir constituant » : le pouvoir instituant doit être maintenu en permanence au sein de la « société » afin de permettre un ressourcement constant de l'art social le plus élevé, le plus artificiel, dans l'essence de la nature humaine, qu'est la liberté individuelle.

Reste alors la part importante, dans l'événement révolutionnaire, des émotions politiques et sociales que négligent trop souvent les historiens, passant ainsi à côté de la logique « naturelle » du mouvement populaire et de sa capacité, fondamentalement émancipatrice, à instaurer une politique égalitaire. Adoptant donc une perspective singulièrement décalée, la contribution de Sophie Wahnich met en évidence les intuitions normatives des affrontements et des émotions populaires, systématisées dans les idéaux régulateurs de l'égalité et de la justice. Lorsque le peuple, institution organique de la Révolution, acquiert par l'intermédiaire de ses porte-parole une légitimité politique, l'artifice, qualifié d'« institution civile » (Brunel, 1992), rejoint la nature dans la forme expressive, et non simplement logique, du droit naturel déclaré et réalisé. Il devient l'expression même des raisons et des émotions propres aux mœurs révolutionnaires, ne serait-ce que dans l'invention d'une entité linguistique « réaliste », la « langue du peuple ». Mais le « retournement thermidorien » de l'an III, en élaborant une conception « moderne » de la République, refoule les émotions populaires pour maintenir un « ordre public » qui ne fait que dissimuler le « désordre social » effectif que constituent l'inégalité et l'injustice. « Les sciences morales et politiques », élaborées dans la lignée de Locke, puis de Condillac, sont ainsi mises au service de l'État, comme le rappelle Daniel Colman. « La manifestation soudaine d'une opinion ou d'une volonté » (Daunou), qui marquait l'émergence de l'expressivité « naturelle » du peuple, est révoquée au profit du perfectionnement d'une science mise au service d'un libéralisme étatique. Face à une telle uniformité, le temps de la confrontation entre la nature (le droit) et l'artifice (l'institution) n'a plus de raison d'être, la science court-circuitant la dimension délibérative de l'échange politique pour imposer les vérités idéologiques nécessaires à la reconduction de l'ordre établi. Cela étant, ces (més)usages politiques n'épuisent pas la portée de l'introduction d'une perspective scientifique sur la société, propice, entre autres, à une « entreprise d'élucidation » (Gautier, 1993) de la tradition sociologique.

\*

Les différentes contributions à ce volume cherchent à caractériser une transformation culturelle de longue durée. Chacune, à sa manière, porte sur l'émergence progressive d'une *vision du monde* inédite qui, malgré les oscillations qui la



traversent, peut être caractérisée sous un mode relativement unitaire : celle de l'avènement d'une « société » autonome, composée d'individus et non de corps, qui obéit à la souveraineté de la loi et répond au principe de l'égalité. Après avoir émergé « dans l'interstice de ces espaces dont nul ne peut se faire la gloire exclusive » (Foucault, 1971, p. 156), une nouvelle culture de référence a fini par s'imposer, semble-t-il, dans *tous* les espaces sociaux de la société d'Ancien Régime.

À bien des égards, une telle hypothèse d'unicité pose cependant problème. Existe-t-il, dans une communauté donnée, un « milieu des milieux » (Descombes, 1995) qui rassemble les individus disparates et les sous-cultures hiérarchiquement hétérogènes dans un espace commun de référence ? Peut-on parler, à un moment donné de l'histoire, d'un système de représentations qui s'impose, par-delà la disparité des milieux sociaux, des conditions économiques et des pratiques culturelles, comme une totalité englobante ? En d'autres termes, ceux de Jean Molino (1981), « combien y a-t-il de cultures différentes dans une même société » ? Une seule, définie par la langue, la nation, une histoire commune ? Deux, définies par l'opposition du savant et du populaire ? Trois, si l'on tient compte du « champ culturel de l'*entre-deux* » qui caractérise, entre culture de l'élite et classes populaires, les intermédiaires culturels ? (Lüsebrink, 1981). Une *multitude*, compte tenu des différences considérables qui séparent la forme de vie du forgeron, du rebouteux, de la sorcière ou du paysan ?

Tout en soulignant les paradoxes, les continuités et les tensions philosophiques et politiques qui marquent le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, les auteurs de ce volume semblent plaider pour la première option : la désincorporation du corps mystique de la nation et la réflexivité croissante de la collectivité auraient conduit progressivement à une nouvelle métaphysique politique, de type nominaliste. Ainsi conjuguée au *singulier*, cette culture nouvelle se définirait avant tout par un idéal régulateur, celui de la réappropriation, par les individus, des « principes générateurs des relations qu'[ils] entretiennent entre eux et avec le monde » (Lefort, 1978, p. 298).

En histoire, les démarches qui ont insisté sur la dimension « idéelle » et collective de la « mêmeté » culturelle, caractérisée en termes de représentations, d'attentes et d'aspirations plus que de pratiques, de mœurs ou de règles établies, varient en fonction de leur conception tacite de la culture. Ces conceptions, souvent hétérogènes, placent le sociologue en terrain familier car il est, lui aussi, hanté par cette question épineuse : si tant est que l'on puisse parler d'une culture propre à une collectivité donnée, quelle est sa dynamique interne et de quels moyens les sciences sociales et historiques disposent-elles pour l'appréhender ? Les réponses à ces questions diffèrent, bien entendu, selon les notions qu'elles convoquent, implicitement ou explicitement (idéologie, mentalité, culture politique, champ sémantique, etc.).

Celles qui ont été esquissées dans cet ouvrage s'inspirent, de près ou de loin, de la sémantique historique. D'après Reinhart Koselleck (1997), les configurations sémantiques n'épuisent ni les événements en train de se produire, ni les préalables extra-langagiers de toutes les actions qui mènent à une histoire – que ce soit les conditions naturelles et biologiques, les invariants existentiels, les soucis du quotidien ou les structures politiques de la domination qui se mettent à « agir sans paroles », tels les États, les dynasties, les Églises, les classes ou les partis. À l'encontre d'une conception purement discursive du monde social, un monde dans lequel les mots non seulement *feraient* les choses mais *seraient* les choses, une telle démarche prend en compte le rapport dynamique qui relie, dans un jeu de miroirs réciproques, les mots et les « choses » sociales, les actes de langage et les pratiques concrètes, la société pensée et la société vécue. En insistant sur l'articulation des concepts avec une *histoire sociale* qui recherche, « derrière » les mots, la réalité matérielle et expérientielle des agents ordinaires, elle prend garde de ne pas « perdre le monde » car, comme le dit Ian Hacking (1989, p. 227), « le monde a sa place, elle est excellente, même si ce n'est pas la première ».

La description d'un monde social et politique qui ne repose pas uniquement sur les structures linguistiques, fussent-elles dotées de la performativité inhérente aux discours publics légitimes, a des implications importantes. L'analyse du champ sémantique en vigueur dans une communauté donnée, loin de se restreindre aux discours politiques, judiciaires, religieux et philosophiques, intègre potentiellement toutes les formes d'intellection – y compris celles qui caractérisent l'entendement populaire. D'une part, en effet, la conception égalitaire et universaliste de l'homme et des relations sociales, loin d'être une invention exclusive de la philosophie des Lumières, s'enracine également dans l'« économie morale » du petit peuple, le genre humain étant conçu comme un ordre naturel harmonieux qui écarte ce qui divise et ne retient que ce qui unit les hommes (Thompson, 1988). Les opinions et les actions populaires, si elles ne sont pas politiques au sens de la théorisation élaborée des rapports sociaux, sont politiques dans la mesure où elles visent la poursuite du bien commun de tous les hommes sans exception. D'autre part, la culture politique a aussi des dimensions tangibles, visuelles, iconiques (funérailles, mariage, répression, édification, etc.), qui diffèrent des textes légaux et administratifs, de la propagande imprimée et de la pensée des grands hommes (Maza, 1989). Appréhendée sous les auspices de la sémantique historique, la notion même de culture politique doit ainsi s'élargir pour intégrer des composantes non strictement discursives : les dispositifs cérémoniels des appareils d'État aussi bien que les pratiques culturelles informelles (rumeur, émeute, etc.) qui ont permis aux milieux sociaux défavorisés de contribuer, à leur manière, à « l'invention de la société ». L'analyse de ces diverses composantes pourrait bénéficier d'une collaboration

fructueuse entre l'histoire et la sociologie. En approfondissant notamment les liens entre l'histoire conceptuelle et la sociologie historique, elle permettrait de mieux comprendre ce qui forme la trame unificatrice de l'« esprit de société ». C'est bien dans cette direction que s'orientent les diverses contributions à ce volume : en se penchant sur les processus historiques qui ont permis, au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle, aux aspirations de différents milieux socio-culturels de converger vers un même objet de pensée et de discours, en l'occurrence la « société », elles ouvrent la voie d'une investigation interdisciplinaire extrêmement prometteuse.

### Bibliographie

Baker K.

1992 « Enlightenment and the institution of society : notes for a conceptual History », in W. Melching & W. Velema (eds), *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, p. 95-120.

Bourdieu P.

1982 *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.

Branca S. & Guilhaumou J.

2003 « De “société” à “socialisme” (Sieyès) : l'invention néologique et son contexte discursif », in Équipe « 18<sup>ème</sup> et Révolution » (ed.), *Dictionnaire des usages socio-politiques, 1770-1815. 7. Notions théoriques*, Paris, H. Champion, p. 143-180.

Brunel F.

1992 *1794. Thermidor. La chute de Robespierre*, Bruxelles, Complexe.

Descombes V.

1994 « Philosophie du jugement politique », *La Pensée politique*, 2, p. 131-157.

1995 « Universalisme, égalité, singularité : Réponse aux objections », *La Pensée politique*, 3, p. 284-340.

Foucault M.

1966 *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

1971 « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, p.145-172.

Gautier C.

1993 *L'invention de la société civile*, Paris, PUF.

Gordon D.

1994 *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought (1670-1789)*, Princeton, Princeton University Press.

- Guilhaumou J.  
2002 *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé.
- Hacking I.  
1989 *Concevoir et expérimenter*, Paris, C. Bourgeois [1983].
- Kaufmann L.  
2000 *À la croisée des esprits. Esquisse d'une ontologie d'un fait social : l'opinion publique*, Paris, EHESS/Lausanne, Université de Lausanne, thèse de doctorat.
- Koselleck R.  
1990 *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éd. de l'EHESS [1979].  
1997 *L'expérience de l'histoire*, Paris, Seuil-Gallimard.  
2002 *The Practice of Conceptual History : Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press [2000].
- Largeault J.  
1971 *Enquête sur le nominalisme*, Paris-Louvain, Nauwelaerts.
- Lefort C.  
1978 *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard.  
1986 *Essais sur le politique (xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Seuil.
- Lüsebrink H.-J.  
1981 «La représentation du "bandit social" Mandrin dans la littérature et l'iconographie du xviii<sup>e</sup> siècle : champ d'une "culture de l'entre-deux" ? », in *Les intermédiaires culturels*, Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale, des mentalités et des cultures (Aix-en-Provence, 1978), Paris, H. Champion, p. 291-304.
- Maza S.  
1989 «Politics, culture and the origins of the French Revolution», *Journal of Modern History*, 61, p. 703-723.
- Molino J.  
1981 «Combien de cultures ? », in *Les intermédiaires culturels*, Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale, des mentalités et des cultures (Aix-en-Provence, 1978), Paris, H. Champion, p. 631-640.
- Quéré L.  
1991 «Événement et temps de l'histoire. Sémantique et herméneutique chez Reinhart Koselleck», in J.-L. Petit (ed.), *L'événement en perspective*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 263-281 («Raisons pratiques» 2).
- Skinner Q.  
2002 *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 3 vol.
- Thompson E. P.  
1988 «L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du xviii<sup>e</sup> siècle», in F. Gauthier & G.-R. Iknî (eds), *La Guerre du blé au xviii<sup>e</sup> siècle. La critique populaire contre*