Les *Lettres persanes* et les origines de la pensée sociologique

Yves Fricker

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/534>
DOI : 10.4000/ress.534
ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2003
Pagination : 53-60
ISBN : 2-600-00878-0
ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Yves Fricker, « Les *Lettres persanes* et les origines de la pensée sociologique », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-126 | 2003, mis en ligne le 30 novembre 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/534> ; DOI : 10.4000/ress.534

Yves FRICKER

LES LETTRES PERSANES ET LES ORIGINES DE LA PENSÉE SOCIOLOGIQUE

La réflexion sur la vie collective est vraisemblablement aussi ancienne que la pensée elle-même. Aussi il est sans doute loisible de prêter à la sociologie de très lointaines origines. Ainsi, par exemple en suivant François Chatelet (1962) on pourra envisager qu'une perception des spécificités socio-culturelles s'est manifestée dès l'antiquité grecque, lorsque les cités confrontées au grand Roi ont, part de là leur diversité politique, pris conscience de leur commune appartenance à une civilisation spécifique.

Pour stimulante que soit ce type d'analyse qui porte sur les lointaines origines de la sociologie, nous nous contenterons ici de rechercher une filiation plus directe et moins erratique à notre discipline. Dans cette perspective plus restreinte, on s'accordera sans difficulté, dès lors que l'on renonce à identifier simplement réflexion sur la vie collective ou la pensée sociale d'une part, et réflexion sociologique d'autre part, pour considérer que nous disposons pour le moins de deux indices convenus et largement complémentaires de l'émergence de notre discipline. Le premier consiste à identifier l'origine de la sociologie comme le moment auquel la pensée sociale a été fécondée ou déniée par la démarche scientifique. Le second indice nous amène à considérer que lorsque la pensée sociale se mue en sociologie dès lors qu'elle se trouve aux prises avec le processus de modernisation ou si l'on préfère, pour suivre Robert Nisbet (1984) avec la double révolution démocratique et industrielle.

Ces deux indices convenus de la naissance ou de l'émergence de la pensée sociologique, loin d'être antithétiques sont largement complémentaires et les grands auteurs du XIX^e – Comte aussi bien que Marx – les ont considérés comme congruents. Nous prendrons cependant ici le parti de les distinguer en vue d'envisager de façon plus analytique la contribution qu'ils autorisent. Plus précisément, nous considérerons la pensée sociale et l'émergence de la sociologie en distinguant d'une part, la sociologie comme pensée sociale fécondée ou déniée par la démarche scientifique; d'autre part, la sociologie comme pensée sociale aux prises avec le processus de modernisation.

La typologie proposée ci-dessous nous permet de prendre simultanément en compte, les deux marqueurs convenus de l'émergence de la sociologie sans les confondre.

¹ Cf. *Le Guépard* de Lampedusa.

La sociologie s'identifie à la pensée sociale fécondée ou déniée par la démarche scientifique	La sociologie s'identifie à la pensée sociale aux prises avec la double révolution démocratique et industrielle	
	NON	OUI
NON	I	II
OUI	III	IV

C'est bien sûr sans trop de difficultés que l'on identifiera chacun des types suggérés ci-dessus à un courant de pensée ou à un auteur.

Le type I renvoie nécessairement à la pensée sociale qui renonce à la scientificité et futilise le processus de modernisation. On rencontrera ici des penseurs de la circulation des élites qui font leur, la formule du comte de Salina': « il faut que tout change pour que tout reste la même chose ». On trouvera un tel travers chez Mosca et dans certaines pages de Pareto.

Le type IV, quant à lui, est bien évidemment représenté de façon emblématique par Auguste Comte, créateur du terme sociologie, il estime tout à la fois avoir fait accéder la pensée sociale au statut de discipline scientifique et fourni l'analyse et le remède qui permettront de déboucher sur l'âge positif.

Le type II, dégagé par notre typologie, définit les contours d'une pensée qui cherche à circonscrire les contours, les avatars et les aboutissements de la modernité en restant dans la tradition philosophique. A titre d'illustration d'une telle démarche, c'est bien évidemment Hegel qu'il convient d'évoquer, tandis que la pensée de Marx nous apparaîtra comme une tentative de passer du type II (œuvres de jeunesse) au type IV (œuvres de la maturité).

On sait que Marx ambitionnera de remettre la dialectique hégélienne sur ses pieds en l'enracinant dans la dynamique sociale concrète et en lui conférant la vigueur d'une analyse scientifique.

Enfin, en ce qui concerne le type III, nous l'associerons volontiers à l'œuvre de Montesquieu. Pour se convaincre du bien-fondé d'un tel positionnement, il convient de rappeler l'appréciation que formulaient Comte et Durkheim à sa suite. Pour Comte comme pour Durkheim, Montesquieu n'est pas le fondateur, mais le précurseur de la sociologie; il ne saurait constituer la figure tutélaire initiale de la sociologie car il a manqué l'idée de « progrès ». Pour Comte et Durkheim, Montesquieu a l'éminent mérite d'avoir introduit la démarche inductive ou scientifique dans l'analyse des faits sociaux mais, pour dire les choses brutalement, il a le tort rédhibitoire de n'avoir pas lesté son analyse d'une philosophie de l'histoire.

Notre appréciation aujourd'hui est bien sûr tout autre: à la suite de Léon Brunschvicg et Raymond Aron, nous savons gré à l'auteur des *Lettres persanes* et de *L'Esprit des Lois* de ne pas verrouiller le devenir dans une philosophie de l'histoire. Dans la même perspective, nous pouvons sans doute effectuer un pas de plus et nous demander dans quelle mesure la double ambition qui définit le type IV de la typologie plus haut ne correspond pas en un sens à une illusion. La question est sans nul doute d'importance, car si le type IV renvoie à une illusion, force est de reconnaître qu'elle fut très largement partagée et que si le type IV ne définit pas la sociologie dans son ensemble, il circonscrit dans tous les cas l'ensemble de la sociologie du XIX^e siècle.

La terrible leçon qu'a constitué l'histoire du XX^e siècle nous amène sans doute à conclure que les deux ambitions qui s'associent dans le type IV sont simplement incompatibles.

D'une part, plier l'analyse des faits sociaux à la rigueur de la démarche scientifique c'est sans doute se confiner à ce que Brunschvicg appelle une «sociologie analytique». Reprenant la formule, Aron oppose «sociologie analytique» et «sociologie synthétique» qu'il associe aux noms de Comte et de Marx et définit la première comme une sociologie «qui n'a pas la prétention de saisir d'un coup le système social, ni d'isoler une variable essentielle, ni de préciser comment un certain terme détermine tous les autres, mais qui dégage tous les rapports de solidarité ou de causalité sans privilégier aucun élément» (1962, p. 62).

D'autre part, comme le veut également notre type IV, penser le devenir moderne collectif, s'interroger sur la clôture ou la fin de l'histoire, scruter le contour d'un au-delà de la modernité, etc., constitue sans nul doute un exercice tout à la fois noble, légitime et nécessaire qui relève de la philosophie et non de la sociologie. Vouloir conduire un tel exercice en se drapant dans les oripeaux de la science c'est tomber dans une illusion qui a connu son heure de gloire au milieu du XIX^e siècle, que l'on peut qualifier de «scientisme», dont Auguste Comte s'est cru le «pontife» et dont Marx (le second Marx) fut la victime. En d'autres termes, à confiner la sociologie à ses ancêtres convenus du XIX^e, on risque fort de faire au mieux de notre discipline un simple avatar social de *L'avenir de la science* d'Ernest Renan... Aussi, un premier mérite d'une évocation de Montesquieu sera de nous éviter une telle dérive.

Dans le cadre de son premier cours de sociologie en Sorbonne en 1955-56, Raymond Aron (Aron, 1962, p. 24) qualifiait les *Lettres persanes* de «livre suprêmement sociologique» sans vraiment élaborer une telle proposition, laissant entendre qu'une telle affirmation a pour elle le poids de l'évidence du simple fait de la capacité à se dépendre de la société qui est la sienne qu'implique l'ouvrage de Montesquieu.

A l'occasion de ses enseignements et publications ultérieurs (1967), Aron reviendra abondamment sur l'œuvre du Baron de la Brède, mais ce sera alors pour s'attacher exclusivement à son ultime grand ouvrage qu'est *L'Esprit des Lois* et reconnaître à Montesquieu le rôle de fondateur et non de précurseur de la pensée sociologique. Reconnaissance du statut de fondateur; attention exclusivement tournée vers le grand texte de la maturité; enfin ignorance des *Lettres persanes* contribuent à donner à l'affirmation par Aron du caractère «suprêmement sociologique» de ce dernier ouvrage l'allure d'une sorte de lapsus.

Ce n'est bien sûr pas sans de solides raisons que l'histoire de la sociologie, même lorsqu'elle accorde la première place à Montesquieu, tend à faire l'impasse sur les *Lettres persanes* pour courir à *L'Esprit des Lois*. Cette précipitation n'est évidemment pas sans mérites. Elle nous permet notamment de faire l'impasse sur la question faussement naïve par laquelle Paul Valéry (1957, p. 517) concluait sa «Préface aux *Lettres persanes*»:

Mais qui m'expliquera tous ces eunuques? Je ne doute pas qu'il n'y ait une secrète et profonde raison de la présence presque obligée de ces personnages si cruellement séparés de bien des choses, et en quelque sorte d'eux-mêmes.

Tout nous pousserait donc à renvoyer les *Lettres persanes* au registre du relativisme frivole et libertin pour nous attacher au solide et à l'académique que constitue *L'Esprit des Lois*. Les *Lettres* seraient alors une sorte de péché de jeunesse qui recevrait tout à la fois sa signification et son absolution par le truchement des œuvres de maturité.

Trois types de considérations, dont la dernière est de loin pour moi la plus importante me semble interdire cette sorte d'externalisation des *Lettres persanes* du corpus sociologique.

J'emprunte mon premier argument à ce censeur d'envergure qu'était Ferdinand Brunetière. Renvoyant au *Temple de Gnide* ainsi qu'à *Arsace et Isménie* et soulignant le « fâcheux développement de l'intrigue du harem dans les *Lettres persanes* », Brunetière (1897, p. 280) souligne « que Montesquieu ne renoncera jamais à ce genre de tableaux ».

Deuxièmement et de façon plus fondamentale dans les « quelques réflexions sur les *Lettres persanes* » que Montesquieu adjoint à l'édition de 1754, il affirme que par la forme même de son ouvrage « l'auteur s'est donné l'avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique et de la morale à un roman » et force est de reconnaître que bon nombre des thèmes qui composeront *L'Esprit des Lois* trouvent une préfiguration dans les *Lettres persanes* : la balance entre intelligence et sensibilité reste approximativement la même dans les deux ouvrages. Ainsi que l'écrit Jean Starobinski (1994, p. 25) : « Qui n'a remarqué, lisant *L'Esprit des Lois* combien cette intelligence reste attachée aux valeurs tangibles ? Et dans les *Lettres persanes*, qui ne s'est irrité de voir la volupté devenir trop intelligente ? ».

J'en arrive ainsi à ma troisième série de remarques qui, du point de vue qui est le nôtre ici, me semble les plus importantes.

Dès lors qu'on veut bien rendre leur place aux *Lettres persanes* dans l'œuvre d'un Montesquieu sociologue, elles deviennent un moment initial, fondateur et essentiel de celle-ci. Le moment du relativisme et de la distanciation qui intervient à l'heure ou une société – enfin lucide ou peut-être simplement fatiguée d'elle-même – en vient à considérer les arrangements sociaux qui lui donnent forme comme des singularités, des curiosités, des idiosyncrasies. Comme l'écrit Paul Valéry, ce qui s'impose alors c'est « le ridicule de toute figure et existence particulière » et « tout ce qui est social devient carnavalesque ; tout ce qui est humain devient trop humain, devient singularité, démente, mécanisme, niaiserie. » (Valéry, 1957, p. 514).

Mais pour autant que je sois à même d'en juger, c'est Jean Starobinski qui a le mieux dégagé la portée sociologique des *Lettres persanes*. Aussi, permettez-moi de le citer assez longuement :

La bonne nouvelle qu'apportaient les *Lettres persanes* aux lecteurs européens de 1721 était celle de l'universelle facticité. Les hommes sont tels que leurs habitudes, leur climat, leur éducation les ont faits. Quand les 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. Il y a là un : *comment peut-on être Français ?* Qui répond implicitement au : *comment peut-on être Persan ?* Et voilà qui semblera étrange : l'épreuve des masques est une épreuve de la vérité. Il faut faire entrer des personnages costumés et masqués pour que la vraie nature des hommes

se *démasque* en leur présence. Ainsi, dans *Così fan Tutte*, l'arrivée des fiancés costumés en seigneurs orientaux, rendant éclatante la dérision des serments et des promesses, révélera la vérité cachée de l'*inconstance* ; c'est en jouant la comédie qu'ils découvrent que la foi jurée sérieusement n'était que comédie. Montesquieu fait de même : sa fiction des Persans vient démontrer que l'on vit de fictions. L'Orient réel n'est pour rien là-dedans. C'est un spectacle que les hommes d'Occident se donnent pour se libérer des valeurs traditionnelles de l'Occident.

A travers ce persiflage universel, l'esprit prend du moins possession de sa propre évidence. Il est pouvoir de contestation. Il est là pour dire *non* à ce qui est, pour frapper de dérision (c'est-à-dire de mort) la croyance qui prétend s'imposer ou subsister par les seules forces de l'autorité et de l'antiquité. C'est là, mais élargie cette fois à la réalité sociale, l'opération de la *table rase* : destruction d'un monde incohérent, dans l'attente d'une reconstruction fondée sur de nouveaux principes de cohérence. Nous verrons, en effet, qu'il existe des valeurs et des exigences implicites, au nom desquelles l'esprit libre s'oppose au monde. Mais pour l'instant ce n'est encore qu'à travers la violence de son refus que Montesquieu exprime sa pensée positive. (Starobinski, 1953, pp. 63-64).

Il est bien sûr un second moment dans la sociologie de Montesquieu, celui qu'on associe traditionnellement à *L'Esprit des Lois* ; moment sinon de l'acquiescement, tout au moins de la compréhension. Après avoir cité Jean Starobinski pour prendre la mesure du moment des *Lettres persanes* permettez-moi de vous renvoyer à Roger Caillois pour circonscrire – provisoirement du moins – ce second moment de la sociologie de Montesquieu :

S'il n'y avait *L'Esprit des Lois*, il ne conviendrait d'apercevoir dans les *Lettres persanes* qu'une satire adroite de la société française du XVIII^e. Mais il y a *L'Esprit des Lois* que Montesquieu pourtant ne concevait pas encore quand il les publia : et ce nouvel ouvrage les change en une sorte d'exercice préliminaire, en un jeu qui donne de la souplesse à l'esprit et qui l'entraîne à de plus sévères démarches. On le prépare ainsi à parcourir avec équanimité le vaste répertoire des législations du monde, des diverses croyances, des différents régimes. On lui en apprend chaque fois la raison d'être et les conséquences nécessaires, on l'engage à les rapporter à leurs conditions naturelles sans les juger légèrement sur un détail qu'on n'a pas pris la peine de situer. (R. Caillois, 1949-51, tome I, p. XIV).

Tirant ensuite le bilan de *L'Esprit des Lois*, Roger Caillois écrit :

De cette encyclopédie, que ressort-il à la fin ? Elle n'affirme rien explicitement, mais elle ne cesse de faire entendre que ce n'est pas une divinité qui a dicté aux hommes des lois qu'on constate partout différentes et contradictoires. En même temps, elle souligne constamment qu'elles ne viennent pas du hasard et qu'elles ne paraissent absurdes que détachées de leur contexte. Elle les révèle dépendantes du climat et de la situation du pays, de l'étendue et de la richesse du territoire, de la fertilité du sol, du genre de vie des habitants, de leur nombre, de leurs mœurs, de leurs croyances, d'un esprit général enfin, où elles entrent elles-mêmes pour ajouter leur inertie à celle de la nature. (*Ibid.*, p. XV).

A suivre Caillois on a, ainsi, le sentiment que le savoir sociologique que nous propose Montesquieu ne ferait, au bout du compte, que dupliquer et renforcer les pesanteurs sociales. Son analyse ne ferait que confirmer le reproche que Mirabeau adressait à l'auteur de *L'Esprit des Lois* lorsqu'il l'accusait d'avoir employé tout son esprit « pour justifier ce qui est » (Starobinski, 1953, p. 135).

Faut-il en rester là ? La sociologie de Montesquieu ne serait-elle qu'une sociologie bénissante ? Faut-il au contraire envisager un troisième moment de la sociologie de Montesquieu, celui précisément de l'affirmation des valeurs ?

C'est vers la première solution qu'incline Roger Caillois pour qui l'analyse de Montesquieu conduit au :

[...] divorce du moraliste et du sociologue : celui-ci, qui considère la crainte comme le ressort du despotisme, doit bien reconnaître l'utilité des supplices dans ce gouvernement. Il le fait. Et le moraliste se révolte aussitôt : 'Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi...'

Aveu pathétique, unique, me semble-t-il, dans tout *L'Esprit des Lois*, mais combien révélateur. Il faut aux sciences de l'homme un principe qui, pour sauvegarder l'homme, corrige la cruauté naturelle aux sciences. (Caillois, *ibid.*, P. XXV).

«Aveu pathétique»? «unique... dans tout *L'Esprit des Lois*»? Roger Caillois est sans nul doute l'éditeur méritant des œuvres complètes de Montesquieu dans une collection des plus prestigieuses, on se demandera cependant s'il a effectivement lu les deux forts volumes qu'il a édités. Dans tous les cas, force est de reconnaître que sa lecture différerait alors fondamentalement de celle qu'avait proposé Léon Brunschvicg, en 1927, dans son ouvrage intitulé *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*.

Selon Léon Brunschvicg, une ligne de partage vient «cliver» le vaste ensemble que constitue *L'Esprit des Lois* tout autant que les *Lettres persanes* entre «mécanique sociale» et «ordre des valeurs morales».

Pour Brunschvicg, une première logique à l'œuvre chez Montesquieu – celle que nous avons identifiée au second moment de sa sociologie – considère que :

[...] la nature est soumise à la raison, en tant qu'elle est l'objet d'une mécanique sociale qui envisage tous les systèmes de législation, les bons et les mauvais, comme résultant avec une égale nécessité de causes telles que les caractères du climat, la grandeur du territoire, les ressources du sol, les facilités du commerce, etc., toutes choses données dans la réalité sans rapport à l'ordre des valeurs morales.

Selon Brunschvicg, un second modèle explicatif – que nous identifierons au troisième moment de la sociologie de Montesquieu – serait à l'œuvre dans *L'Esprit des Lois*. Selon cette perspective,

[...] nature et raison s'uniraient dans une géométrie morale qui, indifférente aux contingences de l'histoire, aux prétendues leçons de l'expérience, affirme une justice sœur de la vérité, fondée tout entière sur les relations intelligibles de l'égalité et de la réciprocité.

Brunschvicg concluait alors son analyse par une interrogation sur la cohérence de la pensée de Montesquieu :

S'il y a une doctrine chez Montesquieu, il faudra donc qu'elle s'interprète par référence à l'un ou l'autre de ces modèles d'explication. Par contre, il n'y aura pas de doctrine, au cas où Montesquieu se donnerait licence pour utiliser tantôt l'un, tantôt l'autre, comme si une discipline orientée vers la loi de ce qui est, [...] pouvait se confondre avec une discipline orientée vers la loi de ce qui doit être [...]

Au risque de vous paraître manquer de rigueur je vous avouerai sans détour ma préférence pour une absence de doctrine qui sauve les valeurs à une doctrine qui les écrase. C'est là, sans doute, une autre façon d'avouer une inclinaison pour le type III de ma typologie introductive.

Il n'empêche qu'il y a là ce que Brunschvicg appelle une « question décisive. Question décisive, mais à laquelle *L'Esprit des Lois* ne fournit pas de réponses décisives » (Brunschvicg, 1927, tome 2, p. 493)².

Question décisive que je vous abandonne puisqu'elle est celle-là même qui sous-tend notre colloque. Pour ma part, je me permettrai de conclure que trois moments scandent la sociologie de Montesquieu : celui de la distanciation relativiste ; celui de l'éclaircissement analytique ; enfin, celui de l'affirmation des valeurs. A des degrés divers, vous les trouverez dans chacun de ces ouvrages. Dès lors, si Montesquieu est le premier des sociologues, les *Lettres persanes* constituent le portique de notre discipline et je m'autoriserai une dernière citation dont vous découvrerez aisément la source :

C'est une autre question de savoir si la loi naturelle soumet les femmes aux hommes. 'Non, me disait l'autre jour un philosophe très galant : la Nature n'a jamais dicté une telle loi. L'empire que nous avons sur elles est une véritable tyrannie ; elles ne nous l'ont laissé prendre que parce qu'elles ont plus de douceur que nous, et par conséquent, plus d'humanité et de raison. Ces avantages qui devaient sans doute leur donner la supériorité, si nous avions été raisonnables, la leur ont fait perdre, parce que nous ne le sommes point. Or, s'il est vrai que nous n'avons sur les femmes qu'un pouvoir tyrannique, il ne l'est pas moins qu'elles ont sur nous un empire naturel : celui de la beauté, à qui rien ne résiste. Le nôtre n'est pas de tous les pays ; mais celui de la beauté est universel. Pourquoi aurions-nous donc un privilège ? Est-ce parce que nous sommes les plus forts ? Mais c'est une véritable injustice. Nous employons toutes sortes de moyens pour leur abattre le courage ; les forces seraient égales si l'éducation l'était aussi. Eprouvons-les dans les talents que l'éducation n'a point affaiblis, et nous verrons si nous sommes si forts.'

Il faut l'avouer, quoique cela choque nos mœurs : chez les peuples les plus polis les femmes ont toujours eu de l'autorité sur leurs maris. Elle fut établie par une loi chez les Egyptiens, en l'honneur d'Isis, et chez les Babyloniens, en l'honneur de Sémiramis. On disait des Romains qu'ils commandaient à toutes les nations, mais qu'ils obéissaient à leurs femmes. Je ne parle point des Sauromates, qui étaient véritablement dans la servitude de ce sexe : ils étaient trop barbares pour que leur exemple puisse être cité.

Tu vois, mon cher Ibben, que j'ai pris le goût de ce pays-ci, où l'on aime à soutenir des opinions extraordinaires et à réduire tout en paradoxe. Le Prophète a décidé la question et a réglé les droits de l'un et de l'autre sexe : 'Les femmes, dit-il, doivent honorer leurs maris ; leurs maris les doivent honorer : mais ils ont l'avantage d'un degré sur elles'.

Département de sociologie
Université de Genève

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Aron Raymond (1962), *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard.

Aron Raymond (1967), *Les Etapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

Brunschvicg Léon (1927), *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Allan, 2 volumes.

Brunetière Ferdinand (1897), *Manuel de l'Histoire de la Littérature française*, Paris, Delagrave, p. 280.

Cailliois Roger (1949-51), « Préface » à Montesquieu, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 volumes, 1949-51.

² Tome deuxième, p. 493.

Chatelet François, (1962), *La Naissance de l'histoire*, Paris, Édition de Minuit.

Nisbet Robert, (1984), *La Tradition sociologique*, traduction française, Paris, PUF.

Starobinski Jean (1953), *Montesquieu par lui-même*, Paris, Seuil.

Starobinski Jean (1994), *Montesquieu*, Paris, Seuil, « Écrivain de toujours », p. 25.

Valéry Paul (1957), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tome I.