

[Ce texte inachevé de François Sigaut a été retrouvé sous forme manuscrite dans un dossier « rédactions en cours » qu'il avait encore avec lui peu avant son décès. Il a été retranscrit en décembre 2012 par son neveu Jacques Holtz (JH), chargé de la succession. Comme François Sigaut s'adresse à « ses collègues », on peut supposer qu'il voulait le diffuser d'abord au sein de l'EHESS].

Chers collègues,

Ces dernières années, quelques réflexions me sont venues sur l'avenir de nos disciplines. Je me permets de vous les adresser.

1. Depuis une trentaine d'années, il me semble qu'un chassé-croisé a eu lieu entre l'anthropologie et la philosophie (à vérifier). La philosophie a gagné sur l'anthropologie, dans l'espace public (les médias), une grande part du terrain que celle-ci s'était acquise pendant la période précédente.

Pourquoi ? Il faudrait analyser le phénomène en détail pour pouvoir répondre. D'un côté il y a eu des erreurs évidentes de la part des anthropologues, dont certains, par un scrupule retardé d'anticolonialisme, ont renoncé aux terrains exotiques qui faisaient une grande part de leur spécificité. Mais de l'autre, il y a plus grave, me semble-t-il. Il y a comme un retour à des conceptions pré-scientifiques, pré-modernes de la science.

Jusqu'au XVII^{ème} siècle, voire au XIX^{ème} dans certains cas, les sciences étaient considérées comme des branches spéciales de la philosophie. Mais la science, c'était la philosophie. On ne faisait pas de différence fondamentale entre la théologie et la zoologie, si ce n'est que la théologie était placée tout en haut, et la zoologie tout en bas, de l'échelle des connaissances. Mais c'était une question de dignité (des objets), pas de méthode ni de rapport à la « vérité ». Bossuet pense encore que les vérités de la religion sont infiniment plus « vraies » que celles des sciences particulières. (Je vais vite).

L'adoption – la reconnaissance à sa juste valeur – de la méthode expérimentale aura été un long combat, dont on peut admettre qu'il fut définitivement gagné dans les années 1680. Dès lors, les progrès des sciences sont si spectaculaires que tout bascule. La science (l'ensemble des sciences) se sépare de la philosophie. Réduite à des spéculations creuses, celle-ci (après la parenthèse des Lumières, qui voit de nombreux philosophes se rallier à la science) voit son prestige sérieusement diminuer. Vers 1910, il se trouvera un auteur (cité par A. Lalande en 194?) pour dire que « la philosophie, c'est une conversation de savants après le dîner ».

Je trouve cette définition excellente, en fait comme en droit. En fait, c'est à dire que la philosophie est véritablement un espace de respiration, où l'esprit souffle où il veut, où il est loisible de soutenir les idées les plus farfelues, les plus incongrues, les plus invraisemblables... Cet espace de liberté est indispensable au bon fonctionnement de l'esprit, qui a besoin de contraintes, mais encore plus de liberté.

En droit par contre, il y a ici une contradiction absolue. La liberté ne s'impose pas. Elle ne s'enseigne pas (« soyez libre, sinon vous aurez 2 h de colle »). Ou elle ne s'enseigne que par l'exemple. Et de ce côté-là, les philosophes ne se bousculent pas au portillon... La conclusion va de soi : la philosophie est à tout le monde, donc à personne. Personne ne doit s'approprier le droit exclusif de se dire « philosophe », alors que ce droit est refusé à d'autres. Encore une fois, la philosophie est, et n'est que, la respiration de l'esprit. Ce droit appartient à tous.

Qu'on me permette ici une digression. La philosophie instituée, telle qu'on la trouve dans les manuels, c'est le contraire du sens critique. Certes, les erreurs ont leur intérêt et l'histoire des sciences y est particulièrement attentive, à juste titre. Le problème en philosophie est que les erreurs, les pires erreurs, y sont traitées comme le reste, sans distinction ; et j'en donnerai trois exemples : Descartes, Heidegger et Sartre.

Le problème de Descartes est que son œuvre est nulle, parfaitement nulle – il ne s'y trouve aucune idée qui soit à la fois (1) originale, c'est à dire due à Descartes lui-même ; (2) neuve, c'est à dire non banale ; et (3) juste ou utile, c'est à dire présentant un intérêt quelconque. Voltaire a eu raison de n'y voir qu'un roman, fort mauvais au demeurant. Pourquoi une œuvre aussi nulle a-t-elle acquis un rang si élevé ? J.-F. Revel s'était posé la question (*Descartes, inutile et incertain*, 1976), sans vraiment y répondre, et je ne ferai pas mieux que lui. Que l'œuvre de Descartes intéresse l'histoire de la philosophie, cela va sans dire. Mais cela ne peut être que pour ce qu'elle est : un florilège de sottises. J'insiste : un florilège de sottises, [et particulièrement grotesques¹]. La question est : quand, comment, pourquoi ces sottises ont-elles pu susciter un intérêt quelconque ?

Le cas de Heidegger est différent en ce sens que, si sottises il y a, il les exprime dans un langage tellement obscur que personne n'y comprend rien, ou que chacun y comprend ce qu'il veut, ce qui ouvre un champ infini aux exégètes. Je n'avais qu'une raison de lire Heidegger : son article sur la technique (*Die Frage der Technik*, 1954), assez souvent cité. J'ai essayé, mais je n'y ai strictement rien compris et ne suis pas allé plus loin que la page 2. Cet article a eu quelques commentateurs : je n'y ai trouvé que des banalités sans le moindre intérêt. Alors de deux choses l'une : ou il me manque vraiment une case, ou Heidegger n'est qu'un habile manipulateur, qui met des idées banales ou fausses (comme Descartes) dans un langage abscons qui attire les exégètes comme une charogne attire les mouches.

Il faut ajouter que Heidegger a frayed sans grands scrupules avec le nazisme, ce qui est particulièrement impardonnable chez un philosophe de haute volée. Car cela témoigne chez lui, ou bien d'un manque de clairvoyance, ou bien d'une lâcheté qui font peser le soupçon sur tout le reste de ses écrits.

Et finalement, c'est ce terme de lâcheté qui me conduit de Heidegger à Sartre. Nul n'est tenu à l'héroïsme. En mai 1944, les 3/4 des Français étaient toujours pétainistes, et il n'y a que trop de raisons pour l'expliquer, sinon pour les en excuser. Les mêmes raisons (pas excellentes, mais bon...) permettent d'expliquer la conduite de ceux qui sont entrés en résistance après la Libération. Lorsqu'on joue ce jeu comme simple lampiste, on n'est que simplement condamnable, dirai-je. Lorsqu'on le joue en tant que philosophe qui prétend donner des leçons aux autres, on l'est doublement. Sartre a passé sa vie à rejoindre des résistances lorsqu'elles étaient devenues sans danger pour lui et pour sa carrière. C'est de l'opportunisme. C'est aussi de la lâcheté.

Encore une fois, le problème n'est pas celui de trois personnalités particulières. C'est celui d'une discipline académique instituée – la philosophie – dépourvue de critères objectifs pour distinguer le vrai du faux, et où par conséquent on s'en remet au jugement des traditions, des modes, des chapelles, etc. Fin de la digression...

... Et résumé sur ce point 1.

- la philosophie ne doit pas, ne peut pas être une profession réservée à quelques-uns ; il faut, soit supprimer l'enseignement formel de la philosophie, soit au moins supprimer tous les examens, concours, diplômes, etc., censés valider cet enseignement.
- Le retour de la philosophie depuis une trentaine d'années est concomitant d'un recul général de l'esprit critique : je ne suis pas en état de prouver cette assertion (vaste programme !) mais c'est une conviction qui n'a fait que s'accroître avec le temps ;

[NB. Ajouter que l'enseignement de l'histoire de la philosophie, lui, serait utile].

2. La philosophie est ce qui a rendu la science possible, mais ce n'est pas une science. Pour des raisons différentes, je dirai la même chose de l'économie.

Cela m'a déjà valu l'ire de plusieurs collègues mais tant pis. Comme la philosophie, l'économie n'est pas une science, parce qu'elle fait passer les démarches théoriques (y compris le

¹ F. Sigaut propose en bas de page une autre formulation : [qui serait à se tordre de rire s'il n'était aussi grossier]

calcul) avant les démarches expérimentales.

Il y a bien sûr de nombreux économistes prudents et rigoureux qui ne tombent pas sous cette critique (ainsi que de nombreux philosophes, d'ailleurs). Mais celle-ci s'adresse à la discipline, pas aux individus. L'histoire de l'économie offre, de ce point de vue, le contraste le plus net avec l'histoire des sciences. Dans les sciences, les théories nouvelles font l'objet de controverses où le dernier recours va à l'expérimentation (a-t-on ou non mis en évidence le boson de Higgs ?). Et finalement, la controverse est réglée, la théorie est rejetée ou admise (dans certaines limites) et on passe à la suite. En économie, comme en philosophie, les théories vont et viennent au gré des modes et des tendances, et rien n'est jamais définitivement réglé. La succession des idées n'est pas progressive, mais circulaire.

C'est ce qui explique que sur tant de sujets, on trouve toujours autant d'économistes pour dire noir que pour dire blanc. Auxquels donner raison ? Personnellement, mes convictions vont du côté des « économistes atterrés », mais j'ai bien conscience que ce ne sont que des convictions. Si les économistes atterrés ont raison, comment se fait-il que cela ne change apparemment rien à l'intérieur de leur discipline ? Si les économistes dans leur ensemble se montrent incapables de trancher, comment les non-économistes le feraient-ils ? Lorsque le jugement ne repose que sur des opinions, on n'est pas dans la science... Encore une fois, je n'affirme pas qu'il n'y a pas d'idées justes en économie. J'affirme seulement que la discipline n'est pas organisée pour les discerner des idées fausses comme le sont les sciences dites dures. D'où cette permanence des théories, des controverses, des chapelles, des modes, etc., qui s'y succèdent en boucles depuis le XVIII^{ème} siècle.

Le problème est celui de toutes les sciences sociales, c'est l'expérimentation. Car on sait qu'à de rares exceptions près (et d'autant plus importantes...), l'expérimentation n'y est pas possible. Et l'économie ne fait pas exception. Au contraire, c'est en se croyant plus « dure » que les autres sciences sociales que l'économie s'est mise dans une impasse. Croyance qui n'est qu'une manifestation parmi d'autres d'une certaine arrogance.

Cette arrogance se lit aussi dans la tendance des économistes à faire bande à part. Non seulement ils frayent peu avec les autres sciences sociales (ce qui ne leur est pas tout à fait propre), mais ces dernières années, ils ont eu tendance à reconstruire sur de nouvelles bases, choisies par eux, une sociologie, voire une philosophie, à leur convenance. Quoi de plus significatifs que ces efforts pour se donner les « faits » qui vérifieront leurs théories ?

Je dois enfin ajouter que l'économie est devenue « la » science sociale de référence. Toutes nos élites politiques, intellectuelles, etc., ont aujourd'hui reçu un enseignement de l'économie, à peu près comme au Moyen-Age, tous les lettrés avaient reçu un enseignement de la théologie. Cela va de pair, me semble-t-il, avec le recul du sens critique qu'on observe depuis quelques décennies. Qu'il existe une orthodoxie économique (MNA), qui diffère peu de l'orthodoxie religieuse, et qui s'impose de plus en plus en politique au détriment des processus démocratiques, c'est aujourd'hui une observation de plus en plus courante.

3. Le cas de l'histoire se présente sous plusieurs aspects comme à l'opposé de celui de l'économie. « L'histoire est un cadre vide » a écrit quelque part E. Leroy-Ladurie. Ce qui signifie que l'histoire n'a pas d'objet propre : tout peut être objet d'histoire (y compris le climat). Ce qui signifie qu'en histoire, le rôle des théories est tout à fait différent de ce qu'il est en économie. Ce serait une longue discussion, mais il me semble qu'aux habituelles exceptions près, ce qu'on pourrait appeler le théorisme a moins d'influence chez les historiens que chez les économistes.

J'ajouterai que si tout peut être objet d'histoire, tout doit être objet d'histoire. Et cela pour deux raisons concomitantes. L'une est que tous les faits sociaux (= humains, qui intéressent l'humanité) sont inscrits dans le temps. L'autre est que ces mêmes faits ne nous sont accessibles qu'en tant que témoignages. Et cette dernière remarque est fondamentale, car c'est ici que se trouve, à mon sens, la différence la plus déterminante entre les sciences dites dures et les sciences sociales. Dans les sciences dures, on a accès aux faits par l'expérimentation. Cela n'exclut pas les témoignages, mais c'est l'expérimentation qui permet de décider en dernier ressort. Dans les sciences sociales, l'expérimentation est impossible (sauf...). Il y a toujours, c'est vrai, une référence implicite à l'expérience commune dans la critique des témoignages, et les récits miraculeux ne sont plus reçus

aujourd'hui comme ils l'étaient il y a quelques siècles. Mais cela ne change rien à l'essentiel, qui est que dans les sciences sociales, les « faits » ne sont pas accessibles eux-mêmes, mais seulement à l'état de témoignages matériels durables conservés sous une forme ou sous une autre : bibliothèques, archives, musées, mémoires d'ordinateurs...

Il ne suffit pas d'observer. Si la personne qui observe ne laisse pas quelque part le récit de ce qu'elle a vu, il n'y a pas de « fait ».

C'est le récit qui fait foi, pas le fait lui-même, qui ne se reproduira plus. La conclusion qui s'impose, me semble-t-il, est celle-ci : l'histoire joue le même rôle, dans les sciences sociales, que l'expérimentation dans les sciences dures. Elle n'est pas une discipline comme les autres. Elle est à la base des autres, pour ainsi dire, elle en est la condition nécessaire.

Qu'elles le veuillent ou non, toutes les recherches d'ordre thématique en sciences sociales passent par l'établissement de faits qui sont des témoignages, des documents historiques.

Bien entendu, l'histoire dont il s'agit ici est à prendre dans l'acception la plus large du terme : c'est l'histoire plus l'archéologie, plus l'ethnographie (qu'il faudrait plutôt appeler sociographie, comme l'avait proposé Lucien Bernot), plus la linguistique, etc., bref l'ensemble des disciplines de premier niveau, en ce sens que le recueil des faits, la production et la conservation des témoignages y sont l'objectif essentiel. Et on pourrait alors parler de disciplines de second niveau – telles l'économie justement – en supposant les faits plus ou moins établis, on irait directement à leur interprétation.

Cette façon de voir se heurte toutefois à l'objection classique qui est que s'il n'y a pas de théories sans un minimum de faits (ou d'éléments donnés comme tels), il n'y a pas non plus de faits sans théories. Car ce sont les théories qui conduisent aux faits, comme les questions conduisent aux réponses.

Ce serait (une fois de plus) une longue discussion. Car le processus qui va des théories aux faits, puis des faits à d'autres théories, etc., semble parfaitement circulaire. En réalité, ce n'est pas le cas, et les exemples de « faits » sans théories sont innombrables. En voici un : dans certains pays, on roule à gauche ; dans les autres, on roule à droite. Tout le monde le sait. Mais personne à ma connaissance n'a vu dans cette opposition un « fait » assez digne d'intérêt pour qu'on se donne la peine de l'étudier. Or si, parce qu'un fait semble sans intérêt, on renonce à l'étudier, on ne saura jamais s'il avait un intérêt ou non. Il me semble évident que si on subordonne trop complètement les faits aux théories, on se place dans la situation de l'ivrogne qui cherche ses clés sous le réverbère, parce que c'est là seulement qu'il y voit clair...

Mais peut-être voudra-t-on un exemple plus « sérieux » que celui de la conduite à droite ou à gauche. En voici un : la jachère. Depuis plus d'un siècle d'existence, l'histoire agraire (et la géographie, etc.), a pris le terme « jachère » comme allant de soi, sans songer jamais à en discuter le sens. D'où un contresens désastreux (qui n'est toujours pas vraiment corrigé), car la jachère, technique bien précise de préparation des terres pour les céréales d'hiver, fut au centre de presque tous les systèmes de culture européens jusqu'au début du XX^{ème} siècle. Or cela, les dialectologues le savaient depuis longtemps (dans l'espace français, jachère = guéret = versaine = sombre, etc.). Il eût suffi, aux historiens, de consulter quelques dictionnaires patois, ou Atlas linguistiques... Le problème est que les historiens n'avaient pas de doutes. La notion de jachère, pour eux, n'avait pas plus d'intérêt que le côté de la conduite. C'est ainsi que si les théories éclairent certains faits, elles en cachent beaucoup d'autres...

4. Il n'est pas difficile, d'ailleurs, de trouver de ces faits « refusés » parce qu'ils n'intéressent pas les théories en cours. Il suffit d'aller voir les collectionneurs. L'histoire est un cadre vide, disait E. Leroy-Ladurie ; la collection aussi, mais s'il y a des objets de collection pré-indiqués – les œuvres d'art, évidemment – il y en a aussi d'innombrables à qui « on » (on = nous, universitaires) ne penserait jamais. Et ici, je citerai un exemple qui me tient particulièrement à cœur : le tire-bouchon.

Ce qu'on sait du tire-bouchon est dû à des collectionneurs. Il y a une bibliographie non négligeable sur le sujet, mais elle est due (et destinée) uniquement à des collectionneurs. En tous cas,

les histoires de la vigne et du vin qui sont pourtant abondantes, n'en parlent que très peu. Or le tire-bouchon est important sous deux aspects :

- c'est une vis en métal ; quel rôle le tire-bouchon a-t-il joué dans l'invention de cet objet si modeste mais si indispensable ? Que savons-nous des conséquences de l'invention de la vis ?
- le tire-bouchon implique le bouchon (de liège) et la bouteille (de verre, à col renforcé) hermétiquement fermée, qui créent des conditions absolument nouvelles pour la conservation et le commerce des alcools, des bières, des vins...

On peut, à mon sens, parler à ce propos d'une véritable « révolution », analogue à celle qui a conduit des céramiques (amphores, jarres...) au tonneau au début de notre ère. La différence, c'est que cette révolution a été repérée depuis longtemps par les archéologues. Pourquoi les historiens modernistes, eux, n'ont-ils pas vu ce qui sautait aux yeux ? C'est qu'ils ont à choisir « leurs » faits dans une masse documentaire bien plus grande. Et dans cette masse, on ne peut éviter un recours aux théories qui cachent autant de faits qu'elles en révèlent.

A ceux à qui cette affaire de tire-bouchons paraîtrait trop anecdotique, je me borne à rappeler que l'agriculture moderne est le produit de quatre catégories d'innovations. Par ordre chronologique : le machinisme, les engrais et la fertilisation, la protection des plantes et des animaux, et la sélection génétique. Or sur ces quatre catégories, une seulement, le machinisme, fait l'objet d'une bibliographie importante. Et cette bibliographie est pour l'essentiel l'œuvre de professionnels retraités, notamment collectionneurs. La contribution des historiens universitaires est à peu près nulle.

5. Une partie de l'explication, la plus simple, tient évidemment aux difficultés de communication entre les deux cultures dénoncées depuis longtemps par C. P. Snow (1967). Et même entre les trois cultures, si on tient compte de la culture technique, que Snow laissait de côté. Il est évident que pour étudier l'histoire d'une technique – d'un art, comme on disait au temps de Diderot – il faut en avoir un minimum d'expérience pratique. Quiconque n'a jamais touché un instrument de musique a peu de chances de travailler avec succès à l'histoire de la musique. En fait, il n'y songera même pas.

On retrouve ici une situation dénoncée à la même époque par Mme Du Châtelet, écrivant à Voltaire, son dégoût d'une histoire où on ne trouvait que « des batailles, rien que des batailles, et jamais rien sur les moyens qu'on employait pour se détruire » [texte à vérifier¹]. Dépassée, cette critique de l'histoire-bataille ? Que non pas ! J'ai lu dans un ouvrage tout récent qu'en mai-juin 1940, les chars français n'avaient pas la radio ! Sauf quelques-uns peut-être, et fonctionnant assez mal... Mais il s'agissait d'une allusion de quelques lignes. J'ai essayé d'en savoir plus, sans succès. Il est vrai que, n'étant pas spécialiste d'histoire militaire, je n'ai pas poussé mes recherches, et il est fort possible qu'il se trouve quelque part une grosse thèse faisant le tour de la question. Reste que dans la littérature courante, destinée au grand public, la question n'est jamais traitée. Alors qu'elle est d'une importance capitale ! Envoyer au combat des chars sans radio, alors que ceux de l'ennemi en avaient, c'était une décision absurde, désastreuse, criminelle... Comment cela a-t-il été possible ? Et pourquoi les historiens ne nous en disent-ils à peu près rien ?

Pourtant, du point de vue que j'essaie de développer ici, l'histoire militaire est un terrain privilégié. Les collectionneurs (*de rebus militaribus*), les militaires (à la retraite ou non) et les universitaires y sont nombreux. Mais apparemment, cela ne suffit pas. Nous sommes encore et toujours dans ce jeu entre spécialistes autorisés, qui laissent d'étonnantes zones d'obscurité entre leurs réverbères respectifs.

6. Et qu'on ne croie pas, parce j'y ai pris mes exemples, que ce jeu se joue seulement au détriment de l'histoire des techniques ! Sur l'histoire des religions, la bibliographie est absolument gigantesque. Et pourtant... C'est un domaine dont je ne suis pas spécialiste, mais le hasard m'y a mis en présence de « trous » absolument incroyables. Pas seulement le hasard, à vrai dire, mais aussi la

2 Indication de F. Sigaut

fréquentation assidue de la littérature du XIX^{ème} siècle, où l'écart entre zones éclairées et zones d'ombre était moins brutal qu'aujourd'hui.

C'est ainsi que jusqu'à la fin de ce siècle-là, jusque dans les années 1920 ou 1930 même, on s'est posé la question de savoir s'il y avait des peuples sans religion. Or cette question, que je crois tout à fait sérieuse, a été complètement évacuée depuis, mais sans qu'on y ait vraiment répondu. Pourquoi cela ? On voit bien que Durkheim, le P. Schmidt et al. y sont pour quelque chose. Mais ni l'un ni l'autre n'y ont vraiment répondu, ils se sont contentés de poser en [illisible : principe ?] l'une des opinions en balance et on les a crus sur parole...

Le sujet, il est vrai, est fort compliqué, ne serait-ce que parce qu'il renvoie au problème, non résolu lui aussi, de la définition de la religion. Aussi n'en dirai-je pas davantage ici, pour passer à un exemple inverse en quelque sorte : celui de la théorie « protestantisme/capitalisme » de Max Weber. L'exemple est inverse parce que contrairement au précédent, la théorie de Weber se porte aussi bien que possible, en apparence du moins. Or (1) si les sociologues l'admettent, les historiens la récusent (je vais vite), et (2) cette théorie n'est pas de Weber, puisqu'elle est un des arguments utilisés de façon répétitive par les protestants contre le catholicisme depuis la fin du XVII^{ème} siècle. Certes, la controverse prend une ampleur nouvelle au XIX^{ème} siècle, et deux titres encadrent cette période : [...] Luther³, par Ch. de Villers (181?) et xxx⁴, par E. de Laveleye (187?). Ce dernier titre eut un retentissement considérable, plus de 30 ans avant le 1^{er} article de Weber ! Et dans un ordre normal des choses, c'est cet essai qui devrait être considéré comme le classique sur le sujet.

Est-ce à dire que les articles de Weber n'ajoutent rien au sujet ? Non, mais on ne peut pas dire le contraire non plus. Car il faudrait pour cela disposer d'une synthèse complète de l'état des idées avant Weber. Or sauf surprise (une thèse oubliée quelque part) je n'en connais pas. Une précision seulement : on ne peut pas imputer cet effacement à la faible notoriété des auteurs – de leur temps s'entend. Ch. de Villers a joué un rôle important avant Mme de Staël, dans les comparaisons France-Allemagne. Et E. de Laveleye a laissé une bibliographie abondante, mais pas « seulement » abondante, sur l'agriculture, l'économie, la politique (notamment le socialisme) dans de nombreux pays d'Europe, dont le sien, la Belgique. Dois-je ajouter que c'est par celui qui fut aussi un agronome que j'ai découvert l'existence même d'une controverse religieuse sur l'économie longtemps avant Weber ?

Dernière remarque. Cette controverse a porté sur de nombreux thèmes, et pas seulement sur l'économie au sens étroit du terme. Par exemple le célibat des prêtres. Tout le XIX^{ème} siècle, dans la ligne du XVIII^{ème} d'ailleurs, résonne d'accusations contre le célibat des prêtres, tant pour des raisons de moralité que de démographie, etc. Accusations qui proviennent des mêmes milieux – protestants, déistes, anticléricaux, bref anticatholiques – que la théorie qui impute au protestantisme le développement du capitalisme.

Or ce n'est pas ça du tout. Le célibat des prêtres a été un moyen utilisé par les papes pour éviter que le patrimoine de l'Eglise ne soit aliénable, et ne tombe donc dans le domaine commun. Les prêtres pouvaient faire des enfants à leur bonne, ils ne s'en sont jamais privés. Mais il ne fallait pas que ces enfants fussent légitimes et puissent faire valoir des droits à quelque héritage que ce soit. Avec deux conséquences majeures : la séparation du patrimoine de l'Eglise de celui des Etats, et la stabilité de ce patrimoine dans le temps. Ces deux conséquences n'ont jamais ni nulle part été complètement réalisées (je vais vite), mais elles ont introduit dans la société civile deux « principes » fondamentaux : la séparation des religions et de l'Etat bien sûr, mais aussi l'état-civil. En France en tout cas, l'existence d'un réseau stable de paroisses – stable sur plusieurs siècles – me semble avoir été une des bases de la société actuelle : les paroissiens sont devenus des citoyens. Dans les paroisses rurales notamment, où la paroisse a longtemps été le seul niveau possible pour des pratiques « démocratiques ».

3 Probablement : « *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther* (1804) » (JH)

4 Probablement « *Le Protestantisme et le catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples*, étude d'économie sociale, C. Muquardt, Bruxelles, 1875 » (JH)

J'ai été très vite, bien sûr. Il y aurait une foule de détails à préciser, il est même possible que je me sois égaré. Reste ceci que quand on s'exerce à regarder au-delà des réverbères habituels, quantité de relations inattendues se laissent apercevoir. Et parmi elles, il doit bien y en avoir quelques unes de vraies. Le contraire serait invraisemblable.

7. Qu'on me permette, pour terminer ce propos, de revenir sur une question qui encadre, pour ainsi dire, la question des rapports entre science et religion : celle du partage entre autorité et évidence dans la recherche de la vérité.

La distinction entre autorité et évidence remonte au moins à St Augustin, et elle est devenue plus ou moins classique depuis. Elle a été reprise avec vigueur par Malebranche au XVIIème siècle. L'autorité est celle des témoignages, elle est la base de nos croyances. L'évidence (sensible) procède des expériences, elle est la base de nos savoirs. Et il est clair que si nous pouvions tenir un compte exact de nos savoirs et de nos croyances, celles-ci l'emporteraient sur ceux-là, et de très loin. Ce que sait l'individu par lui-même n'est quasiment rien devant la somme de ce qu'il a appris de la société, par voie d'autorité donc. Cet argument jouera un rôle capital chez les auteurs aussi différents que Lamennais et Durkheim.

Quant à la notion de vérité, qu'on se rassure. Je ne vais pas entrer ici dans une discussion de fond qui ne pourrait que nous égarer. Je voudrais seulement rappeler que c'est une notion qui n'a pas pu apparaître (avec bien d'autres) qu'avec l'action technique, l'action outillée. Car l'outil a son mode propre d'action, qu'il faut comprendre si on veut obtenir les résultats attendus. Et c'est dans cette compréhension qu'apparaissent des erreurs, qui devront être corrigées. A première vue, il semble incongru d'associer vérité et technique...

François SIGAUT
sans date (été 2012 ?)