

## Introduction

L'organisation sociale comme le cosmos naturel ont sans doute toujours préoccupé les hommes. Depuis qu'existent des traces écrites de la pensée humaine, et dans la philosophie antique par exemple, on trouve un discours réflexif sur la société, qui vient doubler un discours à vocation pragmatique, celui du droit, qui fixe les devoirs et attributs sociaux. En Europe occidentale, comme dans l'Orient musulman, les religions monothéistes ont fourni, pendant une bonne dizaine de siècles, un cadre à cette pensée de la société, à double vocation normative et explicative. Quand, avec la Réforme, la religion a commencé à voir se restreindre son champ de légitimité au profit du double principe de la vérité scientifique et de la liberté de conscience, a émergé l'idée d'une « science » de la société. Celle-ci a d'abord pris la forme d'une « économie politique », c'est-à-dire d'une science du gouvernement des hommes fondée sur l'idée que la puissance politique repose d'abord sur l'organisation de la production et des échanges et sur l'état de la population du royaume qui en résulte. Cette nouvelle économie politique ne s'est pas brutalement substituée au discours théologico-moral ; elle s'y est d'abord combinée de façon complexe en s'appuyant sur une nouvelle morale de l'intérêt et de la rationalité.

Après ce parcours au pas de charge de vingt siècles de l'histoire de l'idée de société, une question surgit : pourquoi l'idée d'une « sociologie » proprement dite est-elle si récente ? Le mot, comme on le sait, a été inventé par Auguste Comte en 1839 (ou plutôt réinventé, car il figurait déjà dans des manuscrits de Sieyès datant de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle). La discipline académique est encore plus récente : les premières chaires universitaires portant cet intitulé ne datent, en France comme en Allemagne, en Angleterre ou en Italie, que de la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Encore que cette idée d'une naissance glorieuse de la sociologie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec les figures emblématiques de Spencer, de Durkheim ou de Weber, demande à être pour le moins relativisée. En France par exemple, la sociologie n'atteint en effet sa pleine indépendance académique que dans les années soixante, avec la création d'une licence de sociologie. Aujourd'hui même, on peut douter que l'institutionnalisation

de la sociologie soit accomplie : non seulement elle n'a pas occupé l'ensemble du terrain des sciences sociales, comme avaient pu le rêver les durkheimiens en France, mais ses frontières sont fragiles et toujours menacées avec l'histoire, l'économie, la géographie, le droit, sans compter l'existence séparée de l'ethnologie et la création de disciplines *ad hoc* comme les « sciences politiques », les « sciences de l'éducation » ou celles de l'« information-communication ». Par ailleurs, la sociologie a échoué à se faire reconnaître, au-delà de l'univers académique, un espace propre de compétences, soit une référence « professionnelle ».

Le constat de cette crise récurrente de la pensée sociologique, au double sens de sa pertinence épistémologique et de sa portée sociale, invite à mieux comprendre les conditions et le sens de la genèse au XIX<sup>e</sup> siècle de ce nouveau projet disciplinaire. Une telle démarche peut aider à mieux concevoir les causes de la faiblesse pérenne de cette discipline, mais aussi sa véritable portée philosophique, heuristique et pratique. Cette dernière se traduit par son maintien, malgré tout, dans le paysage des savoirs, et par sa capacité à continuer à attirer vers elle des chercheurs variés, issus de toutes les disciplines des sciences sociales (mais aussi, comme il en va depuis l'origine, du monde des ingénieurs). Il s'agit en somme de concevoir le contexte qui, dans le monde des idées comme dans celui des faits, a conduit à l'émergence d'une science positive de la société, irréductible à la philosophie morale comme à l'économie politique. Ce contexte, je le crois toujours actuel. En tentant de l'énoncer et de l'éclairer, je désigne donc aussi ce qui me paraît être encore aujourd'hui la mission intellectuelle de la sociologie.

À travers les trois essais réunis ici, je dégage trois types de questionnement, à trois niveaux philosophiquement emboîtés : politique, épistémologique et cosmologique, qui éclairent l'émergence d'une pensée sociologique. Sans prétendre à l'exhaustivité, la mise en évidence de ces trois niveaux permet déjà d'ouvrir un vaste champ de questions toujours actuelles.

### *1. La question sociale et le dépassement de l'économie politique*

Le premier niveau – politique – est le mieux connu. Comme on l'a dit, dans les sciences sociales, l'économie politique a précédé la sociologie. À cet égard, sur des modes divers, la sociologie a été fondée comme un projet de dépassement de l'économie politique. La chose est claire assurément chez Comte et chez Durkheim, qui en est directement l'héritier à cet égard. Mais, même chez les premiers sociologues les plus favorables à l'économie politique – et il en est de nombreux et variés : Spencer, Tarde, Weber, Pareto pour ne citer que les plus grands –, la construction d'une sociologie n'a de sens que parce que l'économie politique ne résoudrait pas toutes les questions ou que parfois elle les résoudrait mal. Si tous ne veulent pas, avec Comte et Durkheim, construire une sociologie sur les ruines d'une économie politique défaite, tous en revanche pensent la sociologie au regard des limites de la science économique.

Or, à cet égard, l'histoire est singulièrement éclairante. En effet, l'émergence d'une pensée sociologique durant le XIX<sup>e</sup> siècle est corrélative d'une phase particulière

de l'histoire de l'économie politique. Le cas français, sur lequel portent préférentiellement mes investigations, est à ce point de vue révélateur à mon sens d'un phénomène beaucoup plus large de l'histoire de la conscience occidentale. Durant tout le XVIII<sup>e</sup>, la pensée économique a soutenu en effet le projet d'une rénovation sociale, marqué par un triple principe de rationalité, d'équité et de liberté, qui débouche sur l'expérience révolutionnaire. La Révolution française et ses errements (la Terreur) furent à l'origine d'une remise en cause de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle dans la pensée contre-révolutionnaire et la réaction romantique, d'où est en bonne part issue – comme l'a souligné en son temps Nisbet – la pensée sociologique de Comte.

En résumé, l'erreur révolutionnaire, directement héritée de la philosophie de Rousseau, aurait été de penser que l'on pouvait construire, *tabula rasa*, une société « rationnelle » en ignorant le poids de l'histoire, des institutions sociales, comme l'Église, la royauté, la noblesse. La « société », ignorante d'elle-même, se serait vengée par le bain de sang révolutionnaire du mépris dans lequel on l'aurait tenue. Pour éviter le retour de pareils errements, il fallait penser le social dans sa réalité *sui generis*. Selon une formule directement héritée de Bonald et que reprendront tant Comte que Cournot, « c'est la société qui fait les hommes, et non les hommes, la société ». Autrement dit, le social est toujours déjà là, il précède les hommes. C'est la grande leçon de Comte qu'a retenue Durkheim en concevant la sociologie comme une science des « institutions » sociales. On voit bien qu'avec de tels présupposés, c'est aussi la pensée économique qui est mise en cause, en tant qu'elle repose sur le principe d'un acteur rationnel atomisé qui nouerait spontanément des liens avec ses semblables selon la figure de la « division du travail » de Smith.

De ce point de vue, la pensée sociale prend au XIX<sup>e</sup> siècle le relais de l'économie politique comme discipline soutenant le progrès de la société ; c'est bien ainsi que Comte, par exemple, l'avait pensé. Sans doute la question est-elle plus complexe et les syncrétismes sont nombreux, car cette période qui voit l'émergence de la philosophie positive de Comte est aussi celle où s'installe en France une économie libérale militante, avec ses chaires, ses revues, ses sociétés savantes. Mais la question peut être examinée sur un mode plus fin, sans partir d'emblée d'une opposition tranchée entre sociologie et économie politique. Les années 1830-1840 sont en effet en France une période de grand trouble intellectuel. Après la phase dure de la Restauration, les libéraux modérés ont pris le pouvoir à l'occasion de la révolution de 1830 et tenté, avec l'école « doctrinaire » de Guizot, Cousin et Rossi, d'organiser la synthèse « éclectique » (selon le propre mot de Cousin) entre la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle et le rappel à l'ordre contre-révolutionnaire. Or l'économie libérale est agitée d'une crise interne qui trouve sa source dans les soubresauts de la société elle-même. La parution en 1819 des *Nouveaux Principes* de Sismondi constitue la première expression scientifique de ce qu'on va bientôt appeler la « question sociale » : avec l'industrialisation et les progrès de la « division du travail » qu'avait tant vantée Smith, apparaît une nouvelle misère, non dans les espaces où l'industrie n'aurait pas encore pénétré, mais, précisément, au cœur même des régions industrielles. L'économie politique aurait-elle alors failli dans la promesse de bonheur social

qu'elle offrait ? Pouvait-elle continuer à se prétendre, selon la jolie formule de Jean-Baptiste Say, la science du « grand pot-au-feu national » ?

La première des trois études présentées ici illustre cette dimension politique de la genèse de la sociologie. Elle porte sur la figure d'Eugène Buret (1810-1842), représentative de la pensée libérale de gauche sous la monarchie de Juillet, alors que les promesses de 1830 se fanent et qu'émerge la thématique de la misère ouvrière. Le marquis de Villeneuve-Bargemont, préfet « ultra » de la Restauration, voulait produire une « économie politique chrétienne » qui se substituerait à l'économie libérale du temps. Eugène Buret, révolutionnaire de 1830 et disciple de Sismondi, voulait, contre les manchestériens, rendre à l'économie son caractère « politique », c'est-à-dire moralement fondé. Derrière ces formules, comme dans celles des nombreuses doctrines « socialistes » ou « communistes » qui fleurissent alors, c'est bien une sociologie qui se cherche, c'est-à-dire une science susceptible de concevoir l'équilibre « moral » de la société au-delà du système d'échange de biens. Karl Marx devient un grand lecteur de Buret quand, jeune libéral rhénan, il débarque à Paris en 1844. C'est par la critique qu'en fait Buret qu'il découvre l'économie politique anglaise. Et pourtant, immédiatement, il adopte contre Buret une posture qui engage une autre conception sociologique. Buret reprochait à l'économie ricardienne son cynisme, son absence de raison morale. Marx donne alors raison à Ricardo contre Buret : c'est la société qui est cynique et, par conséquent, c'est le discours le plus cynique sur la société qui s'approche au plus près de sa réalité. Pour construire une autre sociologie, celle qui peut penser et soutenir le changement révolutionnaire, Marx va donc se plonger dans l'économie politique anglaise. On peut dire avec Polanyi, qui lui reprochait « d'être resté trop proche de Ricardo », qu'il n'en sortira pas.

Dès les prémices de la pensée sociologique, deux voies de critique de l'économie politique s'affrontent. En poussant un cri d'alarme sur la misère ouvrière, Buret veut réduire le risque d'une explosion sociale. Il pense nécessaire, comme après lui Polanyi, d'organiser l'« autoprotection de la société » contre les effets délétères d'un règne sans frein du marché. Il faut donc amender l'économie politique qui, sous sa version manchestérienne de Ricardo et Malthus, annonce à l'humanité un avenir désespérant. Marx à l'inverse pense qu'il faut laisser la société capitaliste aller au terme de ses contradictions logiques, que c'est chez les auteurs qui en sont les meilleurs thuriféraires, tel Ricardo, que ces contradictions sont présentées avec le plus de rigueur. Il ne sert donc à rien d'amender l'économie politique : il faut la retourner contre le régime politico-économique même qu'elle sert. D'où un paradoxe qui a longtemps hanté la pensée sociale : le positivisme sociologique de Marx débouche sur le messianisme révolutionnaire quand la normativité sociale d'un auteur comme Buret peut s'incarner dans une politique positive. C'est cette difficulté épistémologique que les premiers sociologues en titre vont tenter de lever à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par le recours à l'organicisme. Tel est le deuxième niveau, épistémologique celui-là, de notre démarche.

## 2. Individuation et sociation : la possibilité épistémologique d'une sociologie

L'idée même d'un social *sui generis* bute sur l'ontologie du sujet, qui constitue une des sources de la pensée occidentale moderne, de Descartes à Kant. L'« individualisme méthodologique » qui domine la pensée économique classique jusqu'à la rupture qu'a constituée la macro-économie keynésienne – laquelle fait aujourd'hui figure de parenthèse dans une histoire longue de la discipline – trouve sa source dans ce courant philosophique, *via* la tradition de la philosophie écossaise à laquelle appartient Smith ou, en France, celle de Rousseau. Il n'est qu'à voir les railleries avec lesquelles a été reçue l'idée de « conscience collective » promue par Durkheim pour mesurer la force de ce principe du « sujet » comme seule base possible d'une science rationnelle de la société. Le succès de Tarde en son temps témoigne de ce que le projet d'une « inter-psychologie » était à cette époque – comme à l'époque de Smith – plus conforme que le « holisme » durkheimien à la représentation que l'honnête homme pouvait se faire du social. Malgré Comte, la psychologie a trouvé sa place dans la pyramide des sciences. Malgré Durkheim, l'économie politique libérale continua à promouvoir une représentation du social fondé sur l'interaction des individus. Malgré la critique freudienne, puis structuraliste, la psychologie du sujet a conservé, à côté de l'économie politique de l'*Homo œconomicus*, une place centrale dans les représentations dominantes de la vie de l'homme en société. Aujourd'hui, chez les sociologues eux-mêmes, en France tout au moins, domine une « sociologie du sujet », renouvelée par la tradition interactionniste de l'école de Chicago et qui a conduit récemment à retrouver Tarde derrière Durkheim comme source fondatrice de la discipline.

À cet égard, on n'a pas accordé assez d'attention à un moment fondamental de la genèse de la pensée sociologique : celui de l'« organicisme » qui domine la discipline dans les années 1880-1900. L'histoire hagiographique a présenté en effet l'organicisme comme un « péché de jeunesse » de la sociologie, incarné par la théorie sulfureuse de Spencer en Angleterre et la doctrine inconsistante de Worms en France. Contre ces derniers, Durkheim aurait posé les fondements épistémologiques d'une science du social que Comte n'avait auparavant qu'esquissée. Une telle histoire ne résiste pas à une étude systématique de la thèse de Durkheim de 1893 dont l'appartenance au moment organiciste de la sociologie ne saurait être niée. Ce récit conduit par ailleurs à identifier l'organicisme libéral spencérien à celui qui a cours en France à l'époque, lequel est, au contraire de son cousin anglais, marqué du sceau du républicanisme social des débuts de la troisième République. La source principale de Durkheim en la matière est Edmond Perrier, alors naturaliste de renom, qui propose une vaste synthèse biologique qu'il situe en rupture avec le biologisme libéral darwino-spencérien.

En clair, pour Perrier – comme pour Paul Bert par exemple –, la biologie constitue bien une source de réflexion morale, susceptible de fournir aux sociologues des clés de compréhension de la société mais aussi des normes pour l'action. Mais la leçon que donne le vivant au social n'est pas la « lutte pour la vie » des spencériens ;

c'est tout au contraire l'« association ». Comme le social, le vivant est en effet constitué d'éléments qui ont une « vie » propre (les organes, les cellules), mais qui, dans leur fonctionnement « normal », vivent en bonne entente, en synergie, au bénéfice de l'ensemble. Il doit en être de même pour la vie sociale : la vie individuelle ne doit pas entrer en opposition, mais au contraire en synergie avec la vie collective. La théorie de la solidarité organique de Durkheim exprime précisément ce projet d'une société plus « solidaire » car, paradoxalement, plus respectueuse de l'autonomie des individus. Les pathologies sociales comme les pathologies physiologiques résultent de la détérioration de ces liens de solidarité.

Ce moment organiciste de la sociologie française peut faire l'objet d'une lecture politique très locale. Mais si cet aspect du problème est essentiel pour comprendre la forme spécifique de l'organicisme français, on ne saurait réduire la question à cette seule dimension, comme le prouve la large extension de cette doctrine sociologique, en France, mais aussi en Angleterre et en Allemagne. C'est alors une question de plus large envergure et de plus longue période qui émerge. Il faut, pour en comprendre les enjeux, remonter aux débats qui ont agité les naturalistes au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle lors de la découverte des « polypes », étranges organismes, mi-animaux car ils sont motiles, mi-végétaux car ils se reproduisent par bourgeonnement. On comprendra assez vite qu'il s'agit de « colonies animales », c'est-à-dire d'individus agrégés et donc en fait quasi indépendants les uns des autres. C'est pourquoi, quand on coupait un polype, chacune des parties possédait la capacité de reproduire l'ensemble. La découverte de ce nouveau type d'organisme constitua une révolution dans le monde des naturalistes comme dans celui des philosophes, car elle mettait en question l'« évidence » de la notion d'« individu ». Où était ici l'individu : dans l'ensemble ou dans la partie ? Fallait-il parler de « polype » ou de « polypier » ? Avec les développements de la biologie au XIX<sup>e</sup> siècle, la question ne va pas cesser de se renouveler, au fur et à mesure que l'on mettra en évidence la vie propre des éléments d'un organisme, telles les cellules, qui existent à l'état totalement indépendant dans les organismes monocellulaires. L'individu organique apparaîtra alors, chez Perrier comme chez Haeckel, comme une « société de cellules ».

Mais si l'on veut bien se départir d'un regard trop en surplomb sur les « erreurs » scientifiques des savants oubliés – tel Perrier élaborant une vaste synthèse transformiste concurrente de celle de Darwin, où les cellules se seraient agrégées en êtres pluricellulaires simples, ceux-ci en individus plus complexes, et ainsi de suite jusqu'aux animaux « supérieurs » –, il faut mesurer l'enjeu philosophique et épistémologique d'une telle problématique. Comme les philosophes du XVIII<sup>e</sup>, tel Diderot, l'avaient bien senti, il y avait là une base possible pour sortir de la dichotomie stérilisante de l'individuel et du global. Un individu a beau être composé d'un ensemble de cellules, il est doté d'une conscience propre. Inversement, rien alors n'interdit de penser, comme le fera Durkheim, que la société, composée d'hommes dotés de consciences individuelles, ait elle-même une conscience propre, collective. Curieusement, si on resitue le holisme durkheimien dans ses origines organicistes, on peut en comprendre la souplesse, si mal présentée par la vulgate académique.

Du point de vue organiciste, l'existence d'une conscience collective n'est aucunement contradictoire avec celle de consciences individuelles. Il ne s'agit pas de penser le global contre l'individuel : sociation et individuation sont inséparables, puisque la sociation est elle-même une individuation, tant au niveau de l'être physiologique (le sujet au sens ordinaire) que de l'être social (la société). Durkheim, reprenant Perrier qui s'inspirait lui-même de la théorie d'Edwards, montre même que le progrès social, comme le progrès biologique, repose sur l'individuation croissante des parties du tout. En 1827, Edwards distinguait en effet deux niveaux d'organicité : le premier est celui des « polypes », pure agrégation de parties similaires, où le tout pouvait donc être considéré comme la somme des parties ; le second repose sur le principe de « division physiologique du travail » (dans une référence explicite à Smith) : chaque élément se spécialise et partant, s'individualise, et le tout devient une conjugaison des parties en synergie. On reconnaît sans peine ici les deux modes de solidarité, mécanique et organique, de Durkheim.

En reprenant précisément les méandres de cette histoire dans la deuxième des études présentées ici, il ne s'agit pas pour moi de réhabiliter l'organicisme sociologique contre ses détracteurs. On pourra facilement dénoncer ses excès et ses ridicules, comme on pourra continuer à lire Durkheim en ignorant cette facette de sa pensée. En revanche, si on veut faire l'épistémologie de la sociologie, on ne peut considérer cette phase de son histoire comme une simple erreur sans suite. En effet, l'organicisme a fourni, en dépit de ses références scientistes, un cadre philosophique à la sociologie dont les interrogations sont toujours vives. Comment dépasser l'aporie de l'individuel et du collectif ? On pourra toujours aller répétant que le « système » n'est qu'un produit de l'« acteur ». Cela est vrai, mais ne désigne qu'un moment restreint de la question, qui suppose l'acteur déjà là, comme une monade qui n'aurait à répondre que d'elle-même. Or, de Bonald à Bourdieu en passant par Comte et Durkheim, l'évidence s'impose : l'homme social est bien un produit de la société et non l'inverse. La société nous préexiste toujours, elle s'impose à nous, comme l'a fort bien énoncé Durkheim par le concept d'« institution », repris de Fauconnet et Mauss, et pourtant nous agissons en elle et nous participons à sa transformation. L'organicisme a constitué à cet égard une des réponses les plus systématiques à une question qui n'a cessé de hanter la pensée sociologique et dont il serait difficile d'affirmer qu'elle est aujourd'hui résolue.

### *3. Le retournement cosmologique : de l'origine du monde à la fin des temps*

Jusqu'ici, nous avons considéré de façon classique la société comme le système des liens unissant les individus sociaux. Récemment, Bruno Latour nous a rappelé que les sociétés étaient composées d'humains et de non-humains. Cette idée est en fait conforme aux conceptions de Durkheim, qui, dans sa période organiciste, plaçait pour une « histologie sociale », qui pense les structures matérielles qui unissent les individus sociaux comme les réseaux matériels de communication, l'architecture, etc. En ce sens, penser la société, ce n'est pas simplement penser les liens des

individus entre eux, c'est aussi penser leur lien avec le monde matériel, leur inscription dans l'univers cosmique.

Nous vivons sur ce registre une mutation radicale de la conscience humaine dont nous n'avons pas encore pris la mesure. Longtemps, les hommes se sont pensés comme un isolat dans un univers cosmique qui les dépassait hyperboliquement. Ce n'est pas d'aujourd'hui que les hommes sont prédateurs ; la prédation fait d'ailleurs partie de toute existence biologique. Mais, paradoxalement, tant que l'homme se sent plus faible que la nature qui l'environne, la prédation n'est pas un problème ; la nature se régénère, malgré la prédation humaine ; si cette régénération n'est pas assez rapide, les hommes se déplacent vers de nouveaux horizons. Parce que la nature est plus « forte » que les hommes, ceux-ci ne pensent pas pouvoir l'atteindre ; les blessures qu'ils lui infligent ne sont à leurs yeux que des piqûres de moustiques sur le dos d'un éléphant.

La conscience des limites qu'impose la nature au développement social se fera jour progressivement. Dès le xvii<sup>e</sup> siècle, la question forestière suscite une interrogation sur la capacité de la nature à se régénérer au rythme de la prédation humaine. La découverte, à la fin du xviii<sup>e</sup>, des ressources fossiles de « charbon de terre » a fourni une réponse pratique à la question forestière, tout en mettant l'accent sur la vraie nature du problème : la fin inéluctable de l'humanité. L'homme ne consommait plus un flux renouvelable, mais un stock mis en réserve au cours des siècles et donc par définition épuisable, si grand pût-il être. Dès 1828, retournant le thème de l'Apocalypse, Say pouvait écrire : « Il est des hommes qui craignent que le monde périsse par le feu ; on doit plutôt craindre qu'il ne périsse faute de feu ! » Ce texte est étrangement contemporain des *Réflexions sur la puissance motrice du feu* de Sadi Carnot (1824). L'œuvre de ce jeune ingénieur mort prématurément, dont l'importance ne fut comprise que beaucoup plus tard, inaugurerait la thermodynamique. Sadi Carnot était lecteur des économistes de son temps et le lien entre la thermodynamique et la science économique ne se démentira jamais.

L'interrogation thermodynamique a toutefois trop souvent été conçue sous un angle pratique : les ressources terrestres sont en quantités finies ; l'homme doit donc apprendre à les « ménager », afin, selon l'expression actuelle, de se garantir un « développement durable ». Cette dimension sans aucun doute essentielle du problème en cache toutefois une autre plus profonde du point de vue symbolique. La pensée thermodynamique a conduit en effet l'humanité à conclure que son règne sur terre était « fini », au sens de limité dans le temps. Sans doute peut-on faire durer les choses plus ou moins longtemps selon que l'on aura ou non compris les principes du développement durable. Mais il y aura forcément un terme. En ce sens, le projet de développement durable n'a pas forcément l'évidence morale qu'on lui prête. C'est un choix impossible à décider en raison que de savoir si l'humanité doit, selon le mot de Cournot, « briller plus longtemps d'un feu moins intense, ou moins longtemps d'un feu plus intense », puisque le feu est destiné en tout état de cause à s'éteindre.

Depuis la nuit des temps, les hommes ont pensé leurs origines et se sont construits des mythes à cette fin. Ce qui caractérise la conscience cosmologique de l'homme moderne, c'est la nécessité où il se trouve de penser non plus son origine, mais sa fin collective. Ce retournement de la conscience cosmologique me semble aussi participer de la genèse de la sociologie. J'en ai trouvé la trace dans le *Fragment d'histoire future* par lequel Gabriel Tarde met en scène la philosophie de l'histoire de Cournot, comme je le montre dans la troisième des études réunies ici. La situation que Tarde imagine – celle des hommes contraints par l'extinction du soleil à s'enfoncer dans les profondeurs terrestres, dans un espace sans cesse plus restreint, pour profiter de la chaleur centrale de la Terre – fournit une belle parabole pour penser le destin de l'humanité moderne. Car la finitude du temps des humains engage aussi la finitude de leur espace. Cournot, encore lui, a eu ce mot superbe : « L'homme s'était cru roi de la Création ; il se découvre concessionnaire d'une planète. » Nous avons beau avoir envoyé des hommes sur la Lune et des machines dans le système solaire, nous avons dû prendre conscience que la Terre, si petite dans l'univers, était l'espace restreint laissé aux hommes pour une période bien courte – développement durable ou pas – à l'échelle des temps cosmiques. À mesure que l'espace comme le temps de la science se sont accrus, ceux des hommes sociaux se sont restreints.

Le moment où naît la sociologie est celui où l'homme occidental prend possession de la planète entière et colorie systématiquement les quelques zones restées blanches sur la mappemonde. Quant le coloriage de la carte a été achevé, la prédiction de Cournot s'est réalisée. Il nous reste alors à savoir ce que nous souhaitons faire de cette « concession » qui nous est provisoirement attribuée. Tant que l'homme a cru la « nature » autour de lui infinie, il s'est donné comme norme de se conformer à ses « lois ». Les règles de la vie sociale étaient dominées par une parole supérieure, fournie par les tables de la Loi des religions révélées ou par la recherche en raison d'un système de droit « naturel ». L'humanité n'a pu se penser comme « destin » que dès lors qu'elle a dû concevoir sa fin inéluctable. L'homme n'est plus dirigé par un *fatum* qui le dépasse ; il peut, non seulement individuellement mais aussi collectivement, choisir d'emprunter telle ou telle voie, qui pourra le mener à la régénération spirituelle, comme la population conduite par le héros du roman de Tarde, ou, au contraire, vers le désastre comme ces Chinois du même roman, qui, face à la même nécessité de s'enfoncer sous la terre, sont revenus à la barbarie et à l'anthropophagie. C'est pourquoi les hommes modernes ont besoin d'une sociologie, c'est-à-dire d'une discipline qui pense les effets sociaux de leurs choix collectifs.

Ces différents éclairages sur la genèse de la pensée sociologique doivent être combinés. Marx a très justement dit que le capitalisme s'était développé en « épuisant en même temps les deux sources d'où jaillit toute richesse : *la terre et le travailleur* ». Un siècle plus tard, Polanyi le suit en déclarant que le travail et la terre sont, avec la monnaie, les trois « marchandises fictives », c'est-à-dire les biens qui, n'étant pas « produits », ne peuvent être laissés au pouvoir exclusif du « marché autorégulateur » sans mettre en péril la survie de la société. Si la question sociale,

qui fait l'objet de la première étude, a dominé le XIX<sup>e</sup> siècle, la question naturelle, abordée dans la troisième, a été également posée dès le début de l'industrialisation, comme la citation de Say mentionnée plus haut le montre. Le XXI<sup>e</sup> siècle qui s'ouvre sera sans aucun doute dominé par la « question naturelle », dont l'importance croît précisément à mesure que la question sociale tend à se résorber avec le développement économique dans de nouvelles zones de la planète, comme aujourd'hui l'Asie du Sud-Est. Mais concevoir un destin collectif de l'humanité suppose que nous ayons réussi à élaborer des cadres analytiques enfin opératoires pour penser le social ; tel est l'objet de la deuxième des études réunies ici.

Le sociologue contemporain, désireux, à raison, d'asseoir la pertinence d'un savoir local sur des objets précis, perd de vue l'étrange mission que lui a confiée la société et que cette approche historique permet de mettre en évidence : donner un sens à la vie collective des hommes. Auguste Comte avait sans doute raison de faire en ce sens de la sociologie le « faite » du système des connaissances humaines, la science qui ne peut naître (accéder, selon sa terminologie, à « l'état positif ») qu'au moment où la société aurait pleinement conscience d'elle-même. Rien n'assure en ce sens que la sociologie soit vraiment déjà née. Mais une chose est sûre : de même que l'homme naît à la conscience en se convaincant de son inéluctable fin sur terre, la société ne peut naître à la conscience qu'en pensant son terme. Le projet optimiste de Comte débouche ici sur les conceptions désabusées de Cournot, Nietzsche et Weber sur le « désenchantement du monde ». Mais ce pessimisme tranquille ne peut-il pas aussi générer la sagesse et, pourquoi pas, le bonheur ? C'était en tout cas l'hypothèse de Tarde.

## DE LA MÉTHODE

On pourra se contenter des quelques pages qui précèdent, délibérément écrites sans notes<sup>1</sup>, pour connaître la philosophie générale qui anime ce livre. Ce serait toutefois trahir son esprit qui consiste, précisément, à tenter de dégager quelques vérités originales, non d'une vaste synthèse, qui suppose en général de forts *a priori* doctrinaux, mais d'une forme de vagabondage dans la littérature, sans faire d'exclusive entre ce qui relèverait de la sociologie au sens moderne, des « sciences humaines » en général, et de celles qui ne seraient pas « humaines », ou de ce qui n'est pas communément considéré comme de la « science », comme la philosophie ou la « littérature » au sens restreint du terme.

L'histoire des sciences, *stricto sensu*, a une tradition glorieuse, faite de grands noms mais aussi de sévères débats qui ne sont pas tranchés, comme celui de l'internalisme et de l'externalisme, du réalisme et du constructivisme, du continuisme et du discontinuisme. L'histoire des sciences de l'homme ne bénéficie pas d'une

---

1. Voilà la première et la seule note de cette introduction, pour dire qu'on trouvera au fil des trois études présentées ici la plupart des références explicites ou implicites du présent développement.

tradition équivalente. Quand elle existe, elle reste étroitement dominée par les disciplines qui devraient constituer son objet. Le cas de l'économie politique, qui est probablement l'une des sciences humaines qui a, en France, le plus fait l'objet d'investigations historiques, est à cet égard exemplaire. L'histoire de la physique et de la chimie n'est pas étudiée que par des physiciens et des chimistes, mais aussi et surtout par des historiens ou des philosophes, voire par des sociologues. De plus, quand les physiciens ou les chimistes font l'histoire de leur discipline, ils ont une claire conscience de ce qu'ils ne font plus à proprement parler un travail de physicien ou de chimiste. Rares sont en revanche les non-économistes à s'être penchés sur la pensée économique, et les historiens de la pensée économique revendiquent fortement leur statut d'économistes à part entière. Tout se passe comme si, pour filer la métaphore économique, les « barrières à l'entrée » de ce savoir étaient plus élevées qu'elles ne le seraient pour accéder aux sciences de la nature, ce qui ne manque pas d'étonner.

Quant à l'histoire de la sociologie, force est de constater qu'elle est balbutiante en France. Il est rare que les départements de sociologie proposent dans leurs cursus des enseignements d'histoire de la sociologie. J'ai même le souvenir personnel d'avoir fait l'objet de la raillerie de mes collègues pour avoir eu l'audace d'émettre une telle proposition. En lieu et place, on trouvera parfois des cours de « sociologie générale » qui se résument souvent à l'hagiographie et l'exégèse des « grands auteurs ». Tout se passe comme si les sociologues avaient à cet égard peur d'appliquer leurs méthodes à leur propre champ, c'est-à-dire d'étudier « sociologiquement » la sociologie. Que peut-on entendre par une telle formule ? Des choses somme toute simples : replacer les auteurs dans leur contexte, éviter les jugements rétrospectifs vains, ne pas distinguer *a priori* – au nom de leur postérité – les « grands » des « petits » auteurs, ne pas découper la pensée des *épistémé* passées selon les découpages académiques modernes – dans une logique de « partage des dépouilles » qui fait de Smith et de Turgot des « économistes » et de Rousseau et de Hume des « philosophes »... Bref, s'arrêter avec curiosité et systématiquement sur les textes sans chercher à les instrumentaliser d'emblée dans nos débats contemporains. C'est de ce point de vue que je plaide volontiers pour le vagabondage littéraire, compagnon de « ce vice impuni : la lecture » dont parlait Valéry Larbaud. Quelques exemples, tirés des trois études qui suivent, peuvent éclairer ma pensée.

Le nom d'Eugène Buret n'est aucunement inconnu des historiens de la France du XIX<sup>e</sup> siècle ou des sociologues qui se sont penchés sur l'histoire de la « question sociale ». En revanche, il n'a aucune place dans une histoire théorique des sciences sociales. Pourtant, quand on ouvre les *Manuscrits de 1844* de Marx, on est frappé de l'importance des citations de Buret qui figurent dans les premières pages et de l'importance cruciale de certains de ces passages pour la genèse de la pensée de Marx – comme celui où Buret désigne le salariat comme « une servitude déguisée » par exemple. On ne peut manquer alors de s'interroger sur l'influence de la pensée de Buret sur le jeune Marx ; la confusion des auteurs est d'ailleurs parfois telle que les éditeurs des *Manuscrits* ont quelquefois « oublié » des guillemets en attribuant

à Marx des passages entièrement recopiés de Buret. Pourquoi la « marxologie » n'a-t-elle donc pas tenu compte de Buret ? Parce que, pour un philosophe comme pour un économiste, un tel nom ne « faisait pas sens », que le premier était enclin – non sans raison – à rapporter Marx d'abord à Hegel et Feuerbach, et le second – non plus sans raison – à le rapporter à Smith et Ricardo. Pourtant, comme je pense l'avoir montré dans mon étude, le passage par Buret jette une lumière nouvelle sur l'histoire de la pensée de Marx sur un point que l'on ne saurait considérer comme négligeable : la question du salariat. Cet auteur « secondaire », dont l'importance se trouve ainsi réévaluée par l'influence qu'il eut sur Marx, ouvre la voie à un riche questionnement sur les relations complexes entre libéralisme et socialisme dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, mais aussi sur l'émergence d'une pensée sociologique dans les débats politiques de l'époque romantique.

Si, de même, on lit la *Division du travail social* d'Émile Durkheim sans *a priori*, on ne peut manquer de noter la place qu'y occupe un auteur inconnu du sociologue contemporain : Edmond Perrier, qui n'est rien moins que le troisième auteur cité par Durkheim, après Spencer et Comte, en termes de nombre d'occurrences. Et, ici encore, si on se penche sur le contenu même des citations, on est frappé par l'importance qu'occupe cet auteur dans l'argumentation théorique de Durkheim. Mais pour les sociologues contemporains, le nom d'Edmond Perrier n'évoque rien. Quand Durkheim le cite en 1893, ce n'est pourtant pas un obscur personnage : âgé alors de quarante-neuf ans, titulaire depuis dix-sept ans de la chaire de zoologie au Muséum d'histoire naturelle, il vient d'être élu à l'Académie des sciences. Il deviendra en 1900 directeur du Muséum et en 1912, président de l'Académie des sciences ; mais, comme je le montrerai dans mon étude, sa vaste ambition de constituer une théorie transformiste supplantant celle de Darwin fera long feu. Pourquoi le sociologue se préoccuperait-il alors d'un biologiste dont l'œuvre a été reniée par sa propre discipline ? Il est en effet bien commode d'oublier Perrier, car l'examen de l'influence indéniable qu'il eut sur Durkheim en 1893 ouvre un placard où gît un cadavre de l'histoire de la sociologie : celui de l'« organicisme ». Relire Durkheim *via* Perrier, c'est en effet se convaincre que Durkheim n'a pas été exempt de ce que la plupart des sociologues considèrent aujourd'hui comme une maladie de jeunesse de la discipline, et partant, s'interroger sur la place réelle de l'organicisme dans la genèse de la sociologie.

À la différence de celles de Buret et de Perrier, l'œuvre de Tarde est à la mode aujourd'hui chez les sociologues français. Tarde ne s'est jamais caché de l'influence qu'avait exercée sur lui Cournot, et les commentateurs de Tarde évoquent rituellement ce fait. Mais Cournot en revanche n'est pas lu par les sociologues, car il est répertorié comme « économiste », au prix d'une grave méconnaissance de son œuvre. On peut se demander d'ailleurs si cette ignorance de Cournot par les sociologues français ne résulte pas paradoxalement de son crédit auprès de Tarde, qui a pu convaincre Durkheim de s'en détourner. Or quand, comme moi, on a beaucoup « fréquenté » Cournot, on ne peut manquer de sentir sa présence quasiment à chaque page chez Tarde, et ne pas regretter que le présent succès de ce dernier ne conduise

pas, aussi, à relire le premier. À la recherche d'une nouvelle idole intellectuelle, maints commentateurs actuels de Tarde tendent à en faire un inventeur radical en ignorant ses sources, de même que les thuriféraires de Marx dans les années soixante-dix attribuaient à celui-ci les énoncés les plus standard de l'économie politique classique. Inversement, lire Tarde *via* Cournot conduit à situer certaines de ses interrogations dans une histoire longue, qui traverse tout le XIX<sup>e</sup> siècle.

Le vagabondage littéraire, qui conduit à opérer des rapprochements incongrus pour le lecteur contemporain, est donc nécessaire à la « découverte » en histoire des sciences de l'homme. Il permet de dégager des « pistes », qui peuvent être parcourues comme par un « fin limier » de roman policier. Ainsi, au-delà de Marx, mon intérêt pour Buret est venu de la proximité plus grande encore de ses conceptions avec celles de Polanyi un siècle plus tard. L'explication la plus simple était de penser que Polanyi avait lu Buret, ce qui n'était aucunement absurde *a priori*. J'ai dû très vite admettre qu'il n'en avait rien été et que c'est en étudiant la lecture de Buret par Marx et celle, à la suite de Marx, de Buret par Polanyi que l'on pouvait comprendre cet étonnant cousinage intellectuel dans un jeu de « saute-mouton ». De la même manière, c'est originellement le sens du couple étrange formé par les expressions de « solidarité mécanique » *versus* « organique » qui m'a amené à m'intéresser aux citations de Perrier par Durkheim dans lequel j'ai pu repérer, après d'autres, un modèle biologique que Perrier avait lui-même repris à Henri Milne Edwards et qui trouvait sa source dans la découverte des « polypes » au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il n'y avait plus alors qu'à reconstituer patiemment l'histoire de ce cheminement intellectuel qui croisait sur un siècle et demi l'histoire de la biologie et celle des sciences sociales. C'est enfin en repérant dans la lecture du roman d'anticipation de Tarde des images et des modèles directement puisés chez Cournot – comme la figure de la sphère en refroidissement que Cournot avait lui-même reprise de Joseph Fourier – que j'ai pu interpréter le roman de Tarde comme une mise en scène de la philosophie de l'histoire de Cournot.

Le vagabondage littéraire n'exclut donc pas la présence de lignes théoriques qui guident le récit. Il est simplement ce qui permet d'ouvrir des portes. Il faut ensuite s'astreindre au recueil systématique des sources : qui a lu quoi ? Qui fait référence à qui ? Qui a connu qui ? Pourquoi on écrit ? Contre quoi et contre qui on écrit ? Il faut, selon la méthode de l'historien, recueillir et croiser les données par l'analyse des citations, explicites ou implicites, celle des éditions successives des œuvres et parfois des manuscrits eux-mêmes, comme y invite la critique littéraire. Mais il faut aussi procéder à l'étude sociologique de la biographie des auteurs, des institutions et des réseaux sociaux qui furent les leurs, démarche qui seule permet de saisir le statut « en contexte » des œuvres publiées ou non publiées. Cette exigence de systématisme n'est bien sûr qu'un fantasme de chercheur, parce qu'en matière de recherche comme ailleurs, le « rendement » du travail, d'abord croissant finit toujours par devenir décroissant, et qu'en tout état de cause, il y a toujours un moment où il faut savoir s'arrêter, sous peine de totale impuissance. Mais cette indéniable exigence du sens pratique sert souvent de couverture, non seulement, pour reprendre les termes de

Frederic Taylor, à la « nonchalance naturelle », fort excusable, mais aussi à la « nonchalance systématique », bien plus coupable. J'appelle ainsi cette paresse sélective qui conduit, quand on étudie Marx, à s'intéresser à Ricardo mais pas à Buret, quand on étudie Durkheim, à s'intéresser à Spencer mais pas à Perrier, et quand on étudie Tarde, à s'intéresser à Bergson mais pas à Cournot. Sans doute, souvent, cette seconde catégorie de textes sera plus difficile à se procurer que la première. Le choix pourrait ainsi procéder d'une saine nonchalance naturelle. Mais je crains que bien souvent au contraire, le choix ne soit motivé en raison, qu'il procède du désir de donner du « sens » aux auteurs que l'on commente en les rapprochant de références susceptibles de faire également « sens » pour le lecteur d'aujourd'hui, et non d'auteurs oubliés ou négligés.

Un tel choix engage la conception même de l'histoire des sciences, sciences de l'homme en l'occurrence. Encore une fois, il est bien certain qu'une démarche d'éluclaidation historique d'œuvres passées ne saurait avoir d'intérêt si elle n'éclairait pas les débats présents. J'espère avoir convaincu le lecteur dans la première partie de cette introduction que telle était aussi mon ambition. Mais la paresse sélective que je dénonçais conduit, à mon jugement, à donner une mauvaise réponse à cette bonne question, en allant trop vite en besogne. Comme je l'ai dit aussi, l'histoire n'a d'intérêt en effet que si elle est découverte, que si elle suggère des rapprochements inédits, que si elle ouvre de nouveaux horizons à la pensée. Si on subordonne d'emblée l'histoire au débat présent, elle perd toute capacité d'étonner et par suite son objet aussi.

À cet égard, l'érudition est un formidable instrument critique pour débusquer les fausses nouveautés qui sont foison dans nos disciplines, pour montrer l'ancienneté de débats qui traversent les siècles, sous des formes chaque fois renouvelées, pour rompre avec l'hagiographie d'auteurs coupés de leurs contextes. L'érudition s'oppose ici à une histoire ossifiée et instrumentalisée en ce qu'elle permet de casser les représentations convenues, comme, par exemple, celles des découpages disciplinaires ou des oppositions idéologiques, pour prendre deux exemples où les débats présents s'appuient souvent sur des histoires à vocation apologétique. Faire l'histoire des idées avec une exigence d'érudition, ce n'est donc pas quitter les questions présentes pour se réfugier dans un tranquille passé où les morts ne sauraient vous répondre; c'est opérer un détour productif pour mieux penser le présent. C'est en tout cas ce dont j'espère convaincre le lecteur des études qui suivent, avec pour ambition première de ne pas l'ennuyer.

François VATIN  
29 novembre 2004

## NOTE SUR LES TEXTES

Chacune des trois études réunies dans ce volume a fait l'objet d'une publication antérieure. Ils ont toutefois été révisés, amendés et enrichis pour la présente édition, profitant de la poursuite de ma réflexion et de mes découvertes documentaires depuis leur première publication. Ces rectifications et ajouts, parfois substantiels, ne modifient en rien toutefois l'esprit général des documents initialement publiés.

Le premier de ces essais, « Le travail, la servitude et la vie : la critique de l'économie politique d'Eugène Buret », est celui qui a subi le plus de transformations, d'abord parce qu'il est le plus ancien dans sa conception originale, ensuite pour des raisons éditoriales. Il a en effet pour origine ma communication au colloque international Karl Polanyi, qui s'est tenu à Lyon du 26 au 28 mai 1999. Une version de ce texte a été publiée dans le n° 18 de la *Revue du Mauss*, 2<sup>e</sup> semestre 2001, « Travailler est-il (bien) naturel ? », p. 237-280, sous le titre « Le travail, la servitude et la vie : avant Marx et Polanyi, Eugène Buret ». Pour des raisons de volume, l'éditeur avait dû alléger le document de tout le développement sur Rossi qui est réinséré dans la présente édition. Mais le texte a été profondément modifié pour une autre raison. J'ai ajouté en effet à la présente édition une nouvelle étude annexe, « Eugène Buret entre littérature et sciences sociales », qui propose une biographie intellectuelle de cet auteur à partir d'une étude de l'ensemble de son œuvre et notamment des chroniques qu'il tenait dans le quotidien *le Courrier français* de 1836 à sa mort en 1842. Ce gros travail de recueil documentaire, réalisé après la rédaction de l'étude originale, exigeait pour le moins une révision du texte original, imprécis, voire parfois fallacieux sur certains points. Mais, par ailleurs, la rédaction d'un document autonome sur la biographie de Buret et sur la réception de son œuvre en son temps, qui permet de mieux saisir le milieu intellectuel qui fut le sien et les débats sur la question sociale à la fin des années 1830 et au début des années 1840 quand il rédige et publie son œuvre majeure, a permis d'alléger le texte initial d'incises diverses qui éclairaient le propos mais pouvaient aussi faire perdre au lecteur le fil directeur de la démonstration.

Le deuxième essai, « À quoi rêvent les polypes ? Individuation et sociation d'Abraham Trembley à Émile Durkheim », a pour origine une communication faite lors d'une journée d'étude sur les « migrations conceptuelles » entre les disciplines, organisée à Lille le 23 octobre 2001 par Laurent Fedi dans le cadre de l'unité CNRS « Savoirs et textes ». Les actes de cette journée ont été réunis dans un volume par Laurent Fedi sous le titre *Les cigognes de la philosophie. Études sur les migrations conceptuelles*, Paris, L'Harmattan, 2002. On y trouve mon texte, sous le même intitulé que dans le présent volume, aux pages 85-215. Si ce texte n'a pas subi les mêmes modifications que celui sur Buret, il a été copieusement « toiletté » et enrichi sur plusieurs points importants.

Le troisième essai, « Cournot, Tarde et la fin des temps », est initialement paru en 2000 dans *l'Homme et la Société*, n° 136-137, 2000/2-3, p. 127-156. Une version aménagée et un peu réduite a également été publiée par *Futuribles*, n° 256, septembre 2000, p. 47-64, dans sa rubrique « Futur d'antan ». C'est des trois essais celui qui a subi le moins de modifications par rapport à sa publication originale. J'ai toutefois introduit quelques références nouvelles, correspondant à de nouvelles découvertes documentaires ou tout simplement à des ouvrages ou articles parus postérieurement à la rédaction initiale.