

# LA SINGULARITE DU SOCIAL. RESISTANCE DE LA PHILOSOPHIE, PERSISTANCE DE LA SOCIOLOGIE

**FRANCESCO CALLEGARO**

*UNSAM, Buenos Aires; EHESS, Paris*

*Escuela IDAES; LIER-FYT*

fcallegaro@unsam.edu.ar

## **ABSTRACT**

Based on a discussion of Pierpaolo Cesaroni's latest book, *La vita dei concetti*, this article aims to clarify the conditions for an adequate understanding of the singularity of the social, by reflecting on the relation between political philosophy and social sciences. After briefly presenting the main contributions of the book, particularly with regard to the reconstruction of the distinctive perspective of historical epistemology, it underlines the internal tension with conceptual history, with the aim of highlighting the two paths opened to any attempt aimed at supplanting modern political science, the source of the mechanical paradigm that prevents us from understanding what holds men together in a social totality. The difference between ancient political philosophy and modern social science is finally appreciated through a comparison concerning the meaning that both give to the two main categories that elucidate the very idea of political society, that is, government and justice.

## **KEYWORDS**

Social, political philosophy, social sciences, historical epistemology, government, justice.

Depuis l'avènement de la modernité, les philosophes ont eux aussi leur caverne. Ils finissent d'autant plus inévitablement pour s'y enfermer qu'ils s'octroient encore le monopole du conceptuel, en se retranchant dans un espace préservé de toute contamination externe, lieu rassurant où ils cherchent à mettre à l'épreuve le sens et la validité des concepts dans et par l'interrogation des présupposés implicites des sciences. Qu'ils opposent représentation et catégorie, phénomène et essence, empirique et grammatical, qu'ils se pensent héritiers de Immanuel Kant, Edmund Husserl ou Ludwig Wittgenstein, ils reproduisent ainsi, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, un seule et même geste, en reconduisant une seule et même césure : celle qui permet de sauver la pureté de la philosophie, au prix pourtant d'une image trompeuse de la science qu'ils ne cessent de projeter sur les murs de l'Université, la division du travail entretenant l'illusion qu'elle correspond bien à la réalité effective des savoirs en train de se faire.

C'est à cette illusion tenace de la philosophie aux prises avec la modernité que veut nous arracher Pierpaolo Cesaroni, dans un livre ambitieux, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, où il reprend et relance la tradition théorique qui a essayé, en France, de penser et d'étudier les sciences en tant que savoirs réflexifs dont les scansion temporelles sont marquées par autant de créations conceptuelles, voire par l'introduction de nouvelles catégories qui débordent comme telles les limites de l'entendement philosophique traditionnel. Il s'agit, bien entendu, de la tradition de l'épistémologie historique, ressaisie à partir d'une intention fondamentale, l'animant depuis sa fondation par Gaston Bachelard : celle que Cesaroni entend conduire jusqu'à ce terme où, à travers l'apport de Georges Canguilhem, elle serait enfin en mesure de soutenir la naissance d'une nouvelle science politique, en attente depuis que le problème de la société a émergé, avec la sociologie, dans le sillage de la question de la vie explorée par la biologie.

Tel est en effet l'enjeu principal de *La vie des concepts*. Le livre ne vise pas seulement à nous mettre en présence de l'approche qui a fait de la science l'un des lieux électifs de la réflexivité dans la modernité, en reconstruisant, dans et par une application récursive de la perspective qu'il préconise, l'histoire épistémologique de l'épistémologie historique. La mise en évidence des obstacles épistémologiques hérités de la philosophie moderne, en particulier de l'idéalisme allemand, que l'épistémologie historique a dû affronter et surmonter pour se constituer dans sa singularité, en ce qu'elle vise depuis Bachelard à penser l'unité plurielle et dynamique du domaine scientifique, en soulignant l'irréductibilité de chaque science comme de chaque champ d'expérience qu'elle sillonne, n'est que le premier temps de l'opération accomplie dans l'ouvrage.

La reconstruction magistrale des coordonnées de l'épistémologie historique est certes précieuse en elle-même, si l'on veut comprendre à quel point cette perspective a fait bouger l'image de la science et du même coup la pratique de la philosophie, désormais assignée à un travail d'articulation se faisant dans le prolongement de la production de concepts immanente aux enquêtes, à partir des problèmes qui ne cessent d'y insister comme autant d'énigmes et qu'on peut toujours relancer. Elle n'a de sens, toutefois, que dans la mesure où la récupération rétrospective de cette tradition conduit Cesaroni à réactiver l'interrogation substantielle de Canguilhem au sujet du vivant, point aveugle de Bachelard. Interrogation reprise et soutenue, dans les deux temps qui la scandent - depuis la vision nietzschéenne de la vie en excès par rapport à la science jusqu'à son inclusion par la modification du concept même de science, marquant le passage à la singularité de la biologie - afin de montrer qu'elle recèle un tout autre problème, en général escamoté par les interprètes en raison d'une incompréhension des présupposés théoriques et des visées pratiques de l'épistémologie historique elle-même.

A contre-courant de l'idéologie vitaliste, envahissant le champ du social par une extension induite du vital – tendance infra-scientifique et pseudo-philosophique dont on peut repérer bien des expressions dans l'actualité – Cesaroni nous invite à prendre plutôt la mesure des limites insurmontables des concepts thématiques par Canguilhem dans le sillage de la biologie pour penser le vivant, lorsqu'il s'agit d'élucider cette forme singulière de vie qu'est la vie en commun des humains. C'est le cas, notamment, de l'idée même de *régulation*, dont on sait le rôle qu'elle a joué dans la définition libérale puis néolibérale de l'économie et de la société à partir du marché. En refaisant à son compte le geste d'Auguste Comte, Cesaroni remonte ainsi dans le livre l'échelle des sciences, en s'arrêtant longuement sur la biologie, avant et afin de se demander finalement ce qu'il en est de la dernière de la série : quels en sont notamment les concepts fondamentaux, en sachant qu'ils doivent permettre d'instruire ce champ singulier, le social, où il en va de notre propre expérience.

On rencontre ici le paradoxe qui soutient à l'arrière-plan toute la réflexion déployée dans le livre. S'il n'est pas vide, ce dernier lieu n'est pourtant pas occupé aujourd'hui par la sociologie dont Comte avait essayé d'asseoir les fondements, comme Claude Bernard ceux de la biologie : on n'y rencontre pas, en effet, les sciences sociales qui en sont issues, du moins pas avec la prétention épistémologique qui a pu être celle d'Emile Durkheim ou de Marcel Mauss d'en faire le laboratoire par excellence de la science politique des modernes. Parce que nous ne savons pas penser la singularité du social, l'alternative à l'idéologie vitaliste qui a trouvé et trouve encore son expression emblématique dans l'économie politique, est bien une autre idéologie scientifique : elle prend ses repères à partir du paradigme opposé qui voit dans la société une machine dont les parties s'agenceraient en raison d'un plan d'ensemble renvoyant à une décision politique ultime.

La reprise de l'épistémologie historique, en particulier des réflexions de Canguilhem, croise sur ce point l'histoire conceptuelle, dans l'orientation notamment que lui ont donné Giuseppe Duso et l'École de Padoue. Seule la conscience historico-conceptuelle de la genèse philosophico-politique de la modernité permet en effet d'entendre comment Cesaroni en vient à débusquer, dans le paradigme de la société-machine, la présence à peine voilée du point de vue artificialiste dont les coordonnées ont été élaborés avant tout par Thomas Hobbes. Telle est donc la première surprise. C'est bien la science politique moderne qu'on retrouve encore secrètement à l'œuvre au sommet du savoir comme au cœur du social, la représentation de la société comme machine n'étant en effet rien d'autre, en dernier lieu, que la vision de la totalité arc-boutée aux puissants moyens représentatifs de l'État.

Autant dire que Comte a perdu la bataille, car nous raisonnons encore dans les termes du sujet et du pouvoir, de la psychologie et du droit, l'absence de liens que

suppose la volonté indépendante de chacun se traduisant dans la présence du lien dévitalisé entre tous produit par les lois qui consacrent notre indépendance même. La catégorie d'idéologie scientifique retrouve ici du même coup toute son épaisseur politique, s'il est vrai que la (pseudo) science qui en est à l'origine a bien fini par produire les mythes modernes dont l'histoire conceptuelle essaye de nous libérer, en procédant à une généalogie des (pseudo) concepts qui innervent le sens commun comme les savoirs qui soutiennent l'Etat.

On se demande alors comment Cesaroni s'y prend pour sortir de l'impasse, en ce point d'extrême tension dans la perspective que son livre vise à mettre en place où il en va du croisement de l'épistémologie historique et de l'histoire conceptuelle. Cette dernière ne reconstruit la genèse et n'élucide la logique des concepts fondamentaux de la modernité que pour mieux en dégager les apories internes, afin de relancer la philosophie politique sur les ruines de la science politique, réduite à un foyer de mythes en raison même de sa prétention théorique.<sup>1</sup> L'interrogation philosophique que réveille la prise de conscience des contradictions inhérentes à notre sens commun comme aux savoirs qui le traversent ne peut alors se soutenir, du moins si elle veut avancer de façon cohérente avec les prémisses de l'épistémologie historique, que si elle prend appui sur la réflexivité déjà déployée par des sciences modernes réellement existantes, en ce qu'elle est censée témoigner d'une productivité conceptuelle irréductible à la philosophie elle-même, étant le fruit des résistances et des surprises du réel.

A cet égard, on s'attendrait donc à un réinvestissement décidé des sciences sociales, susceptible de mettre en évidence, au plan des concepts mis au travail dans les enquêtes, l'écart entre l'idéologie qui a pu en entraver le développement et les percées qui doivent en avoir tout de même marqué l'émergence et la constitution, s'il doit bien s'agir de *sciences*, bien avant qu'elles finissent par être rattrapées par l'opposition entre organisme et machine, société civile de marché et Etat souverain. Il s'agirait de pratiquer l'épistémologie historique pour de bon, dans le sillage de l'histoire conceptuelle, en montrant comment l'énigme du social a fait d'abord irruption, nourrissant des élaborations conceptuelles et des controverses à la frontière de la biologie et de la psychologie qui ont soutenu l'avancée de la sociologie et des sciences sociales, pour ensuite rendre compte des obstacles épistémologiques ayant présidé à la rechute inertielle dans l'imaginaire et même dans l'idéologie.<sup>2</sup>

Or, cette voie, si elle n'est pas tout à fait absente, n'est pourtant évoquée, au point tournant de l'ouvrage, que pour être ensuite écartée. Cesaroni prend note, en effet, de l'existence désormais avérée de ce prolongement contemporain de

<sup>1</sup> Voir le texte programmatique de G. Duso, "Storia concettuale come filosofia politica", in S. Chignola - G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, F. Angeli, 2008.

<sup>2</sup> Pour une esquisse de cette histoire, je me permets de renvoyer à F. Callegaro - J. Giry., "Une révolution à venir ?", *Sociologie* 9.3, 2018, p. 305-322.

l'épistémologie historique qui a fini par prendre le nom de « philosophie des sciences sociales », opération épistémologique mise à point par Bruno Karsenti pour penser et pratiquer la relance de l'interrogation philosophique que les sciences sociales portent en elles, dès lors qu'elles insistent sur les problèmes posés par la singularité du social.<sup>3</sup> Esquissée au moment de poser le cadre devant présider à la relecture décisive de l'œuvre de Canguilhem, cette orientation est finalement abandonnée dans le reste du livre, du fait même que l'analyse s'y déploie en prenant appui non sur la réflexion immanente aux œuvres de chercheurs en sciences sociales mais sur la réflexion de second degré de Canguilhem lui-même, détachée à l'évidence de toute production sociologique propre.

Renversant le rapport entre le cadre posé et l'auteur étudié, Cesaroni finit ainsi par suivre Canguilhem au point d'écraser avec lui le discours des sciences sociales sur l'idéologie vitaliste dont il faudrait les débarrasser. Il en vient alors à avancer une thèse étonnante, du point de vue de l'épistémologie historique : depuis le début, afin de prendre les distances de l'Etat comme de la science politique moderne, les sciences sociales issues de la sociologie se seraient orientées vers l'étude des régulations de l'organisme social, dans une continuité accusée avec la problématique opérant dans le domaine biologique. Elles n'auraient donc jamais réussi à attraper leur objet propre, même pas en échouant dans leur intention fondamentale, ayant eu plutôt tendance à importer d'entrée les concepts de la biologie, à la faveur d'une vision d'ensemble axée sur l'autorégulation des rapports sociaux-vitaux. Vision qui en ferait, pour nous, aujourd'hui, des répercussions proprement idéologiques de l'économie politique, aussi soumises à l'exigence homéostatique de la gouvernementalité libérale qu'incapables de penser le politique au fondement de l'ordre social.

Alors qu'on entrevoit ici la trace de la généalogie de Michel Foucault, la prise de distance par rapport à l'héritage de Comte n'est pas moins fondée sur une thèse substantielle que Cesaroni reprend de Canguilhem lui-même, une fois chargé de la responsabilité de penser la singularité du social. Si les sciences sociales ont depuis toujours perdu de vue leur objet, si elles n'ont jamais élaboré ni même esquissé un concept adéquat du social, c'est qu'elles ont d'entrée occulté un fait majeur, à savoir que l'ordre social, à différence de l'ordre vital, est fait d'un ensemble d'organes dont la composition d'ensemble ne va jamais de soi. Le nom de ce problème persistant de l'ordre social où il en va de sa singularité serait en fin de compte la *justice*, en ce qu'elle est irréductible à la santé qui préside aux circuits autorégulés du vivant :

Toute société, dit Canguilhem, est un ensemble de moyens, d'organes sociaux, ou, si l'on veut, de 'parties' qui répondent à des besoins différents et qui se maintiennent, contrairement à ce qui arrive dans l'organisme, dans une condition d'éloignement ou d'extériorité réciproque...Inhérent à cette multiplicité il y a un besoin d'unification,

<sup>3</sup> Voir B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, en particulier l'introduction.

c'est-à-dire d'une 'norme des normes', puisque les différents organes sociaux, étant structurellement différents dans leurs activités, renvoient à une exigence collective et partagée...Ce besoin d'unification, c'est-à-dire le problème de la convergence, est 'sans solution', en ce sens qu'il n'est ni immédiatement présent (la justice n'est pas la santé), ni déterminable à l'avance (la justice n'est pas un simple besoin).<sup>4</sup>

Si Cesaroni ne revient pas du même coup sur le chemin de la science politique moderne, c'est que la composition des parties dans le tout est pensée, dans le sillage de Canguilhem, selon une logique tout à fait opposée à la solution machinale qui passe par le dispositif artificiel du pouvoir de l'Etat, projetant l'unité de la multitude d'individus au plan de la représentation productive du peuple souverain. Cette composition renvoie plutôt à un principe très ancien, élevé ici au statut d'une catégorie nous faisant enfin accéder au ressort secret de l'unité : il s'agit du *gouvernement*, envisagé comme la médiation toujours active de la pluralité permettant de faire émerger la composition des parties dans le tout, dans et par le renvoi au principe excédant de la justice. Une même logique se redéprouverait ainsi aux différentes échelles d'une même réalité encore impensée, depuis la commune jusqu'à l'Etat lui-même, la pluralité d'organes exigeant toujours la médiation d'un centre de délibération et de décision chargé de dégager l'unité, dans et par le dépassement des conflits que comporte inévitablement la coprésence de plusieurs manières d'envisager la composition d'ensemble, chacune rattachée aux parties en jeu.

En reprenant à son compte un passage de Canguilhem sur la justice comme « forme du tout », où fait irruption la figure inattendue de Platon, Cesaroni en vient alors à dévoiler le fondement caché de sa proposition de refondation: la science politique chargée de penser la singularité du social ne peut que reprendre les « intuitions de la philosophie politique classique », notamment en ce qui concerne le « problème du gouvernement ». <sup>5</sup> C'est donc la philosophie politique ancienne qui travaille ici, certes sur la base des questions posées par la modernité, une fois passée au crible de l'histoire conceptuelle, à la redéfinition de la société comme société politique, pluralité d'organes dont l'unité tient à l'unité même du politique compris comme centre de gouvernement. Par un curieux renversement, ruinant les prémisses de l'approche qu'il visait à relancer, Cesaroni a été ainsi conduit à renoncer aux principes de l'épistémologie historique au moment même de l'accomplir, ayant soumis la réalité décevante des sciences sociales à l'idéalité à venir de la philosophie politique, bastion de résistance d'où est censé s'organiser l'instruction des concepts fondamentaux qui leur font défaut, à commencer par le concept même de société : politique, car constituée par le jeu de la pluralité et du gouvernement.

<sup>4</sup> P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata, Quodlibet ottobre 2020 p. 254-255.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 267.

C'est bien ce qu'atteste l'affirmation surprenante mais tout à fait logique où s'avoue la conséquence ultime de ce changement radical de perspective, par rapport aux coordonnées de l'épistémologie historique fixées dans la première partie du livre :

Si l'hypothèse épistémologique proposée ici est correcte, c'est-à-dire si l'instruction conceptuelle dans le champ politique consiste dans l'articulation – y compris au niveau constitutionnel – des processus de gouvernement, c'est-à-dire des processus au sein desquels la justice se manifeste comme un problème spécifiquement politique, alors il faut conclure que ce champ épistémique est aujourd'hui substantiellement absent et entièrement à construire.<sup>6</sup>

La contradiction une fois constatée, entre l'exigence de renouveler la philosophie en la rattachant à une pratique scientifique existante et le besoin d'inaugurer la science politique absente dans et par la reprise de la philosophie héritée, on peut se servir de la résistance qu'elle fait émerger comme d'un obstacle épistémologique productif, permettant de mieux ressaisir la persistance inaperçue des sciences sociales elles-mêmes, en ce que leur discours ne se laisse pas enfermer dans les mailles de l'idéologie moderne, toujours vitale et mécaniste car encore individualiste.

Les sciences sociales sont nées, en effet, dans le sillage de la sociologie, fondée par Comte et relancée par Durkheim moins comme une discipline particulière parmi d'autres que comme une *épistème générale* visant à affecter l'ensemble des sciences humaines et historiques, dans et par la référence d'arrière-plan à la société, envisagée non comme la partie apolitique qui fait face à l'Etat, mais comme la totalité encore inaperçue, l'ordre singulier de réalité dont la mise en évidence a supposé la réactivation de la philosophie politique ancienne, celle d'Aristote avant tout.<sup>7</sup> C'est bien à cette source que Comte tout d'abord a puisé, de façon tout à fait explicite, afin d'attaquer le dispositif moderne dans son fondement ultime, l'individu supposé libre par nature dont le corrélat était une société dissociée, en crise permanente car morcelée en une pluralité désarticulée de sphères d'action dont l'unité interne était d'autant plus impensable que seul l'Etat paraissait pouvoir opérer dans le sens d'une totalisation. C'est alors l'économie politique que Comte

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 270.

<sup>7</sup> L'indication donnée par Comte dans la leçon 47 du *Cours de philosophie positive* a exercé en ce sens des effets de longue durée sur la pensée sociologique, comme l'atteste le recours récurrent à Aristote qui marque la tradition de la sociologie, du moins au sein de l'École française, depuis Durkheim jusqu'à Gurwitsch, en passant par Mauss. On pourrait se servir de ce paramètre pour délimiter le point de rupture dans les rapports entre philosophie et sociologie, Bourdieu n'ayant pu refuser tout rapprochement de son *habitus* avec l'héritage aristotélicien qu'en raison de l'adoption d'une vision naïvement positiviste de la science, origine des reconstructions historiques qui depuis ne cessent d'occulter les sources philosophiques des sciences sociales, en se prévalant d'une conception de la coupure épistémologique qui reproduit la même césure introduite par les philosophes. Pour un exemple récent de cette histoire conventionnelle, d'autant plus frappant qu'il prétend transcender les frontières entre les disciplines, voir J. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, Marseille, Agone, 2016.

a tout aussi bien remis en cause, en questionnant l'abstraction de l'économique de l'ensemble des faits sociaux, condition pour mettre en évidence leur interdépendance impensée, fondement d'une tout autre appréhension du politique, significativement résumée par le concept même de gouvernement. Concept profondément remanié, pourtant, car ancré dans une vie sociale qui ne cesse de dépasser toute tentative de mise en ordre purement politique.

La résistance contemporaine de cette même philosophie politique dont la sociologie passée a dû se servir pour se constituer dans sa prétention de remplacer la science politique moderne au sommet de l'édifice moderne du savoir représente alors un lieu électif d'épreuve où il en va de la possibilité même de comprendre aujourd'hui ce qu'a rendu et rend encore pensable le passage d'une philosophie à l'autre, si tant est qu'on veut bien faire place aux effets de longue durée de ce déplacement épistémologique dans l'histoire des sciences. Parmi les nombreux territoires de conflit qui s'ouvrent au point de rencontre entre ces deux frères ennemis que sont la philosophie politique ancienne et la science sociale moderne, tous deux engagés dans une remise en questions du dispositif moderne forgé par Hobbes, le premier et plus fondamental est bien la conception même du gouvernement, en ce qu'elle exprime la façon d'envisager l'unité de la pluralité, soit finalement l'idée même de société politique.

A cet égard, le passage décisif de l'ouvrage est celui où Cesaroni, en prenant appui sur Canguilhem, précise en quoi consiste le dépassement de l'idéologie vitaliste dans la prise en compte de la singularité du social. Alors que le paradigme de l'organisme conduit à appliquer à la société l'opposition du normal et du pathologique, envisageant dès lors toute perturbation des rapports comme une crise qu'il s'agirait de résoudre en rétablissant les conditions préalables de l'ordre, selon une conception aussi médicale que conservatrice de la politique, la remise en question de ce paradigme conduit à prendre conscience du fait que, dans une société, la composition des parties dans le tout n'est jamais faite mais toujours à faire, parce que la santé est une condition donnée qui peut être parfois perdue, alors que la justice est une condition absente qui doit toujours être trouvée. C'est ce qui conduit Cesaroni à en conclure que la « justice est un problème pratique constamment impliqué dans l'exercice normal des fonctions sociales ».<sup>8</sup>

Autrement dit, dans la perspective de la philosophie politique restaurée par une science politique à venir, s'il est impossible de « penser la société sans politique », c'est qu'on ne peut envisager l'existence de rapports sociaux définis sans la médiation active du gouvernement : ce dernier est ainsi posé comme une fonction qui « se maintient continuellement opérant au sein de n'importe quel tout social », la justice étant une « condition dont l'existence dépend de l'exercice constant de sa réalisation ».<sup>9</sup> C'est dire que le politique est ici réaffirmé dans ce qu'il a

<sup>8</sup> P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, op.cit., p. 260.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 270.



d'instituant pour l'existence même d'un ordre social : si la composition d'ensemble des rapports sociaux dépend d'une exigence tout à fait spécifique de régulation qui renvoie en dernier lieu à la justice, et si la justice est pensée comme la réponse contingente donnée par la politique à une question destinée à rester structurellement ouverte, celle de la bonne relation des parties dans le tout, c'est bien que le gouvernement n'a pas « une fonction simplement expressive ou "exécutive" (rendre explicite ce qui est implicite), mais productive ».<sup>10</sup>

On peut alors apprécier le désaccord entre philosophie politique ancienne et science sociale moderne, en le reconduisant à ce surinvestissement du politique que trahit l'usage récurrent des adverbes, d'où il résulte que le social n'a pas du tout été pensé, en fait, dans sa singularité propre. Car si la politique doit être constamment à l'œuvre, si le gouvernement doit s'impliquer continuellement dans l'exercice des fonctions sociales, si le problème de la justice est toujours ouvert, c'est en effet qu'aucun rapport n'est *institué*. L'opposition supposée exhaustive entre l'ordre vital déjà établi, fonctionnant d'après les mécanismes de l'autorégulation, et l'ordre politique toujours à établir, selon les principes du gouvernement, c'est-à-dire, en fin de compte, par délibération et décision, finit ainsi par nous faire tout autant perdre de vue l'institution de la société, point névralgique en quoi se résume la singularité du social, à tel point que Durkheim avait défini la sociologie comme la science des institutions.<sup>11</sup>

C'est en tirant le fil de ce concept, institution, et en reconstruisant la constellation de concepts où il s'inscrit - règle, groupe, autorité, etc. - avec les problèmes qu'ils comportent, qu'on pourrait alors en venir à réveiller l'énigme du social au cœur des sciences sociales, en dégageant les traces d'un discours qui n'a pas manqué de produire ses effets, alors même qu'il a été bien occulté et déformé par l'idéologie individualiste. Et à prendre ainsi toutes les mesures de ce que comporte l'adoption d'un point de vue proprement sociologique lorsqu'on en vient à essayer de comprendre la politique, en particulier lorsqu'il est question de la fonction du gouvernement, étant clair que dans la perspective décentrée que nous ouvrent les institutions, il ne peut sans doute pas être envisagé comme le fondement de la société. Pour centrale qu'en soit l'action d'orientation, elle ne peut être pensée en

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 263.

<sup>11</sup> Ayant fait sienne la proposition de Mauss, Durkheim a résumé ainsi le sens de la sociologie dans l'un de ses derniers textes, où, de façon significative, la coupure entre nature et culture, vie et langage, soit l'ouverture du champ sans lequel on ne saurait penser aucune action, encore moins l'action politique, est tracée par référence aux « institutions » prises « aux sens large du mot », E. Durkheim, « Une définition de la société » (1917), dans E. Durkheim, *Textes I*, Paris, Minuit, 1975, p. 71. C'est cette compréhension du social à partir des institutions, proprement sociologique, qui a été thématifiée, dans un geste de relance philosophique qu'on peut du même coup reconduire dans l'horizon de l'épistémologie historique correctement entendue, à la fois par C. Castoriadis, dans *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 et V. Descombes, dans *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996

effet qu'à partir de l'unité toujours déjà faite de la société, dont le ressort réside ailleurs que dans la politique elle-même.

La fonction d'unification que Cesaroni assigne au gouvernement, dans le sillage de la philosophie politique ancienne, ne peut être comprise, dans la perspective des sciences sociales, que si on la déplace d'un cran, en la voyant à l'œuvre dans des situations de conflits que les institutions n'arrivent pas à résorber, étant du coup chargée de cette dimension supplémentaire, impensable par la philosophie traditionnelle, que Comte déjà avait saisi, lorsqu'il avait dédoublé le gouvernement, en distinguant entre son versant temporel et son versant spirituel. L'unité n'est pas conquise mais reconquise par la politique, car elle s'établit d'abord au plan de ces représentations sous-jacentes aux institutions, dont l'origine est de nature religieuse, où se définit le commun de la vie en commun des humains. C'est ainsi à retrouver le commun que travaille la politique ressaisie depuis le social, si elle est bien, selon la définition presque grecque de Mauss, cet art suprême en quoi consiste la direction *consciente* de la société dans son ensemble.<sup>12</sup> Dans ce cadre, la transcendance même de la justice finit par trouver son ancrage dans l'immanence des rapports sociaux, si tant est que l'on se donne les moyens de plonger dans ces profondeurs inatteignables par la philosophie où il en va de la singularité du social.<sup>13</sup>

Mais pour atteindre cette source il faudrait d'abord se débarrasser des préjugés philosophiques qui font obstacle à une compréhension adéquate des sciences sociales et, par conséquent, à l'établissement d'une connexion féconde entre philosophie politique et sociologie. Ce qui suppose de revenir en arrière sur le chemin de la réflexion et de prendre l'autre bifurcation, afin de pratiquer l'épistémologie historique jusqu'au bout, c'est-à-dire, jusqu'au point de rejoindre, une fois accepté le questionnement du sens commun libéral que rend possible l'histoire conceptuelle, l'orientation distinctive de la philosophie des sciences sociales.

<sup>12</sup> Ce sont les derniers mots du célèbre *Essai sur le don*, où Mauss fait référence, de façon il faut dire bien allusive, à « la Politique » entendue « au sens socratique du mot ». On remarquera que cette allusion vient parachever l'élaboration de la catégorie de fait social total. Autant dire que la politique n'est possible que parce qu'il y a des phénomènes qui, en mobilisant des vastes ensembles de sujets, viennent recomposer la totalité fragmentée en une pluralité d'aspects et de groupes, faisant donc émerger cette « vie sociale tout entière » dont le gouvernement doit assurer la continuité dans le temps, en surmontant les épreuves qui ont mis en mouvement les masses. Voir M. Mauss, *Essai sur le don* (1924-1925), Paris, PUF, 2007, p. 248-249.

<sup>13</sup> Durkheim en a donné la démonstration sociologique dès *La division du travail social*, avant d'en préciser les fondements philosophiques dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. C'est aussi sur ce point que s'est jouée la coupure dans l'histoire des sciences sociales. La relecture fonctionnaliste de Durkheim a conduit, en effet, à effacer le lien interne entre solidarité et justice, privant du même coup la sociologie du seul point d'appui lui permettant de rejoindre la politique depuis la science. J'ai essayé de rétablir cette connexion interne, du moins en ce qui concerne l'analyse de la solidarité moderne, dans F. Callegaro, "The Constraint of Justice: Durkheim on Modern Solidarity and Freedom as Non-exploitation", in N. Marcucci (ed.) *Durkheim & Critique*, Palgrave Macmillan, Cham, 2021, p. 191-226.