

Les conditions pragmatiques du regard porté sur la société

Connaître suppose certaines conditions qui renvoient à la constitution d'une relation entre un sujet observant et un objet observé. Comprendre de quelle manière se construisent les principes d'une « science des sociétés »¹ revient alors à identifier les facteurs qui rendent possibles les termes de cette relation dès lors qu'elle implique la société comme ce qui est à connaître.

Habituellement, l'histoire du développement des sciences de l'homme privilégie, en un récit unifié et articulé, les points de vue politique et institutionnel, méthodologique et épistémologique², points de vue qui ont permis la spécialisation par émancipation d'un domaine et des institutions qui le rendent visible³. Il devrait être possible d'écrire une autre histoire ou, plutôt, de rendre compte de l'existence d'un autre plan de transformations indispensables à l'écriture de ces histoires. Car pour qu'un domaine séparé de la connaissance des sociétés puisse advenir, il a fallu, par transferts d'habitudes, répétitions d'expériences de connaissance issues de domaines limitrophes, transpositions de règles et de méthodes empruntées à des pratiques de connaissance voisines, qu'un nouveau type du sujet observateur soit progressivement délimité en tant qu'il devenait *capable* de voir la société comme un objet à connaître.

- 1 J'emprunte l'expression à Louis de Bonald en infléchissant sa signification. Dans sa *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), il l'utilise pour désigner l'étude politique de la société.
- 2 Par exemple, et à propos de la préhistoire, de l'anthropologie et de la science des religions, voir Laurière (éd., 2015).
- 3 D'autres récits plus classiques se sont construits à partir d'hypothèses générales portant sur la « naissance » de la sociologie (voir Aron 1987, Nisbet 1984).

Ce qui retient ici mon attention relève plutôt de la mise en place d'une attitude, d'une manière de regarder la société. On pourrait parler de posture, c'est-à-dire, en un sens plus littéral, d'un ensemble de gestes et de positions du corps et de l'esprit. Si le regard sociologique est une manière de se placer à distance pour considérer autrement ce qui est à voir, alors l'invention de ce regard se soutient de deux préoccupations liées. Que s'agit-il de regarder ? La société. Que faire pour se mettre en situation de pouvoir la regarder ? S'éloigner.

Dès lors, un préalable utile à l'écriture des histoires portant sur la science des sociétés serait celui-ci : comment se construit ce regard à distance sans lequel il n'est pas de relation possible entre un sujet qui observe et une société à observer ? Pour s'en convaincre, revenons brièvement sur la qualification de deux grands gestes critiques dont nous pouvons dire qu'ils sont des exemplifications remarquables de cette invention de la distance d'observation.

Dans un passage fameux de la sixième partie du *Discours de la méthode*⁴ (1637), Descartes rappelle l'utilité de la connaissance des « notions générales touchant la physique » (1963, p. 634) et, ce faisant, abandonne l'ontologie du genre et de ses différences. Le réel, ici le monde des « corps qui nous environnent », n'est plus désormais structuré comme un emboîtement d'êtres hiérarchisés. Il devient un ensemble de phénomènes corpusculaires coordonné selon une logique mathématique – et non plus syllogistique.

Le rapport entre le particulier et l'universel n'est plus de l'ordre de la participation ou de l'appartenance ; il devient celui de l'occurrence et de la loi. Une telle homogénéisation du réel s'accompagne d'un autre bouleversement qu'indique très explicitement le texte lorsqu'il affirme que par ce type de connaissance des corps « nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (*ibid.*).

4 « au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent [...], nous pourrions les employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (Descartes 1963, p. 634).

Cette connaissance a donc pour effet, sur les plans ontologique et épistémologique, de poser à distance, et non plus dans un rapport d'inclusion ou de participation, celui qui, comme un *sujet*, observe et regarde ces corps environnants. L'érection du sujet connaissant – le savant-philosophe-physicien – est alors portée par un mouvement d'extraction : connaître les « corps qui nous environnent » n'advient qu'à partir du moment où le sujet parvient à s'éloigner de ce en quoi il est nativement inclus, pour constituer, c'est-à-dire uniformiser, les objets qui peuplent désormais son *environnement* : un ensemble qui forme un tout et qui a nom de « nature ». Ce passage du *Discours* dramatise ainsi l'invention d'une distance qui, dans un même mouvement, fait advenir un sujet qui observe et une nature qui peut être contemplée.

Tout de même que l'invention de la nature supposait l'extraction d'un sujet, l'invention de la société comme objet a supposé, elle aussi, l'extraction d'un sujet pour la contempler ! C'est précisément ce geste que décrit Émile Durkheim lorsqu'il pose sa première règle de méthode : « Il faut considérer les faits sociaux comme des choses » (2004, p. 15).

Dans une seconde préface, l'auteur des *Règles de la méthode sociologique* revient sur la nature de son projet méthodologique. La question est alors de savoir ce que peut vouloir dire « considérer les faits sociaux comme des choses ». Il est tout à fait possible de comprendre cette règle comme une prescription portant sur la manière de se mettre à distance de l'objet lorsqu'il s'agit d'étudier ces « faits ». L'enjeu de la controverse qui l'oppose à une compréhension, toute spiritualiste, du social est ainsi de récuser l'introspection, car celle-ci n'est jamais qu'une attitude spontanée de l'imagination qui confond l'idée de la chose avec la chose elle-même⁵.

Durkheim revient ainsi sur ce qui peut rapprocher la « chose » de l'« objet » de connaissance et, pour ce faire, il part d'une analogie :

Qu'est-ce en effet qu'une chose ? La chose s'oppose⁶ à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans. Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence [...]. (*ibid.*, p. XII)

5 Voir la définition que donne Durkheim (2004) de l'idéologie dans le chapitre 2, « Règles relatives à l'observation des faits sociaux ».

6 Sauf indication contraire, les soulignements dans les citations sont miens.

L'objet propre de la connaissance sociologique est *comme* la chose, il offre une certaine résistance. Mais à la différence de la chose, cette résistance n'est pas immédiatement perceptible, palpable. La méthode consistera donc à rendre l'observateur sensible à cette résistance ; à faire en sorte que l'objet revête les propriétés d'une chose⁷. Observer les faits sociaux, c'est donc devenir sensible à un type de résistance⁸ que les choses, en général, ne manquent pas d'opposer au regard, mais que l'objet construit de la sociologie ne manifeste pas, sauf à respecter les conditions qui permettent de le saisir *comme* ce qui résiste : « Traiter des faits d'un certain ordre *comme* des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel ; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale » (p. XIII). Observer les faits sociaux, c'est donc adopter « une certaine attitude mentale » qui, par un dispositif donné dans un ensemble de règles, permet de se mettre à distance de « soi »⁹ pour sentir les résistances qu'ils opposent. C'est s'éloigner.

L'exigence de scientificité pour la sociologie naissante devait conduire à considérer ses objets comme on a pu envisager, pour la science nouvelle à l'âge classique, les corps environnants : ce qui nous est extérieur et qui, en raison même de cette extériorité, suppose pour les appréhender que l'on se mette à distance. Le problème est ici analogue : construire la distance pour instaurer, tout en même temps, un sujet observateur, le sociologue, et un objet observé, le « fait social ». En d'autres termes, constituer la société comme une « nature », c'est-à-dire comme ce qui, en tant que chose extérieure, devient susceptible d'être contemplé.

Le positivisme sociologique de Durkheim consiste donc à faire valoir l'analogie entre choses matérielle et sociale : il faut accepter que la chose sociale nous environne et, par son extériorité, nous échappe ; qu'elle se présente devant nous comme ce qui a le même degré de compacité que les corps physiques ou matériels qui peuplent notre environnement.

- 7 Durkheim dit encore que les causes susceptibles de rendre compte de ces « faits sociaux » « ne peuvent pas être découvertes par l'introspection même la plus attentive » (*ibid.*, p. XIII).
- 8 « C'est parce que ce milieu imaginaire [celui des *idola*] n'offre à l'esprit aucune résistance que celui-ci, ne se sentant contenu par rien, s'abandonne à des ambitions sans bornes [...] » (*ibid.*, p. 18).
- 9 Considérer les faits comme des choses, « l'esprit ne peut [y] arriver qu'à condition de sortir de lui-même » (*ibid.*, p. XIII).

Or cette extériorité, en raison de la continuité supposée entre les représentations sociales et les idées individuelles (voir *ibid.*, seconde préface), risque de ne pas être identifiée pour ce qu'elle est, à savoir l'expression d'une différence de nature. S'il est besoin d'une méthode, le titre même de l'ouvrage de 1895 n'est pas sans faire allusion à celui du *Discours* de 1637, c'est aussi que, comme l'affirme encore Durkheim dans ce même passage de la préface, « l'esprit ne peut [y] arriver qu'à condition de sortir de lui-même » (p. XII).

Sortir de soi veut dire adopter une posture d'observation qui n'est pas celle que l'esprit fait sienne spontanément. Plus encore, la spontanéité, ici, est un obstacle. L'effectivité du regard à distance se soutiendra donc d'artifices, de médiations, en un mot sera possible grâce au respect de règles qu'édicte une méthode. Plus exactement, on dira que cette « attitude mentale » relève d'un *éthos*, d'un ensemble de dispositions qu'il faut acquérir et dont la définition justifie le discours sur la méthode¹⁰.

L'hypothèse depuis laquelle décrire cette nouvelle relation d'un sujet et d'un objet est celle d'une mise à distance, d'un éloignement *contrôlé et situé*. Mais cette distance ne doit pas se comprendre comme valorisation d'un regard éloigné, d'un regard provenant de « nulle part » (Putnam 1990, p. 28). Il s'agit de construire les conditions d'une posture d'observation nouvelle, identifiable et discutable, depuis laquelle déployer un regard tout à la fois distant et situé. Ce n'est donc pas tant la distance comme telle qui est ici garantie d'une possible connaissance que le fait de la limiter ou, ce qui revient au même, de la délimiter, donc de la situer. C'est cette délimitation qui rend l'éloignement opératoire et en fait une ressource épistémique, un instrument véritable.

De Descartes à Durkheim, je pose ainsi la pertinence d'une analogie possible entre deux formes d'extraction d'un sujet observateur : celui d'un sujet qui contemple la nature, celui d'un sujet qui observe la société. Si Durkheim constitue, à bien des égards, un commencement¹¹ pour l'histoire de la sociologie positive, il est aussi, sur un autre plan,

10 Toute l'épistémologie de la résistance qui traverse l'ensemble des *Règles* va dans ce sens. Je parle, ici, de résistance associée à l'idée de rupture (voir Canguilhem 1957, p. 3 et suiv.).

11 La plupart des récits portant sur la naissance de la sociologie, du moins pour ce qui est de l'école française, s'accordent sur ce point de départ.

un aboutissement. Un certain rapprochement avec Descartes montre à l'évidence que ce qu'il construit avec ses *Règles* n'est autre chose qu'une transposition et, bien sûr, une transformation de la posture classique d'un sujet observateur, c'est-à-dire d'un sujet qui fait de la distance un instrument du regard savant sur son objet.

S'il est donc clair, et je ne discute absolument pas ce point, que l'invention de la sociologie comme domaine et comme champ institutionnel appartient bien à la seconde moitié du XIX^e siècle, il est moins sûr en revanche, lorsqu'on s'intéresse à la complexité du dispositif que représente l'institution de la relation sujet-objet dans ce même domaine, que ce que j'ai, jusque-là, désigné par l'image du regard sociologique n'ait pas des précédents; qu'il ne se trouve pas des élaborations antérieures qui auraient participé à cette construction du regard à distance si bien que, dans les années 1895, il semblait naturel à Durkheim de le requalifier dans les termes d'un discours sur la méthode sociologique.

Ce qui retiendra mon attention, dans cette étude, est cette proto-histoire de la relation sujet-objet lorsqu'elle porte sur la « société »¹². Je partirai à la recherche de certaines étapes me permettant de styliser, de manière utopique et rationnelle cependant, les principes de définition d'une *disposition* au regard lorsqu'il s'oriente vers un nouvel objet dont la constitution n'est rien moins qu'évidente.

Parler ici de protohistoire ne veut pas dire renouer avec un quelconque mythe fondateur. L'orientation généalogique suffit à écarter ce risque. Il s'agit téléologiquement d'articuler un certain type d'innovation épistémologique et méthodologique – la construction d'une *distance opératoire* – à des conditions antécédentes qui lui donnent sens, qui rendent pour ainsi dire intelligibles ces transformations.

Je m'intéresserai donc à ce que peut vouloir dire *voir la société*; et ce que cela peut vouloir dire enveloppe la constitution d'un rapport spécifique *sujet* et *objet*, qui se soutient de certains précédents dont on peut rechercher les traces dans un moment historique antérieur à celui de l'invention des sciences de l'homme au XIX^e siècle.

12 L'usage, ici, des guillemets sert à marquer la riche équivocité du terme même de société puisque la qualification de la relation entre ses deux pôles – sujet et objet – aura notamment pour fonction de réduire cette équivocité.

Il faut, cependant, revenir un peu sur cette idée de condition pragmatique et sur un certain vocabulaire jusque-là employé qui n'est pas encore tout à fait justifié. Dans son *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (1709), George Berkeley dit à propos de la perception des distances : « Il suit de tout cela que le jugement que nous portons sur la distance d'un objet vu avec les deux yeux est entièrement le résultat de l'expérience » (1997b, § 20, p. 208).

La question porte sur la perception de la profondeur et elle suppose un changement radical de perspective puisque voir à distance implique un ajustement complexe entre deux facultés perceptives, la vue et le tact. Loin que la distance soit spontanément donnée, elle est le fait d'une construction dont l'expérience est le soutien essentiel. Percevoir les distances, c'est être capable de conjuguer, par « suggestion » (*ibid.*, § 22, p. 209), ce qui relève de la réalité tangible et de la réalité visible. Rien donc de naturel et d'immédiat : la vue est un « jugement » porté par l'expérience. Elle est, à ce titre, une disposition qui enveloppe la formation d'habitudes et de coutumes (§ 17, p. 207).

Ce qui retient ici mon attention est l'idée d'une éducation du jugement. Celle-ci n'est pas seulement valable pour la perception des distances, elle l'est également pour la compréhension des formes *réfléchies* de mise à distance. Si l'on admet que la constitution d'une science des sociétés est portée par l'invention moderne du regard à distance, entendons une conjugaison particulière de la relation sujet-objet, alors on doit pouvoir affirmer que regarder la société à *distance* est une condition pragmatique indispensable à l'invention d'un nouveau type de discours porté sur elle – que l'on peut par commodité appeler « sociologie » –, mais que, tout autant, ce nouveau type de « jugement » suppose des expériences pour advenir comme une pratique méthodologique réfléchie qui deviendra efficiente puis habituelle.

L'idée de cet ouvrage sur l'invention du regard sociologique part aussi de cette hypothèse. Si l'on admet que connaître un objet, c'est d'abord savoir le regarder, alors comprendre comment s'est constituée la science des sociétés, c'est aussi décrire quelques-unes des conditions et des expériences qui ont présidé à la mise en place d'une telle aptitude au regard – à condition, bien sûr, d'admettre que la relation ainsi constituée transforme ses deux termes, le sujet et l'objet.

Si donc la distance n'est pas immédiatement perceptible comme telle parce qu'il y faut un agencement subtil de médiations, il en va de même

pour l'éloignement du sujet observateur. Car un tel éloignement est à construire là où la disposition naturelle éduquée, façonnée, rendait cette dernière comme imperceptible. Quand il faut tout le travail de décomposition et de déconstruction délibérées pour avérer le caractère composé et agencé de la profondeur dont la perception suppose une quasi-nature, alors, *a fortiori*, l'invention de la distance comme *instrument* d'observation engagera tout un travail de construction que résume si bien l'expression durkheimienne d'une « certaine attitude mentale ».

Ce sont quelques-unes des étapes de cette construction que je souhaiterais mettre en évidence. Comme pour la vision, dont la compréhension a supposé que l'on se départit d'habitudes de raisonnement qui venaient faire obstacle à l'idée qu'elle était un « jugement », il faudra admettre, pour construire la vision à distance si nécessaire à la constitution d'objet, que l'on récuse un certain nombre d'idées reçues et d'attitudes spontanées qui viennent faire obstacle au déploiement du regard véritable – à commencer, bien sûr, pour ce qui concerne la science des sociétés, par l'attitude d'introspection.

Rendre compte de la posture d'observation, que je pose ici comme une condition pragmatique, est alors une autre manière de déplacer le questionnement classique de l'invention nécessaire de « l'homme » pour constituer une science de l'homme¹³. Dans la formulation foucauldienne de l'hypothèse, c'est l'ambiguïté essentielle d'un sujet qui s'efforce de se poser comme un objet qui, dans l'élaboration des nouvelles « objectivités » que sont les sciences de la richesse, de la vie et du langage, trouve de quoi se résoudre en construisant l'homme des sciences de l'homme. Cette invention ou, selon les termes de Michel Foucault, cette « mutation archéologique » est dès lors à comprendre comme le fruit d'un « mouvement profond » où « l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît » (1966, p. 323). S'il est peu contestable que les manières de surmonter cette ambiguïté de l'homme sujet-objet permettent de repérer la formation de l'objet d'une telle science, il est en revanche moins évident de les situer toutes

13 « Avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans » (Foucault 1966, p. 319).

au XIX^e siècle. À côté de l'économie, de la biologie et de la philologie, il n'est pas sans pertinence de comprendre comment la constitution de la société en objet au XVIII^e siècle s'est accompagnée de formulations essentielles propres à un autre dépassement pensable de cette même tension.

Autrement dit, la figure d'un sujet cherchant à *se* connaître, et qui, pour cela, tente de se poser comme un objet de connaissance, n'advient pas pour la première fois et d'un seul coup au XIX^e siècle. On en trouve des déclinaisons variées et progressives dès le XVIII^e siècle. C'est à propos de la société, telle est l'hypothèse, que le travail d'ajustement depuis lequel l'homme se pose comme un sujet *et* comme un objet est le plus lisible. C'est la raison pour laquelle décrire la réalisation de cette condition pragmatique d'instrumentalisation du regard à distance me semble une voie utile pour restituer, dans sa complexité, le mouvement qui conduit à l'invention d'une des sciences de l'homme, la sociologie.

Ainsi que l'on s'en rendra compte, parler de société pour les empiristes du XVIII^e siècle que j'évoquerai tout au long de cet essai est une manière d'évoquer non pas l'homme *in abstracto* mais l'homme *en société*. Si la société n'est véritablement observable qu'à partir des hommes qui la composent, il devient progressivement tout aussi clair que ce qui se manifeste à travers eux n'est pas entièrement redevable à l'homme *isolé*. Durkheim dirait que l'homme y est un « substrat » (2004, p. XII ; voir aussi le chapitre 1, « Qu'est-ce qu'un fait social ? ») mais que ce qui s'y dépose, la *société*, ne se réduit pas à lui.

Les auteurs auxquels je vais m'intéresser reconnaissent l'importance de l'individu et, par certains côtés, d'une forme de subjectivité, bien que ce ne soit pas là leur vocabulaire ; ils admettent aussi que la société n'est pas la somme des individus qui la composent. C'est là une autre manière de poser l'existence d'une irréductibilité de la société et de la manifester sous la forme d'une objectivité qui, en l'homme, déborde sa pure subjectivité – débordement dont la saisie exige très exactement une série d'opérations de mise à distance.

La question ontologique et méthodologique de la critique de l'introspection, particulièrement nette chez Hume, est un des *loci* exemplaires de la possible résolution de cette tension sujet-objet et, par voie de conséquence, de la construction d'une médiation susceptible de mettre un sujet à distance de tout ce qui vient perturber l'observation des conduites. Or c'est précisément la société qu'il s'agit alors de regarder (voir *infra*,

chapitre 3) et qui, comme objet, devient également l'occasion d'un éloignement du regard vis-à-vis de soi.

Cette reconnaissance du débordement de la société comme objectivité vis-à-vis des individus qui la composent est, à mes yeux, profondément moderne et, là encore, elle constitue un antécédent précieux à ce qui sera le départ du point de vue de la sociologie positiviste de Durkheim. Ce dernier ne cessera de rappeler, dans ses *Règles*, que la société est irréductible à la somme de ses parties. On admettra donc qu'il est possible de repérer au XVIII^e siècle, à travers d'autres élaborations discursives, à travers d'autres constructions d'objets, la mise en place de ces conditions qui ont participé à l'invention d'une science de l'homme particulière que l'on désignera par le terme de sociologie.

Cela ne signifie pas que l'on invente le discours sur la société au siècle des Lumières. Celui-ci est aussi vieux que l'histoire de la pensée philosophique et que l'histoire de la pensée politique. L'important pour mon propos est que dans ce moment anglo-écossais, il y a des changements, des déplacements dont le sens et la portée peuvent être utilement éclairés par cette hypothèse : la société y est posée autrement, sa définition se modifie et ces modifications sont rendues possibles par le fait même de la constitution d'une nouvelle attitude d'observation, celle que Durkheim n'hésitera pas à associer, ultérieurement, à une « certaine attitude mentale ».

Cette enquête, en adoptant une certaine visée généalogique, s'efforce donc de reconstruire la cartographie de quelques déplacements discursifs et de quelques écarts signifiants qui adviennent au XVIII^e siècle chez certains empiristes anglo-écossais, lorsqu'il s'agit de faire de la société un objet de connaissance. Ce n'est donc pas la thèse de la rupture qui est ici défendue. Il s'agit plutôt de décliner ce qui est posé parfois comme une invention comme *un ensemble de modifications progressives* qui, pour être repérées, suppose la description précise et moins générale de manières de dessiner certains objets de connaissance et d'adapter les discours qui leur donnent forme. Au modèle foucauldien de la rupture et de la discontinuité je préfère, là encore, celui de la réforme et de la continuité infléchie. Les auteurs sur lesquels j'appuierai principalement mon raisonnement appartiennent tous au XVIII^e siècle anglais et écossais : Bernard Mandeville (1670-1733), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790) et, dans une moindre mesure, Adam Ferguson (1723-1816). Le premier est

né en Hollande et vivra la plus grande partie de sa carrière littéraire à Londres. Les trois autres sont écossais. Ce sont des figures éminentes du *Scottish Enlightenment* et ils appartiennent à ce que l'on appelle également l'École historique écossaise¹⁴.

Ces auteurs partagent un certain nombre de préoccupations qui justifient de les étudier ensemble et de les réunir en un même *corpus*. Y sont plus ou moins amplement développés les contours d'une anthropologie critique qui s'efforce de donner prise à des propriétés de la nature humaine dont les principes sont en accord avec la lecture empiriste et critique moderne des pouvoirs de la raison. Cette lecture critique, dont l'explicitation est la plus ample et la plus achevée dans le *Traité de la nature humaine* de Hume (1739-1740), peut être considérée comme un socle épistémologique commun à partir duquel comprendre la place que ces derniers donnent à la morale et à la politique.

De quelle manière, alors, mettre en évidence, cette émergence de nouvelles conditions pragmatiques propres à l'institution d'un nouveau regard ? La méthode dont on dispose ici est celle de la lecture indirecte. Ne faisant pas une histoire positive de la sociologie, ce n'est pas du côté de faits et d'institutions que je me tournerai. Les textes qui retiennent mon attention proposent, sur des plans différents, et de manière souvent directe et explicite, des élaborations partielles portant sur la société et ses manifestations. Ce sont là des matériaux d'une grande importance pour identifier les voies de construction de l'objet ; mais c'est également à partir d'eux qu'il sera possible d'inférer, plus indirectement, ce que la pertinence de ces élaborations implique à propos de la *position* depuis laquelle l'auteur, le narrateur ou l'observateur tient son discours.

Lorsque Mandeville affirme, par exemple, que les « vices privés » font « la vertu publique » (voir *infra*, chapitre 2), donner sens à ce paradoxe, par lequel il identifie l'une des manifestations essentielles de ce nouvel objet qu'est la société prospère, supposera de repérer le changement de point de vue impliqué pour cela. C'est par l'adoption d'un point de vue de la société – qui n'est plus celui de l'individu ou d'un sujet moral, mais qui n'est pas, non plus, celui de Dieu – qu'il devient possible de donner un certain sens à cette proposition. C'est donc par l'identification précise des conditions dans lesquelles un tel transfert de

14 Pour une présentation générale de ce courant et de cette période, voir Waszek (2003).

points de vue devient pensable et possible que nous pouvons apporter à l'interprétation de ce « paradoxe » autre chose que l'expression d'une disqualification de la morale classique ou d'une réduction de type utilitariste de la norme sur le fait.

La portée novatrice en termes de définition d'objet est ici en partie soutenue par des modifications concernant la manière de regarder cet objet. Les deux sont liés, et c'est bien parce que les auteurs retenus dans ce corpus ne qualifient plus de manière séparée les termes de la relation de connaissance qu'il est possible, de manière indirecte, à partir de l'objet, d'inférer ce qui est requis du sujet connaissant¹⁵. Par conséquent, comprendre ce que veut dire pour ces auteurs « prendre la société pour objet » exigera de comprendre ce que cela implique pour le « sujet » qui l'observe.

*

L'essai qui va suivre a pour ambition de rendre compte des manières de regarder la société dans les Lumières écossaises, c'est-à-dire de comprendre comment l'éloignement du regard peut contribuer à modifier la nature même de ce qui est observé, à poser les principes d'un savoir nouveau que je nommerai sociologie. Si l'on admet que s'éloigner pour mieux voir suppose de faire de la distance un instrument d'observation, il importe alors de saisir ce qui la constitue en ressource épistémique. Cela ne va pas de soi.

Un certain nombre de conditions doivent être réalisées pour qu'une telle mutation puisse advenir, pour que la distance ne soit pas représentation abstraite et effet d'une imagination fantaisiste mais construction empirique et méthodologique d'une médiation située depuis laquelle la relation d'observation opère effectivement.

Ce qui est remarquable dans les divers aspects du corpus retenu est l'importance du regard, la multiplication des occurrences discursives concernant la vision, la distance, le spectacle, le spectateur, etc. : une

15 Cette reconnaissance du caractère lié des deux positions (de sujet et d'objet) n'est pas thématisée comme telle chez les auteurs de mon corpus – sauf peut-être chez Hume. Mais c'est précisément cette hypothèse qui permet de donner du sens à certains développements et à certaines formes d'argumentations portées par ces auteurs. Expliciter le principe de cette reconnaissance n'est donc pas dire ce que les auteurs n'ont pas dit ; c'est admettre qu'une telle explicitation vient accroître l'intelligibilité du problème posé.

prolifération terminologique dont il faut prendre la mesure et qui doit pouvoir se comprendre comme symptôme d'un déplacement dès lors qu'il s'agit de considérer l'observation de l'individu et de la société tels un spectacle. Ces emprunts, ces métaphores et autres analogies sont autant de marqueurs de l'opérativité que l'on veut donner à la distance.

Paradigme de la relation, le rapport sujet-objet – qu'il s'agira de justifier épistémologiquement et de construire méthodologiquement –, ou *distance empirique* et située, est sans doute ce qui condense avec le plus d'intensité cet autre changement qui est au fondement du nouvel empirisme critique qu'incarnent exemplairement Mandeville, Hume et Smith. Ce changement donne à la relation son caractère premier, fait de la relation non plus ce qui, secondairement, unirait des termes toujours déjà constitués, mais bien ce qui, primairement, détermine les termes mis en rapport.

Poser et penser que la distance puisse devenir un instrument effectif du regard suppose ainsi la concomitance de cette mutation avec un certain nombre de bouleversements qui conditionnent plus en profondeur les réquisits ontologique et anthropologique des doctrines étudiées. Cela revient à admettre que ce qui affecte la manière de regarder pour connaître ne peut pas être isolé de ce qui, plus largement, enveloppe les représentations de ce qu'on pose comme existant, des modes de son identification ; en un mot, de la « nature » de l'homme en société, c'est-à-dire de ce qu'il y a à voir. En ce sens, il serait illusoire de vouloir séparer ce qui implique réciproquement l'ontologie, l'anthropologie, l'épistémologie et la méthodologie dans cet empirisme critique.

C'est donc la simultanéité des conversions qui opèrent dans ces différents plans qu'il faudra analytiquement reconstruire pour être en mesure de rendre compte de l'amplitude et de la radicalité des conséquences produites par la construction de la distance comme instrument nouveau d'observation de l'individu en la société. C'est ce que les quatre chapitres de cette étude s'efforcent de proposer.

La possibilité d'éloigner le regard est donc tributaire d'une mutation décisive dans la manière de comprendre la nature et la fonction de ce qui relie des termes individués (partie I : « La "relation", détermination empirique du nouvel objet à connaître. Ontologie et anthropologie »). La relation est ce qui détermine la possibilité même des termes ; elle n'est plus un effet, elle est une fonction. On pourrait, si l'on m'autorise ce

néologisme, parler de cette première condition comme étant celle d'un relationnisme. Il est donc nécessaire, pour en délimiter la portée générale, d'en repérer et d'en expliciter les contours ontologique et anthropologique, parce que c'est d'abord sur ces deux plans que la relation, comme schème producteur, manifeste avec le plus d'évidence ses effets. Une fois encore, la relation bouleverse profondément ce qui est à regarder : l'homme en tant qu'individu, c'est-à-dire l'homme en société, mais aussi, bien sûr, la société.

Pour cela, j'ai cru utile de styliser les termes d'une comparaison qui permettait de contraster, d'un côté, ce que je définirai comme un individualisme contractualiste – principalement schématisé par quelques éléments de la doctrine hobbesienne – pour lequel les termes sont ontologiquement posés avant que ne soit envisagée la nature des relations qui les impliquent¹⁶ et, de l'autre, ce qui fait valoir la relation comme un facteur déterminant la possibilité même de toute individuation d'objet. Dans le premier cas, l'individu, ce qui est individué, est premier, la relation vient après et elle est toujours problématique ; dans le second cas, la relation co-détermine les termes qu'elle relie.

Ce premier plan d'analyse (chapitre 1 : « Ontologie et relation ») permettra notamment de comprendre que l'individu est toujours lié à un processus d'individuation et que, par voie de conséquence, il se construit dans et par les relations qui le singularisent. Sur ce plan, Hume servira de point de départ et de point de comparaison puisque c'est chez lui, notamment dans son *Traité de la nature humaine*, que l'on trouve les termes les plus explicités de cette ontologie. Privilégier cet auteur ne revient cependant pas à nier l'importance des autres auteurs de ce corpus. Par commodité, j'ai choisi, chaque fois que cela était possible, de traiter l'énoncé et l'éventuelle résolution des problèmes qu'il autorise en partant des formulations les plus explicitées et les plus élaborées. C'est la raison pour laquelle, de manière alternative ou concomitante, l'un ou l'autre de ces auteurs sera convoqué.

Une fois posé le caractère fonctionnel de la relation sur le plan ontologique, il devient possible, et c'est le second niveau d'analyse (chapitre 2 :

16 C'est pourquoi on peut parler ici d'individualisme, non pas d'abord au sens politique, mais en un sens radicalement ontologique de la constitution de ce qui est individualisé.

« Anthropologie : la sociabilité comme relation »), de comprendre en quoi il bouleverse les contours de l'anthropologie classique. L'une des propriétés remarquables de ce qui, par bien des côtés, peut être désigné comme une anthropologie critique est notamment de rendre sans objet l'habituelle question de l'insociable sociabilité de l'homme : la constitution des *moi* suppose nécessairement la relation au semblable et, par conséquent, la sociabilité comme système de relations. La sociabilité comme relation est alors condition de possibilité de la constitution progressive des moi.

Dès lors, il ne s'agit plus d'opposer l'égoïsme à l'altruisme mais de comprendre que celui-là est une certaine détermination du moi qui ne parvient à déployer ses propriétés positives que dans et par la relation au semblable. Ce deuxième chapitre proposera une étude minutieuse de la séquence Mandeville, Hume et Smith, car c'est là que se dessinent, dans cet empirisme critique, les premiers linéaments d'une pensée relationnelle de l'ordre social en tant qu'il est constitué de moi en société. La société n'y est plus pensée, dans sa constitution, comme ce qui résulte de décisions rationnelles et individuelles, mais comme ce qui est toujours déjà là, comme un système de relations complexes impliquant simultanément des moi en relations et la société comme un ensemble.

Cette première partie (chapitres 1 et 2) permet ainsi d'identifier quelques-unes des propriétés et des conséquences remarquables de ce primat des relations sur les plans ontologique et anthropologique. La question se pose désormais de savoir comment réfracter ces bouleversements dans l'ordre de la connaissance. Comment se rendre sensible à ce que révèle le caractère productif des relations ? Dans quelle mesure l'objet ainsi modifié est-il connaissable ? Comment est-il susceptible d'être appréhendé comme ontologiquement et anthropologiquement déterminé par les relations ? Comment, donc, ce relationnisme est-il *traduit* dans les termes d'un discours, d'une narration ou d'une description, dès lors qu'il s'agit, sur le plan de la connaissance, d'en reconnaître et mesurer la portée, d'en expliciter les causes et dessiner quelques-unes des conséquences ?

C'est ce que la seconde partie de cette étude (partie II : « La "distance" », détermination instrumentale du sujet connaissant. Épistémologie et méthodologie ») propose d'explicitier.

L'objet à connaître est donc, de part en part, déterminé par la relation ; l'individu ne peut plus être compris de manière solipsiste dans

un geste abstrait et vain d'autoposition d'un moi devenant sujet ; il est ouvert et cette ouverture lui est anthropologiquement nécessaire pour se différencier comme être singulier.

Il reste alors à comprendre de quelle manière ces déplacements peuvent être identifiés et reconnus. À quelle condition ce nouvel objet à connaître est-il en mesure d'être perçu pour être observé ? Quelles sont les conditions qui rendent possible un changement d'attitude mentale depuis laquelle se rendre sensible à ce qui, dans l'objet, opère comme un véritable facteur de production ?

Comment l'homme peut-il, tout en même temps, se constituer en objet de connaissance et se mettre en position de s'observer ? Comment peut-il se percevoir en tant qu'homme en relation avec son semblable, en tant qu'homme en société ? La relation, ici déterminante, est celle que noue le sujet connaissant avec son objet. Elle est celle qui, désormais, enveloppe la tension instable entre *ce* qui est à connaître – l'homme en société – et *celui* qui peut connaître – l'homme comme sujet.

Cette tension est instable parce que, dans ce cas, la relation de sujet à objet implique en apparence les mêmes termes : l'homme comme objet et l'homme comme sujet. Mais il ne s'agit là que d'une apparence et le facteur d'instabilité tient précisément à ce que cette apparence peut être posée comme ce qui est réel et effectif. Les difficultés liées à la construction de la relation entre sujet et objet – relation de distance, verrons-nous –, tiennent à ce que spontanément, immédiatement et naturellement, la confusion se fait entre similitude apparente et dissimilitude réelle des termes de cette relation de connaissance.

La question devient alors celle-ci : de quelle manière faire une distinction opératoire entre le moi qui observe et le moi qui est observé ? Comment éviter que la connaissance de l'objet ne soit qu'une expression parmi d'autres de la projection incontrôlée du moi qui se regarde ? Comment faire en sorte que soit méthodologiquement construit un artifice qui permette d'éviter le recouvrement intempestif de la relation de connaissance par des formes illégitimes d'identification, c'est-à-dire par la négation ou la méconnaissance de ce qui distingue le moi en tant qu'il observe et le moi en tant qu'il est observé ?

Comment faire en sorte d'admettre qu'observer le moi et s'observer ne sont pas la même chose ? Confondre la relation intransitive et la relation pronominale de détermination du rapport sujet-objet, c'est encore

ignorer ce qui pourtant conditionne ontologiquement et anthropologiquement l'objet à connaître : le jeu des relations sans lequel il n'est pas de réalité qui soit, celle de l'homme et celle de la société.

Comment faire en sorte que la relation de connaissance, par la forme qu'elle revêt, ne conduise pas à ignorer *la dimension empirique de la relation* comme facteur de coproduction des termes qu'elle met en rapport ? Autrement dit, comment la relation épistémique qui enveloppe le rapport sujet-objet peut-elle permettre de construire une différence entre les termes pour rendre possible la perception de ce qui s'offre au regard comme une chose séparée ?

Car l'instabilité et la tension qui caractérisent la relation sujet-objet sont nourries par deux écueils qui traduisent la confusion toujours possible entre l'apparence d'identité des termes de la relation et leur différence effective. Cette confusion peut résulter de l'identification du sujet à son objet, c'est-à-dire de la projection du moi dans son objet et se déployer comme introspection ; elle peut également résulter de la projection du moi dans le point de vue de Dieu et se déployer comme métaphysique de la totalité, de la société.

Ce qui revient à dire que la connaissance du nouvel objet se réduirait à n'être qu'une forme de psychologie ou de métaphysique portée par l'illusion que, puisque l'homme est ce qui compose la société en laquelle il se trouve, il lui suffit de s'observer comme il s'apparaît pour connaître la société qu'il compose telle qu'elle est. Et, plus encore pour cette dernière, il serait seulement nécessaire qu'il renonçât à son humanité pour se faire Dieu et contempler le tout de la société comme un monde. Dans les deux cas, la distance est niée comme distance *opératoire*, c'est-à-dire comme distance *empirique* spécifique et située.

Cette identification psychologique (chapitre 3 : « L'écueil de l'identification au moi ») et métaphysique (chapitre 4 : « L'écueil de l'identification à Dieu ») des termes équivaut ainsi à nier toute possibilité d'une connaissance positive de l'individu et de la société, de l'individu en société. S'identifier au moi ou à Dieu pour prétendre connaître les conduites humaines et la société qui est leur milieu, c'est, ni plus ni moins, renoncer à vouloir distinguer le travail d'une imagination contrôlée qui s'efforce, par des artifices, c'est-à-dire au moyen des règles d'une méthode, de produire des représentations et des conceptions *partagées* de son objet, de toute forme de projection narcissique au moyen de laquelle l'esprit

se donne lui-même pour objet en le déclinant en autant de fictions et de machines imaginaires qui ne seront jamais que des reflets amplifiés et déformés du moi.

La construction de la distance comme détermination épistémique du regard situé pour observer les conduites individuelles et la société en laquelle elles se déploient est donc ce qu'il faut réaliser pour tâcher de mettre l'esprit du sujet connaissant dans la *disposition* de s'éloigner pour mieux voir. Il conviendra donc de montrer comment les auteurs de ce corpus parviennent à inventer, et jusqu'où, les artifices et les institutions nécessaires à la construction d'une telle distance opératoire, c'est-à-dire d'une distance empirique qui permette, tout en même temps, de se démarquer du réductionnisme psychologique et du réductionnisme métaphysique, conditions nécessaires pour que le discours nouveau porté sur l'individu et la société soit une *sociologie*.

C'est en ce sens que l'on peut parler d'une distance empirique *située*. La situation est ce lieu qui, entre le moi projeté et le Dieu fantasmé, est construite comme une distance *humaine*, c'est-à-dire comme une distance qu'il est possible d'adopter en tant qu'homme, en tant qu'individu, et non pas en tant que moi ou en tant que Dieu.

Une particularité des auteurs ici étudiés réside dans l'importance que revêt la critique de l'introspection (chapitre 3 : « L'écueil de l'identification au moi »). On la retrouve, sous des formes variées, chez tous les auteurs de ce corpus. C'est néanmoins chez Hume et Smith qu'elle est le plus radicalement explorée et mobilisée.

La théorie du spectateur impartial comme théorie de la constitution du sujet et des critères de son jugement moral est une manière de justifier la production d'une telle distance rendue opératoire lorsqu'il s'agit d'observer la conduite morale des autres et de soi-même.

La construction de cette distance suppose dès lors l'inversion de l'ordre des relations d'observation : voir *d'abord* les autres pour mieux se voir *ensuite* ; juger la conduite d'autrui pour mieux juger la sienne. En un mot, prendre acte de ce que l'observation de soi suppose l'observation des semblables en tant qu'ils sont en relation entre eux et avec le sujet observateur.

La distance nécessaire à un tel regard est ainsi portée par une propriété qu'il faut acquérir : l'impartialité. Devenir impartial, c'est s'éloi-

gner pour mieux observer et pour juger avec convenance ce qui s'offre au regard. Devenir impartial, c'est démarquer le sujet qui observe et juge depuis sa proximité native et affective avec le moi ; c'est prendre conscience de sa « partialité » constitutive et s'en éloigner grâce à des expédients. C'est, en un mot, surmonter le manque naturel de distance pour voir mieux et juger autrement. L'impartialité est donc une vertu épistémique « artificielle », dira Hume. Elle est une institution nécessaire quoique non naturelle.

Mais la question ne se pose pas seulement pour juger de la conduite individuelle d'autrui et de soi, elle se pose aussi, et peut-être surtout, pour l'observation des individus en société (chapitre 4 : « L'écueil de l'identification à Dieu »). Il importe là, tout autant, de s'éloigner encore pour saisir autrement du regard ce qui fait la singularité des conduites humaines lorsqu'elles apparaissent comme un ensemble, un tout. Il s'agit donc de s'éloigner pour se rendre sensible aux manifestations de la société, pour la saisir comme une extériorité que l'on peut désormais contempler comme une nature environnante.

Pendant répondre à cette autre exigence d'éloignement, constituer cette nouvelle distance d'observation se heurte à un obstacle qui alimente le réductionnisme du second type et peut faire basculer le discours tenu sur la société du côté de l'abstraction métaphysique. Pour observer les manifestations de la société en son ensemble, pour la voir *comme* un système, il ne suffit pas de s'éloigner du moi au point de pouvoir s'identifier, par l'imagination, à Dieu et, depuis cette hauteur, d'envisager la société comme le ferait un entrepreneur ou un créateur !

Toute la difficulté, dès lors, est de *limiter* l'amplitude de cette nouvelle hauteur de vue pour qu'elle demeure résolument *empirique* et opératoire, pour qu'elle ne s'évanouisse pas dans la forme d'une abstraction vaine, fantaisiste et sans opérativité sur les conditions mêmes d'observation, laissant alors l'imagination libre de fantasmer ses objets.

Comment faire en sorte que l'éloignement nécessaire et corrélatif d'une certaine généralisation des objets perçus – les manifestations de la société – ne devienne pas une abstraction dépourvue de tout rapport au réel, détachée de toute connexion à ce dont on fait l'expérience ?

Telle est sans doute la double détermination de la distance pour qu'elle devienne et demeure une véritable ressource épistémique du regard porté sur les conduites individuelles et sur la société. Par le bas,

il s'agit d'éviter tout réductionnisme psychologique, et par le haut, tout réductionnisme métaphysique. Se trouve ainsi posé un domaine de définition au sein duquel les amplitudes de variation des points de vue peuvent être contrôlées, c'est-à-dire empiriquement éprouvées, contestées ou partagées. En ce domaine, le regard devient l'instrument opératoire de perception et de conception positives des objets contemplés ; il est épistémologiquement, c'est-à-dire empiriquement, situé.

C'est donc là, dans ces élaborations discursives des auteurs de ce corpus, qu'il faut rechercher les traces de ce qui se dessine en creux : les contours d'un lieu depuis lequel l'imagination qui connaît manifeste et éduque une disposition véritable au regard pour lequel l'individu et la société acquièrent une positivité qui les rend dignes d'être enfin l'objet d'une sociologie.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, j'ajoute une dernière remarque de méthode. On l'aura compris, le principe de la démarche retenue sera celui de la comparaison. On ne trouvera donc pas, ici, de lecture monographique internaliste. Cela revient à supposer que l'intelligence des *positions* à l'égard d'un problème, qui s'exprime dans les différentes doctrines convoquées, gagne à être déployée depuis la saisie minutieuse de différences, depuis l'identification de déplacements et la description d'écartes qui sont comme autant de facteurs d'explicitation de *décisions* théoriques qui importent à la définition même du problème.

Si les auteurs réunis en ce corpus ont bien des propriétés doctrinales communes comme on le verra – ce qui justifie précisément qu'on les étudie ensemble –, il n'en reste pas moins que c'est par l'attention aux différences et à leurs variations morphologiques qu'il devient possible de faire ressortir des lignes de force soutenant des revendications ontologique, anthropologique, épistémologique et méthodologique que l'on peut dire nouvelles ou inédites.

La contrepartie d'une telle démarche est liée aux conditions mêmes de la comparaison : rendre systématique la mise en relation de systèmes doctrinaux qui n'ont sans doute pas été conçus dans ce but, et, par voie de conséquence, faire émerger des questions ou des préoccupations qui ne sont peut-être pas d'abord celles des auteurs concernés. Il est évident que la question posée tout au long de cet essai n'est pas forcément celle des auteurs de ce corpus. Il reste, comme l'introduction l'a suggéré et

comme, je l'espère, les analyses qui vont suivre le montreront, que cette question n'est pas étrangère aux préoccupations d'une époque – celle des Lumières écossaises dans le cas d'espèce.

Expliciter et réunir les termes épars de ce qui s'apparente, *in fine*, à l'invention de formes inédites de mouvements permettant l'extraction d'un sujet et, corrélativement, la constitution d'un objet, et rendre compte de la production d'une relation nouvelle de connaissance quand il s'agit d'observer l'individu et la société, revêt les apparences d'un énoncé général, extérieur et, pour tout dire, un peu étranger aux doctrines concernées. On retiendra cependant deux éléments de vigilance épistémologique : d'une part, le fait que la constitution du corpus se trouve en quelque sorte en cohérence et comme portée par les termes mêmes d'une époque et d'une histoire qui sont celles de la tradition empiriste moderne anglo-écossaise et, d'autre part, la pratique d'une mise à l'épreuve continue des hypothèses de lecture par les textes et leurs différentes interprétations.