



LE LIBÉRALISME À L'ÉPREUVE DE L'UTOPIE SOCIALISTE

[Nino Fournier](#)

Presses Universitaires de France | « Diogène »

2021/1 n° 273-274 | pages 263 à 280

ISSN 0419-1633

ISBN 9782130830207

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-diogene-2021-1-page-263.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE LIBÉRALISME À L'ÉPREUVE DE L'UTOPIE SOCIALISTE¹

par

NINO FOURNIER

L'historiographie nous a appris à voir dans le « socialisme utopique » l'idée d'une alternative à un système économique effectivement existant. Il y aurait d'un côté le capitalisme en acte, triomphant, et de l'autre côté des alternatives plus ou moins idéales, mais toujours non encore advenues. Cependant, cette partition du réel et de l'idéal est-elle à son tour si « réelle » ? Le « socialisme utopique » désigne-t-il un mouvement historique dont les participants se sont explicitement réclamés, et ceux-ci revendiquaient-ils l'utopie comme alternative à un système qu'ils déploraient ? Certes, les premiers socialistes ont remis en question les effets néfastes de l'industrialisme naissant. Mais ce qu'ils semblent revendiquer, c'est une « science » du social qui permettrait de fonder positivement leurs projets sociaux. Dans leurs écrits, l'utopie est d'abord un anathème utilisé pour discréditer des projets de réforme sociale concurrents qui n'auraient pas, ou seulement mal, compris les lois scientifiques de la société.

La question de la « science » du social au XIX^e siècle dépasse les seuls « socialistes utopiques ». Lorsque certains conservateurs, redoutant les idées socialistes, accusent leurs porte-parole d'être « utopiques », ils le font en se référant à une physique sociale dont l'économie politique naissante devra permettre de découvrir les lois. Lorsque le marxisme « scientifique » rejette leur naïveté, c'est parce que les premiers socialistes incarnent une étape immature dans le développement historique de la lutte des classes.

Que reste-t-il alors de proprement utopique chez les premiers socialistes et en quoi leurs arguments se distinguent-ils des positions de leurs critiques libéraux ? C'est peut-être au prisme de la sociologie naissante, de sa réflexion sur le positif et le normatif, que nous pouvons poser la question de savoir ce qui est proprement utopique et ce qui est proprement scientifique chez les uns et les autres, non pas pour reproduire ces catégories théoriques sans les questionner,

¹ L'auteur remercie Gaël Itim pour ses relectures et ses conseils avisés lors de la conception de cet article.

mais pour articuler à nouveaux frais la question de la nécessité historique avec celle de la confrontation politique.

Comme le disait Karl Mannheim, l'utopie exerce une « fonction subversive » (1952 : 170), elle a la capacité de mettre une société « à l'épreuve », selon le mot de Walter Benjamin (cité dans Wohlfarth 2018 : 170) : nous pourrions envisager ainsi que l'utopie possède une force de « contamination utopique » lorsqu'elle permet de questionner la scientificité supposée d'un programme de construction du social, tel que le programme d'un capitalisme sans concurrents, d'un capitalisme si étendu qu'il ne coloniserait pas seulement l'espace, mais qui, en racontant l'histoire de sa conquête nécessaire, occuperait aussi le temps. Pourrait-on dès lors se permettre de déplacer la désignation utopique des idéaux socialistes vers un capitalisme pensé comme programme de constitution de la société et du réel ?

L'utopie comme anathème, la science comme boussole

Le « socialisme utopique » est compris traditionnellement comme un courant du XIX^e siècle regroupant des penseurs qui se proposent de montrer les limites des conditions économiques et sociales de leur temps afin de leur substituer des correctifs sous la forme d'une société autre, parfaite et future. De fait, on pourrait produire des arguments en faveur de critères de délimitation, de conditions suffisantes ou nécessaires pour statuer sur l'appartenance à ce courant d'un auteur, ou on pourrait analyser ce qui les rassemble et ce qui les distingue. Néanmoins, le terme resterait le même, et nous en serions encore victimes, car nous verrions toujours dans le « socialisme utopique » une réalité historique plus ou moins bien délimitée se heurtant à une réalité non utopique. Notre propos n'est pas de demander naïvement pourquoi le socialisme, et non le libéralisme, est associé à la notion d'*utopie*, question à laquelle nous ne pourrions d'ailleurs pas répondre, faute de place, mais d'interroger ce qui se joue dans la partition établie entre le réel et l'utopique. Comment cette partition s'est-elle trouvée là, comment a-t-elle évolué, avec quels effets stratégiques ? Si, comme le pensaient Gilles Deleuze et Félix Guattari, le concept est créé au sein de la philosophie, et que sa vérité est à chercher dans « les conditions de sa création » (Deleuze et Guattari 1995 : 32), alors un questionnement généalogique nous permet d'envisager que le « socialisme *utopique* » ne l'est pas essentiellement, mais plutôt en regard d'un réel qui se donne comme non utopique. Une remarque de Pierre Klossowski au sujet du « socialisme utopique » de Charles Fourier exprime cette opposition : « “Utopique” son projet ne l'est qu'à proportion de la résistance que le monde industriel bourgeois oppose par cupidité à la vaticination lucide de Fourier » (Klossowski 1994 : 29). Deux programmes

politiques se font face, et l'utopie devient un enjeu de lutte concernant la définition du réel.

Les résistances aux « socialismes utopiques » dont parle Klosowski se donnent d'abord à lire dans les textes de certains conservateurs du XIX^e siècle qui redoutent l'apparition des idées socialistes et la destruction des institutions traditionnelles dont elles sont porteuses. Plusieurs d'entre eux, comme Adolphe Thiers ou Alfred Sudre, utilisent le terme « utopique » pour qualifier non seulement les sociétés futures que les penseurs socialistes appellent de leurs vœux, mais aussi la critique de l'ordre social contemporain que leurs idées véhiculent (Brémand 2014). S'adressant en 1848 par écrit à l'Assemblée constituante, rejetant farouchement les réformes envisagées par les « utopies sociales », Frédéric Bastiat associe les socialistes à de naïfs bacheliers et affirme que « [q]uiconque, ignorant que le corps social est un ensemble de lois naturelles, comme le corps humain, rêve de créer une société artificielle, et se prend à manipuler à son gré la famille, la propriété, le droit, l'humanité, est socialiste » (Bastiat 2009a : 241). Il fait jouer, contre les tentatives politiques de construire la société de manière législative, c'est-à-dire politique, les lois naturelles immanentes à la société, découvertes dans leur vérité par la science sur le modèle de la physiologie ou de l'astronomie, et parmi lesquelles il cite la concurrence et la recherche de l'intérêt ; il fait jouer « une loi économique [...] destinée à ramener à la science toutes ces sectes qui, de nos jours, cherchent dans le pays des chimères cette harmonie sociale qu'elles n'ont pu découvrir dans la nature » (Bastiat 2009b : 71). Bastiat ne prône pas seulement le dédain des « utopies sociales » ; il invoque régulièrement la science de la chose sociale, qui devrait permettre d'en découvrir les lois naturelles.

Ce dédain, qui a fait beaucoup pour grouper certaines propositions socialistes sous la bannière du « socialisme utopique », et cet appel à la science, ne sont pas étrangers aux « utopistes » eux-mêmes. De fait, le syntagme « socialisme utopique » semble ambigu, car aucun des auteurs que l'on range traditionnellement dans cette catégorie ne se revendique de l'utopie. Bien au contraire, la plupart se réfèrent à la science du social pour construire non pas une société chimérique, mais une alternative fondée en raison sur des arguments scientifiques (Letierrier 1993). En fait, le XIX^e siècle voit un véritable « tournant scientifique » se déployer dans les domaines politique, économique et social : « l'industrialisme obéit épistémologiquement à un modèle physiologique tel que la "vie" de la société dépend d'une articulation interne des organes sociaux aux fonctions spécialisées, articulation qui n'a pas besoin d'un commandement issu d'une volonté divine ou humaine, mais d'une coordination entre ces organes. Dès 1813, dans son *Mémoire sur la science de l'homme*, Saint-Simon a adopté un raisonnement organiciste et vitaliste pour

comprendre le fonctionnement social et pour élaborer sa conception de la « révolution générale » (Dardot et Laval 2020 : 511). Une juste compréhension de la vie sociale, des organes sociaux et de leurs rapports, devient un préalable à toute proposition politique et économique, et nous pouvons faire remonter la conception de la société comme organe naturel dans « la science des passions » aux XVII^e et XVIII^e siècles (Rosanvallon 1999 : 12-13). Les premiers socialistes s'inscrivent dans cette approche « scientifique » afin de pointer les limites d'un système économique qu'ils voient se développer à leur époque et les alternatives qui permettraient d'en faire disparaître les effets néfastes ; ils font jouer la science contre l'utopie.

Ainsi Charles Fourier voit chez Robert Owen un « nouveau thaumaturge » dont la « bizarre doctrine » se trouve « dans le vague, l'ambigu et l'anarchie », ce qui n'empêche pas une foule de « sycophantes » de croire aux « utopies, et jongleries philanthropiques des Owénistes » (Fourier 1829 : 557-559, 576). Fourier lui reproche en définitive de ne se concentrer que sur trois dimensions de la société : l'église, le mariage et la communauté des biens, sans envisager les autres institutions sociales, et de vouloir les supprimer, alors que Fourier introduit dans le monde social un calcul censé amener chaque chose à délivrer un maximum de bien-être (Barthes 1971 : 88-89). Ce calcul, s'il semble souvent bien absurde en cela qu'il décompose chaque chose arbitrairement en de multiples sous-catégories, se présente cependant comme le calcul des « sciences fixes » opposées aux « sciences incertaines » (Fourier 1808 : 1-3), et lorsque Charles Mandet prend la défense de Fourier dans une série d'articles en 1847, en réponse à de virulentes critiques adressées au projet fouriériste, il entend exposer « la science sociale fondée par Fourier » (Mandet 1847 : 11). Fourier emprunte surtout à Newton l'idée de l'attraction des objets physiques, qu'il déplace au niveau social pour fonder l'harmonie sociale sur une attraction des passions les unes avec les autres. C'est ce qui permet à certaines lectures de faire de Fourier un moment dans la constitution de la sociologie, si nous considérons qu'il a abordé le problème méthodologique des rapports entre les sciences exactes et les sciences sociales. Pierre Mercklé propose, dans une lecture charitable, de considérer que l'inspiration que trouve Fourier dans la science disponible de son temps ne constitue pas seulement une stratégie rhétorique visant à emporter plus facilement l'adhésion de son audience, mais représente plutôt la volonté de s'inscrire dans ce qui forme les prémisses de la « science du social » au XIX^e siècle. Le recours à une « expérimentation » sociale censée démontrer la validité des thèses fouriéristes, sur le modèle des sciences expérimentales, en est un élément important (Mercklé 2006). D'ailleurs, lorsque certains disciples de Fourier fondent en 1832 *Le Phalanstère*, le journal de l'école fouriériste, l'un d'eux, Victor Considérant, a à cœur de « créer un journal purement

scientifique » (cité dans Chaïbi 2015 : 97) dans le but de diffuser plus largement les vues de Fourier. Les lecteurs et lectrices y trouveront notamment « Le cours d'agriculture » de François-Vincent Raspail ou « La nouvelle théorie des engrais » de Considérant (ibid : 100). Ces velléités scientifiques ne sont peut-être pas si aberrantes si l'on se rappelle que « la science des engrais » trouvera un écho dans les deux dernières décennies du XIX^e siècle, lorsque l'État accrédi-tera progressivement l'expertise scientifique des « chimistes-experts », notamment dans des affaires judiciaires ciblant des fraudes aux engrais ou des fraudes alimentaires (Tomic 2017 : 65).

Cependant, la « méthode expérimentale » revendiquée par les fouriéristes requiert un certain nombre de conditions, et notamment des capitaux, afin de se procurer des terrains et d'y construire les édifices nécessaires. Pierre-Joseph Proudhon reproche précisément à Louis Blanc, Charles Fourier et autres socialistes de « chercher des capitaux ! » pour réaliser leurs projets sociaux, participant de cette manière aux « intrigues politiques et religieuses » : « Toujours en dehors de la réalité, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que la réalité leur manque ? » (Proudhon 1983 : 252). Il ira jusqu'à affirmer que « le socialisme nous effémine » (id., ibid.), lui qui est plus virilement porté sur la « science sociale », qu'il entend développer sur la base d'une hypothèse divine prévenant les erreurs d'analyse d'une manière tout à fait cartésienne, et qu'il s'agit de reconstituer à partir des éléments donnés de manière éparse et incomprise jusqu'alors dans l'économie politique, « dont le redressement concilierait le fait et le droit, révélerait la loi organique de l'humanité, et donnerait la conception positive de l'ordre » (ibid. : 57). Il s'agit pour Proudhon de passer des jugements moraux des « socialistes utopiques » à une science économique de la société qui permettrait d'en éliminer les contradictions.

Le langage des « contradictions » nous amène à considérer un autre moment historiographique important dans la constitution des premiers socialistes comme « socialistes utopiques » : la critique des « utopistes » établie par Karl Marx et Friedrich Engels. Si ces derniers reprochent à Proudhon et aux autres « socialistes utopiques » d'avoir été des « utopistes », c'est surtout parce qu'ils auraient été de mauvais « scientifiques ». La question de savoir si le matérialisme historique est une utopie a été la source de nombreux débats (nous y reviendrons), mais sans doute Marx et Engels ont-ils revendiqué, tout comme les « socialistes utopiques », l'analyse scientifique de la société.

Chez eux, la notion de contradiction prend un sens plus précis que chez Proudhon : ils voient dans les contradictions économiques de l'industrialisme le chemin historique par lequel le capitalisme « produit ses propres fossoyeurs » (Marx et Engels 1998 : 89). C'est le propos de la critique que Marx adresse à Proudhon : « je montre combien défectueuse et rudimentaire est sa connaissance de

l'économie politique, dont il entreprenait cependant la critique, et comment avec les utopistes il se met à la recherche d'une prétendue "science", qui doit lui fournir une formule toute prête pour la "solution de la question sociale", au lieu de puiser la science dans la connaissance critique du mouvement historique, mouvement qui doit lui-même produire les conditions matérielles de l'émancipation sociale » (Marx 1908 : 259). Dans la préface de 1884 pour la réédition française de *Misère de la philosophie*, Engels élabore, quant à lui, la critique de « l'utopie » de Karl Rodbertus, qui proposait de remplacer l'argent des salaires par des « bons de travail » sur lesquels seraient inscrits des nombres d'heures travaillées, afin que le travail soit rétribué à sa « juste valeur ». Or, Engels lui reproche de ne pas avoir compris véritablement ce que la valeur signifie ni les rapports économiques qu'il faut établir entre la valeur et le travail (Marx 1908). Dans leurs critiques respectives de ceux qu'ils considèrent comme des utopistes, Engels et Marx mettent l'accent sur la compréhension des concepts de l'économie politique et sur leurs relations, et sur la loi matérialiste de la dialectique historique. Ils font grief aux « socialistes utopiques » d'avoir considéré le prolétariat simplement comme « la classe qui souffre le plus » (Marx et Engels 1998 : 113), et non comme la classe qui, par nécessité historique, est révolutionnaire ; de fait, les socialistes naïfs veulent améliorer la situation de l'ensemble de l'humanité, sans réaliser que le progrès social dépend de la lutte des classes.

Cependant, Engels se montrera moins sévère lorsqu'il publiera en 1880 l'histoire de l'élaboration du socialisme dans *Socialisme scientifique et socialisme utopique* (composé de passages de l'*Anti-Dühring* rédigé deux ans auparavant). Peut-être trouve-t-il moins nécessaire, à cette période plus tardive, de se démarquer des socialismes concurrents qui étaient légion quelques dizaines d'années plus tôt. Il loue les « socialistes utopiques » Fourier et Owen pour avoir eu le pressentiment de ce qui posait problème dans les conditions sociales de leur temps, et pour avoir cherché à les résoudre, même s'ils ne pouvaient pas encore le faire de manière scientifique, car « la solution des problèmes sociaux [était] encore cachée dans l'inachèvement des conditions économiques » (Engels 2005 : 55). Si ces conditions n'étaient à ce moment pas pleinement développées, c'est selon Engels parce qu'elles ne viendront à s'épanouir complètement qu'avec la grande industrie. Celle-ci est la seule qui « engendre les conflits qui réclament [par nécessité impérieuse] une révolution dans le mode de production » (ibid. : 54 – traduction modifiée²). Par conséquent, il devient en quelque sorte anachronique de reprocher

² La traduction, qui donne « impérieusement » pour l'original « *zur zwingenden Notwendigkeit* », nous semble atténuer les connotations dialectiques du propos (Engels 1919 : 19).

aux « socialistes utopiques » de n'avoir pas produit la science socialiste, puisqu'ils n'avaient devant eux qu'un état social incomplet, et donc aucun sens de la nécessité historique. Nous trouvons dans l'utilisation du concept de « socialisme utopique » chez Marx et Engels une partition stratégique qui permet de distinguer (au sens bourdieusien) les « vrais » socialistes des idéalistes ou des socialistes immatures, qui cherchent dans leur imagination ce que la science matérialiste voit dans le développement de la nécessité historique.

Le monopole de la définition du réel

Comme nous l'avons remarqué, Marx et Engels ne sont pas les seuls à faire jouer la notion de « science » dans l'analyse sociale et politique : Saint-Simon, Fourier et Proudhon s'en réclament, tout comme, à l'autre extrémité du spectre politique, un Frédéric Bastiat. Par conséquent, ces auteurs revendiquent la possibilité de faire des observations scientifiques de quelque chose qui est le réel social. Déjà en 1900, on mettait en exergue le désir, qui avait été celui du siècle précédent, de trouver des fondements solides pour le développement de la société après les révolutions et les bouleversements politiques (Mercier 1900 ; Aron 1967 : 381-382). Le « tournant scientifique » du XIX^e siècle ne laissera pas seulement penser qu'il est dorénavant possible de comprendre objectivement les phénomènes sociaux, mais qu'il est également concevable de les prédire, à la manière dont les sciences naturelles peuvent prédire les effets de diverses forces sur un objet physique et la réponse de celui-ci. De cette façon se produit également un « tournant historique » de la philosophie qui verra se développer chez de nombreux auteurs du XIX^e siècle une réflexion sur la nécessité, plus ou moins messianique, d'un certain avenir (Löwith 2002 : 32-35). Ce que le tournant historique de la philosophie nous apprend à penser, c'est que le réel se développe de manière téléologique, et nous avons vu qu'il s'agit bien là d'un reproche central dans la critique marxiste des « socialistes utopiques », lesquels n'ont développé aucun sens des nécessités historiques. Mais si la société répond à une « physique sociale » dont les lois se déploient de manière naturelle, est-il encore nécessaire de la construire activement ? Autrement dit, la téléologie sociale ne se trouve-t-elle pas en contradiction avec les appels à la révolution de nombreux socialistes ? C'est précisément cette contradiction que voyait Pierre Bourdieu dans une certaine lecture de Marx, celle des marxistes structuralistes des années 1960-1970 qui partageaient selon lui une « vision émanatiste qui fait de la structure, Capital ou Mode de production, une entéléchie se développant elle-même dans un processus d'autoréalisation [et qui] réduit les agents historiques au rôle de "supports" (*Träger*) de la structure et leurs actions à de simples manifestations épiphénoménales du pouvoir qui appartient

à la structure de se développer selon ses propres lois » (Bourdieu 1980 : 70). Jean Kessler localise déjà cette problématique chez Marx et Engels, car « si (...) l'histoire obéit à des lois rigoureuses rendant l'avènement d'une société sans classe aussi inéluctable que celui d'un fait physique dont on connaît les lois, alors la chute du capitalisme ne saurait en rien reposer sur une action volontaire du prolétariat dont le *Manifeste* se veut pourtant le moteur » (Kessler 1996 : 32 ; voir aussi Jappe 2003 : 145). Cette contradiction n'est pas propre aux « socialistes scientifiques », puisque nous avons vu que plusieurs « socialistes utopiques » se réclament à leur manière de la « science du social ». Cependant, il s'agit de nuancer la dimension téléologique de Marx et Engels : Marx lui-même a affirmé que le « socialisme scientifique » devrait plutôt être pensé comme un « socialisme matérialiste critique » : il s'agit de « démythifier » la conscience prolétarienne en exposant les conditions sociales et économiques réelles dans lesquelles se situe le prolétariat, et non d'ériger un programme pour le futur (Vioulac 2013 : 398 n. 1). *Le Capital* apparaît en cela comme l'exposé méthodologique, analytique, de ces conditions. Reste alors la question suivante : le marxisme est-il une utopie ? Il semble que le marxisme, d'un côté, en appelle à une science qui refuse l'utopie, une science « dure », que certains accusent d'avoir produit les dérives terribles du communisme scientifique « réalisé » (Gros 1980 : 80) ; d'un autre côté, il est l'héritier des problématiques utopiques qu'il cherche à déplacer de l'imagination à la réalité, dans la mesure où il montrerait « l'objet réel de l'utopie, l'histoire en tant que base matérielle » (Labica 1993 : 20), et qu'en cela il « démythifierait » l'utopie également.

Mais notre question n'est pas tant de croire ou non à ces revendications scientifiques ou de légitimer les uns ou les autres ; elle est plutôt de problématiser la relation entre le positif (la science) et le normatif (l'utopie) qui s'articule dans le contexte des « socialismes utopiques », et qui sera une des questions de la sociologie naissante.

En effet, les références constantes à la science chez les auteurs socialistes sont cohérentes avec ces ébauches de « physique sociale », qui apparaissent comme autant de jalons vers la science « qui se propose de comprendre [...] l'activité sociale » (Weber 1995 : 28), et qui prendra la forme de la sociologie (Cuin, Gresle et Hervouet 2017). Peut-on dire alors que le socialisme, en accompagnant le tournant scientifique du XIX^e siècle, contribue à la formation de la sociologie ? C'est une des questions que soulève Émile Durkheim dans son cours inachevé sur le socialisme, qu'il prononce à Bordeaux entre 1895 et 1896. Sa réponse est nuancée et il convient de la bien comprendre : non, le socialisme n'est pas une sociologie, car il ne peut pas être une science ; et cependant le socialisme a donné une impulsion qui n'est pas anodine dans la formation de la sociologie.

Durkheim avance que le socialisme ne peut pas être « une sociologie en miniature » (Durkheim 2011 : 37). Dans les écrits des auteurs socialistes, dans l'exposition des « conditions réelles » du prolétariat contenue dans le *Capital*, il voit à l'œuvre la passion pour le futur, un idéal qui trouve ses racines dans la découverte de la souffrance sociale et de l'injustice. Et c'est précisément parce qu'il est un cri du cœur que le socialisme n'a pas le temps d'être une science : son but est moins la constitution d'une science de la société que la réalisation d'améliorations et de changements sociaux. Mais dans le même mouvement, le socialisme – et c'est là son héritage le plus important, selon Durkheim – met en lumière un certain nombre de questions sociales, il désigne les injustices existantes, il demande des comptes à la société, et demander des comptes à la société, c'est aussi demander à ce qu'elle rende compte d'elle-même. C'est la raison pour laquelle Durkheim peut avancer que le socialisme « a rendu à la science sociale plus de services peut-être qu'il n'en a reçu. Car il a donné l'éveil à la réflexion, il a stimulé l'activité scientifique, il a provoqué des recherches, posé des problèmes, si bien que, par plus d'un point, son histoire se confond avec l'histoire même de la sociologie » (ibid. : 36). Toutefois, ces questions que le socialisme a soulevées ne pourront pas être résolues en invoquant le futur, le devoir-être, des institutions sociales ; elles ne pourront l'être qu'en rendant compte de la généalogie de ces institutions. Pour résoudre les problématiques sociales, les « socialistes utopiques » mélangeaient la science et l'utopie, fondaient l'une dans l'autre la science et la téléologie, alors que Durkheim fait de l'analyse historique des institutions sociales la condition de compréhension de leur devenir (Durkheim 1985 : 2, 25 ; Borlandi 2012 : 370). Ce n'est sans doute pas un hasard si le travail de Durkheim, au moment du « second programme », trouve des résonnances dans les recherches anthropologiques de son neveu Marcel Mauss, qui tente de retracer dans les sociétés premières la genèse des institutions et des relations sociales contemporaines (Steiner 2005 : 165-166). Pour comprendre les catégories de la vie sociale, « il ne saurait suffire que nous interroguions notre conscience ; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut observer » (Durkheim 1985 : 27-28) ; il ne recherche pas l'unité naturelle qui ferait force de loi, mais plutôt les lois des « différentiations » temporelle et spatiale (ibid. : 14).

Certes, il ne faudrait pas faire de Durkheim un penseur historiciste, non seulement parce que ce serait anachronique, mais aussi parce que, dans la lignée d'Auguste Comte, il reste bien un penseur positiviste qui recherche les lois du social (Mesure et Renaut 1996 : 90) et son propos a parfois des connotations téléologiques (Durkheim 1893 : 511-512). Durkheim demeure l'héritier du tournant scientifique du XIX^e siècle, et il cherchera à trouver les règles scientifiques qui gouvernent la société. Christophe Prochasson dira que l'idéal –

l'utopie – durkheimien serait une « démocratie capacitaire sagement régulée par les lois sociologiques » (Prochasson 2006 : 13). Et parce que Durkheim fait du socialisme une « passion pour le social », et non une science du social, on pourrait facilement voir en lui un critique des systèmes socialistes, ou au contraire lui reprocher de ne pas appliquer au socialisme les règles de la méthode sociologique et ainsi d'être partial et idéologue (Mladenović 2018).

Nous ne trancherons pas ce débat ; nous relevons simplement que Durkheim permet de s'interroger sur le point de vue d'une science naïve, la science de la nécessité historique, dans l'explication des faits sociaux, un point de vue qui pourrait faire oublier que les faits sociaux résultent de certains agencements de la société et qu'ils ont une histoire qu'il est possible de déployer. Pour le dire avec Bourdieu, ce que pressent Durkheim, c'est l'*habitus*, c'est-à-dire l'« histoire incorporée, faite nature, et par là oubliée en tant que telle » (Bourdieu 1980 : 94). Durkheim rappelle plusieurs fois que le socialisme ne peut pas être compris comme une science, mais qu'il est lui-même un fait social. Ce déplacement ne justifie pas un rejet du socialisme, mais ouvre la possibilité de le considérer comme une source de connaissance sur « les états sociaux qui l'ont suscité » et sur les réponses à apporter aux problématiques sociales qui l'ont produit (Durkheim 2011 : 38). La définition qu'il propose de l'utopie est révélatrice à cet égard : « Il y a utopie, au sens propre du mot, quand un idéal désirable, mais complexe et d'une réalisation évidemment laborieuse nous est présenté comme exécutable en un tour de main et à l'aide de procédés d'une simplicité enfantine » (ibid. : 206). L'utopie ne serait donc pas caractérisée par son recours à des idéaux, mais plutôt par une réduction de la complexité sociale à des principes d'explication simples et superficiels, à tel point qu'ils masqueraient mal la dimension programmatique des idées de ceux qui les portent.

En cela, le socialisme tisse des liens avec la sociologie dans une forme de questionnement adressé à la société : de quelle manière celle-ci se justifie-t-elle ? Nous pourrions avancer que Durkheim « repolitise » l'utopie, peut-être contre les « socialistes utopiques » eux-mêmes, peut-être contre sa propre sociologie, si celle-ci reste positiviste, parce qu'il pose la question de l'articulation entre le positif et le normatif (Vatin 2017 : 307-308). Ce faisant, il soumet l'organisation sociale à des études plus approfondies qui marquent le type de justifications sociologiques et historiques, politiques également, qu'elle peut se donner. Ces justifications tiennent-elles du positif ou du normatif, sont-elles des lois du réel ou un programme de constitution de la société ? L'articulation du normatif et du positif est plus complexe que l'opposition tranchée entre un programme utopique, c'est-à-dire imaginaire, sans possibilité de réalisation effective, d'un

côté, et de l'autre côté la découverte de lois scientifiques du social qui imposeraient une certaine organisation sociale.

Cette articulation signifie que les chimères utopiques des premiers socialistes ne sont pas scientifiques, mais qu'elles ne sont pas essentiellement utopiques non plus. Lorsque Paul Ricœur analyse l'utopie de Fourier et le concept « d'attraction » qui la fonde, il note que « cette vision du monde n'a rien de scientifique, mais elle est purement et simplement une connexion mythique qui va de l'attraction des astres jusqu'à un code social de l'*attraction passionnée* » (Ricœur 1997 : 399). Il ne s'agit donc certainement pas de prendre pour argent comptant les revendications scientifiques des premiers socialismes – ni du matérialisme historique. Toutefois, Ricœur reconnaît implicitement, lorsqu'il mentionne les « idées tout à fait personnelles » de Fourier concernant l'industrialisme naissant, que ces idées sont passées de l'utopie à une existence sociale effective : « il promouvait par exemple la notion d'un revenu minimal décent et avançait l'idée d'un droit au travail, *idée qui n'avait pas encore été admise en France* » (ibid. : 397 – nous soulignons) ; or, il existe aujourd'hui un code du travail dans de nombreux pays ainsi qu'un salaire minimum ; des débats sont en cours concernant un revenu de base inconditionnel et les citoyen.ne.s suisses ont même dû voter sur un tel projet en 2016. Nous retrouvons bien là l'opposition entre un système social réel et les idéaux de l'utopie, opposition que marquait Klossowski en mettant l'accent sur le monopole de la définition du réel. Pour le dire dans une formule qui peut sembler naïve : l'utopie est utopique jusqu'à ce qu'elle cesse de l'être. Roland Barthes dresse un constat analogue : le tourisme des clubs de vacances n'a-t-il pas été créé par un capitalisme des loisirs sur le modèle de ce « lieu féérique », constitué uniquement d'amusements, dont parlait Fourier (Barthes 1971 : 86) ? Et Durkheim de mentionner la constitution « utopique » chère à Saint-Simon d'un Parlement européen (2011 : 205-206).

Ainsi pouvons-nous avancer l'idée que les utopies sont éminemment politiques dans un siècle marqué par la science du social, une science qui se donne comme fin de la politique parce qu'elle tend à remplacer la confrontation politique par « la gouvernance par les faits » (Bruno 2015), des faits naturels issus de la physique sociale. Dès lors, la question qui se pose en regard de l'utopie n'est pas vraiment celle de savoir ce qui est utopique, formulation qui renverrait à une essence atemporelle de l'utopie, mais plutôt celle qui consiste à demander selon qui une idée est utopique et à quel moment : par rapport à quel réel l'utopie est-elle utopique ?

Le capitalisme comme utopie

Durkheim, en complexifiant la relation de la science et de l'utopie, ne rend pas le combat des « socialistes utopiques » moins légitime. Au contraire, il contribue d'une certaine manière au même geste politique qui demande à l'organisation sociale de se justifier. Il ne dit pas que l'utopie est à rejeter parce qu'elle serait idéaliste ; il tente de comprendre ses idéaux et ainsi d'en fournir des justifications, ou au contraire de les écarter. Mais cela est valable pour tout idéal qui se propose d'organiser la société. Par conséquent, il renvoie dos à dos les idées capitalistes de l'industrie naissante et le socialisme, considérés comme deux utopies qui s'affrontent au sujet du système social qu'il faudrait construire :

D'ailleurs, les théories qu'on oppose d'ordinaire au socialisme ne sont pas d'une autre nature et ne méritent pas davantage la qualification que nous leur refusons. Quand les économistes réclament le laisser-faire, demandent qu'on réduise à rien l'influence de l'État, que la concurrence soit affranchie de tout frein, ils n'appuient pas davantage leurs revendications sur des lois scientifiquement induites. Les sciences sociales sont encore beaucoup trop jeunes pour pouvoir servir de bases à des doctrines pratiques, aussi systématiques et d'une telle étendue. Ce sont des besoins d'un autre genre qui maintiennent ces dernières, c'est le sentiment jaloux de l'autonomie individuelle, c'est l'amour de l'ordre, la crainte des nouveautés [...]. (Durkheim 2011 : 37)

La critique de ces « théories traditionnellement opposées au socialisme » et qui contiennent un certain nombre de principes que nous en sommes venus à associer au capitalisme, s'appuie chez Durkheim sur l'idée que les « économistes » ne voient pas que les principes économiques qu'ils placent à la base de la société capitaliste sont précisément des faits sociaux avec une histoire, et qu'ils partent au contraire d'abstractions qu'ils tentent d'organiser en système cohérent (Steiner 2005 : 34-35). Si Durkheim fait de ces deux systèmes d'organisation sociale des programmes, c'est parce que leurs fondements ne sont pas des lois positives, mais des idées régulatrices. Et bien que nous soyons aujourd'hui réticents à l'idée de trouver de telles lois, parlant plus volontiers de tendances sociales (voyant presque dans ces appels à la science une véritable « utopie scientifique » qui voudrait résorber les questions politiques dans une analyse positive), Durkheim nous met sur la voie d'une critique des idéaux normatifs qui se masquent sous un appel au réel et au naturel.

Montrer ce qu'il y a de programmatique dans le socialisme et dans le capitalisme, et proposer une analyse du capitalisme en tant qu'utopie, est aussi l'approche de Pierre Rosanvallon dans *Le*

*Capitalisme utopique*³ (plus tard, ce sera également la perspective adoptée par Bourdieu au sujet du néolibéralisme [1998]). La thèse centrale de Rosanvallon est que « l'utopie économique libérale du XVIII^e siècle et l'utopie politique socialiste du XIX^e siècle participent paradoxalement d'une même représentation de la société fondée sur un idéal d'abolition de la politique » (Rosanvallon 1999 : VII). L'auteur replace la constitution de l'économie politique dans les recherches philosophiques du XVIII^e siècle, qui tentaient de trouver un fondement sur lequel asseoir l'ordre social ; ce sera, chez Adam Smith, l'idée de « sympathie » qui doit permettre de maintenir naturellement unie la société (ibid. : 38-39). Mais cette idée pose encore problème à Smith, car elle n'apparaît toujours qu'*a posteriori*, après la fondation de la société sur une entente fondamentale qui a pris, notamment, la forme du contrat social : « Reste que [Smith] a toujours besoin de poser l'existence d'un principe actif et positif de cohésion, constamment à l'œuvre entre les hommes et les mobilisant tous à l'instar d'une volonté, sans impliquer seulement comme celle-ci conscience claire du but et contrainte par rapport à la pente de la nature, pour concevoir l'engendrement et la perpétuation d'un état de société » (Gauchet 1979 : 462). Or, rien n'explique, selon Smith, que l'ordre social puisse perdurer alors même qu'il n'y a pas nécessairement, partout et tout le temps, sympathie entre les individus. Reprenant alors un constat de Bernard Mandeville (la poursuite de l'égoïsme individuel produit l'intérêt collectif), l'exprimant cependant de manière moins provocante, Smith remarque que, dans les termes de Marcel Gauchet, « [l]orsqu'il n'y a plus bienveillance réciproque entre les hommes, le lien social ne s'en maintient pas moins, pour des raisons purement égoïstes » (id., idid.). C'est la raison pour laquelle Gauchet et Rosanvallon peuvent faire de Smith un anti-Rousseau par excellence : ce n'est pas dans une *volonté*, pas dans un principe actif, et donc pas non plus dans un principe politique, que la société trouve sa cohérence, mais dans « une loi régulatrice de l'ordre social sans régulateur » (Rosanvallon 1999 : 46), c'est-à-dire les lois de la science économique qui n'ont pas besoin de s'incarner dans une autorité puisqu'elles surgissent de la nature. Pourquoi peut-on dès lors parler « d'idéalisme libéral » et de « libéralisme utopique » (ibid. : 153) ? Parce que la conception « spontanéiste » rend caduque la politique *et* l'histoire, c'est-à-dire la régulation (politique) et la constitution (historique) de la société : plus besoin de despote

³ Le livre a été publié pour la première fois en 1979, sous le titre *Le capitalisme utopique, critique de l'idéologie économique*, réédité en 1989 avec un titre différent, *Le libéralisme économique, histoire de l'idée de marché*, enfin publié en 1999, revu et augmenté d'une nouvelle préface, sous le titre *Le Capitalisme utopique, histoire de l'idée de marché*. Nous utilisons cette dernière édition.

hobbesien, plus besoin de « volonté générale », plus besoin, autrement dit, de régulation politique dont dépend une part d'autorité. Plus besoin non plus de rendre compte de la formation de la société à travers l'idée d'un contrat : dans les termes de Friedrich Hayek, la société est un « ordre spontané », qui n'a pas été voulu (Bourdeau 2014 : 663), qui ne résulte pas d'actions consciemment organisées en vue d'une fin quelconque, mais qui est le produit de l'agrégation d'actions individuelles éparses et non coordonnées, à l'image d'un marché qui ne possède pas de centre directeur. Par conséquent, pour le libéralisme utopique, la société est transparente à elle-même, et les lois sociales qu'on peut en dériver, puisqu'elles surgissent dans la formation spontanée de la société, sont presque naturelles. Comme le dit Michel Foucault, le libéralisme du XVIII^e siècle est plus un « naturalisme » fondé sur « la spontanéité, la mécanique interne et intrinsèque des processus économiques [que sur] une liberté juridique reconnue en tant que telle aux individus » (2004 : 63).

C'est cette matrice biologique, spontanée parce que calquée sur le modèle de l'ordre naturel comme principe d'organisation politique, que nous n'avons pas cessé de rencontrer chez les « socialistes utopiques », mais qui se prolongera aussi dans la science économique d'un Bastiat ou d'un Hayek. Nous la retrouvons encore chez certains auteurs contemporains, pour qui l'avènement des démocraties libérales ne représente pas seulement une possibilité historique, mais la fin de l'histoire, c'est-à-dire la réalisation nécessaire du progrès des sciences naturelles et de la nature humaine dans une forme économique donnée, et ce grâce aux conquêtes militaires et à la domination de la nature (Fukuyama 1992 : 71 ss.), représentant la fin de la politique comme confrontation à propos de l'organisation de la société (Stiegler 2019 : 86-92).

Utopique, le capitalisme l'est donc dans le sens d'une harmonie préétablie – non seulement parce qu'il se déroule de manière téléologique, mais aussi parce qu'il se présente comme l'ordre spontané de la nature – de la même manière que l'Harmonie fouriériste devait découler naturellement de la science des attractions passionnées. Or, plusieurs auteurs montrent que le capitalisme effectivement existant ne se développe pas à la manière d'un ordre spontané, mais qu'il doit être produit par tout un ensemble de pratiques interventionnistes et monopolistiques dont le but premier est la recherche du profit (Rosanvallon 1999 : 209-210 ; Boltanski et Chiapello 2011 : 747 n. 3). Il n'y aurait sans doute pas besoin de prouver que le capitalisme n'est pas entièrement construit sur les principes qu'il promet pour contester les idées de progrès nécessaire et de développement naturel du capitalisme. Les analyses des systèmes totalitaires qui se sont présentés comme l'ultime chapitre de l'histoire ont assez mis en évidence les dérives des pensées téléologiques et naturalisantes. Et pourtant l'aphorisme-clef du capitalisme triomphant, le

« *There is no alternative* » de Margaret Thatcher, résonne encore aujourd'hui, malgré des recherches anthropologiques avançant l'idée que des survivances non capitalistes, par exemple un partage de biens (et ce même en situation de rareté ou de concurrence), existent à côté du capitalisme (Godbout 2000 : 66). À cet égard, considérer que le socialisme du XIX^e siècle est « utopique », alors que le capitalisme serait un système effectivement existant, ne semble pas anodin ; cette partition stratégique participe d'une définition du réel fondée sur « *l'amnésie de la genèse* » (Bourdieu 2000 : 18 – souligné par l'auteur) qui n'oppose pas différents programmes concurrents, tous utopiques, mais qui renvoie tantôt à une alternative imaginaire, tantôt à un système prétendument issu de la nature des choses.

Pour conclure

Selon Rosanvallon, le capitalisme utopique tend à exclure la politique du domaine social : la société émanerait d'un ensemble de lois naturelles et il n'y aurait pas besoin de débattre, d'engager des arguments politiques, à propos de l'organisation sociale. Nous retrouvons bien là la définition de l'utopie que proposait Durkheim : résoudre des questions complexes par des procédés simplistes. Sans doute de ce point de vue les utopies socialistes se trouvent-elles sur le même plan que le naturalisme libéral. Mais précisément placer ces deux programmes sur le même plan permet de s'interroger sur la partition du réel qui se donne à lire dans le syntagme de « socialisme utopique ». Il s'agit moins de se demander ce qui n'est pas utopique dans le socialisme – c'était la perspective marxiste – que de relever les dimensions utopiques de tout programme social, utopiques parce que cherchant dans la positivité scientifique les ressorts du normatif.

Cette perspective nous permet d'émettre une hypothèse à propos de ce que peut l'utopie. Certes, l'utopie propose des alternatives à un système social en acte qui, même s'il n'est pas la nature réalisée du capitalisme, produit des souffrances que nous préférerions ne pas subir. Mais elle court toujours le risque de s'entendre dire que ces alternatives sont, précisément, utopiques, illusoires, par rapport à un système qui se donne comme réel, dans la mesure où il commande l'organisation de la société selon son programme – autrement dit, selon sa propre utopie. Or, pour se donner à lire comme alternative *réelle*, l'utopie a peut-être la force de mettre en lumière, précisément, la dimension utopique – non seulement la sienne propre, mais la dimension utopique des programmes concurrents. L'utopie fait alors jouer son pouvoir de « contamination utopique », son effet corrosif, qui dévoile comme programmes sociaux les systèmes qui se donnent comme non utopiques. Elle demande : pouvez-vous me prouver que

ce système est moins utopique que je ne le suis ? Elle ne se justifie pas ; au contraire, elle demande des justifications : qui a le pouvoir de dire que le réel est réel et l'utopie utopique ? Il importerait alors moins de revendiquer une science du social censée pouvoir révéler la destination de la société, que d'assumer la dimension utopique de l'organisation sociale.

Nino Fournier
(Université de Lausanne)

Références

- Aron, R. (1967) *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard.
- Barthes, R. (1971) *Sade, Fourier, Loyola*. Paris : Seuil.
- Bastiat, F. (2009a) *Pamphlets*. Paris : Les Belles Lettres.
- Bastiat, F. (2009b) *Sophismes économiques*. Paris : Les Belles Lettres.
- Boltanski, L. & Chiapello, È. (2011) *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard.
- Borlandi, M. (2012) « La méthode de Durkheim à l'épreuve des *Formes élémentaires* », *L'année sociologique*, 62(2) : 367–385.
- Bourdeau, M. (2014) « L'idée d'ordre spontané ou le monde selon Hayek », *Archives de philosophie*, 77 : 663–678.
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1998) *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris : Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2000) *Les structures sociales de l'économie*. Paris : Éditions du Seuil.
- Brémand, N. (2014) « “Socialistes utopiques”, les mal-nommés », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 124, en ligne. URL : <https://journals.openedition.org/chrhc/3659>
- Bruno, I. (2015) « Défaire l'arbitraire des faits. De l'art de gouverner (et de résister) par les “données probantes” », *Revue Française de Socio-Économie*, hors-série « Sociologie économique et économie critique » : 213–227.
- Chaïbi, O. (2015) « Le réalisme d'un imaginaire social passionné. *La Réforme industrielle ou Le Phalanstère* », dans T. Bouchet, V. Bourdeau, E. Castleton, L. Frobert, F. Jarrige (dirs.), *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, pp. 97–103. Paris : La Découverte.
- Cuin, C.-H. & Gresle, F. & Hervouet, R. (2017) *Histoire de la sociologie*. Paris : La Découverte.

- Dardot, P. & Laval, C. (2020) *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*. Paris : La Découverte.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995) *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Les Éditions de Minuit.
- Durkheim, É. (1985) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Puf.
- Durkheim, É. (2011) *Le socialisme*. Paris : Puf.
- Durkheim, É. (1893) « Note sur la définition du socialisme », *Revue philosophique*, 36 : 506–512.
- Engels, F. (1919) *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. Berlin : Buchhandlung Vorwärts Paul Singer.
- Engels, F. (2005) *Socialisme scientifique et socialisme utopique*. Bruxelles : Aden.
- Foucault, M. (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Fourier, C. (1808) *Théorie des quatre mouvements et destinées générales. Prospectus et annonce de la découverte*. Leipzig : s.n.
- Fourier, C. (1829) *Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou Les séries passionnées*. Paris : Bossange Père, P. Mongie Ainé.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York : The Free Press.
- Gauchet, M. (1979) « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 34(3) : 451–463.
- Godbout, J. T. (2000) *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*. Paris : La Découverte.
- Gros, J.-M. (1980) « L'utopie et la science dans la définition du socialisme », dans M. Vadée (dir.), *Science et dialectique chez Hegel et Marx*, pp. 69–84. Paris : Éditions du C.N.R.S.
- Jappe, A. (2003) *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris : Denoël.
- Kessler, J. (1996) « Introduction », dans Karl Marx, *Misère de la philosophie*. Paris : Payot & Rivages.
- Klossowski, P. (1994) *La monnaie vivante*. Paris : Joëlle Losfeld.
- Labica, G. (1993) « Le marxisme entre science et utopie », *Mots*, (35) : 19–38.
- Leterrier, S. (1993) « De l'utopie comme lieu commun », *1848. Révolutions et mutations au XIX^e siècle*, 9 : 21–28.
- Löwith, K. (2002) *Histoire et Salut*. Paris : Gallimard.
- Mandet, C. (1847) *Fouriérisme : contre-critique avec exposition de principes*. Paris : Librairie sociétaire, E. Leboyer.
- Mannheim, K. (1952) *Ideologie und Utopie*. Francfort-sur-le-Main : G. Schulte-Bulmke.
- Marx, K. & Engels, F. (1998) *Manifeste du parti communiste*. Paris : Flammarion.

Marx, K. & Engels, F. (1908) *Misère de la philosophie*. Paris : V. Giard et E. Brière, Bibliothèque socialiste internationale.

Mercier, D. (1900) « Le bilan philosophique du XIX^e siècle », *Revue néo-scholastique*, 25 : 5–32.

Mercklé, P. (2006) « La “science sociale” de Charles Fourier », *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, 15(2) : 69–88.

Mesure, S. & Renaut, A. (1996) *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*. Paris : Grasset et Fasquelle.

Mladenović, I. (2018) « La sociologie contre le socialisme dans l’œuvre d’Émile Durkheim », *Sociologija*, 60(2) : 433–457.

Prochasson, C. (2006) « Durkheim et Mauss lecteurs de Saint-Simon : une voie française pour le socialisme », *Cahiers Jaurès*, 180(2) : 5–19.

Proudhon, P.-J. (1983) *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, T. I. Antony : Groupe Fresnes-Antony de la Fédération anarchiste.

Ricœur, P. (1997) *L’idéologie et l’utopie*, trad. par M. Revault d’Alonnes et J. Roman. Paris : Éditions du Seuil.

Rosanvallon, P. (1999) *Le Capitalisme utopique. Histoire de l’idée de marché*. Paris : Éditions du Seuil.

Steiner, P. (2005) *L’école durkheimienne et l’économie*. Genève : Librairie Droz.

Stiegler, B. (2019) « *Il faut s’adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*. Paris : Gallimard.

Tomic, S. (2017) « La “science des engrais” et le monde agricole en France au dix-neuvième siècle », *Journal for the History of Environment and Society*, 2 : 63–93.

Vatin, F. (2017) « De la philosophie sociale à la sociologie : science, normativité et politique », *L’Année sociologique*, 67(2) : 295–312.

Vioulac, J. (2013) *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l’Occident*. Paris : Puf.

Weber, M. (1995) *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*. Paris : Plon.

Wohlfarth, I. (2018) « La possibilité de l’impossible. Dialoguer avec Miguel Abensour », *Lignes*, 56(2) : 157–182.