

Philippe Steiner

La sociologie de Durkheim

QUATRIÈME ÉDITION



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Du même auteur

La sociologie économique 1890-1920 : Durkheim, Pareto, Schumpeter, Simiand, Veblen et Weber (en collaboration avec Jean-Jacques Gislain), Presses universitaires de France, coll. « Sociologie », 1995.

La « Science nouvelle » de l'économie politique, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie », 1998.

Sociologie de la connaissance économique. Essai sur les rationalisations de la connaissance économique (1750-1850), Presses universitaires de France, coll. « Sociologie », 1998.

La sociologie économique, La Découverte, coll. « Repères », 2^e éd., 2005.

L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance, Droz, coll. « Travaux de sciences sociales », 2005.

ISBN 2-7071-4725-7

Le logo qui figure au dos de la couverture de ce livre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage.

Le code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel **À la Découverte**. Vous pouvez également retrouver l'ensemble de notre catalogue et nous contacter sur notre site **www.editionsladecouverte.fr**.

© Éditions La Découverte, Paris, 1994, 1998, 2000, 2005.

Introduction

Émile Durkheim est considéré comme le fondateur de la sociologie en France et comme le créateur d'un paradigme sociologique, souvent qualifié de « holisme », dont la validité et la pertinence ont, tout à la fois, donné lieu à un intense débat contradictoire et à de nombreux travaux de grande qualité. Cet ouvrage est conçu de manière à présenter les apports de Durkheim qui ont placé son œuvre dans le rang des classiques de la sociologie.

Une approche centrée sur les apports théoriques de l'auteur a été adoptée. Cela veut dire que le cœur de la présentation réside dans l'étude des éléments constituant la théorie de la socialisation (intégration sociale, régulation sociale et formation d'un idéal) que Durkheim, au fil de plusieurs ouvrages, et non sans inflexions, présente pour définir les caractéristiques d'un groupe social. L'avantage qu'il y a à faire converger la présentation sur un thème transversal comporte deux limites. D'une part, il n'y a pas de présentation continue des quatre grands ouvrages de Durkheim¹. Les arguments essentiels seront cependant présentés au fur et à mesure de l'argumentation thématique : les chapitres I et IV pour la *Division du travail* ; les chapitres III et V pour les *Règles de la méthode sociologique* ; les chapitres IV et V pour le *Suicide* et le chapitre VI pour les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. D'autre part, l'approche transversale peut créer l'image d'une fausse continuité en gommant les hésitations de l'auteur, les incertitudes et les difficultés de l'œuvre. Pour

1. Il s'agit, dans l'ordre de leur parution, des quatre livres suivants : *De la division du travail social*, *Les Règles de la méthode sociologique*, *Le Suicide*, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Par souci de simplification, ils seront désignés dans la suite de l'ouvrage par les abréviations : [DT], [R], [Su], [FE]. Les autres références, entre crochets, font mention du nom de l'auteur et de la date de publication de l'ouvrage ; le cas échéant, deux dates peuvent être mentionnées : la première indique la date de l'écrit en question, la seconde indique la date de l'ouvrage utilisé et répertorié dans la bibliographie. Ces références renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage.

pallier ce danger, lorsque des thèmes majeurs de l'œuvre seront présentés nous indiquerons les problèmes soulevés par tel ou tel aspect saillant de la réflexion durkheimienne.

Les trois premiers chapitres présentent successivement la personne même de Durkheim et l'équipe formée autour de *L'Année sociologique* (chapitre I), sa problématique et son évolution (chapitre II) et la méthode spécifique qu'il propose pour étudier les faits sociaux (chapitre III). Après l'étude de la théorie de la socialisation (chapitre IV) et celle de la relation entre la science et l'action (chapitre V), l'accent est placé sur les faits moraux et religieux qui préoccupent tant Durkheim (chapitre VI). Finalement, sont examinés l'impact de l'œuvre de Durkheim et la trajectoire de l'école durkheimienne au cours du XX^e siècle.

En procédant ainsi, nous espérons peindre le sociologue de la manière dont il avait lui-même dépeint Rabelais en pédagogue : « C'est une conscience plus large, plus sensible, plus éclairée que les consciences moyennes, et où les aspirations ambiantes viennent se heurter avec plus de force et de clarté » [1904-1905, *in* Durkheim 1938, 209].

I / Émile Durkheim : 1858-1917

L'œuvre écrite et l'enseignement

David Émile Durkheim naît le 15 avril 1858 à Épinal ; il est le quatrième enfant d'une famille juive traditionnelle de condition modeste. Son père est rabbin (les Durkheim sont rabbins à Épinal depuis au moins 1830), mais le jeune David Émile, bien que destiné à cette fonction, n'a jamais poursuivi d'études à l'école rabbinique.

Il se révèle un brillant élève au collège d'Épinal et est reçu sans peine à ses deux baccalauréats (lettres, 1874 ; sciences, 1875) tout en étant présenté au Concours général. Il part ensuite préparer l'École normale supérieure à Paris pour n'être reçu qu'à sa troisième tentative en 1879. Là, en compagnie de condisciples appelés à un brillant avenir (Henri Bergson, Jean Jaurès avec lequel il se lie d'amitié), il suit des enseignements (notamment ceux des philosophes néo-kantiens Charles Renouvier et Émile Boutroux, des historiens Gabriel Monod et Numa Fustel de Coulanges) qui marqueront l'esprit de cet étudiant studieux, surnommé « le métaphysicien ». Il est reçu à l'agrégation de philosophie en 1882, matière qu'il enseigne en tant que professeur de philosophie aux lycées de Sens (1882-1884), de Saint-Quentin (1884-1885) et de Troyes (1886-1887).

En 1885, il obtient une bourse d'études qu'il consacre, comme bien d'autres, à faire un séjour en Allemagne où il prend contact avec un milieu universitaire dont la réputation est alors des meilleures, notamment dans le laboratoire de psychologie de Wilhelm Wundt. À son retour, en 1886, il rédige une série d'articles sur les sciences sociales et sur l'enseignement de la philosophie en Allemagne qui retiennent l'attention. En 1887, grâce à l'appui de Louis Liard, directeur de l'Enseignement supérieur, il est nommé chargé de cours de « science sociale et éducation » à la faculté des lettres de Bordeaux. Cette nomination prend place dans l'ensemble des

Les principaux cours de Durkheim à la faculté des lettres de Bordeaux (1887-1902)

Solidarité sociale	Famille	Suicide	Physiologie : droit et mœurs	Sociologie criminelle	Religion	Socialisme	Histoire de la sociologie	Psychologie	Pédagogie
1887-1888	1888-1889	1889-1890	1890-1891	1892-1893 1893-1894	1894-1895	1895-1896		1892-1893 1893-1894 1894-1895 1895-1896 1896-1897 1897-1898	1887-1888 1888-1889 1889-1890 1890-1891 1891-1892 1892-1893
	1891-1892		1896-1897 1897-1898 1898-1899 1899-1900		1900-1901		1901-1902		1898-1899 1899-1900 1900-1901 1901-1902

Source : S. LUKES [1973, appendice C].

L'œuvre de Durkheim

On peut en regrouper les éléments sous quatre registres :

- 1) les quatre ouvrages parus de son vivant [Durkheim, 1893, 1895, 1897, 1912] ;
- 2) les six « mémoires originaux » publiés dans *L'Année sociologique* [in Durkheim, 1969] ;
- 3) certains cours donnés à Bordeaux ou à Paris, publiés ensuite de manière posthume [in Durkheim, 1925, 1928, 1938, 1950, 1955] ;
- 4) un grand nombre d'articles et d'interventions dans des débats, à quoi s'ajoute un nombre encore plus grand de comptes rendus d'ouvrages parus pour l'essentiel (282, plus 216 courtes notices) dans *L'Année sociologique* [in Durkheim, 1922, 1924, 1969, 1970, 1975].

modifications en cours dans l'Université française, qui visent à changer son statut par l'introduction progressive des savoirs nouveaux que sont les différentes sciences sociales.

Cette même année, Émile Durkheim épouse Louise Dreyfus. Le couple, suivant le témoignage de Marcel Mauss, neveu de Durkheim, donne l'image exemplaire d'une vie familiale heureuse avec leurs deux enfants, Marie et André. La période bordelaise, qui s'étend de 1887 à 1902, est celle d'une intense activité d'enseignement et de production intellectuelle pour Durkheim. Il prend extrêmement au sérieux son enseignement tant de science sociale que de pédagogie, en même temps qu'il exerce une influence intellectuelle notable sur certains de ses collègues (comme le juriste Léon Duguit, l'historien Camille Jullian ou le philosophe Octave Hamelin). Mais, surtout, Durkheim publie trois de ses grands ouvrages dans la courte période allant de 1893 à 1897 (*La Division du travail social*, 1893 ; *Les Règles de la méthode sociologique*, 1895 ; *Le Suicide*, 1897) et il crée sa revue, *L'Année sociologique*, dont douze volumes paraissent, de 1898 à 1913, chez un grand éditeur du moment, Félix Alcan.

En 1902, Durkheim est nommé suppléant à la chaire de science de l'éducation de Ferdinand Buisson à la Sorbonne ; la chaire lui est acquise en 1906 et, en 1913, il obtient que l'intitulé en soit modifié en « science de l'éducation et sociologie ». Ses nombreuses activités éditoriales (avec *L'Année sociologique*), administratives et de recherche le conduisent à moins varier ses enseignements que dans la période bordelaise ; on peut néanmoins relever des enseignements nouveaux comme ceux portant sur l'histoire de l'enseignement scolaire en France [1904-1905, in Durkheim, 1938] ou sur la relation entre la philosophie pragmatique et la sociologie [1913-1914, in Durkheim, 1955]. En 1912, il fait paraître son dernier grand ouvrage : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

Avec la guerre, les activités de l'équipe durkheimienne, dispersée soit au front, soit au ministère de l'Armement confié à Albert Thomas, et de Durkheim sont momentanément suspendues. Durkheim organise un comité pour la publication d'études et de documents sur la guerre dans l'objectif de contrecarrer la propagande allemande ; il en rédige lui-même un et collabore à deux autres [Durkheim, 1915a, 1915b, 1916]. À la fin de l'année 1916, frappé par la maladie, il arrête toutes ses activités. La mort de son fils André, sur le front serbe, lui porte un coup très dur. Il se remet pourtant au travail et entreprend de rédiger le début de « sa morale », ainsi qu'il en parlait à Mauss. Il meurt le 15 novembre 1917.

L'activité sociale et politique

À côté de cette activité académique intense, Durkheim ne se trouve directement impliqué dans le monde social qu'à certaines occasions précises, sans jamais toutefois franchir le seuil d'un engagement politique bien que ses affinités personnelles le portent vers le socialisme.

Dès 1896, Durkheim prend place dans le rang des dreyfusards, c'est-à-dire de ceux qui, convaincus de l'inanité des accusations de trahison portées contre le capitaine Dreyfus et de l'iniquité de la justice militaire à son égard, sont partisans d'une révision du procès. En 1898, il est un membre actif de la Ligue pour la défense des droits de l'homme ; il met sur pied et il anime la section bordelaise de cette association dont la création est étroitement liée à l'affaire. Par-delà cette activité organisationnelle, il prend la plume pour répondre à Ferdinand Brunetière (un antidreyfusard influent, membre de l'Académie française) qui reproche aux dreyfusards de démoraliser la France. Dans un article publié en 1898 [« L'individualisme et les intellectuels », *in* Durkheim, 1970], Durkheim rétorque avec vigueur : le « culte de la personne » — et donc le respect et la justice qui sont dus à chacun — est un élément essentiel de la conscience collective moderne ; ceux-là qui y portent atteinte désorientent la conscience morale et mettent la nation en danger.

Bien qu'il soit lié à Jean Jaurès — il aurait fait partie de ceux qui le convainquirent de l'importance qu'il y avait de se battre en faveur de Dreyfus — et bien que très nombreux soient les collaborateurs habituels de *L'Année sociologique* qui appartiennent au parti socialiste, Durkheim ne franchit jamais le pas. Pour lui, « le socialisme de classe [d'un Jules Guesde], qui réduit la question sociale à la question ouvrière, est un socialisme d'incultes et de haineux » [Durkheim, 1998, 225, lettre à Mauss de juillet 1899] ; et il déclare :

Le socialisme selon Durkheim

Durkheim montre un intérêt marqué pour le socialisme. Il ne considère pas le socialisme comme une science, même si ce dernier a stimulé l'activité scientifique et même si, souvent, son histoire se confond avec celle de la sociologie — il est d'ailleurs fréquent que les deux choses soient considérées comme synonymes en cette fin du XIX^e siècle. À défaut d'être une science, le socialisme est un idéal forgé par la passion, la soif d'une justice plus parfaite, la douleur ressentie pour et par la classe laborieuse [1895, *in* Durkheim, 1928, 37]. À ce titre, le socialisme est un fait social de la plus haute importance puisqu'il exprime le malaise collectif des sociétés modernes depuis le commencement du siècle ; le socialisme est donc en phase avec la modernité et sans doute même Durkheim n'est-il pas loin de penser que la « socialisation des forces économiques » [1893, *in*

Durkheim, 1970, 233], ou encore la subordination des intérêts individuels et égoïstes à des fins collectives et donc morales, est une réforme nécessaire. Du socialisme, Durkheim propose une définition générale : « On appelle théories socialistes toutes celles qui réclament le rattachement plus ou moins complet de toutes les fonctions économiques ou de certaines d'entre elles, mêmes diffuses, aux organes directeurs et conscients de la société » [1895, *in* Durkheim, 1928, 51]. Il précise que le socialisme ne signifie pas que l'État doit se charger des fonctions économiques, mais plutôt que celles-ci ne doivent pas rester dans leur état présent d'inorganisation et qu'elles doivent être reliées entre elles, coordonnées, par l'intermédiaire de l'action réfléchie de l'État. Il indique en outre que si l'aspect économique est essentiel dans le socialisme, ce dernier n'en reste pas là et les réformes qu'il appelle peuvent s'étendre bien au-delà.

« Je serai prêt à entrer dans le socialisme quand il aura élargi ses formules, c'est-à-dire quand il aura cessé d'être un parti exclusif de classe » [*ibid.*, 226].

En dehors de cet engagement, et au moment où cette question est d'une brûlante actualité — la loi de la séparation de l'Église et de l'État date de décembre 1905 —, Durkheim se détermine nettement en faveur d'un enseignement laïque et s'occupe de réfléchir aux conditions dans lesquelles une morale laïque peut remplacer la morale religieuse sans qu'il y ait un affaiblissement du sens de l'obligation morale. Cet aspect de sa pensée, alors qu'il occupe la chaire de science de l'éducation de la Sorbonne où son cours est obligatoire pour les étudiants qui s'orientent vers l'enseignement, l'entraîne dans une polémique menée par ceux qui voient dans son enseignement un danger pour la tradition.

La formation de *L'Année sociologique*

En 1897, après avoir longuement hésité, Durkheim, cédant aux sollicitations de Célestin Bouglé (1870-1940), se lance dans la création d'une revue ; celle-ci joue un rôle central dans la mise en place

de la sociologie française et, tout particulièrement, de la sociologie durkheimienne.

L'Année sociologique paraît pour la première fois en 1898¹ ; jusqu'en 1907, chaque volume comprend des mémoires originaux et surtout de très nombreuses critiques d'ouvrages et d'articles portant sur quelques domaines jugés essentiels de la sociologie naissante. Après cette date, la charge de travail devenant trop lourde pour des collaborateurs désireux de faire avancer leurs travaux personnels, la revue ne paraît plus qu'une fois tous les trois ans et ne comprend plus de mémoires originaux, les durkheimiens publiant, entre autres, dans une collection ouverte chez le même éditeur.

Les collaborateurs dont Durkheim s'entoure forment une équipe d'une qualité remarquable : souvent anciens élèves de l'École normale supérieure et presque toujours agrégés, quarante-six personnes collaborent, à des degrés divers, à *L'Année*. Le groupe constitué n'est pas aussi homogène qu'on s'est parfois plu à le dire. Les collaborateurs ont des avis différents sur ce qu'est la sociologie et ils portent des appréciations sans complaisance sur des parties de l'œuvre même de Durkheim (notamment sur les *Règles de la méthode sociologique* et sur *Le Suicide* qui sont bien loin de faire l'unanimité). Durkheim ne cherche qu'une base minimale d'accord entre des « travailleurs » acceptant l'idée d'une sociologie faite scientifiquement puisqu'il s'agit, selon lui, de se démarquer des dilettantes qui encombrant le domaine. L'objectif théorique que Durkheim donne à la revue est ambitieux : son idée est que, « de *L'Année sociologique* va se dégager une théorie qui, exactement opposée au matérialisme historique si grossier et si simpliste malgré sa tendance objectiviste, fera de la religion, et non plus de l'économie, la matrice des faits sociaux » [lettre à Mauss de juin 1897 in Durkheim 1898, 71 et 91].

L'objectif explicite de la revue est cependant défini de la façon suivante : « Ce dont les sociologues ont un pressant besoin, c'est d'être régulièrement informés des recherches qui se font dans les sciences spéciales, histoire du droit, des mœurs, des religions, statistique morale, sciences économiques, etc., car c'est là que se trouvent les matériaux avec lesquels la sociologie doit se construire » [1898, in Durkheim, 1969, 31].

Il s'agit, d'une part, de faire en sorte que l'information du sociologue soit riche des recherches qui se font dans les sciences connexes sans, pour autant, s'épuiser à les suivre toutes au risque de

1. Après l'interruption due à la Première Guerre mondiale, et une éphémère réparation en 1925-1927, *L'Année sociologique* (3^e série) existe toujours et paraît, depuis 1949, deux fois l'an aux Presses universitaires de France.

demeurer dans les généralités. Il faut savoir se saisir des matériaux disponibles pour faire avancer concrètement la science sociale ; les mémoires publiés sont d'ailleurs précisément destinés « à montrer par quelques exemples comment ces matériaux peuvent être mis en œuvre » [*ibid.*, 34]. Il s'agit, d'autre part, d'organiser ce travail d'information au travers d'une classification utile à la constitution de la sociologie. Durkheim accorde beaucoup d'importance à cette classification ; il y voit une des choses durables que *L'Année sociologique* peut produire en travaillant « à déterminer progressivement les cadres naturels de la sociologie. C'est, en effet, le meilleur moyen d'assigner à la recherche des objets définis et, par cela même, de libérer notre science des vagues généralités où elle s'attarde. [...] C'est pourquoi il n'y a pas eu d'année où nous n'ayons cherché à perfectionner notre classification primitive » [1901, in Durkheim, 1969, 294].

Cette tâche a été accomplie avec succès. Certes, il apparaît des domaines quelque peu négligés, comme, par exemple, la sociologie esthétique ou la sociologie politique (voir tableau), mais ils étaient présents à une époque où ils n'avaient aucun caractère d'évidence dans le paysage universitaire ou intellectuel. *L'Année sociologique* a probablement rassemblé un des plus prestigieux groupes de sociologues jamais réunis autour d'une œuvre commune [L. Coser, *Master of Sociological Thought*, 1971] ; Durkheim en est fier ainsi qu'il l'écrit à Bouglé au mois de juin 1900 : « Songez en effet que c'est le premier groupe de ce genre qui s'organise, où il y ait une division du travail et une coopération véritables. Si donc nous pouvons durer, c'est d'un bon exemple. C'est aussi le meilleur moyen de préparer l'activité sociologique et de la stimuler » [*in* Besnard, 1976, 174]. Cette lettre de Durkheim à Bouglé indique le caractère « stratégique » de la revue. La sociologie demeure un savoir marginal et contesté dans l'enseignement supérieur ; son institutionnalisation marque le pas. Le succès de la revue fournit à Durkheim et aux durkheimiens le moyen de prouver, par le travail accompli autour d'une définition précise de l'objet de la science, de sa méthode et de ses résultats, la réalité de la sociologie.

Cette réussite ne doit toutefois pas masquer le fait que la sociologie en France garde un statut précaire dans l'Université et que la place des durkheimiens eux-mêmes reste marginale institutionnellement parlant, même s'ils occupent avant-guerre, puis dans l'entre-deux-guerres, des postes intellectuellement prestigieux à l'École pratique des hautes études — Hubert et Mauss, 1901 ; Simiand, 1911 — et au Collège de France — Mauss, 1931 ; Simiand, 1933 ; Halbwachs, 1944 — [Karady, 1976 ; Cuin et Gresle, 1992, t. 1].

La classification des matières sociologiques dans *L'Année sociologique*
(volume 12, Alcan, 1913)

I. Sociologie générale

1. Conception générale de la sociologie, méthodologie
2. Traités généraux, questions générales diverses
3. Psychologie collective
4. Conditions sociologiques de la connaissance
5. Civilisations et types de civilisation

II. Sociologie religieuse

1. Traités généraux, philosophie religieuse
2. Systèmes religieux des sociétés inférieures
3. Systèmes religieux nationaux
4. Systèmes religieux universalistes
5. Systèmes religieux des groupes secondaires
6. Cultes spéciaux
7. Croyances et pratiques dites populaires
8. Croyances et rites concernant les morts
9. La magie
10. Rituel
11. Objets et lieux de culte
12. Représentations religieuses
13. Les sociétés religieuses, leur droit et leur morale

III. Sociologie morale et juridique

1. De la morale et du droit en général
2. Systèmes juridiques
3. L'organisation domestique et matrimoniale
4. L'organisation des groupes secondaires
5. Organisation politique
6. Le droit de propriété
7. Droit contractuel, droit des obligations
8. Droit pénal
9. L'organisation judiciaire et la procédure
10. Le droit international

IV. Sociologie criminelle et statistique morale

1. De la statistique morale en général
2. Nuptialité, divorces
3. De la criminalité en général
4. La criminalité suivant les pays et les confessions religieuses
5. La criminalité suivant l'âge et le sexe
6. Formes diverses de la criminalité et de l'immoralité
7. Le système répressif

V. Sociologie économique

1. Études générales, méthode
2. Systèmes économiques
3. Espèces de la production
4. Régimes de la production
5. Formes de la production
6. Valeur, prix, monnaie
7. Classes économiques (de répartition)
8. Organes de la répartition
9. Morphologie de la répartition
10. Éléments de la répartition
11. Rapports entre les phénomènes économiques et les phénomènes sociaux d'autres catégories
12. Économies spéciales, agricole, commerciale, industrielle

VI. Morphologie sociale

1. Bases géographiques de la vie sociale
2. De la population en général
3. Mouvements migratoires
4. Groupements humains et urbains
5. La maison

VII. Divers

1. Sociologie esthétique
 2. Le langage
 3. Technologie
-

II / La formation et l'évolution d'une problématique

« **Q**uand, il y a environ dix ans, nous avons décidé de nous consacrer à l'étude des phénomènes sociaux, le nombre de ceux qui s'intéressaient à ces questions était si restreint en France que, malgré la grande bienveillance avec laquelle furent accueillies nos premières tentatives, nous n'avons trouvé nulle part les conseils et les aides dont nous avons besoin pour éviter de longs tâtonnements et pour rendre plus faciles nos recherches. Dans le milieu universitaire, en particulier, la sociologie était l'objet d'un véritable discrédit » [1895, *in* Durkheim, 1975, I, 73].

Ce constat n'est pas de pure forme et il est nécessaire d'en expliciter la signification pour situer plus précisément le cadre dans lequel s'inscrivent les premiers travaux de Durkheim.

La sociologie en France à la fin du xix^e siècle

Les sciences sociales spécialisées (économie politique, sociologie, droit, science politique, etc.) que nous connaissons en cette fin du xx^e siècle n'existent pas en tant que telles à la fin du xix^e siècle. En effet, ces différents savoirs n'ont pas encore acquis une véritable autonomie scientifique et institutionnelle dans cette période. L'économie politique elle-même, souvent considérée comme la plus avancée, n'a pas de frontières clairement fixées — pour autant qu'elle en ait d'ailleurs jamais eues — et, en France, elle n'est entrée à l'Université que depuis peu (1877) en prenant une place encore bien modeste dans les facultés de droit. On comprend que la situation de la sociologie soit bien plus difficile puisqu'elle est loin de pouvoir prétendre au statut intellectuel de l'économie politique, tout en étant marquée par la défaveur qui entoure alors l'œuvre d'Auguste Comte (créateur du néologisme « sociologie » en 1839) en

raison de ses prises de position en faveur d'une « sociocratie » dans le *Système de politique positive* [1851].

Les choses changent rapidement dans la dernière décennie du siècle et le tableau que trace Durkheim n'est qu'imparfaitement exact car marqué par la situation de compétition due aux façons diverses de concevoir la science sociale ou, plus précisément encore, la sociologie. En effet, la sociologie connaît un élan qui fait même redouter à Durkheim la mode qui entoure son domaine d'études favori, ainsi qu'il le déclare dans la préface à la première édition du *Suicide* [1897, in Durkheim, 1975, I, 43-44]. Cet élan se marque d'abord par la création de plusieurs revues se réclamant explicitement de la sociologie comme, par exemple, la *Revue internationale de sociologie* (1893), suivie des *Annales de l'Institut international de sociologie* (1895), de l'*American Journal of Sociology* (1895), de la *Rivista italiana di sociologia* (1897) et, finalement, de l'*Année sociologique* (1898). Cet élan se marque ensuite par une pluralité d'approches différentes de celle adoptée par Durkheim, comme dans les écoles le playsiennes, les initiatives de René Worms et les théories de Gabriel Tarde.

Lorsque Durkheim prend rang dans le petit monde des sociologues, il ne peut pas ne pas connaître l'activité qui se maintient ou qui se renouvelle en la matière [Mucchielli, 1998]. Ce qu'il considère comme un vide provient d'abord du fait qu'il se heurte à la faible place que l'institution universitaire accorde à la sociologie, alors que c'est dans ce cadre essentiellement que Durkheim, à la différence de Le Play, de Worms ou de Tarde, veut inscrire son effort ; Durkheim [1895, in 1975, I, 90-91] mentionne pourtant les travaux d'Alfred Espinas, d'Alfred Fouillée et ceux, plus récents, de Gaston Richard. Son jugement s'explique aussi par le fait qu'il s'oppose catégoriquement à ces trois orientations données à la sociologie dans cette période. Il n'évoque pas les divers courants le playsiens et il dénie tout caractère scientifique à l'œuvre de Le Play ; il fait un silence presque absolu sur les efforts de Worms — qui pourtant agit tout différemment vis-à-vis de Durkheim et des travaux de son équipe — et entretient des relations essentiellement polémiques avec Tarde. Si vide il y a, c'est plutôt parce que Durkheim entend créer l'espace nécessaire au développement de la sociologie telle qu'il souhaite la constituer.

De la première formulation à la thèse de 1893

Comment Durkheim a-t-il pris place dans le bouillonnement intellectuel qui agite les sciences sociales et la sociologie en

Les sociologies concurrentes de Durkheim

Frédéric Le Play (1806-1882) est un ingénieur de formation venu aux sciences sociales pour y trouver le moyen de sortir la France de la décadence et de l'engager dans la voie de la prospérité [Kalaora et Savoye, 1989]. Sa conception, élaborée dans les années 1830 et 1840, met l'accent sur l'observation directe, sur l'enquête « de terrain ». Après le succès de son grand ouvrage (*Les Ouvriers européens*, 1855), il fonde la Société d'économie sociale dont l'objectif est à la fois scientifique (continuation du travail d'enquêtes) et pratique (promotion des réformes et mise en place d'une politique scientifique). À partir de 1864, ce dernier aspect devient prépondérant chez Le Play. Les membres de son école seront comme écartelés entre ces deux orientations avec, d'un côté, ceux qui se regroupent autour de la Société d'économie sociale et d'une revue, *La Réforme sociale* (1881), et, d'un autre côté, Edmond Demolins et Henri de Tourville qui font scission en 1886 et fondent une nouvelle revue, *La Science sociale* (1886), pour continuer et développer l'apport scientifique contenu dans l'œuvre de Le Play.

René Worms (1869-1926) est un personnage très actif dans la période où Durkheim développe son approche du social. Il accumule les diplômes (agrégation de philosophie, doctorat en droit, en lettres, en sciences, agrégation d'économie), il multiplie les ouvrages et il se dépense sans compter pour institutionnaliser la sociologie [Geiger, 1981 ; Clark, 1983]. Il lance la *Revue internationale de sociologie* en 1893 ; il met sur pied l'Institut international de sociologie (1894) qui tient un colloque tous les trois ans et publie chaque année les *Annales de l'Institut international de sociologie*. Le succès de toute cette activité se marque par la liste impressionnante d'adhésions prestigieuses obtenues pour l'Institut : de grands économistes (Alfred Marshall, Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk, Thorstein Veblen, etc.), comme de grands sociologues (Gabriel Tarde, Ferdinand Tönnies, Lester Ward, Frank Giddins, Georg Simmel et même, brièvement, à titre de membre associé, Max Weber) en font partie. Toutefois, compte tenu de l'éclectisme de Worms qui accepte toutes les manières d'appréhender la sociologie, la *Revue internationale* ne fonctionne nullement à la manière de *L'Année sociologique* ; elle ne réunit pas une petite équipe de « chercheurs » travaillant à constituer la sociologie autour de quelques principes

particulier ? Pour répondre, il faut se pencher sur la formulation de la problématique qu'il élabore pour rédiger son premier grand ouvrage, sa thèse soutenue et publiée en 1893 : *De la division du travail social*.

En 1882, le sujet de la thèse est défini d'une manière assez vague comme l'étude du rapport entre l'individualisme et le socialisme. Les termes employés marquent l'imprécision de la pensée ; ils renvoient à une approche philosophique très générale cherchant à confronter ce qui est considéré à ce moment-là comme deux modes antagonistes d'organisation sociale et politique (l'individualisme renvoyant au libéralisme politique et surtout au libéralisme économique, et le socialisme aux doctrines mettant en avant la primauté nécessaire de l'État ou de tout autre centre régulateur de la vie

communs. Certains adhérents de l'Institut ne font pas œuvre de sociologie et, plus simplement encore, n'apportent pas de contribution à la revue. Il n'y a pas de conception unique de la sociologie dans ses rangs et ainsi la tentative de définition faite par Worms dans le premier numéro de la *Revue internationale de sociologie* fait l'objet de critiques au point que l'auteur est amené à rectifier l'expression de ses idées dans le numéro suivant. Dès 1897, sa conception organiciste de la sociologie, c'est-à-dire une sociologie qui repose lourdement sur l'analogie entre l'organisme social et le corps humain, sera l'objet de très vives critiques à l'intérieur des organisations qu'il a créées.

Gabriel Tarde (1843-1904), d'abord simple magistrat de province, acquiert une grande célébrité à partir de 1890, date de la publication des *Lois de l'imitation* et de la *Philosophie pénale* [Millet, 1970]. Il publie ensuite de nombreux ouvrages de sociologie ou à caractère sociologique (*Études pénales et sociales*, 1892 ; *La Logique sociale*, 1893 ; *Les Transformations du droit*, 1893 ; *Essais et mélanges sociologiques*, 1895 ; *L'Opposition universelle*, 1897 ; *Études de psychologie sociale*, 1898). En 1894, il devient directeur de la statistique judiciaire au ministère de la Justice — et, à ce titre, il

met à la disposition de Durkheim et de Mauss des données nécessaires aux recherches conduisant à la rédaction du *Suicide* ; à partir de ce moment-là, il croise tout ce qui compte dans le milieu de la criminologie, de la philosophie et de la sociologie. Dès 1896, il donne des conférences au Collège libre des sciences sociales (fondé en 1895 par Théodore Funck-Brentano et Dick May — pseudonyme de Jeanne Weill) et à l'École libre des sciences politiques (fondée en 1871 par Émile Boutmy), puis, en 1899, il est pressenti pour occuper la chaire de philosophie moderne au Collège de France. Tarde demande, à titre de préalable, que la chaire soit transformée en chaire de sociologie ; cela lui est refusé par l'assemblée des professeurs. Il accepte pourtant la proposition et il enseigne au Collège de France (notamment la psychologie économique, la psychologie intermentale et la transformation de la morale) jusqu'à sa mort.

À l'opposé de Worms, sa sociologie marque une rupture avec la conception organiciste du social. Tarde privilégie la spécificité des phénomènes sociaux sous leur forme de communication entre les agents et il met l'accent sur les lois de l'imitation et les phénomènes d'invention (qui expliquent, respectivement, les régularités sociales et l'irruption des nouveautés).

sociale). D'après Mauss [1928, *in* Mauss, 1968, III, 505], Durkheim change la formulation de son sujet de thèse au cours de l'année 1884 ; il s'agit alors des rapports entre l'individu et la solidarité sociale : « Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? » [DT, XLIII]. Les réflexions s'enrichissent certainement au contact des diverses conceptions de la science sociale rencontrées en Allemagne, mais comment Durkheim met-il en œuvre sa problématique personnelle dans *De la division du travail social* ?

L'originalité de sa démarche tient au fait qu'il écarte deux façons de concevoir les liens qui unissent les individus entre eux pour former une société. D'une part, le travail de réflexion critique mené à bien dans la thèse latine consacrée à Montesquieu [1892, *in*

Durkheim, 1966, 39-40, 81] est l'occasion d'insister sur le fait que le lien social ne provient pas essentiellement du politique, au sens où il dépendrait des décisions volontaires des agents — quels qu'ils soient — du gouvernement. D'autre part, la thèse principale est construite autour du rejet de tout fondement utilitariste du social : la société n'est pas la résultante des actions d'individus recherchant leur intérêt personnel. Ainsi, Durkheim critique-t-il, parfois injustement d'ailleurs, le sociologue anglais Herbert Spencer pour avoir cru que la forme moderne du lien social était le contrat d'échange élaboré par les seules volontés intéressées des échangistes [DT, chapitre 7].

Une fois écartés ces deux points de vue sur le social, Durkheim doit encore produire sa conception positive du lien social et indiquer quelles en sont les formes typiques.

L'idée centrale tient dans l'affirmation que le lien social est avant tout un lien moral. La morale, entendue ici dans un sens large, désigne « les règles qui président aux relations des hommes formant une société » [DT, 140] ; à ce titre, les règles morales « énoncent les conditions fondamentales de la solidarité sociale » [DT, 393]. Ces conditions font de l'ensemble social un tout cohérent où l'absence de trop nombreux heurts entre les individus rend possible la coopération dont la société a besoin pour que les différents individus puissent agir de concert.

Cet énoncé général étant fourni, l'essentiel de la tâche demeure à accomplir. En effet, l'objectif est de montrer que la division du travail a un caractère moral car elle demande aux individus de se plier à certaines exigences pour prendre leur place dans la vie sociale moderne.

Le problème posé par la division du travail, selon le point de vue sociologique adopté par Durkheim, est celui de savoir s'il faut se spécialiser et acquérir une compétence dans un domaine délimité ou bien s'il faut que chacun s'efforce de ressembler à l'« honnête homme » rompu à toutes sortes d'activités, au risque de n'être, finalement, qu'un dilettante. C'est ainsi que la division du travail déborde le caractère économique qui, le plus souvent, est le seul à lui être reconnu, et acquiert un caractère moral en définissant les conditions au travers desquelles les hommes participent à la vie sociale et forgent en conséquence leur personnalité.

Pour donner toute sa portée à une telle approche, Durkheim va construire deux modèles suivant lesquels s'organisent les relations entre l'individu et la société. Le premier, exempt de toute division du travail à l'intérieur du groupe, donne lieu à des relations qualifiées de solidarité mécanique alors que le second, fondamentalement associé au plein développement de la division du travail,

donne lieu à un nouvel ensemble de relations portant le nom de solidarité organique.

*Les formes de la solidarité sociale : solidarité mécanique
et solidarité organique*

La solidarité sociale par elle-même ne peut être observée directement, il faut donc procéder d'une manière médiate en choisissant un indicateur, qui permette de saisir l'objet et son évolution ; cet indicateur, c'est le droit. Ce dernier « reproduit les formes principales de la solidarité sociale » [DT, 32] en codifiant par écrit les règles impératives de la vie sociale et, postule l'auteur, il « varie toujours comme les relations sociales qu'il règle » [DT, 102]. En classant les différentes formes prises par le droit, on peut donc faire apparaître les formes du lien social qui échappent à l'observation directe.

Durkheim, non sans audace, construit sociologiquement une classification des diverses sortes de droits que retiennent les juristes. Si l'on considère les sanctions que le droit codifie, il faut distinguer entre le droit répressif, dont l'objectif est d'infliger une peine au criminel (cas du droit pénal), et le droit restitutif dont l'objectif est de remettre les choses en l'état (cas, par exemple, du droit civil, du droit commercial, etc.). Ces deux types de droit renvoient à différents niveaux des sentiments collectifs et différents états de la conscience collective que l'on peut résumer dans le tableau suivant.

Sentiments collectifs et classification sociologique du droit

Sentiments collectifs		États de la conscience collective	Droit
Communs	Permanents	Forts	Répressif
Communs	Épisodiques	Faibles	Répressif privé (vendetta)
Spéciaux	Permanents	Faibles	Restitutif
Spéciaux	Épisodiques	Faibles	Restitutif

Le droit répressif concerne les relations sociales qui touchent l'ensemble des membres d'un groupe dans les croyances et pratiques qui leur sont communes ; cet ensemble, Durkheim l'appelle la « conscience collective » [DT, 46-47, 292]. Par ailleurs, ce type de droit concerne seulement ce qu'il appelle les états forts de la conscience collective, c'est-à-dire des croyances caractérisées par leur permanence et leur précision (par exemple, ne pas porter atteinte à tel ou tel lieu ou objet sacré). La peine infligée au criminel tient alors

de la réaction passionnelle ; elle est le moyen par lequel les membres du groupe se vengent de l'outrage fait à la morale.

Il en va tout autrement dans le cas du droit restitutif. Ici, les infractions aux règles du comportement social ne concernent que des parties spécialisées du groupe social (les commerçants, par exemple) et elles ne mettent en mouvement qu'une opinion localisée suivant une intensité faible. Il ne s'agit plus alors d'une réaction passionnelle, mais d'une réaction plus raisonnée dont l'objectif est de remettre en état ce qui a pu être dérangé dans le fonctionnement des différentes parties concernées du groupe social.

De cette typologie du droit, Durkheim fait ressortir deux formes de solidarité sociale. La solidarité mécanique correspond à une société où les individus sont semblables en cela qu'ils partagent tous, d'une même manière et suivant une même intensité, les éléments constituant la conscience commune. Cette société ne connaît donc ni la spécialisation des tâches, ni, par conséquent, celle des individus. La solidarité mécanique repose sur la similitude des éléments constitutifs de la société. À l'inverse, la solidarité organique repose sur la différenciation des tâches et des individus qui les accomplissent ; l'existence de sous-groupes spécialisés à l'intérieur du groupe social donne libre champ à l'individuation, c'est-à-dire à l'existence de l'individu entendu comme source autonome de pensée et d'action. En effet, la spécialisation impose aux individus de se particulariser, ce qui veut dire qu'ils ne partagent plus tous les mêmes croyances et que celles-ci ne s'imposent plus à eux avec la même intensité. Cette moindre prégnance de la conscience commune laisse donc place aux diverses personnalités.

Deux systèmes de relations sociales

Nature de la société	Individuation	Rapport de l'individu au groupe	Type de solidarité
Ensemble organisé de croyances et de sentiments communs	Faible	Direct	Mécanique
Système de fonctions spéciales unies par des rapports définis	Forte	Indirect par l'intermédiaire de groupes spécialisés	Organique

Ces deux modèles de relations sociales s'opposent bien sûr en ce que l'un ne peut prendre place qu'au détriment de l'autre. La solidarité mécanique, forme typique des sociétés primitives, doit céder du terrain pour que puisse prendre place la solidarité organique.

Durkheim consacre donc de longues pages à démontrer, par l'étude des transformations du droit, l'existence d'une mutation des sociétés qui les mène vers la modernité telle qu'on la connaît alors en cette fin du XIX^e siècle. Cette évolution se traduit par des transformations radicales de la vie sociale avec l'affaiblissement progressif et inéluctable de la conscience commune et l'affirmation de la place accordée à l'individu. Ces deux mouvements ne sont pas entièrement antithétiques d'ailleurs puisque Durkheim voit dans ce dernier phénomène le maintien d'une conscience commune et vive dans ce fondement de la morale moderne qu'il appelle le « culte de l'individu » [DT, 147, 396].

La « révélation » de l'année 1895 et la place de la religion dans l'analyse sociologique

Le thème majeur du rapport entre l'individu et la société, placé au point de départ de l'ouvrage de 1893, demeure présent dans la suite de la réflexion du sociologue français et, au-delà, il constitue toujours un thème central de la sociologie. Cette continuité offre toujours un axe de lecture possible et pertinent de l'ensemble de l'œuvre. Toutefois, une modification essentielle de la problématique advient au cours des années 1895-1897 lorsque Durkheim marque, plus nettement qu'il ne l'avait fait auparavant, l'importance cruciale des phénomènes religieux dans la sociologie. Au cours d'une polémique sur le rôle des penseurs allemands dans la formation de sa pensée, Durkheim présente cette modification de la façon suivante : « C'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvai le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles » [1907, in Durkheim, 1975, I, 404]. Dans cette lettre, Durkheim emploie des mots très forts (révélation, ligne de démarcation) comme les scientifiques le font lors de ces changements importants de perspective (les « paradigmes ») par lesquels Thomas Kuhn définit les révolutions scientifiques. Paul Lapie, futur collaborateur de *L'Année sociologique*, sort désorienté d'une discussion avec Durkheim, ainsi qu'il l'écrit à son ami Bouglé : « Au fond, il explique tout, *en ce moment*, par la religion, l'interdiction des mariages entre parents est affaire religieuse ; la peine est un phénomène d'origine religieuse, tout est religieux. Je n'ai que mollement protesté devant

La sociologie est un savoir en construction

La sociologie est un savoir en construction, aussi n'est-il pas surprenant de constater des bifurcations dans les réflexions développées par ceux qui fondent la sociologie. Le problème posé à propos de Durkheim n'a rien d'exceptionnel comme on peut le vérifier en considérant rapidement ce qu'il en est des problèmes soulevés par l'interprétation de l'œuvre de deux autres grands classiques de la sociologie : Vilfredo Pareto (1848-1923) et Max Weber (1864-1920).

Le premier, ingénieur de formation, enseigne l'économie politique walrasienne à l'université de Lausanne. Dès ses premiers enseignements (1892-1893), il marque un intérêt pour la sociologie et cela aboutit à la rédaction d'un monumental *Traité de sociologie générale* en

1916. Aussi, la question est toujours soulevée de savoir comment penser l'unité de l'œuvre de Pareto divisée entre économie et sociologie.

Le second enseigne d'abord l'économie politique à l'université de Fribourg (1895) et il participe aux travaux de l'association des économistes allemands (*Verein für Sozialpolitik*). Suite à une maladie nerveuse (1897-1904), Weber n'enseigne plus, sauf à la fin de sa vie où il accepte un poste de sociologie à l'université de Munich (1918). Weber accorde une place considérable à la sociologie de la religion pour comprendre le monde moderne dominé par l'activité économique et, surtout, par des processus de rationalisation dans tous les domaines de la vie sociale. Ce diagnostic l'amène à poser la question du *Menschentum*, c'est-à-dire du type d'humanité dont ces processus favorisent l'émergence.

un certain nombre d'affirmations qui me paraissent contestables ; mais je n'ai pas la compétence voulue pour discuter avec un Monsieur aussi documenté et aussi sûr de ses affirmations *actuelles* » [lettre du 7 mai 1897, in P. Besnard (éd.), 1979, 39].

Quel est ce rôle capital de la religion dans la vie sociale ? Par quels moyens Durkheim l'aborde-t-il sociologiquement ? Par quelles inflexions cela se traduit-il dans l'œuvre de Durkheim ?

La référence que Durkheim fait à l'année 1895 permet de rappeler qu'en 1894-1895, pour la première fois, il fait un cours sur les formes élémentaires de la religion [Durkheim, 1975, II, 452]. La « révélation » dont parle Durkheim ne concerne pas le thème même de la religion, puisque la décision de faire le cours est certainement antérieure et qu'il est déjà question de la religion dans *De la division du travail social* [Pickering, 1993]. La nouveauté à laquelle fait allusion Durkheim, bien que délicate à interpréter [Pickering, 1984, 60-70], tient à deux choses : premièrement, la religion lui apparaît désormais comme un phénomène social central, ce qui n'était pas encore aussi net en 1893 ; deuxièmement, la nouveauté est aussi d'ordre méthodologique, puisqu'il déclare avoir trouvé le moyen de traiter sociologiquement de la religion.

Le caractère central des faits religieux est un choix théorique qui revient à placer le fait religieux au cœur de l'explication du social

par le social et qui permet de préciser le rapport entre le fait social et le fait moral. On a vu que telle était l'ambition de Durkheim au moment de fonder *L'Année sociologique*. Cela ne veut pourtant pas dire que cette importance ne pose pas problème dans ses conséquences sur la sociologie de Durkheim et sur sa signification puisque, d'un bout à l'autre de ses écrits, il soutient l'idée d'une sécularisation du monde social, c'est-à-dire d'un effacement — mais pas d'une élimination — de la religion dans la vie moderne.

La nouveauté, considérée dans son sens méthodologique, est plus complexe à apprécier ; elle met en jeu deux éléments importants. Premièrement, alors qu'il avait minoré l'apport de l'histoire et de l'anthropologie dans *Les Règles de la méthode*, Durkheim va désormais utiliser massivement les faits ethnographiques dans le cadre de sa sociologie (au moment de la « révélation », on sait que Durkheim lit *The Religion of the Semites*, l'ouvrage de William Robertson-Smith, un théologien féru d'anthropologie). C'est tout particulièrement le cas dans sa sociologie religieuse (quatre des six « mémoires originaux » publiés par Durkheim dans *L'Année sociologique* sont essentiellement fondés sur de telles données : *La Prohibition de l'inceste* (1898), *Sur le totémisme* (1902), *De quelques formes primitives de classification* (1903), *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes* (1905) — [in Durkheim, 1969]. Il est d'ailleurs hautement significatif de voir Durkheim qualifier l'apport de l'ethnologie en termes de « révélation » et de « révolution » dans l'introduction aux *Formes élémentaires* [FE, 8-9]. Deuxièmement, Durkheim conçoit désormais plus nettement l'autonomie relative des représentations par rapport à ce qu'il appelle le substrat social ou la morphologie sociale. L'important article intitulé *Représentations individuelles et représentations collectives* [1898, in Durkheim, 1924] explique que si les représentations sociales, c'est-à-dire les façons dont les individus conçoivent tel ou tel aspect de la vie sociale, dérivent des conditions morphologiques sur lesquelles repose la société, il s'en forme ensuite de nouvelles ayant pour substrat les premières représentations. Ces représentations du deuxième degré acquièrent une grande indépendance au regard du substrat social ; par conséquent, le rôle de la religion, d'une part, et la manière de l'aborder sociologiquement, d'autre part, peuvent être désormais mieux définis par Durkheim.

Reste maintenant à apprécier l'impact de cette « révélation » sur les travaux postérieurs à la période 1895-1897. L'orientation nouvelle des travaux de Durkheim implique-t-elle qu'il y a une césure profonde distribuant en deux parties bien distinctes son œuvre théorique ? Les avis divergent sur ce point et, pour notre part, nous ne pensons pas que la réorientation, dont nous verrons

l'ampleur au chapitre VI, marque une rupture définitive avec les thèmes antérieurs : il reste donc toujours possible de suivre la ligne de force issue de *La Division du travail social*.

Un court développement sur un des thèmes à propos duquel Durkheim se livre à une opération de reformulation de sa pensée à la suite de cette « révélation » permet d'illustrer le problème. Dans un sixième « mémoire original » [*Deux lois de l'évolution pénale* (1901), in Durkheim, 1969], Durkheim revient sur la question du droit et sur son évolution. L'article se propose d'établir deux lois exprimant l'évolution du système répressif. La première établit que « l'intensité de la peine est d'autant plus grande que les sociétés appartiennent à un type moins élevé — et que le pouvoir central a un caractère plus absolu » [*ibid.*, 245] ; la seconde énonce : « Les peines privatives de la liberté et de la liberté seule, pour des périodes de temps variables selon la gravité des crimes, tendent de plus en plus à devenir le type normal de la répression » [*ibid.*, 256]. On retrouve là un ensemble d'idées proches de celles développées dans l'ouvrage de 1893, mais avec quelques modifications notables. La place accordée au phénomène religieux s'est en effet considérablement accrue. Alors qu'en 1893 Durkheim mentionnait en passant son rôle et son influence [DT, 59, 142-143], tout en notant l'absence de définition scientifique de la religion, ce n'est plus le cas en 1901. Il délaisse l'opposition entre le droit répressif et le droit restitutif, pour faire place à une nouvelle opposition entre le droit pénal des sociétés inférieures, organisé autour de la criminalité religieuse, et le droit pénal des sociétés supérieures organisé autour de la criminalité humaine. La criminalité religieuse désigne les crimes contre les choses collectives, comme l'autorité publique, les mœurs, les traditions, la religion ; la criminalité humaine désigne la lésion de quelque intérêt humain. Il est tout à fait significatif de la réorientation de la pensée de Durkheim que le droit pénal des sociétés inférieures soit qualifié de « criminalité religieuse ». En effet, dans la solidarité mécanique, les actes qui froissent le sentiment collectif mettent en cause les êtres transcendants (les divinités) auxquels des devoirs spéciaux sont rattachés. En raison de la distance infinie qui existe entre ces choses sacrées et l'homme, l'individu et sa souffrance ne représentent que peu de chose, en conséquence les peines peuvent être d'une grande rigueur. Dans cette même veine, et cela explique l'autonomie prise par l'État dans cette analyse, Durkheim attribue un caractère religieux à l'autorité publique et cela d'autant plus que le pouvoir sera absolu. En effet, la puissance concentrée dans les mêmes mains donne à son détenteur une stature hors du commun, le place à grande distance des autres hommes et, ainsi, le pouvoir absolu revêt le même caractère de transcendance que le

divin. À l'origine de la peine se trouve la religion, et il en va de même du pouvoir politique.

Le rapport entre les affaires humaines et la transcendance ne disparaît pas avec l'effacement du religieux dans les sociétés modernes. Durkheim prend soin d'indiquer qu'une forme de transcendance demeure avec le culte moderne de la personne humaine. C'est précisément ce culte qui explique l'adoucissement de la peine : le crime porte sur les intérêts, matériels ou idéaux, d'une personne et cela offense gravement le sentiment collectif ; mais ce dernier ne peut étancher sa colère aussi librement qu'auparavant. En effet, la peine frappe une personne, un être humain dont le statut est identique à celui auquel le crime portait atteinte. Il n'y a plus la distance sociale existant dans la criminalité religieuse, aussi la peine s'adoucit-elle.

Le caractère central du fait religieux ne fait pas de doute. Mais l'évaluation que l'on peut faire de l'impact de la « révélation » reste délicate : elle peut être perçue comme un clivage entre deux parties bien distinctes de l'œuvre ou bien comme une inflexion demeurant dans le cadre de la réflexion initiale. Sans négliger les modifications introduites par cette « révélation », on insistera plutôt ici sur la continuité de l'œuvre.

III / La méthode sociologique

Au moment où Durkheim rédige *Les Règles de la méthode sociologique*, peu d'auteurs ont pris la peine de coucher sur le papier leurs conceptions sur l'objet et la méthode en sociologie. Herbert Spencer dans son *Introduction aux sciences sociales*¹ et Frédéric Le Play dans *La Méthode sociale*² abordent, il est vrai, certains aspects de ces questions. Spencer traite plutôt des conditions sociales de possibilité de la science sociale tout en abordant le délicat problème de la position du sociologue face à son objet et la difficulté à se défaire de divers préjugés pour observer scientifiquement ; Le Play ne fait que l'exégèse de sa méthode (la monographie de famille fondée sur l'élaboration de budgets) en tant qu'elle offre les moyens de réformer la société.

Auguste Comte, le fondateur du positivisme, s'était exprimé sur cette question dans les *Cours de philosophie positive* au cours de l'année 1839. John Stuart Mill, bon connaisseur de l'œuvre de Comte, revenait sur le problème, en 1843, dans la dernière partie de la *Logique*.

Durkheim délaisse ostensiblement les réflexions de Spencer et de Le Play pour présenter, implicitement parfois, explicitement le plus souvent, sa contribution par rapport à celles de Comte et de Mill [Petit, 1995].

1. 1872-1873, traduction française, Germer-Baillière, Paris, 1877.

2. 1879, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1989.

Les enjeux des réflexions sur la méthode sociologique

Se défaire de la philosophie de l'histoire

De toute évidence, et bien qu'il accepte les apports de Comte lorsqu'il est question de la spécificité de la sociologie en tant que science [Heilbron, 1993], Durkheim entend se défaire le plus nettement possible de la perspective adoptée par Comte. Celui-ci avait posé le problème de l'approche « positive » de la société — la recherche des lois unissant les phénomènes les uns aux autres — en distinguant entre la statique sociale (ou étude des conditions d'existence de la société, ce qu'il appelait l'ordre, ou encore le *consensus*) et la dynamique sociale (ou étude des lois du progrès).

Plusieurs conséquences méthodologiques s'ensuivaient. Premièrement, la problématique fondée sur l'harmonie nécessaire entre les divers éléments sociaux (le *consensus*) signifiait qu'aucun phénomène social ne pouvait être envisagé d'une manière isolée : « On peut dire, en effet, que partout où il y a système quelconque, il doit exister dès lors une certaine solidarité » [1839, in Comte, 1975, II, 118]³. Deuxièmement, suivant le principe qui demandait d'aller du connu à l'inconnu, il affirmait qu'en sociologie, d'une manière opposée aux sciences de la nature inorganique, il fallait aller du tout social vers les parties, et non l'inverse.

Comte ne s'intéressa guère à la statique et son effort porta essentiellement sur la dynamique sociale. En reprenant l'hypothèse de Condorcet selon laquelle l'humanité pouvait être considérée comme un peuple unique, la dynamique sociale avait pour tâche de « découvrir les lois constantes qui régissent la continuité du présent et de l'avenir, et dont l'ensemble détermine la marche fondamentale du développement humain » [*ibid.*, 123].

L'explication sociologique prenait donc deux dimensions dans la conception comtienne : un phénomène était expliqué en étant considéré comme élément fonctionnel dans un état social donné (statique sociale et principe de *consensus*), ou bien en étant situé comme un maillon nécessaire dans l'histoire continue de l'humanité (dynamique sociale et principe de progrès).

Quels sont les modes d'exploration disponibles en sociologie ? Comte en retenait trois : l'observation, l'expérimentation et la méthode comparative. La méthode comparative lui apparaissait particulièrement utile pour le sociologue en permettant une confrontation entre les diverses sociétés humaines. Toutefois, cette

3. Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, Hermann, Paris.

méthode recelait une limite : faute de pouvoir faire apparaître la succession nécessaire des divers états sociaux, elle restait muette sur la question du progrès. Pour cette raison, Comte établissait finalement la suprématie d'une quatrième méthode — la méthode historique — destinée à montrer, par l'étude de séries de faits historiques, l'évolution de l'humanité dans un sens déterminé. C'est, à peu de chose près, une telle méthode que retint Mill pour l'étude de la dynamique sociale qu'il considérait, à l'instar de Comte, comme l'objet central de la sociologie.

Se défaire de la psychologie introspective

Cette question est complexe en raison de la nature changeante des positions de Durkheim et de l'évolution des durkheimiens et en raison de la polémique que Durkheim mène contre certains aspects de la psychologie de son époque [Mucchielli, 1994] ; seul ce dernier point est abordé ici.

Dès 1843, Mill expliquait que les sciences sociales supposaient l'existence de régularités dans l'action humaine, ou encore de lois invariables du comportement humain à partir desquelles il était possible d'expliquer les régularités et de prédire le cours ultérieur des actions. Mill, à la différence de Comte, estimait donc que la psychologie — ou encore l'éthologie, c'est-à-dire la science des lois de la formation des caractères — était la base de la sociologie.

Une telle idée est présente chez de nombreux psychologues et chez certains sociologues dans la période où Durkheim intervient. Durkheim adopte le point de vue de ceux qui renouvellent la psychologie — à l'exemple de Théodule Ribot, fondateur de *La Revue philosophique* (1876), puis cofondateur de *L'Année psychologique* (1895) — en critiquant sans ménagement l'idée que l'observation intérieure, l'introspection, puisse servir à quoi que ce soit en un tel domaine. En revanche, comme Tarde, il se sépare de Ribot lorsque celui-ci fait de la psychologie une physio-psychologie où le mental est conçu comme un phénomène d'ordre biologique. Mais il se sépare de Tarde quand celui-ci veut fonder la sociologie en tant que psycho-sociologie, c'est-à-dire en tant que psychologie intermentale ou interpsychologie.

Pour Durkheim, en effet, le social est quelque chose de spécifique que l'on ne saurait expliquer ni par l'introspection ni par l'étude des relations existant entre les psychologies individuelles. Le social est un objet spécifique, non réductible à une quelconque psychologie individuelle, et un objet aux variations infinies ; pour s'en saisir, il faut l'isoler théoriquement et trouver des principes

d'explication rationnels, à même de rendre compte des variations par lesquelles l'histoire nous apprend que cet objet est passé.

La logique des Règles de la méthode sociologique

Marqué sans doute par les progrès de la médecine et par les travaux de Claude Bernard en particulier [Hirst, 1975 ; Berthelot, 1988], Durkheim souhaite avant tout établir la sociologie comme science expérimentale, car : « Il n'est pas d'autre moyen de découvrir les lois de la nature que d'étudier attentivement la nature elle-même. Disons mieux : il ne suffit pas de l'observer, il faut l'interroger, la tourmenter, la mettre à l'épreuve de mille manières. La science sociale, puisqu'elle a des choses pour objet, ne peut donc employer avec succès que la méthode expérimentale » [1893, *in* Durkheim, 1966, 96]. Mais Durkheim souhaite tout autant aboutir à la formation d'une science autonome qui ne se trouve ni sous la dépendance d'une psychologie (comme il le reproche à Mill et surtout à Tarde), ni sous la dépendance d'une biologie (comme il le reproche à Worms), ni encore sous celle de l'histoire ou, pis, d'une philosophie de l'histoire (comme il le reproche à Comte).

L'ouvrage de Durkheim est divisé en six chapitres. En laissant de côté une large part du chapitre III, la structure de l'ouvrage est limpide au fil de la séquence suivante : définition de l'objet, observation, classification, explication et administration de la preuve.

Définition

L'objectif est double. D'une part, il s'agit de construire le fait social de façon à échapper aux approches trop générales de Comte (l'humanité en général) et de Mill (l'état social). D'autre part, il s'agit d'isoler clairement le domaine du social de celui du biologique et du psychologique, à défaut de quoi une science spécifique — la sociologie — ne saurait être justifiée.

Un fait social n'est pas purement et simplement un fait qui se déroule dans la société. À l'intérieur de cet ensemble très vaste, Durkheim isole un sous-ensemble comprenant « les manières d'agir, de penser, de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. Non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive » [R, 4]. Deux caractéristiques de l'objet de la sociologie ressortent. Le fait social diffère du fait biologique : s'alimenter n'est pas un fait social, mais consommer tels aliments, en compagnie de telles

De la contrainte à l'institution

La contrainte est liée à la sanction : il existe des sanctions qui favorisent certains comportements (sanctions positives [1906, *in* Durkheim, 1924, 62]) ou qui s'appliquent à ceux qui n'agissent pas en conformité à ce qui est attendu (sanctions négatives). La sanction négative, dont il est essentiellement question dans *Les Règles*, peut prendre de nombreux aspects, allant des formes les plus organisées de la contrainte sociale (le droit pénal ou les règles morales) aux formes plus impalpables (le rire, la moquerie, etc.), en passant par les conventions ou les usages. La contrainte peut n'être qu'indirecte, comme c'est le cas avec l'emploi d'une technique de production inadaptée à l'état du marché et de la concurrence, ou avec l'usage de la langue commune.

La définition du social par la contrainte a fait l'objet de nombreuses critiques auxquelles Durkheim a répondu en précisant que *la contrainte n'est que le signe du social* : « Parce que nous avons fait de la contrainte le signe extérieur auquel les faits sociaux peuvent plus aisément se reconnaître et se distinguer des faits de psychologie individuelle, on a cru que, pour nous, la

contrainte physique était tout l'essentiel de la vie sociale. En réalité, nous n'y avons jamais vu que l'expression matérielle et apparente d'un fait intérieur et profond qui, lui, est tout idéal ; c'est l'autorité morale. Le problème sociologique — si l'on peut dire qu'il y a un problème sociologique — consiste à chercher, à travers les différentes formes de contrainte extérieure, les différentes sortes d'autorité morale qui y correspondent, et à découvrir les causes qui ont déterminé ces dernières » [FE, 298n2]. D'ailleurs, dès la deuxième édition des *Règles* en 1902, Durkheim reprend à son compte une idée de Mauss et Fauconnet [1901] selon laquelle *le social est défini par son caractère institué*, c'est-à-dire présent avant que l'individu n'entre dans la société. La sociologie durkheimienne est donc une *sociologie de l'institution*, ainsi qu'on le dit souvent. Cela est exact, tant que l'on a une vision large de l'institution, une vision qui englobe les institutions au sens commun du terme (celles qui régissent la vie politique d'une nation ou son système scolaire) ainsi que les « manières de faire, de penser et de sentir » régissant les manières de table (prendre les aliments avec les doigts, une fourchette ou des baguettes), le salut d'un proche dans la rue, la présentation d'excuses, etc.

personnes, etc., constitue une façon de faire sociale. Il diffère aussi du fait psychologique en étant extérieur à l'individu et en exerçant sur lui une contrainte. Puisque le fait social est extérieur à l'individu, Durkheim en conclut qu'il ne peut alors avoir pour origine que le collectif formé par l'association d'êtres humains, c'est-à-dire soit la société en général (l'État-nation), soit une société particulière (parti politique, famille, groupement religieux, etc.).

Il va de soi que, généralement, nous ne ressentons pas la contrainte parce que, de plein gré, nous tenons les rôles sociaux en conformité à ce que l'on attend de nous ; c'est seulement lorsque nous allons à l'encontre des règles sociales que la contrainte se fait sentir. Durkheim prolonge son raisonnement en abordant de front le paradoxe apparent contenu dans la double affirmation du caractère contraignant du social et de la non-conscience de cette

contrainte parmi les membres de la société : c'est un des thèmes de la théorie de la socialisation ⁴ dont la structure théorique sera étudiée en détail dans le chapitre suivant. L'extériorité du fait social vis-à-vis de notre conscience est clairement marquée par l'antériorité historique des règles sociales par rapport à notre existence ; cela signifie qu'il existe un processus d'apprentissage au moyen duquel nous apprenons à agir en conformité à ce que l'on attend de nous, sans être perpétuellement soumis à une injonction ou à la pénible obligation de réfléchir à ce qu'il convient de faire. L'éducation joue ce rôle en nous apprenant à nous comporter dans une certaine société donnée. C'est par son intermédiaire que nous intégrons les normes sociales pour ne plus nous apercevoir de leur caractère coercitif, sauf à les enfreindre.

S'opposant à la conception de Tarde selon laquelle le social résulte des comportements individuels d'imitation, Durkheim explique que le fait social se généralise parce qu'il est contraignant. On peut donc repérer le fait social soit en recherchant directement ce qui en constitue le signe (la sanction qui frappe celui qui contrevient aux règles sociales), soit en cherchant les faits généraux.

Finalement, Durkheim élabore une typologie des faits sociaux suivant leur plasticité dans le temps. Les faits les plus lents à se modifier forment ce que Durkheim appelle les manières d'être collectives, ou encore les faits morphologiques (par exemple, pour reprendre certaines des variables qu'il a fait intervenir dans l'explication des progrès de la division du travail social : la grandeur de la population, sa densité et sa répartition sur le territoire). Les manières de faire, ou faits physiologiques, se modifient plus rapidement, mais on peut en distinguer deux catégories. Il y a, d'une part, des manières de faire liées à l'existence d'organisations bien définies (le droit, la religion, etc.) et, d'autre part, il y a celles qui n'y sont pas rattachées ; Durkheim [R, 6, 14] les caractérise comme des « libres courants sociaux ». Par voie de conséquence, elles sont plus volatiles que celles liées au fonctionnement d'une organisation, comme le montrent par exemple les comportements des individus placés dans un mouvement de foule.

4. À l'exception d'un usage particulier renvoyant à l'organisation des fonctions économiques [1893, *in* Durkheim, 1970, 233], le terme même de socialisation n'est employé par Durkheim que dans ses écrits consacrés à l'éducation [1903, 1911, *in* Durkheim, 1922, 102, 51].

Observation

Les hommes n'ont pas attendu l'existence de la sociologie pour avoir des idées sur la société ; celles-ci forment la connaissance spontanée ou encore ce que Durkheim, reprenant un terme de Bacon, appelle les prénotions. Quelle place attribuer à ces faits sociaux dans la sociologie ? La réponse de Durkheim est que ces idées, comme toute autre représentation, comme tout autre système socialement formé, sont des objets de la sociologie, mais elles ne peuvent en aucun cas servir à la constituer en tant que science. La sociologie doit se construire en s'opposant à la connaissance spontanée.

Cette rupture n'est pas aussi simple à faire qu'il y paraît car la connaissance spontanée possède une redoutable capacité à infiltrer les raisonnements scientifiques. Pourquoi cela ? Du fait de l'habitude, de la tradition, ces idées acquièrent une autorité sur tous les individus ; le scientifique n'y échappe ni au niveau de la définition de son travail ni aux différents moments de la démonstration, et il doit faire un effort constant pour se soustraire à cette connaissance spontanée. Par ailleurs, ces prénotions peuvent souvent rencontrer un appui dans le « sentiment », dans la passion. Certains faits ou idées auxquels une grande force sentimentale est attachée ne pourront être critiqués ou étudiés froidement par le scientifique qu'avec la plus grande difficulté, parce qu'il va lui falloir s'arracher péniblement à des modes traditionnels, et souvent confortables, de pensée. Finalement, la connaissance spontanée a ceci de redoutable qu'elle n'est pas dénuée de toute efficacité. Elle indique avec une précision grossière, mais suffisante pour la pratique, la démarche à suivre dans la vie quotidienne.

L'emprise des prénotions est particulièrement forte dans la sociologie générale — Durkheim vise ici la sociologie dynamique de Comte ou l'évolutionnisme de Spencer — et elle fait des ravages dans certaines de ses branches spéciales (l'économie politique et la morale surtout). Dans de tels cas, au point de départ, se trouvent les idées que se fait le théoricien de tel ou tel phénomène. Il n'y a pas alors de rupture avec les prénotions, mais il y a seulement une élaboration savante de ces prénotions, ce que Durkheim appelle l'idéologie. Il construit sa vision de la science en contrepoint à cette idéologie, comme le résume le tableau page suivante.

Une injonction ressort de cet ensemble de considérations : « Il faut écarter systématiquement toutes les prénotions » [R, 31]. La science a besoin de rigueur et ne peut en aucun cas composer avec les prénotions mi-fausse mi-vraies. Le plus simple est donc de rompre clairement et définitivement avec elles : « Ce n'est pas à nos préjugés, à nos passions, à nos habitudes que doivent être demandés

Science et idéologie selon Durkheim

Type de connaissance	Objets	Outils	Critère de validité	But	Horizon temporel
Idéologie	Idées	Prénotions	Utile	Pratique	Avenir
Science	Faits	Concepts	Vrai	Compréhension	Présent

les éléments de la définition qui nous est nécessaire ; c'est à la réalité même qu'il s'agit de définir. Mettons-nous donc en face de cette réalité » [FE, 32]. Il faut, pour reprendre une formule qui a fait couler beaucoup d'encre, considérer que « les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses » [R, 27].

Mais comment procéder pour écarter ces prénotions, pour se méfier de soi-même ? Il faut, dit Durkheim, renouant le fil avec la définition du social, ne jamais prendre pour objet de recherches qu'un groupe de phénomènes préalablement définis par certains critères extérieurs qui leur sont communs et inclure dans la même recherche tous ceux qui répondent à cette définition. Une définition provisoire, mais précise, permet au « sociologue, dès sa première démarche, [de] prend[re] pied dans la réalité » [R, 36]. Elle constitue un point de départ essentiel de toute construction théorique, mais elle ne la préjuge pas, dit Durkheim — ce que l'épistémologie moderne met en doute [Berthelot, 1988, 22] —, puisqu'elle « ne saurait avoir pour objet d'exprimer l'essence de la réalité ; elle doit seulement nous mettre en état d'y parvenir ultérieurement » [R, 42]. Par ailleurs, sans cette définition préliminaire, on ne peut savoir ce qui relève ou non du champ d'application d'une théorie, d'où l'incapacité dans laquelle on se trouve pour administrer la preuve. Enfin, tous les faits correspondant à la définition retenue doivent être étudiés. Il ne saurait être question d'en exclure certains, notamment ceux que l'on qualifie de pathologiques (ceux qui n'ont pas un caractère de généralité dans une société donnée), parce que les faits pathologiques aident à comprendre les faits normaux [DT, 8] et parce que laisser l'opportunité d'exclure de tels faits ouvre la porte aux définitions qui ne rompent pas avec le sens commun [1899, in Durkheim, 1969, 146-147].

Classification

Les historiens, dit Durkheim, ne conçoivent que des faits sociaux hétérogènes, incomparables entre eux parce qu'il s'agit de faits sociaux uniques. Les philosophes, au contraire, ne trouvent le réel que dans les attributs généraux de la nature humaine. Avec les

Traiter les faits sociaux comme des choses

Que signifie cette formule ? Du vivant de Durkheim, la formule a fait l'objet de vives critiques ; en 1901, rééditant *Les Règles de la méthode*, Durkheim revient sur cette question pour rappeler que sa formulation ne signifie pas que le monde social est identique au monde naturel. Bien au contraire, il développe l'idée que la matière de la vie sociale est tout entière faite de représentations collectives, c'est-à-dire de manières de faire, de penser, de sentir extérieures aux agents [1898, in Durkheim, 1924, 34-35]. Traiter les faits sociaux comme des choses ne signifie donc pas leur dénier une signification cognitive et psychologique ; cela veut dire que le sociologue, à l'instar du physicien, doit les considérer comme des choses

extérieures dont il ignore la structure [R, XII-XV].

La polémique autour de cette formule ne s'arrête pas avec la mort de Durkheim. Elle reprend dans les années quarante avec le déploiement d'une sociologie inspirée de la phénoménologie husserlienne ; ainsi, Jules Monnerot intitule un ouvrage *Les Faits sociaux ne sont pas des choses* (Gallimard, 1946). Cette polémique se survit parfois à elle-même bien que Peter Berger et Thomas Luckmann (*The Social Construction of Reality*, Penguin Press, 1967) aient montré que le point de vue durkheimien n'est pas contradictoire avec une sociologie phénoménologique. Si la polémique garde un sens, elle le tient de l'option méthodologique de Durkheim qui se donne *toujours* l'individu comme point d'arrivée et non comme point de départ de la réflexion sociologique.

historiens, le moment de la constitution de types sociaux ou de la comparaison entre les faits est repoussé jusqu'au moment où tous les éléments de la comparaison seront réunis grâce à de méticuleuses monographies. Avec les philosophes — Durkheim vise explicitement Comte —, on aboutit à une conception évolutionniste des sociétés où chacune prolonge les progrès accomplis par les précédentes. Cette position nie la variété des faits ainsi que les éléments de discontinuité entre les sociétés.

La constitution de types sociaux doit permettre d'éviter ces deux ensembles de difficultés. Durkheim considère que la méthode scientifique ne doit ni emprunter la voie sans issue, parce que sans fin, des monographies portant sur une poussière de faits dénués de liens, ni repousser la multiplicité des faits. La méthode expérimentale doit substituer aux faits vulgaires des faits choisis, des faits décisifs ou cruciaux qui ont une valeur scientifique exemplaire. C'est l'objectif qui est fixé à la constitution des types sociaux.

Pour ce faire, Durkheim propose de partir de la société élémentaire, de la société la plus simple puisqu'elle ne contient pas en son sein de sociétés plus simples qu'elle. Cette société — la horde ou le clan [DT, 149-150] — est l'aliment où puisent toutes les autres et il n'y a plus qu'à rechercher systématiquement les différentes combinaisons dans lesquelles les clans sont susceptibles d'entrer pour obtenir la gamme finie des types de sociétés humaines. Ces

types forment les cadres à partir desquels il est possible de comparer les faits sociaux appartenant à des sociétés différentes : « La méthode comparative serait impossible s'il n'existait pas de types sociaux, et elle ne peut être utilement appliquée qu'à l'intérieur d'un même type » [FE, 133].

Explication

Comme il l'a déjà fait dans sa *Division du travail*, Durkheim rejette sans ménagement les explications utilitaristes et psychologiques du social : « La plupart des sociologues croient avoir rendu compte des phénomènes une fois qu'ils ont fait voir à quoi ils servent, quel rôle ils jouent. On raisonne comme s'ils n'existaient qu'en vue de ce rôle » [R, 89]. Pour Durkheim, faire voir l'utilité d'un fait n'est pas expliquer comment il est né ni comment il est ce qu'il est [1890-1900, in Durkheim, 1950, 86]. Cette explication utilitariste partant de l'homme et de ses besoins revient à nier la définition du fait social comme quelque chose qui dépasse et contraint l'individu, tout en accordant « au calcul et à la réflexion une part beaucoup trop grande dans la direction de l'évolution sociale » [DT, 37].

Il propose donc de dissocier la recherche de la cause efficiente qui produit le fait social de la recherche de la fonction qu'il remplit ; la fonction étant définie comme la correspondance entre le fait social et les besoins généraux de l'organisme social sans que l'on se préoccupe de savoir si cette correspondance est intentionnelle ou non [R, 95]. Cette orientation n'élimine pas l'étude de la fonction que remplit un fait social — on a d'ailleurs trop souvent fait de Durkheim un fonctionnaliste par excellence pour cela —, mais elle ne vient qu'après l'étude de la cause efficiente du fait social.

Une explication psychologique du fait social laisse échapper ce que le social a de spécifique — le fait d'être indépendant des consciences individuelles —, elle ne peut donc être que fausse. D'où la règle suivante : « La cause déterminante d'un fait social doit être recherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle » [R, 109]. Autrement dit, selon une formule célèbre, « un fait social ne peut être expliqué que par un autre fait social » [R, 143].

Cette explication du social par le social ne tombe-t-elle pas dans une régression à l'infini en raison des relations mutuelles entre les divers faits sociaux, entre les diverses fonctions sociales ? Tel n'est pas le cas, explique Durkheim, à cause de la place particulière qu'occupent les faits de morphologie sociale : « L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne » [R, 111]. On retrouve

Durkheim et le marxisme

Durkheim n'ignore pas l'œuvre de Marx. Mauss [1928, *in* Mauss, 1968, III, 507] rapporte qu'il l'a étudiée dès son voyage en Allemagne en 1886 et on trouve des allusions de Durkheim à Marx dans quelques-uns de ses cours et articles, sans qu'il soit toutefois possible d'assurer que Durkheim en ait une connaissance autre que superficielle [Llobera, 1980].

Durkheim se trouve d'accord avec Marx pour soutenir « que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience : et nous pensons aussi que ces causes doivent être recherchées principalement dans la

manière dont sont groupés les individus associés » [1897, *in* Durkheim, 1970, 250]. Mais c'est bien tout ce que Durkheim veut accepter comme rapprochement avec Marx : « Nous sommes arrivés [à ces idées] avant d'avoir connu Marx, dont nous n'avons aucunement subi l'influence » [*ibid.*]; et de fait, Durkheim s'emploie régulièrement à creuser la distance entre ses propres analyses et celles de Marx ainsi qu'à critiquer « la conception matérialiste de l'histoire » qui lui semble être l'essentiel de l'apport de Marx. Cette théorie est insuffisamment fondée, dit-il, mais surtout elle a le défaut de ne pas reconnaître d'autonomie aux représentations collectives et elle affirme à tort la primauté de l'économie alors que la religion constitue le plus primitif des phénomènes sociaux.

ici la typologie du social rappelée plus haut et, si le social est hiérarchisé d'une manière quelque peu mécanique dans *Les Règles*, Durkheim infléchira assez nettement sapensée. Tout en entretenant des relations déterminées avec le substrat social — il y a une homologie entre la structure sociale et la structure des représentations [1903, *in* Durkheim, 1969, 402, 456] —, les représentations collectives ont une autonomie réelle [1898, *in* Durkheim 1924, 42-44], comme Durkheim l'indique dans une critique de la « géographie politique » de Friedrich Ratzel : « On voit tout ce qu'il y a d'erroné dans les théories qui, comme le matérialisme géographique de Ratzel, entendent dériver toute la vie sociale de son substrat matériel (soit économique soit territorial). [...] C'est oublier que les idées sont des réalités, des forces, et que les représentations collectives sont des forces plus agissantes encore et plus efficaces que les représentations individuelles » [*FE*, 327].

Administration de la preuve

En soulevant explicitement un tel problème, Durkheim fait preuve d'une originalité certaine dans les sciences sociales de l'époque. Le souci de réunir les conditions prouvant qu'une explication du social par le social a été fournie est permanent chez lui et cela le conduit à mettre un accent particulièrement fort sur la méthode comparative, méthode constitutive de l'approche

L'administration de la preuve par la méthode des variations concomitantes

1. Construction de *séries* de faits. Si un seul pays offre suffisamment d'informations, alors des séries puisées dans ce dernier seulement peuvent suffire ; sinon il faut — et c'est préférable — utiliser des séries en provenance de divers pays en faisant attention, toutefois, à ce que ces pays soient comparables.

2. Examen des séries de façon à faire apparaître des relations quantitatives significatives — ce que l'on appellerait de nos jours des corrélations.

3. Analyse sociologique des relations entre les variables. Il s'agit d'expliquer à proprement parler la relation constatée pour passer d'une loi empirique à une loi

scientifique. Pour cela, il faut mettre au jour le mécanisme social, ou encore la cause permettant de comprendre comment on passe du fait social explicatif au fait social expliqué.

4. Dans le cas où une telle explication est découverte, on procède à une vérification au moyen d'une nouvelle expérience fondée sur de nouvelles séries se rapportant aux mêmes variables. Si cette vérification réussit, alors « on pourra regarder la preuve comme faite » [R, 131].

5. Dans le cas où cela n'est pas possible, il faut rechercher si une troisième variable n'intervient pas en tant que cause des deux premières ou bien en tant qu'intermédiaire entre elles ; on reprend alors les étapes 3 et 4 sous cette nouvelle hypothèse.

sociologique à elle seule, comme il le dit parfois [1898, *in* Durkheim, 1969, 33].

Il n'existe qu'un seul moyen, déclare Durkheim, pour démontrer qu'un phénomène est la cause d'un autre, c'est la méthode d'expérimentation indirecte, ou méthode comparative. Puisque le sociologue ne peut construire son expérience en laboratoire, il va utiliser la variété existante des faits sociaux pour les comparer entre eux.

Pour ce faire, Durkheim affirme avec beaucoup de force que sa méthode présuppose le principe de causalité, à savoir qu'à un même effet correspond toujours une même cause. Il rejette donc le principe de pluralité causale de Mill car il y voit comme une véritable négation de la causalité. Pour Durkheim, s'il y a plusieurs effets, cela ne veut pas dire qu'un même ensemble de causes peut produire des effets différents, mais qu'il y a plusieurs causes que l'on peut et que l'on doit analyser séparément.

Comment construire une méthode comparative qui soit adéquate à l'objet sociologique ? Durkheim retient la méthode dite « des variations concomitantes » où, partant de faits dûment sélectionnés — et non d'un ramassis de faits pris sans critique et au hasard —, on construit des séries (par exemple, l'une sur le taux de suicide et l'autre sur le niveau d'instruction). Le parallélisme dans l'évolution des valeurs des deux séries indique qu'une relation existe entre les deux variables choisies, mais la mise au jour de la relation statistique ne se suffit pas à elle-même ; elle doit faire l'objet d'une

interprétation sociologique expliquant comment un phénomène peut être la cause d'un autre. Si une telle explication peut être trouvée, on cherchera à confirmer la loi ainsi découverte en la vérifiant au moyen d'autres séries. Dans le cas contraire, soit parce qu'il n'est pas possible de trouver une explication sociologique, soit parce que cela contredirait des explications déjà connues, il faut faire apparaître une causalité cachée par l'intermédiaire d'une troisième variable. Ainsi, à défaut d'une causalité directe entre le taux de suicide et le degré d'instruction, on peut faire intervenir l'affaiblissement du traditionalisme religieux qui est leur cause commune. On peut alors expliquer l'élévation du taux de suicide par un affaiblissement de l'emprise de la société religieuse sur l'individu d'autant plus grand que l'individu est d'autant plus instruit.

Les usages de la méthode

Les appréciations portées sur *Les Règles de la méthode sociologique* sont divergentes. Pour certains, cet ouvrage n'atteint pas la qualité des autres écrits de Durkheim alors que, pour d'autres, il s'agit d'un remarquable travail dont on a sous-estimé la portée [Gane, 1988]. Une façon de prendre pied dans ce débat est, d'une part, de s'interroger sur l'usage de cette méthode chez les durkheimiens et, d'autre part, de savoir jusqu'à quel point Durkheim applique sa propre méthode.

Durkheim, les durkheimiens et la méthode sociologique

Certains préceptes de la méthode sont adoptés très largement par les durkheimiens, en particulier lors de l'élaboration progressive des principes de classification qui jalonnent les numéros de *L'Année sociologique*. Par exemple, sous le terme de système (religieux ou économique), l'idée d'une classification raisonnée des faits sociaux permet, respectivement à Mauss et à Simiand, de se dégager du dilemme nettement repéré par Durkheim entre une approche philosophique trop générale et une histoire émietée, incapable de saisir les liens entre des objets considérés comme trop particuliers. De même, la méthode comparative est employée comme un instrument essentiel dans certains travaux de Mauss, Halbwachs et Simiand. Ces deux derniers, notamment, par l'utilisation qu'ils font des statistiques, se révèlent des utilisateurs méticuleux, parfois maniaques, de la méthode des variations concomitantes.

Ces constatations n'empêchent pas les durkheimiens de s'écarter quand ils le jugent nécessaire de la méthode exposée dans *Les Règles*,

notamment dans les travaux poursuivis après la Première Guerre mondiale, mais aussi bien avant cette période. Prenons l'exemple de deux exercices sur la méthode rédigés par Mauss [1901 et 1909, *in* Mauss, 1968, III, 139-177 ; I, 385-401]. Dans ces deux écrits, il est clair que l'inspiration de Mauss provient directement de l'ouvrage de Durkheim quand il s'agit de la définition du social, du principe de causalité, de l'importance de la classification, etc. Toutefois, des différences sensibles apparaissent tout aussi nettement avec, par exemple, le fait que Mauss ne mentionne jamais la distinction entre le normal et le pathologique ; il minore les références à la contrainte en exprimant l'idée durkheimienne au moyen du concept d'institution — au sens où les modèles de comportement que la société propose à l'individu sont préétablis [1901, *in* Mauss, 1968, III, 149] ; il fait jouer un rôle très important aux représentations dans l'explication du social par le social ; et, au lieu de parler d'administration de la preuve, il s'interroge sur le caractère scientifique des hypothèses sociologiques en insistant sur le fait que la procédure suivie doit permettre de les critiquer. Par ailleurs, alors que c'est là quelque chose de central dans l'ouvrage de Durkheim, Mauss ne présente pas la méthode des variations concomitantes en tant que telle, soit parce qu'il met l'accent sur les hypothèses que l'étude des séries de faits permet d'induire, soit parce qu'il propose une méthode (dite génétique) fondée sur l'étude des filiations dans le temps d'un fait social, en l'occurrence la prière. Finalement, Mauss donne ici une vision plus sereine, parce que moins polémique, de la méthode et, surtout, une méthode plus ouverte, moins scientiste que celle de son oncle : « Sans doute, il ne peut être question de formuler complètement et définitivement les règles de la méthode sociologique. Car une méthode ne se distingue qu'abstraitemment de la science elle-même » [1909, *in* Mauss, 1968, III, 164].

Un durkheimien aussi étroitement associé au travail de Durkheim que Mauss diffère donc très sensiblement du « maître » sur des points importants de la méthode. Mais il importe de souligner que Mauss, ainsi que les autres durkheimiens, peut s'autoriser de Durkheim lui-même lorsqu'il procède ainsi.

Durkheim, après 1897, assouplit sa conception hiérarchisée du social ; de même, il ne maintient pas l'ostracisme dont est victime l'histoire dans *Les Règles* [Bellah, 1965 ; 1904-1905, *in* Durkheim, 1938]. Plus étonnant encore, dans son dernier ouvrage [*FE*, 133], il s'emporte contre les anthropologues anglais qui procèdent à des comparaisons hâtives pour expliquer qu'il va, de fait, se cantonner dans l'étude d'une seule forme de société, laissant là, pour l'essentiel, sa méthode comparative. Il abandonne aussi ce que la position adoptée dans *Les Règles* avait de trop abrupt à propos des relations

entre la psychologie et la sociologie. L'idée d'une méthode durkheimienne, rigide et quelque peu scientiste, doit donc être abandonnée devant les évolutions que connaît cette méthode du vivant même de Durkheim. On peut en prendre la mesure en examinant la démarche suivie dans *Le Suicide*.

La méthode « renversée » dans l'étude sociologique du suicide

L'association entre cet ouvrage et *Les Règles de la méthode sociologique* est très souvent faite et Durkheim s'oriente dans ce sens lorsqu'il écrit, en mai 1896, à Bouglé : « J'espère que, quand il paraîtra [*Le Suicide*], on comprendra mieux cette réalité du fait social qu'on me conteste » [Durkheim, 1975, II, 392]. L'ouvrage a, en effet, un côté qui fait de lui un tour de force intellectuel : Durkheim étudie un objet apparemment favorable à l'approche de ses adversaires qui n'entendent pas admettre que le social soit extérieur aux individus, pour appliquer sa méthode et débouter la leur. Le suicide, l'objet qui semble être le plus profondément ancré dans les plis de la conscience individuelle de celui qui décide de mourir volontairement, va être transformé par Durkheim en une « chose » plus froide que la mort elle-même : « Chaque société a donc, à chaque moment de son histoire, une aptitude définie pour le suicide. On mesure l'intensité relative de cette aptitude en prenant le rapport entre le chiffre global des morts volontaires et la population de tout âge et de tout sexe. Nous appellerons cette donnée numérique taux de la mortalité-suicide propre à la société considérée. Non seulement ce taux est constant pendant de longues périodes de temps, mais l'invariabilité en est même plus grande que celle des principaux phénomènes démographiques » [*Su*, 10-11].

D'une manière générale, il est exact que *Le Suicide* est une mise en œuvre des préceptes énoncés deux ans plus tôt dans *Les Règles*. Cette constatation ne doit pas pour autant laisser échapper une modification notable introduite dans l'ouvrage de 1897. À la fin de son introduction, Durkheim [*Su*, 15-16] expose le plan suivant lequel il va présenter ses réflexions ; ce plan est fidèle au projet développé dans *Les Règles*. Mais par la suite, Durkheim opère une modification capitale en renonçant à la méthode qui aurait dû être suivie pour distinguer différents types de suicide. S'agissant de la tendance au suicide propre à chaque groupe social, il écrit : « Comme, unique ou non, elle n'est observable qu'à travers les suicides individuels qui la manifestent, c'est de ces derniers qu'il faudrait partir. On en observerait donc le plus grand nombre possible, en dehors, bien entendu, de ceux qui relèvent de l'aliénation mentale, et on les décrirait. S'ils se trouvaient tous avoir les mêmes caractères

essentiels, on les confondrait en une seule et même classe ; dans l'hypothèse contraire, qui est de beaucoup la plus vraisemblable, on constituerait un certain nombre d'espèces d'après leurs ressemblances et leurs différences. Autant on aurait reconnu de types distincts, autant on admettrait de courants suicidogènes dont on chercherait ensuite à déterminer les causes et l'importance respective » [Su, 140]. Or, une telle méthode est impraticable dans le cas présent et pour une raison apparemment sans appel : les documents nécessaires font presque totalement défaut, car ceux que laissent (parfois) les suicidés sont à la fois rares et de qualité douteuse quant à la description de l'état d'esprit au moment du suicide. Les interprétations policières ou judiciaires ne valent guère mieux.

Quelle va donc être l'approche de Durkheim ? Il va mettre en œuvre sa conception de la causalité selon laquelle à une cause correspond un effet, et un seulement. En conséquence : « Nous pouvons constituer les types sociaux du suicide, non en les classant directement d'après leurs caractères préalablement décrits, mais en classant les causes qui les produisent » [Su, 141].

Cette « méthode renversée » comporte, selon Durkheim, un avantage sensible : en privilégiant la connaissance des causes sur celle des caractères, elle permet une meilleure compréhension du phénomène étudié. Mais alors, puisque cette « méthode renversée » comporte un tel avantage, pourquoi ne la préconise-t-il pas toujours ? Le texte de Durkheim nous donne quelques indications sur ce point. Le renversement de la méthode comporte un énorme risque théorique en postulant la diversité des causes et, donc, en pouvant déboucher sur une classification purement fantaisiste [Su, 142]. Durkheim fait une entorse à sa propre méthode dans la mesure où il n'utilise pas une méthode inductive, mais une méthode basée sur des hypothèses abstraites qui demandent à être vérifiées. Le caractère marginal de la tentative de vérification de la classification théorique par la typologie des formes individuelles de suicide [Su, chapitre 6] fait que l'on peut douter que cette tentative constitue un réel contrôle.

Cette entorse faite à la méthode dans *Le Suicide* ne signifie pas, pour autant, que cet ouvrage soit vicié à la base. La « méthode renversée » employée à cette occasion met Durkheim en situation d'utiliser les données statistiques d'une manière moderne — et cela quelles que soient les imperfections ou les omissions que l'on peut repérer dans le traitement statistique des données, erreurs relevées par Whitney Pope [1976, 63-152]. Durkheim transforme des données interprétées grâce à des hypothèses *ad hoc* — comme c'était le cas chez les meilleurs « statisticiens moraux » [Cole, 1972] —, en moyens de bâtir une théorie.

On peut même se demander si cette méthode ne représente pas plutôt le vrai sens de la méthode chez Durkheim car elle enjambe radicalement toutes les embûches et les apparences dues aux formes individuelles que prennent concrètement les faits sociaux en fixant immédiatement l'attention sur « les faits sociaux purs » [R, 9] que donnent à voir les données statistiques exprimées sous forme de taux.

La méthode à l'œuvre dans les *Formes élémentaires* est encore plus éloignée des énoncés méthodiques formulés dans les *Règles*. La connaissance des matériaux n'est qu'indirecte en étant fournie par l'enquête de Spencer et Gillen sur les tribus australiennes et, surtout, Durkheim ne prend alors qu'un seul cas pour fonder toute sa construction. Il ne peut donc être question de méthode comparative dans cet ouvrage, cela alors que le travail de Mauss que Durkheim connaît très bien donne la preuve qu'une telle méthode peut être employée dans le cas d'une sociologie fondée sur des travaux anthropologiques. Plus surprenant encore, il arrive à Durkheim de prendre pour point de départ les acteurs et leurs croyances, et de montrer la rationalité de ces dernières comme c'est le cas avec la magie [Boudon, 1998, chap. 3, et 1999].

Ainsi, contrairement à ce que laissent croire certaines formulations des *Règles*, Durkheim met en œuvre un ensemble de méthodes variées, éloignées, dans la pratique de la recherche, de la rigidité dont il faisait preuve en 1894.

IV / Le processus de socialisation

La problématique initiale de Durkheim (*cf.* chapitre II) met l'accent sur les questions posées par le processus qui, tout en permettant l'individuation, assure la cohésion sociale propre à la forme moderne de la solidarité. Cette interrogation le conduit à élaborer dans *De la division du travail social* et dans *Le Suicide* une théorie que l'on peut qualifier de théorie de la socialisation.

Celle-ci joue un rôle essentiel dans toute son œuvre ; l'application qu'il fait de sa méthode dans *Le Suicide* lui permet de se placer au-dessus des nombreuses tentatives d'explication conduites en Europe, au XIX^e siècle, par des statisticiens ou par des sociologues. De surcroît, en abordant l'étude du suicide à partir d'une théorie sociologique, Durkheim peut affiner la réflexion théorique en la confrontant aux faits.

La théorie de la socialisation : intégration et régulation

La théorie de la socialisation opère une distinction entre le processus d'intégration sociale et le processus de régulation sociale. Le premier concerne la façon dont un groupe social attire à lui l'individu, se l'approprie en quelque sorte ; ce processus passe par des interactions fréquentes entre les membres du groupe, par l'existence de passions uniformes dans le groupe et, enfin, par la poursuite de buts communs. Le second processus désigne un autre aspect de la socialisation, car il ne s'agit pas seulement d'intégrer les individus, mais il faut aussi réguler, harmoniser, les comportements de ces individus. Ce processus de régulation passe par l'existence d'une hiérarchie sociale, de passions socialement adaptées pour chacun, suivant la place occupée dans cette hiérarchie et, enfin, il suppose que cette hiérarchie est considérée comme juste et légitime par les individus faisant partie du groupe.

L'intégration sociale

L'intégration est le thème le plus complètement développé par Durkheim. Il le présente de la manière suivante : « Quand la société est fortement intégrée, elle tient les individus sous sa dépendance, considère qu'ils sont à son service et, par conséquent, ne leur permet pas de disposer d'eux-mêmes à leur fantaisie » [Su, 223]. Plus loin, il précise l'aspect positif de ce processus en soulignant ce que l'individu trouve d'aide dans le cadre de l'intégration sociale : « Dans une société cohérente et vivace, il y a de tous à chacun et de chacun à tous un continuel échange d'idées et de sentiments et comme une mutuelle assistance morale, qui fait que l'individu, au lieu d'être réduit à ses seules forces, participe à l'énergie collective et vient y réconforter la sienne quand elle est à bout » [Su, 224] ; l'intégration sociale est d'autant plus forte que la vie collective est plus intense dans le groupe considéré. On peut systématiser cet aspect de la théorie durkheimienne en reprenant la définition de l'intégration sociale par trois caractéristiques telle qu'elle est donnée par Philippe Besnard [1987, 99] : « Un groupe social sera dit intégré dans la mesure où ses membres : 1) possèdent une conscience commune, partagent les mêmes sentiments, croyances et pratiques (société religieuse) ; 2) sont en interaction les uns avec les autres (société domestique) ; 3) se sentent voués à des buts communs (société politique) ».

La régulation sociale

Une difficulté majeure pour interpréter la théorie durkheimienne de la socialisation découle du fait que l'analyse du processus de la régulation est bien moins achevée que celle concernant l'intégration. La difficulté provient aussi de ce qu'une importante tradition sociologique regroupe sous un même terme (intégration) les deux processus distingués par Durkheim [par exemple, Parsons, 1960]. Le principe de la distinction est cependant clairement exprimé dans le passage suivant : « Mais la société n'est pas seulement un objet qui attire à soi, avec une intensité inégale, les sentiments et l'activité des individus. Elle est aussi un pouvoir qui les règle. Entre la manière dont s'exerce cette action régulatrice et le taux social des suicides, il existe un rapport » [Su, 264].

Malgré ces difficultés, on peut distinguer les trois éléments essentiels du processus de régulation de la façon suivante. La régulation sociale fait référence au « rôle modérateur » joué par la société, c'est-à-dire à l'autorité morale qu'elle exerce sur les individus. La régulation sociale signifie d'abord que les interactions entre les membres du groupe s'organisent autour d'une hiérarchie sociale comme c'est

le cas du point de vue des relations économiques : « En effet, à chaque moment de l'histoire, il y a dans la conscience morale des sociétés un sentiment obscur de ce que valent respectivement les différents services sociaux, de la rémunération relative qui est due à chacun d'eux et, par conséquent, de la mesure de confortable qui convient à la moyenne des travailleurs de chaque profession » [Su, 275-276]. Elle signifie, ensuite, modération des passions : « Il faut donc avant tout que les passions soient limitées » [Su, 275]. Elle signifie, enfin, justice et légitimité de l'ordre social : « Seulement cette discipline ne peut être utile que si elle est considérée comme juste par les peuples qui y sont soumis. [...] Parce que cette réglementation est destinée à contenir les passions individuelles, il faut qu'elle émane d'un pouvoir qui domine les individus ; mais il faut également que ce pouvoir soit obéi par respect et non par crainte » [Su, 279].

La régulation sociale signifie donc essentiellement qu'un processus social est nécessaire pour que des limites sociales définies contiennent les appétits infinis des individus. La régulation sociale est ce qui permet de passer de l'univers infini des passions et des désirs humains (socialement déterminés, car l'individuation est le résultat de la solidarité organique) au monde clos et hiérarchisé des passions sociales.

La socialisation : intégration et régulation

Ainsi, nous pouvons définir l'approche durkheimienne de la socialisation en croisant les deux processus de régulation et d'intégration et trois niveaux d'intervention de ces processus. Ces trois niveaux sont déduits de la construction de l'objet social telle que Durkheim l'élabore dans *Les Règles de la méthode sociologique*, puis dans les travaux sur les représentations collectives. Viennent en premier lieu les faits de structure, c'est-à-dire ce que Durkheim appelle la morphologie sociale ; ce substrat de la vie sociale joue toujours un grand rôle dans l'argumentation durkheimienne. À un deuxième niveau, interviennent les façons de faire ou encore les faits physiologiques. Enfin, en dernier lieu et au double sens de dernier dans l'ordre de l'explication et de niveau supérieur où s'achève la sociologie durkheimienne, interviennent les représentations des agents dont les conduites dépendent de valeurs et de normes.

Les processus d'intégration et de régulation sont distincts, mais complémentaires. Les faits de morphologie sociale par lesquels passe l'intégration reposent sur la division du travail social (le système des échanges), mais ils reposent aussi sur d'autres groupes sociaux

comme la famille ou les groupes religieux. Quant à ceux qui intéressent la régulation sociale, ils dépendent plus étroitement de la division du travail social ; l'idée de Durkheim est que les interactions sociales qui y correspondent s'organisent autour d'une hiérarchie sociale. Ainsi, et cela fera le lien avec le deuxième niveau, il faut que la vie sociale uniformise les passions, en ce sens que les individus appartenant à un même groupe doivent être saisis par des passions d'un même genre ; mais il faut aussi être en mesure de distinguer les passions suivant le niveau de la hiérarchie occupé par tel ou tel groupe d'individus afin qu'elles trouvent leurs limites : « Il y a donc une véritable réglementation qui, pour n'avoir pas toujours une forme juridique, ne laisse pas de fixer, avec une précision relative, le maximum d'aisance que chaque classe de la société peut légitimement chercher à atteindre » [*Su*, 276]. L'idée de Durkheim est que l'humain se différencie de l'animal par le fait que sa constitution physique ne détermine pas l'extension des besoins de l'individu. Dans le cas de l'être humain, ces besoins tiennent autant à l'intellect qu'à la constitution physiologique. Il faut donc une instance capable de limiter l'ampleur des désirs et de modérer les passions, par exemple, celles qui nous poussent à rechercher plus de confort, plus de luxe, etc. Enfin, cette dernière argumentation amène au troisième niveau de l'analyse. La poursuite de buts communs aux différents membres du groupe est un moyen important de détermination des conduites par l'intermédiaire des idéaux qui y sont rattachés. Par ailleurs, pour que la modération différentielle des passions hiérarchisées soit utile, il faut qu'elle soit juste et légitime aux yeux de ceux auxquels elle s'applique. Il faut, dit Durkheim, qu'il y ait une adéquation entre la distribution des fonctions sociales et la distribution des talents naturels [*DT*, 368]. Dans une formule qui explicite sa conception de l'égalité des chances, Durkheim précise que la situation idéale de légitimité et de justice est celle où « la lutte entre les compétiteurs s'engage dans des conditions de parfaite égalité, nul n'en pourra trouver les résultats injustes. Tout le monde sentira spontanément que les choses sont comme elles doivent être. Il n'est effectivement pas douteux que, plus on se rapprochera de cette égalité idéale, moins aussi la contrainte sociale sera nécessaire. Mais ce n'est qu'une question de degré » [*Su*, 278]. Il faut donc que le mode d'accès aux différentes fonctions sociales soit suffisamment ouvert pour qu'on puisse considérer comme juste qu'un individu atteigne telle ou telle place. À défaut de quoi, la hiérarchie ne peut plus être regardée comme légitime et doit disparaître ou reposer sur la contrainte.

L'ensemble de ces considérations peut être résumé dans le tableau suivant.

Le processus de socialisation : intégration et régulation sociale

Niveau d'intervention	Processus de socialisation	
	Intégration	Régulation
Morphologie sociale	Interaction des agents	Hiérarchie sociale
Physiologie sociale	Uniformisation des passions	Modération des passions
Représentations	Buts communs	Justice et légitimité de la hiérarchie

Cet ensemble de réflexions théoriques fonde la primauté que Durkheim accorde à la « société » dans l'analyse sociologique. Ce terme de société prend, bien sûr, des sens variés, mais la théorie de la socialisation permet d'en fixer une signification générale importante. Une société, c'est d'abord un agrégat d'individus réunis au moyen d'un ensemble d'interactions structurées prenant des formes sociales précises. Une société, c'est aussi le lieu où se créent de l'idéal (les buts communs et les principes de justice), du symbolique dont se nourrissent les représentations. Le social, de ce point de vue, domine l'individu. Mais il ne s'agit pas de croire que le social est une négation de l'individu chez Durkheim qui insiste, on l'a vu, sur le fait que la forme moderne du social (la solidarité organique) *produit* l'individu. Ce dernier, loin d'être absent de l'œuvre du sociologue français, est son point d'aboutissement : « D'une manière générale, nous estimons que le sociologue ne s'est pas complètement acquitté de sa tâche tant qu'il n'est pas descendu dans le for intérieur des individus afin de rattacher les institutions dont il rend compte à leurs conditions psychologiques. À la vérité, l'homme est pour nous moins un point de départ qu'un point d'arrivée » [1909, *in* Durkheim, 1975, I, 184-185].

Ainsi, le fait que la méthode de Durkheim parte des caractéristiques de l'ensemble social (ce que l'on appelle le « holisme » méthodologique par opposition à l'individualisme méthodologique qui, à l'inverse, part des caractéristiques de l'acteur social) n'est opposé ni à une prise en considération de la place de l'individu dans la société, ni à l'acceptation des valeurs de l'individualisme.

Intégration et régulation : la typologie du suicide

Durkheim applique d'une manière particulière sa méthode dans *Le Suicide* puisqu'il part non pas d'une typologie inductivement tirée de l'analyse des différents suicides, mais d'une typologie

Taux de suicide et coefficients de préservation

À la construction de l'objet d'étude au moyen d'une définition, puis au moyen de la théorie de la socialisation, l'ouvrage de Durkheim ajoute un troisième niveau de construction de l'objet « suicide », avec une *approche statistique précise*. En effet, il n'étudie pas les suicides (sauf à considérer des séries longues de chiffres bruts), mais les *taux de suicide*. Le taux, dit-il, est le moyen d'aborder directement le caractère social du phénomène car il est alors dépouillé des particularités individuelles qui encombreront les cas particuliers [R, 9 ; Su, 143]. Le taux de suicide rapporte le nombre de suicides commis dans une population donnée (par exemple, le nombre de suicides

d'hommes mariés âgés de 65 à 69 ans) à la grandeur de la population concernée (le nombre d'hommes mariés de cette classe d'âge). À partir de là, Durkheim utilise souvent une mesure statistique permettant d'apprécier quantitativement l'effet de telle ou telle variable sur le taux de suicide ; il appelle cette mesure le *coefficient de préservation* [Su, 181]. Ce coefficient est le quotient de deux taux ; par exemple, en rapportant le taux de suicide des hommes célibataires ayant entre 60 et 70 ans au taux de suicide des hommes mariés de la même classe d'âge, on obtient le coefficient de préservation des époux par rapport aux célibataires. Si, par exemple, ces taux sont, en France (1889-1891), respectivement 176,8 et 63,5 pour cent mille, alors le coefficient de préservation des époux est de 2,78.

théoriquement construite pour classer les faits qui se présentent à lui. Cette typologie vient en droite ligne de la théorie de la socialisation.

Durkheim part de la définition suivante du suicide : « Tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat » [Su, 5]. Cette définition provisoire formelle ne doit pas masquer la *construction théorique* du suicide. Le suicide résulte du processus par lequel la société forme l'individu, c'est-à-dire du processus de socialisation. En mettant fin à ses jours, l'individu montre que le groupe auquel il appartient soit n'a pas assez de présence ni assez de force pour le retenir devant cette fuite radicale, soit au contraire est trop présent et que l'individu n'a pas assez de force pour se soustraire à l'emprise du groupe. Cette conception du suicide comme rupture du lien entre l'individu et le groupe est conceptuellement essentielle. Elle montre qu'entre *La Division du travail social* et *Le Suicide*, Durkheim a affiné sa conception du suicide qui n'est plus seulement un indicateur du bonheur social.

Il complète cette approche au moyen d'une deuxième hypothèse théorique : l'intégration sociale et la régulation sociale sont susceptibles de souffrir de deux déficiences opposées, l'excès et le défaut [Su, 233, 311].

On peut ainsi reconstruire la typologie durkheimienne des déficiences de la socialisation en la présentant sous la forme d'un

tableau qui, par la suite, servira de guide pour l'étude du fait social qu'est le suicide.

Les déficiences possibles du processus de socialisation

Formes du processus de socialisation	Déficiences du processus de socialisation	
	Excès	Défaut
Régulation sociale	Fatalisme	Anomie
Intégration sociale	Altruisme	Égoïsme

Cette typologie des déficiences du processus de socialisation fait apparaître deux conséquences de l'approche élaborée par Durkheim. Premièrement, suivant le principe de causalité auquel il attache une grande importance méthodologique, chaque déficience dans le processus de socialisation constitue une cause distincte déterminant un type de suicide et un seul ; deuxièmement, si le suicide provient d'une difficulté interne au processus de socialisation, il faut aller en chercher l'explication dans le fonctionnement des groupes sociaux généraux (la société politique) ou partiels (communauté religieuse, famille ou groupement professionnel).

Suicide égoïste et suicide altruiste

Intégration sociale trop faible : le suicide égoïste

« La société ne peut se désintégrer sans que, dans la même mesure, l'individu ne soit dégagé de la vie sociale, sans que ses fins propres ne deviennent prépondérantes sur les fins communes, sans que sa personnalité, en un mot, ne tende à se mettre au-dessus de la personnalité collective. Plus les groupes auxquels il appartient sont affaiblis, moins il en dépend, plus, par suite, il ne relève que de lui-même pour ne reconnaître d'autres règles de conduite que celles qui sont fondées dans ses intérêts privés. Si donc on convient d'appeler égoïsme cet état où le moi individuel s'affirme avec excès en face du moi social et aux dépens de ce dernier, nous pourrions donner le nom d'égoïste au type particulier de suicide qui résulte d'une individuation démesurée » [Su, 223]. Cette longue définition de l'égoïsme met en relief deux points forts. Premièrement, Durkheim distingue très clairement l'individualisme de l'égoïsme puisque ce dernier est défini comme une *individuation trop poussée*. Durkheim n'est en rien passéiste et il serait vain de vouloir revenir en arrière et de limiter le développement de l'individualisme. Celui-ci est désormais le

fondement moral de toutes les institutions [1898, *in* Durkheim, 1970, 270], il s'agit d'un phénomène normal — au sens théorique précis que Durkheim donne à ce terme (*cf.* chapitre v) — contre lequel on ne saurait aller. Deuxièmement, si l'égoïsme est la situation où l'individualisme, le mode d'être propre à la société moderne fondée sur la division du travail, est exacerbé, alors se trouve isolée la situation qui en constitue l'origine : une intégration sociale insuffisante. Pour expliquer le développement de cette situation morale, Durkheim se tourne donc vers l'examen de certains groupes sociaux en étudiant tour à tour la confession religieuse, la famille et la société politique.

La société religieuse. — Après une étude comparative minutieuse des taux de suicide suivant les confessions religieuses pour divers pays, Durkheim aboutit au résultat suivant : partout, et sans aucune exception, les protestants fournissent — le raisonnement porte sur les taux de suicide et non pas sur les chiffres absolus — plus de suicides que les fidèles des autres religions (catholiques et juifs). Pour ce qui concerne les juifs par rapport aux catholiques, la situation est bien moins nette, mais Durkheim — en éliminant des facteurs secondaires comme la période historique ou le lieu d'habitation (ville/campagne) — conclut que les juifs sont ceux qui se tuent le moins. Ces faits (c'est-à-dire ces régularités dans les comportements observés) demandent une explication (c'est-à-dire la mise au jour d'une relation de causalité). Le protestantisme et le catholicisme prohibent le suicide avec une égale force, ce n'est donc pas le contenu du dogme qui peut fournir l'explication des différences dans les taux de suicide selon la confession religieuse. La solution de Durkheim est celle-ci : « La seule différence essentielle qu'il y ait entre le catholicisme et le protestantisme, c'est que le second admet le libre examen dans une bien plus large proportion que le premier » [*Su*, 156]. Ainsi, selon lui, le protestantisme développe un état d'« individualisme religieux » tant au niveau de la croyance (le protestant est davantage l'auteur de sa croyance) qu'au niveau institutionnel (moindre hiérarchisation du clergé protestant où le pasteur ne relève que de lui-même et de sa conscience). Il peut donc énoncer « cette conclusion, que la supériorité du protestantisme au point de vue du suicide vient de ce qu'il est une Église moins fortement intégrée que l'Église catholique. Du même coup, la situation du judaïsme se trouve expliquée. En effet, la réprobation dont le christianisme les a pendant longtemps poursuivis a créé entre les juifs des sentiments de solidarité d'une particulière énergie » [*Su*, 159].

La conclusion générale qui se dégage est donc que la société religieuse protège les individus contre le suicide, non pour des raisons de doctrine, non par le contenu de son enseignement, mais parce qu'elle réunit les fidèles en un groupe social. L'existence de croyances et de pratiques communes forment un faisceau de relations sociales dont la force et le nombre constituent des éléments contribuant à l'intégration sociale et, donc, éloignent de l'état d'égoïsme et du suicide qui lui correspond.

La famille. — Durkheim met en œuvre le même procédé d'investigation, à propos d'un domaine qui lui est particulièrement cher. Mauss [1925, *in* 1968, III, 480] rapporte que son oncle tenait tout particulièrement à ce sujet et qu'il aurait souhaité, tout autant que pour la morale, lui consacrer une étude particulière. En tout état de cause, l'étude de la relation entre la famille et les taux de suicide est la plus complexe et la plus riche. Énonçons d'abord les résultats dégagés de l'étude des faits au moyen de la méthode des variations concomitantes.

Quatre régularités ressortent de l'étude statistique ; en simplifiant quelque peu, on peut les énoncer comme suit : 1) pour chaque classe d'âge, les individus mariés bénéficient d'un coefficient de préservation par rapport aux célibataires ; 2) il y a, cependant, une particularité dans le cas des hommes mariés de moins de vingt ans dont le taux de suicide est supérieur à celui des célibataires de la même tranche d'âge ; 3) le mariage, en général, protège plus les hommes que les femmes et la différence varie suivant les pays ; 4) les veufs se suicident plus que les époux, mais moins que les célibataires.

L'explication sociologique de la première et de la quatrième régularité est la plus simple. Durkheim décompose la famille en deux types de groupe social : le groupe conjugal (les époux) et le groupe familial ou domestique (les époux et les enfants). Cette distinction conceptuelle permet d'affiner les résultats. Premièrement, « l'immunité que présentent les gens mariés en général est due, tout entière pour le sexe féminin, et en majeure partie pour l'autre, à l'action, non de la société conjugale, mais de la société familiale » [Su, 197]. Deuxièmement, la société conjugale, par elle-même, nuit à la femme et aggrave sa tendance au suicide ; si les femmes mariées se suicident moins que les femmes célibataires, c'est que les ménages sans enfant sont une minorité. Durkheim conclut : « Nous dirons donc que la société domestique, tout comme la société religieuse, est un puissant préservatif contre le suicide. Cette préservation est d'autant plus complète que la famille est plus dense, c'est-à-dire comprend un plus grand nombre d'éléments » [Su, 208]. Ainsi sont fondés théoriquement les résultats statistiquement observés qu'exprime la

première régularité. La quatrième, quant à elle, relève de la même explication sociologique pour autant que l'on admette que les effets protecteurs du groupe familial ont une certaine inertie (les enfants et les relations sociales qu'ils impliquent ne disparaissent pas avec le décès de l'un des époux) pour les veufs et les veuves, ce qui explique que ceux-ci se tuent, certes plus que les époux, mais moins que les célibataires quelle que soit la classe d'âge considérée.

Il reste toutefois deux difficultés non résolues avec les deuxième et troisième régularités. Comment expliquer que la protection offerte par le groupe familial joue, en général, plus fortement pour l'homme que pour la femme et que le groupe conjugal aggrave la tendance au suicide des hommes mariés de moins de vingt ans et des femmes mariés sans enfants [Su, 196] ? Dans ces deux cas, il semble que la problématique entière de Durkheim soit menacée puisqu'il n'y a pas de raison de croire que le processus d'intégration se mette à fonctionner sélectivement. Si l'intégration du groupe protège, alors elle doit protéger tout le monde, les femmes comme les hommes, et les hommes de moins de vingt ans comme leurs aînés. La solution viendra de la théorie de la régulation.

La société politique. — « Les grandes commotions sociales comme les grandes guerres populaires avivent les sentiments collectifs, stimulent l'esprit de parti comme le patriotisme, la foi politique comme la foi nationale et, concentrant les activités vers un même but, déterminent, au moins pour un temps, une intégration plus forte de la société. [...] Comme elles obligent les hommes à se rapprocher pour faire face au danger commun, l'individu pense moins à soi et davantage à la chose commune » [Su, 222]. Utilisant, par une légère entorse à sa propre méthode, les chiffres bruts des suicides en France et en Allemagne, Durkheim explique ainsi les fléchissements constatés dans le nombre des suicides pendant les années 1870 et 1871 pour chacun des deux pays.

Intégration sociale trop forte : le suicide altruiste

« Dans l'ordre de la vie, rien n'est bon sans mesure [...]. Si, comme nous venons de le voir, une individuation excessive conduit au suicide, une individuation insuffisante produit les mêmes effets. Quand l'homme est détaché de la société, il se tue facilement, il se tue aussi quand il est trop fortement intégré » [Su, 233]. En commençant ainsi son examen du suicide altruiste, Durkheim souligne nettement l'opposition existant entre le suicide égoïste et le suicide altruiste. Les suicides qui concourent à former le taux global de suicide ont pour cause des déficiences opposées du processus de

socialisation. Ainsi, si le suicide égoïste est dû à une trop forte individuation, le suicide altruiste provient, au contraire, d'une trop faible individuation.

L'altruisme est défini dans les termes suivants : « Quand on est habitué dès l'enfance à ne pas faire cas de la vie et à mépriser ceux qui y tiennent avec excès, il est inévitable qu'on s'en défasse pour le plus léger prétexte. On se décide sans peine à un sacrifice qui coûte si peu. Ces pratiques se rattachent donc [...] à ce qu'il y a de plus fondamental dans la morale des sociétés primitives. Parce qu'elles ne peuvent se maintenir que si l'individu n'a pas d'intérêts propres, il faut qu'il soit dressé au renoncement et à une abnégation sans partage ; [ces suicides] sont dus à cet état d'impersonnalité ou, comme nous l'avons dit, d'altruisme, qui peut être regardé comme la caractéristique morale du primitif » [Su, 240]. En effet, Durkheim situe principalement le suicide altruiste dans les sociétés primitives [FE, 93, 383], la société moderne reposant quant à elle plus sur l'individualisme que sur l'altruisme, ce qui explique la moindre importance accordée à ce type de suicide. Toutefois, comme Durkheim l'a noté dans *De la division du travail social*, les formes anciennes du lien social n'ont pas complètement disparu et il existe donc des périodes — la Révolution française, par exemple — ou encore des groupes pour lesquels cette morale primitive garde toute son importance, y compris dans la société moderne. Qu'en est-il alors du suicide altruiste à la fin du XIX^e siècle ? Durkheim en repère l'existence dans quelques groupes très particuliers des sociétés modernes. C'est, essentiellement, le cas de l'armée où « le soldat a le principe de sa conduite en dehors de lui-même ; ce qui est la caractéristique de l'état d'altruisme. De toutes les parties dont sont faites nos sociétés modernes, l'armée, d'ailleurs, est celle qui rappelle le mieux la structure des sociétés inférieures. Elle aussi consiste en un groupe massif et compact qui encadre l'individu et l'empêche de se mouvoir d'un mouvement propre » [Su, 254]. Et ainsi Durkheim peut-il rendre compte du fait que, à âge égal, le taux de suicide des militaires de carrière est nettement plus élevé que celui des civils.

Suicide anémique et suicide fataliste

En abordant ces deux nouveaux types de suicides, l'étude passe du processus d'intégration au processus de régulation sociale ; ce dernier règle et contient les passions humaines. Durkheim qualifie d'anémique la situation dans laquelle cette régulation est insuffisante. Le terme a connu une certaine fortune dans la discipline sociologique, fortune dont il faut se méfier tant l'usage du terme

donne lieu à des sens divers sous la plume de Durkheim lui-même et des sociologues du ^{xx}e siècle ensuite [voir à ce propos l'étude exemplaire de Philippe Besnard, 1987].

Régulation sociale trop faible : le suicide anémique

Lorsque l'emprise du groupe s'affaiblit, cette régulation s'affaiblit elle aussi, l'individu se trouve face à ses désirs et passions et cette rupture d'équilibre peut mener au suicide anémique : « La troisième sorte de suicide [...] [vient] de ce que l'activité des hommes est déréglée et de ce qu'ils en souffrent » [Su, 288]. Suivons Durkheim dans deux types de situation anémique parmi celles qu'il distingue : l'anomie économique et l'anomie conjugale.

L'anomie économique. — L'amoindrissement de la force régulatrice de la société en matière économique se marque spectaculairement au cours des crises économiques tant dans la phase de prospérité que dans celle de récession. Comme le suggère Besnard [1987, 109-111], seules seront prises en compte ce que Durkheim appelle les « crises heureuses » qui surgissent à la suite de la brusque prospérité d'un pays lors de la phase de « boom » du cycle économique. Dans ce cas, il y a une rupture d'équilibre chez les individus bénéficiant d'une mobilité ascendante qui ne savent plus où se placer dans la hiérarchie sociale, qui ne savent plus ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas dans la satisfaction de leurs passions. Une telle situation n'est pas propre au monde moderne, bien que ce dernier accentue ce type de difficulté puisque « depuis un siècle, en effet, le progrès économique a principalement consisté à affranchir les relations industrielles de toute réglementation » [Su, 283]. L'État lui-même n'est plus le régulateur de la vie économique, mais son serviteur, d'où une inorganisation croissante dans la sphère économique. Cette analyse permet à Durkheim d'expliquer pourquoi les fonctions industrielles et commerciales sont les plus touchées par le suicide ; ce sont elles qui sont le moins réglementées, notamment par rapport à l'activité agricole encore marquée par les anciens pouvoirs régulateurs et dont l'activité a moins subi l'influence de la fièvre qui a saisi le commerce et l'industrie. Ainsi s'explique qu'entre 1878 et 1887 les taux de suicide par profession fassent apparaître un fort coefficient de préservation des professions agricoles vis-à-vis des commerçants (1,83) et des industriels (1,41).

L'anomie conjugale ou sexuelle. — On retrouve la difficulté contenue dans la troisième régularité à propos de la différence (exprimée en termes de coefficient de préservation) entre les sexes

L'anomie

Dans *De la division du travail social*, l'anomie caractérise une situation où « la division du travail ne produit pas la solidarité [car] les relations des organes ne sont pas réglementées » [DT, 360] ; cette situation renvoie au manque de contiguïté entre ces organes, c'est-à-dire au fait que les organes entre lesquels le travail est divisé ne sont pas suffisamment en contact ou bien que ce contact n'est pas suffisamment prolongé [DT, 360] pour produire les relations sociales nécessaires au bon fonctionnement de sociétés différenciées. Dans *Le Suicide*, l'anomie renvoie toujours au défaut de règles sociales, mais l'accent est placé sur le fait que les passions issues du processus social d'individuation ne sont plus contenues par les règles morales et que les individus en pâtissent. L'individu souffre alors « du mal de l'infini que

l'anomie apporte partout avec elle » [Su, 304].

Dans ce dernier cas, l'anomie peut prendre diverses formes (anomie économique, anomie conjugale ou sexuelle), elle peut être aiguë ou chronique, régressive ou progressive (détérioration ou amélioration de la position sociale). Ces diverses formes ne sont pas toutes compatibles entre elles comme l'étude minutieuse de Besnard [1987] l'a montré et il convient d'épurer l'usage du terme fait par Durkheim pour éliminer des situations qui relèvent plutôt du fatalisme (régulation excessive, comme c'est le cas avec l'anomie économique régressive) que de l'anomie. Finalement, on mentionnera que si l'on doit distinguer les deux définitions de l'anomie, le mal de l'infini et le défaut de contiguïté, elles ne sont pas pour autant sans rapport puisque, par exemple, les deux approches permettent une analyse similaire de la situation du producteur faisant face à un marché concurrentiel.

en matière de suicide des gens mariés. Durkheim procède alors à une comparaison des taux de suicides nationaux selon que le divorce est permis ou pas. On pourrait s'attendre à ce que la possible dissolution du groupe conjugal par le divorce, comme celle due au décès de l'un des époux, ne prive pas de toute préservation contre le suicide. Tel n'est pas le cas. Des statistiques disponibles, Durkheim tire le résultat suivant : le coefficient de préservation des hommes mariés par rapport aux célibataires diminue lorsqu'on passe des pays où le divorce n'existe pas à ceux où il est peu fréquent [Su, 295]. Comment expliquer ce résultat ? Est-ce le groupe familial ou est-ce le lien conjugal qui se trouve mis en cause ? Les données statistiques concernant la situation des femmes permettent de répondre : « Le coefficient de préservation des femmes mariées s'élève à mesure que celui des époux s'abaisse, c'est-à-dire à mesure que les divorces sont plus fréquents, et inversement. Plus le lien conjugal se rompt souvent et facilement, plus la femme est favorisée par rapport au mari » [Su, 298]. Il ne s'agit donc pas d'une question d'intégration sociale puisque les femmes ne souffrent pas, au contraire, de l'institution du divorce. Le problème soulevé est celui du lien conjugal et il s'agit de savoir ce qui se passe lorsque ce lien est affaibli par la possibilité d'un recours au divorce. Pour expliquer ce phénomène

complexe, Durkheim introduit une argumentation particulière dont le point de départ est la recherche de ce qui, dans le mariage, profite à un sexe et nuit à l'autre.

Le mariage est alors approché par sa fonction de régulation des rapports amoureux. Les chiffres montrent, suivant Durkheim, que les hommes ont besoin qu'une contrainte contienne leurs passions alors que les femmes la subissent comme un fardeau parce que leur besoin sexuel est limité : « Leurs intérêts sont contraires ; l'un a besoin de contrainte et l'autre de liberté » [Su, 309]. Cette thèse permet de comprendre pourquoi le coefficient de préservation des hommes mariés s'affaiblit lorsque le divorce fait son apparition. En effet, l'existence du divorce introduit la possibilité d'une rupture du lien conjugal et, par là, il affaiblit la réglementation salubre que représente, selon Durkheim, le mariage pour l'homme : « Le calme, la tranquillité morale qui faisait la force de l'époux est donc moindre ; elle fait place, en quelque mesure, à un état d'inquiétude qui empêche l'homme de se tenir à ce qu'il a » [Su, 305]. L'affaiblissement du mariage se traduit donc par une situation d'anomie chronique pour les hommes mariés.

Toutefois, l'introduction d'une telle argumentation se révèle d'un coût élevé puisqu'elle rompt radicalement avec un principe de méthode essentiel en cela qu'elle fournit une explication non sociologique (biologique en l'occurrence) d'un fait social : les hommes auraient, par nature, un besoin sexuel qui doit être régulé alors que cette même régulation est une charge pour les femmes. L'analyse de Durkheim est inachevée sur ce point, même s'il ne faut pas aller trop loin dans la critique puisqu'on pourrait évoquer, ainsi d'ailleurs que l'auteur le fait à une occasion [1909, *in* Durkheim, 1975, II, 213], pour se dégager d'une partie des inconvénients dus à cette argumentation, les différences marquées dans la socialisation des hommes et des femmes en matière sexuelle à la fin du XIX^e siècle.

Reste, enfin, le cas des femmes qui, au contraire des hommes, bénéficient d'un coefficient de préservation d'autant plus fort que le divorce est fréquent dans un pays. Cette question n'est pas redevable de l'anomie, mais d'une quatrième sorte de suicide que Durkheim a presque entièrement passée sous silence, celle où les individus souffrent de la réglementation.

Régulation sociale excessive : le suicide fataliste

C'est *in extremis* que cette dernière catégorie apparaît dans l'ouvrage. On peut même considérer qu'elle est passée presque inaperçue jusqu'à ce que Bruce Dohrenwend [1959] la sorte de la pénombre dans laquelle Durkheim l'avait enfouie. Le terme de

suicide fataliste n'apparaît qu'une fois : « C'est celui qui résulte d'un excès de réglementation ; celui que commettent les sujets dont l'avenir est impitoyablement muré, dont les passions sont violemment comprimées par une discipline oppressive. [...] N'est-ce pas à ce type que se rattachent [...] tous les suicides qui peuvent être attribués aux intempérances du despotisme matériel ou moral ? Pour rendre sensible ce caractère inéluctable et inflexible de la règle sur laquelle on ne peut rien, et par opposition à cette expression d'anomie que nous venons d'employer, on pourrait l'appeler le suicide fataliste » [*Su*, 311 n. 1].

Durkheim explique qu'il est amené à négliger ce type de suicide parce qu'il est de peu d'importance aujourd'hui en touchant seulement les époux trop jeunes et les femmes mariées sans enfant. Ce type de suicide peut avoir un intérêt historique dans la mesure où, selon Durkheim, le suicide d'esclave en est l'exemple par excellence. Toutefois, l'analyse ne doit pas, ici, se plier trop facilement devant le point de vue de Durkheim puisque cette quatrième forme de suicide joue un rôle important dans l'argumentation relative aux deuxième et troisième régularités laissées précédemment en suspens. La régulation de la vie sexuelle trop précoce chez les hommes mariés très jeunes, celle imposée par le mariage (qui ne pourrait être dissous par le divorce) aux femmes entraînent cette situation favorable à la mort volontaire des individus dont les passions sont écrasées par une discipline excessive.

Une théorie robuste

Que vaut la théorie de Durkheim, plus d'un siècle après sa formulation initiale ? La question s'est posée au sein de l'équipe durkheimienne puisque Halbwachs a repris le dossier dans un ouvrage paru en 1930. Tout en conservant les axes directeurs de l'étude de Durkheim, il apporte nombre de correctifs sur les liens entre suicide et le lieu d'habitation, entre suicide et religion. Il tient compte des tentatives de suicide (lesquelles touchent beaucoup plus les femmes que les hommes, alors que l'inverse vaut pour les suicides accomplis), mais aussi des représentations des acteurs — par exemple, le fait que les taux élevés de suicide des personnes âgées peuvent s'expliquer par le fait qu'un tel acte revient à se priver d'une moindre quantité de vie. Au total, Halbwachs développe une approche « écologique » selon laquelle le milieu, urbain ou rural, joue un rôle essentiel : la complexité croissante de la vie urbaine entendue comme une vie relationnelle plus intense lui paraît alors une explication préférable à celle donnée en terme d'anomie [Halbwachs, 1930, 481-485].

Sans rentrer ici dans tous les détails [Baudelot et Establet, 1984 ; Besnard, 2003, chap. 13], on peut souligner que les travaux récents valident certaines conclusions de Durkheim, tandis que d'autres ne peuvent être examinées à défaut de données probantes et que d'autres encore ont été abandonnées. Parmi les relations qui ne sont plus valables, il faut mentionner que, en France, à la fin du ^{xx}^e siècle, à la différence de ce qu'avait trouvé Durkheim à la fin du ^{xix}^e siècle, le suicide touche plus les pauvres que les riches, les ruraux que les urbains. En revanche, la tendance à l'accroissement des taux de suicide avec l'âge demeure valable, ainsi que la surmortalité masculine pour cause de suicide. Il en est de même de la surmortalité des veufs et des célibataires comparativement aux hommes mariés (même s'il faut être prudent compte tenu du fait que les statistiques n'enregistrent pas les formes de cohabitation autre que le mariage, lesquelles se sont multipliées depuis les années 1970), conformément à la théorie durkheimienne de la régulation conjugale.

Une très belle et très simple illustration de la théorie durkheimienne de la socialisation est fournie par Christian Baudelot et Roger Establet [1984, 25] dans une étude sur le rythme hebdomadaire du suicide en France. Pour les hommes, le taux de suicide décroît d'une manière continue du lundi au dimanche ; pour les femmes, avant 1972, cet ordre est modifié pour le jeudi où le taux de suicide est plus faible que le vendredi, et supérieur aux samedi et dimanche. Comment rendre compte de cette anomalie ? L'examen des données postérieures à 1972 apporte la réponse. Pour les hommes, on observe le même ordre des jours de la semaine, tandis que pour les femmes, l'anomalie se porte maintenant sur le mercredi, jour où le taux de suicide est plus faible que le jeudi et le vendredi et supérieur aux samedi et dimanche. L'explication est alors simple : en septembre 1972, le jour de congé hebdomadaire des enfants passait du jeudi au mercredi. Conformément à la théorie énoncée par Durkheim, une socialisation plus forte protège du suicide : la présence des enfants (le jeudi, puis le mercredi), fait baisser le taux de suicide des femmes car ce sont elles qui, majoritairement, gardent les enfants et bénéficient d'une intégration sociale plus forte.

Effervescence et intégration sociales

Comment cette théorie de la socialisation s'enrichit suite à la « révélation » concernant la place du fait religieux ? La théorie de la régulation sociale ne subit-elle pas un coup d'arrêt précisément

parce que Durkheim déclare modifier son angle d'étude dans les années 1895-1897 ? Finalement, que peut-on conclure quant à la place du concept d'anomie chez Durkheim ? Pour répondre d'une manière circonstanciée à ces questions importantes, il faut suivre l'auteur dans le traitement qu'il réserve à l'effervescence sociale.

Dans la période antérieure à 1897, l'effervescence caractérise avant tout une situation où les individus qui agissent dans le domaine économique pâtissent d'une régulation sociale insuffisante, comme c'est le cas, dit Durkheim, des professions libérales et industrielles. Depuis la fin du XVIII^e siècle, l'évolution des sociétés modernes a conduit à un affaiblissement des cadres réglementant l'activité économique pour laisser place au « libéralisme économique », d'où un déchaînement des passions qui fait des milieux professionnels un lieu propice au suicide anémique : « Voilà d'où vient l'effervescence qui règne dans cette partie de la société, mais qui, de là, s'est étendue au reste. C'est que l'état de crise et d'anomie y est constant et, pour ainsi dire, normal » [Su, 284-285]. Cette analyse peut d'ailleurs être rapprochée de celle faite en 1893 à propos de la division du travail anémique où Durkheim jetait un regard critique sur le développement de l'activité marchande moderne compte tenu de l'expansion du marché et de sa dimension « illimitée », puisque chaque producteur peut prétendre être confronté à l'ensemble de la demande, comme à l'ensemble des autres producteurs qui sont ses concurrents [DT, 361-362]. À ce titre, l'effervescence est redevable d'une appréciation négative, car elle débouche sur le « mal de l'infini » qu'est l'anomie.

Mais l'effervescence caractérise aussi une autre forme de déchaînement passionnel, forme que Durkheim juge d'une manière positive. Lorsqu'il s'agit du suicide égoïste, Durkheim indique que l'effervescence politique protège du suicide au moment « où les passions politiques sont le plus surexcitées » [Su, 217]. Ici, l'effervescence est appréciée favorablement car elle désigne une situation sociale dans laquelle les passions suractivées produisent une intégration accrue du groupe social.

Dans cette première phase, il est important de le noter, l'effervescence sociale a un double caractère : elle renvoie tout à la fois à l'intégration et à la régulation sociale en étant positivement rattachée à la première et négativement à la seconde.

Dans la période qui fait suite à la rupture des années 1895-1897, Durkheim retrouve la situation d'effervescence, mais il en donne une analyse différente en reliant à son propos les deux formes du processus de socialisation. Le texte du dernier ouvrage est particulièrement éclairant sur ce point lorsque se pose la question de l'origine des croyances totémiques dans les tribus australiennes. Ces

tribus, dit-il, de par les rythmes sociaux particuliers dont elles sont le théâtre, offrent une expérience d'une qualité exceptionnelle pour l'observation scientifique. En effet, les données morphologiques amènent la tribu à vivre une grande partie du temps à l'état de petits groupes isolés les uns des autres, et ce n'est qu'à l'occasion de cérémonies religieuses ou de *corrobbori* (des cérémonies où les femmes et les non-initiés sont admis) que le groupe se rassemble. Si, à l'état de dispersion, la vie sociale est atone, tout change lors de ces rassemblements : « L'effervescence devient souvent telle qu'elle entraîne à des actes inouïs. Les passions déchaînées sont dans une telle impétuosité qu'elles ne se laissent contenir par rien. On est tellement en dehors des conditions ordinaires de la vie et on en a si bien conscience qu'on éprouve comme le besoin de se mettre en dehors et au-dessus de la morale ordinaire » [FE, 309]. Il ne s'agit pas pour Durkheim de dissenter sur le caractère orgiaque de ces réunions ; plus fondamentalement, il s'agit pour lui d'indiquer que c'est au cours de telles réunions que sont créés et recréés — au sens de revivifiés dans l'esprit des individus — les grands idéaux qui animent la foi de chaque membre du clan : « C'est dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse » [FE, 313].

Il sera plus longuement question de l'origine des idées religieuses au chapitre VI, mais on peut ici mettre l'accent sur une conséquence remarquable que Durkheim tire de son analyse de l'effervescence sociale. Les idéaux qui rassemblent les hommes et les poussent à mener une tout autre vie que celle qui résulterait de leurs penchants égoïstes sont bien évidemment à la base de l'intégration sociale, notamment parce que celle-ci suppose des buts communs. Or, la création de ces idéaux résulte d'une situation de relâchement de la réglementation, de déchaînement des passions, comme il le décrit lui-même, non sans une certaine hésitation : « Sans doute, parce qu'un sentiment collectif ne peut s'exprimer collectivement qu'à condition d'observer un certain ordre qui permette le concert et les mouvements d'ensemble, ces gestes et ces cris tendent d'eux-mêmes à se rythmer et à se régulariser ; de là, les chants et les danses. Mais en prenant une forme plus régulière, ils ne perdent rien de leur violence naturelle ; le tumulte réglé reste du tumulte » [FE, 309]. La création d'éléments essentiels au processus d'intégration sociale s'effectue donc dans des conditions sociales caractérisées par l'abandon des préceptes régulateurs de cette même vie sociale. L'effervescence a désormais un statut très spécifique dans la sociologie de Durkheim : elle joue un rôle positif sur la vie sociale lorsque la déréglementation, le déchaînement des passions produisent une intégration supérieure par la création ou la revivification d'idéaux

(religieux ou politiques). Cette thèse n'est d'ailleurs pas très éloignée de celle exposée dès 1893, lorsque Durkheim expliquait que la réaction passionnelle (la peine) infligée au criminel était le moyen de surexciter les forces sociales nécessaires à la cohésion du groupe [DT, 66]. En revanche, elle reste toujours marquée d'un signe négatif lorsque la déréglementation (comme c'est le cas dans la sphère de l'économie) n'a pas d'effet positif sur les idéaux.

Cette conclusion sort aussi renforcée par l'examen de la façon dont Durkheim apprécie les transformations des doctrines pédagogiques à la Renaissance [1904-1905, in Durkheim, 1938, 210-211, 218-220 ; Besnard, 1993a]. L'appréciation très élogieuse faite de la pensée de Rabelais est conduite en des termes identiques à ceux que Durkheim employait jadis pour caractériser négativement la situation engendrant l'anomie. Les idées rabelaisiennes sont l'archétype d'un rejet de toute réglementation, de toute discipline, de tout frein, de toute borne. La société est alors exubérante, recèle une pléthore de vie, elle accomplit, au travers de Rabelais ou d'Érasme, une révolution en mettant au jour de nouveaux idéaux pédagogiques, après un Moyen Âge riche, mais pris dans les rêts de modifications si lentes qu'elles semblent toutes marquées au coin de la tradition. Avec la Renaissance, à l'origine de la société moderne donc, à l'origine d'une institution sociale d'une grande importance (l'éducation scolaire), Durkheim retrouve les accents qui glorifient la dérégulation créatrice d'idéaux.

La problématique de la régulation et, par contrecoup, celle de l'anomie peuvent-elles résister devant de telles modifications de la perspective de Durkheim (celle qui met l'accent sur les faits religieux) ? À coup sûr, les démonstrations de Besnard [1987, 1993a] interdisent de penser que Durkheim est avant tout le sociologue de l'anomie. Après la période charnière des années 1895-1897, Durkheim délaisse progressivement ce concept, pour finir par louer les mérites de situations caractérisées par le déchaînement des passions. Les durkheimiens, quant à eux, n'utilisent jamais ce concept ; l'exception à la règle est fournie par François Simiand qui évoque, dans un compte rendu de *L'Année sociologique* [vol. 9, 517], « l'anomie économique chère à l'économie classique » pour désigner la libre concurrence.

Toutefois, ce constat laisse pendante la question de savoir ce que devient la théorie de la régulation. L'abandon du concept d'anomie — l'abandon et non le reniement, car lorsque Durkheim réédite *Le Suicide* en 1912 il ne change rien d'essentiel au texte original —, l'inachèvement relatif de la théorie de la régulation, la valorisation des situations caractérisées par le déchaînement des passions ne signifient pas pour autant que le problème posé par la théorie de la

régulation soit lui aussi abandonné par Durkheim et, encore moins, qu'il soit sans intérêt pour la théorie sociologique. Il convient en effet de remarquer que, soit dans le cadre des tribus australiennes, soit dans celui de la révolution des doctrines pédagogiques avec Rabelais, les deux situations d'effervescence sociale ont un élément positif essentiel ; elles renvoient en effet toutes deux à la création d'idéaux propres à créer ou à renforcer le processus d'intégration sociale, c'est-à-dire soit à des valeurs religieuses ou politiques, soit à des « doctrines justifiées par des raisons » [1904-1905, *in* Durkheim, 1938, 208]. Une telle caractéristique reste absente de l'effervescence économique telle que Durkheim en critique les effets dans *De la division du travail social* et dans *Le Suicide*, comme il le rappelle dans un débat en 1913 : « L'état collectif qui suscite la religion, c'est la communion des consciences, leur fusion dans une conscience résultante qui les absorbe momentanément. Mais cette communion n'est et ne peut être en acte que d'une manière intermittente ; c'est une des formes de la vie sociale, mais il y en a d'autres. Il y a des relations sociales qui n'ont ce caractère à aucun degré et qui, par conséquent, ne sont pas religieuses par elles-mêmes. Telles sont les relations d'échange. Les consciences des échangistes restent en dehors les unes des autres. C'est un des caractères de l'échange sur lequel j'ai insisté dans un livre paru il y a vingt ans » [Durkheim, 1975, II, 40-41].

Il y a donc place pour une interprétation qui, tout en suivant Philippe Besnard dans son analyse sur le déclin du rôle réservé à l'anomie par Durkheim, laisse toute son importance aux problèmes posés par la régulation sociale et, notamment, au problème posé par la nature et le rythme auquel se déroule le changement social. Dans ce cas, la distinction entre une absence nocive de réglementation (cas de l'activité économique) et une autre qui ne l'est pas (cas de la création d'idéaux) peut trouver un rôle opératoire qui marque aussi bien l'inachèvement de l'analyse durkheimienne du processus de régulation sociale que la richesse analytique offerte par sa pensée. De ce point de vue, l'œuvre est ouverte.

V / De la science à l'action

Durkheim a toujours indiqué qu'il associait étroitement le développement de la sociologie et l'amélioration de l'état social. Son premier grand ouvrage pose d'emblée que ses « recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif » [DT, xxxix] et il se termine par cette forte affirmation : « Ce à quoi la réflexion peut et doit servir, c'est à marquer le but qu'il faut atteindre. C'est ce que nous avons essayé de faire » [DT, 406]. Dans le feu de la polémique, il va jusqu'à reprocher à Tarde d'avilir l'idée de science en la dissociant de la pratique : « Je crois à la science et M. Tarde n'y croit pas. Car c'est ne pas y croire que de la réduire à n'être qu'un amusement intellectuel, bon tout au plus à nous renseigner sur ce qui est possible et impossible, mais incapable de servir à la réglementation positive de la conduite. Si elle n'a pas d'autre utilité pratique, elle ne vaut pas la peine qu'elle coûte » [1895, in Durkheim, 1975, II, 180].

Il ne faut pas toujours prendre au pied de la lettre certaines affirmations tranchées, mais, quoi qu'il en soit, il est clair que, en mettant au jour certaines déficiences dans le processus de socialisation, Durkheim entend proposer des solutions pour remédier aux difficultés dans lesquelles se débattent les sociétés modernes. Cette prise de position sur le rapport entre la science et la pratique sociale est d'ailleurs une source considérable de difficultés, dans la mesure où elle l'entraîne fréquemment à mêler dans ses analyses des considérations de faits et des souhaits sur ce qui lui apparaît comme idéal. Avant de montrer comment Durkheim est conduit à adopter cette position, il faut expliciter l'argumentaire théorique qui donne une assise à sa réflexion : il s'agit de la distinction entre le normal et le pathologique que Durkheim développe dans le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique*.

Le normal et le pathologique

En traitant de la relation entre la science et la pratique sociale, Durkheim prend place dans le vaste mouvement des sciences sociales de son époque. Nombreux sont alors les sociologues qui souhaitent le développement d'une science sociale permettant d'évincer les réformateurs ignorant le fonctionnement de la société. Ainsi, par exemple, la troisième des trois règles inscrites par René Worms dans les statuts de l'Institut international de sociologie énonce : « S'efforcer de bien connaître le monde social tel qu'il est, ce qui, seul, permettra de dire ce qu'il devrait ou devra être ; faire de la science avant de prétendre faire des réformes ; savoir pour agir, mais savoir avant d'agir ¹. » Toutefois, Durkheim approche la question d'une manière très particulière en cherchant comment on peut rattacher la pratique à la science. Pour ce faire, il doit trouver une voie entre deux conceptions de la science opposées à la sienne. D'une part, il y a ceux qui pensent que la science ne peut déterminer ce que nous devons vouloir. La science est alors l'explication des relations causes-effets, mais elle ne peut dire quelles fins doivent être poursuivies. D'autre part, il y a ceux qui ne veulent pas en rester à cet interdit et qui, le plus souvent par l'intermédiaire de l'idéologie au sens défini par Durkheim, vont avoir une pratique réfléchie (guidée par un raisonnement), mais au prix de l'abandon de la scientificité. Pour faire son chemin entre ces deux écueils, Durkheim se propose de trouver un critère objectif appartenant aux faits eux-mêmes qui permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie. Si un tel critère existe, on peut alors faire le lien entre la science et l'art social puisque la science déterminerait ce qui est désirable (le normal) et ce qui ne l'est pas (le pathologique).

L'argumentation très dense de Durkheim procède en trois étapes : premièrement, il rejette divers critères habituellement retenus pour faire le partage entre santé et maladie ; deuxièmement, il explicite son propre critère de normalité (le normal, c'est le général) en deux temps : une approche quantitative, ou recherche de la normalité de fait, puis une explication théorique de cette dernière, ou élaboration de la normalité de droit ; troisièmement, il applique ce critère à l'exemple que constitue le crime.

La première étape ne retient pas longtemps Durkheim qui récuse les critères usuels de la normalité (l'absence de souffrance, l'adaptation au milieu, la maximisation des chances de survie) dans la mesure où ils sont loin d'être aussi précis qu'on le croit (par

1. *Annales de l'Institut international de sociologie*, Giard et Brière, vol. I, 1895, v-vi.

exemple, on peut être gravement malade sans souffrir, et inversement) et parce qu'ils ont le défaut de vouloir atteindre immédiatement l'essence du phénomène. Ces critères peuvent pourtant trouver place dans sa problématique à condition d'être relégués à titre d'éléments auxiliaires dans la détermination de la normalité de droit.

La deuxième étape est plus substantielle. Durkheim rappelle que les phénomènes sociaux peuvent prendre des formes diverses et, parmi ces formes, certaines sont générales tandis que d'autres restent exceptionnelles. Voilà un critère objectif, aisément reconnaissable par un signe extérieur ; cette idée à la base de la démarche de Durkheim débouche sur l'énoncé suivant : « Le type normal se confond avec le type moyen, et tout écart par rapport à cet étalon de la santé est un phénomène morbide » [R, 56]. À cette proposition, il adjoint deux précautions importantes : chaque espèce sociale possède son type moyen, sa propre forme de normalité et il ne saurait être question de hiérarchiser entre elles ces formes normales ; la norme qui définit la santé d'une espèce ne peut rien contenir d'anormal, ce qui veut dire qu'une espèce ne peut, par sa constitution même, être irrémédiablement pathologique.

Deux exemples vont permettre d'illustrer cette définition du normal. Un phénomène comme la spécialisation professionnelle des individus, voire celle à l'intérieur d'une profession, est un phénomène normal dans une société à solidarité organique. Un leitmotiv de Durkheim, en matière de sociologie comme en tout autre domaine scientifique, est que le temps des dilettantes est révolu et le scientifique normal devient un spécialiste [DT, 5, 397]. Ici, le fait normal est le fait général en ce qu'il s'impose à tous les individus appartenant à un groupe social (la cité savante). Mais un autre sens est fréquemment employé par Durkheim. Le suicide, qui n'atteint qu'une infime fraction des individus appartenant à une société donnée, est un phénomène normal dans la mesure où *toutes les sociétés* connaissent ce type de conduite. Ici, la normalité est définie non pas parce que tous les membres d'un groupe social agissent d'une manière déterminée, mais parce que tous les groupes sociaux connaissent telle ou telle façon de faire.

Il est clair que la question essentielle est de savoir expliquer la généralisation du caractère général. Durkheim fait prévaloir l'argument énoncé dès le premier chapitre des *Règles de la méthode* : si un fait social se généralise, c'est parce qu'il est contraignant, c'est-à-dire qu'il y a des sanctions positives ou négatives qui amènent les individus à agir dans ce sens. À la question de savoir pourquoi telle forme plutôt que telle autre de la conduite est contraignante, il

répond qu'elle permet une meilleure adaptation au milieu ou qu'elle permet de mieux résister aux causes de destruction.

Durkheim reprend la problématique de John Stuart Mill² : une loi empirique (statistiquement mise au jour) doit être expliquée par une loi causale qui en est la vérité, il faut donc expliquer théoriquement la normalité constatée empiriquement. Cette étape s'impose pour trois raisons : elle offre un moyen de contrôler la première étape du raisonnement, car la normalité est d'autant plus solidement établie qu'on en donne les raisons ; elle donne une meilleure assise à la pratique car « il ne suffit pas de savoir ce que nous devons vouloir, mais pourquoi nous le devons » [R, 60] ; enfin, elle doit permettre de trancher le cas délicat des périodes de transition sur lequel on reviendra plus loin. Pour terminer, Durkheim fait une remarque importante : sous aucun prétexte on ne saurait appliquer cette deuxième étape de la recherche avant la première et encore moins à sa place. L'argument central contre l'inversion de la procédure est qu'elle pourrait amener à croire que normal et utile recouvrent exactement les mêmes domaines. Il n'en est rien, nous rappelle Durkheim, car non seulement tout ce qui est utile n'est pas normal, mais tout ce qui est normal n'est pas forcément utile. Il existe des faits sociaux ou biologiques qui sont normaux sans que l'on voie à quoi ils peuvent être utiles (au sens d'accroître les capacités de survie de l'espèce).

La normalité du crime

Durkheim termine ce chapitre III des *Règles de la méthode sociologique* par une remarquable application de sa méthode à la question du crime — ce qui lui vaudra une nouvelle polémique avec Tarde [1895, in Durkheim, 1975, II, 173-180] —, c'est-à-dire à « tout acte qui, à un degré quelconque, détermine contre son auteur cette réaction caractéristique qu'on nomme la peine » [DT, 35]. On s'accorde à croire, dit-il, que le crime est un fait social pathologique qu'il faudrait faire disparaître. Tel n'est pas le cas. Durkheim n'a aucun mal à montrer qu'il existe des crimes dans toutes les sociétés connues et il poursuit en développant l'idée selon laquelle rien ne permet de croire que le taux de criminalité (le rapport nombre de crimes/population) baisse quand les sociétés passent d'une solidarité mécanique à une solidarité organique. Bref, le crime est un fait social normal de la vie sociale parce que c'est un phénomène général.

2. *Système de logique* (1843), traduction française, P. Mardaga, Liège [1988], vol. 2, 446-448.

Poursuivant le paradoxe, Durkheim explique que le crime est nécessaire et utile. Sous quelles conditions peut-on concevoir une société sans crime ? La suppression du crime dans une société suppose, dit-il, que les états de la conscience sociale repoussant l'idée de crime existent avec autant de force pour tous les individus de cette société. Or une telle uniformité n'est pas même concevable dans une société à solidarité mécanique. Il va sans dire qu'elle est incompatible avec le principe de différenciation sur lequel repose la solidarité organique ; dans ce dernier cas, il ne peut y avoir l'homogénéité supposée des consciences individuelles. Quand bien même une telle uniformité serait acquise, et que des états forts de la conscience retiendraient les sentiments qui poussent à la criminalité, cela ne ferait que changer la forme de la criminalité. Le renforcement de la conscience collective ne ferait que transformer en crime ce qui auparavant était considéré seulement comme une indélicatesse. Le crime est donc nécessairement lié au fonctionnement normal de la vie sociale.

Finalement, Durkheim termine en expliquant que le crime est « utile ». L'évolution de la morale et du droit est nécessaire car, dit-il, rien n'est bon éternellement. Ces changements ne peuvent avoir lieu que si les contraintes sociales ne sont pas trop fortes. Dans le cas contraire, elles opposeraient un trop grand obstacle au changement. Si elles n'ont pas cette prégnance, elles laissent place à l'originalité individuelle et donc à de possibles infractions à la morale dominante. Ainsi, le crime peut annoncer les changements à venir, comme c'est le cas, dit Durkheim, du crime pour lequel est condamné Socrate : l'indépendance de la pensée [R, 71].

Le sociologue et l'homme politique

Quels rapports cette démonstration entretient-elle avec l'art social ? Une lecture hâtive ou malintentionnée de Durkheim pourrait faire croire que le crime étant normal, il n'y a plus à s'en occuper. Ce serait là une erreur complète : « Ce qui est normal, c'est le couple inséparable du crime et de la peine » [1895, *in* Durkheim, 1975, II, 177]. De ce que le crime est un fait normal, il ne vient pas que tout niveau de criminalité soit normal. Selon Durkheim, c'est d'ailleurs ce qui se produit en France où la criminalité s'est accrue sur le siècle de près de 300 % [R, 66, 75]. Il y a donc place pour l'action et celle-ci reçoit immédiatement un premier éclairage de la part de la science. Si le crime n'est pas une maladie, alors la peine n'est pas un remède, elle ne peut avoir pour objet de guérir et sa vraie fonction est autre : par une réaction passionnelle, la société se venge en faisant expier au criminel l'outrage fait à la morale [DT,

76]. Ainsi, la sociologie, en construisant une théorie scientifique du crime, permet de poser avec clarté la question toute pratique — et qui agite la criminologie depuis la Révolution — de ce que doit être la peine. L'homme d'État guidé par la sociologie pourra ainsi devenir le médecin de la société en préservant la santé ou en rétablissant les conditions (diminution du taux de la criminalité) au lieu de pousser d'une manière volontariste vers une direction erronée (élimination de la criminalité) et pour des résultats toujours reportés dans l'avenir [R, 74-75].

Cette conclusion quelque peu scientiste où le sociologue est mis en prise directe avec l'homme politique est assouplie dans d'autres textes de la même période [1895, *in* Durkheim, 1975, III, 433] ou par la suite, notamment lorsqu'il explique, en conclusion des *Formes élémentaires*, que « tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion. Sans doute, on peut prendre l'opinion comme objet d'étude et en faire la science ; c'est en cela que consiste principalement la sociologie. Mais la science de l'opinion ne fait pas l'opinion ; elle ne peut que l'éclairer, la rendre plus consciente de soi. Par là, il est vrai, elle peut l'amener à changer ; mais la science continue à dépendre de l'opinion au moment où elle paraît lui faire la loi » [FE, 626]. Le sociologue n'a plus alors affaire avec le législateur, mais plutôt avec l'ensemble des représentations qui façonnent et forment l'opinion. Dès lors, Durkheim reconnaît combien tous les changements sociaux profonds résistent à l'action volontariste du législateur [1904-1905, *in* Durkheim, 1938, 14].

L'analyse du changement social

Le changement social est un problème presque toujours présent dans l'œuvre de Durkheim. Le changement peut être de très longue durée comme celui qui, répondant aux modifications des faits morphologiques (taille de la population, réseau de communication, urbanisation, densité des relations sociales), fait progressivement passer de la solidarité mécanique à la solidarité organique. Il peut être de plus courte durée comme celui qui inquiète l'auteur : la forte montée du taux des suicides en Europe au XIX^e siècle. Or, le changement social, ou encore l'existence de périodes de transition situées entre des périodes de stabilité, soulève des difficultés.

La période de transition désigne un décalage entre la normalité constatée statistiquement et celle qui ressort des conditions expliquant la généralisation de certaines façons sociales de faire. Durkheim considère, en effet, qu'un fait social peut se maintenir par la force de l'habitude et ne plus correspondre aux conditions de

l'existence collective. Comment alors rendre compte de la normalité sociale au moment où la normalité constatée statistiquement (la « normalité de fait ») et la normalité expliquée sociologiquement (la « normalité de droit ») ne correspondent plus [R, 60-61] ? Ce problème est loin d'être mineur puisque c'est précisément dans ces périodes qu'il peut être utile de distinguer entre ce qui est normal et ce qui ne l'est pas.

Le problème, dit Durkheim, se pose différemment selon que l'on s'intéresse aux sociétés primitives ou aux sociétés modernes. Dans le premier cas, on connaît la loi d'évolution normale de ces sociétés, alors on peut savoir quels sont les caractères qui se généralisent les uns à la suite des autres. Il n'en va pas de même pour les sociétés modernes dont on ne connaît pas la loi d'évolution normale. Il faut donc procéder différemment. Dans ce cas, après avoir établi la normalité de fait, on remontera aux conditions qui ont déterminé dans le passé la généralisation du caractère : si ces conditions sont encore présentes dans la société, alors le fait est normal, il est pathologique dans le cas contraire.

Cette proposition recèle une difficulté majeure. Quelle normalité, parmi toutes celles qui sont envisageables, va s'établir ? La distinction durkheimienne entre le normal et le pathologique ne permet pas de répondre, ce qui en réduit considérablement l'intérêt puisqu'elle se révèle défailante au moment où l'homme d'État en aurait le plus besoin. La sociologie de Durkheim le laisse « incertain entre un passé qui meurt et un avenir encore indéterminé » [1904-1905, in Durkheim, 1938, 15].

La difficulté posée par le changement social souligne les limites de la thèse durkheimienne ; elle permet aussi de comprendre combien certaines affirmations péremptoires de l'auteur sont entachées par des jugements de valeur. En effet, il se laisse souvent aller à qualifier de pathologiques certaines formes d'un fait social en le mettant en regard de ce qui *devrait être*, mais qui n'existe pas. Ainsi, Durkheim [DT, 40] considère-t-il comme pathologique la situation de transition sociale que connaît la France à la fin du XIX^e siècle [1892, in Durkheim, 1966, 143 ; Su, 422-423], sans autre justification que son opinion sur le caractère « anormal » de la période troublée que traverse alors la France. Durkheim se retrouve dans les mêmes errements que ceux qui pratiquent la méthode « idéologique », c'est-à-dire qu'il définit le normal comme un idéal qui n'existe pas, voire comme un idéal dont on peut se demander s'il est réalisable.

Plus intéressante est l'approche du changement historique que Durkheim met en œuvre dans son cours sur le système scolaire français du XIII^e au XVIII^e siècle [Durkheim, 1904-1905]. Il ne s'agit plus alors de fixer la tâche de l'homme d'État grâce à la distinction

entre le normal et le pathologique, mais de comprendre ce qui a rendu possible une évolution dans les manières de transmettre le savoir, dans le savoir transmis et dans les conséquences sociales, culturelles et politiques de ces transformations [Cherkaoui, 1998, chap. 4, 6-7].

Après une étude précise de l'apport du Moyen Âge en matière d'organisation scolaire, tant dans ses formes (l'internat) que dans son contenu (la dialectique avec son fort contenu logique) que Durkheim rapporte à l'absolutisme royal dans une démarche très toquevillienne, il prend en compte les luttes idéologiques qui se font jour à la suite des bouleversements économiques, urbains, politiques et culturels qui touchent alors l'Europe. À la vision de Rabelais, celle qui veut faire l'homme en l'affranchissant de toute réglementation et en l'orientant vers la science, s'oppose celle, humaniste, visant à la formation d'une société civilisée (« polie »), d'Érasme et son formalisme littéraire. Durkheim relève toutefois que ces deux doctrines pédagogiques placent les élèves en concurrence ; mais cette idée ne sera véritablement mise en pratique qu'avec la scolarité élaborée par les Jésuites qui avaient une tout autre vision de l'affaire puisqu'il s'agissait pour eux de lutter contre les effets de la Réforme et d'empêcher les fidèles de quitter la religion catholique. L'éducation y était différente, car les textes classiques servaient à définir des formes abstraites et impersonnelles de la vertu. À ce point, Durkheim se montre très ingénieux. Comment expliquer que les Jésuites aient pu s'implanter alors qu'ils avaient tant d'adversaires (la monarchie, l'Université) ? Comment expliquer le succès qu'ils rencontraient auprès des familles qui leur envoyaient leurs enfants ? La réponse de Durkheim tient dans le rôle de l'émulation scolaire et le contact continu entre le maître et l'élève mis en place par les Jésuites dans leurs collèges.

À plus long terme, une conséquence inattendue de cette structure pédagogique est l'apparition d'une vision abstraite et rationaliste du monde par les élèves. Cette représentation sociale largement diffusée dans les élites fournit un terrain propice pour la diffusion du rationalisme de Descartes et, par voie de conséquence, à la manière abstraite et simplificatrice avec laquelle raisonneront les hommes des Lumières.

Pour résumer, ce cours montre que Durkheim sait combiner différentes sources de changement avec les faits politiques, idéologiques et économiques pour faire voir comment le système scolaire évolue. Plus encore, il montre que le système scolaire est important dans la mesure où il produit et diffuse des représentations sociales qui ont des conséquences à long terme, comme c'est le cas ici avec le cartésianisme conçu comme fait social. Finalement, Durkheim insiste sur

le mécanisme social (l'émulation) qui explique comment ces représentations ont pu se former et se diffuser dans la société.

L'origine et les causes du défaut de socialisation

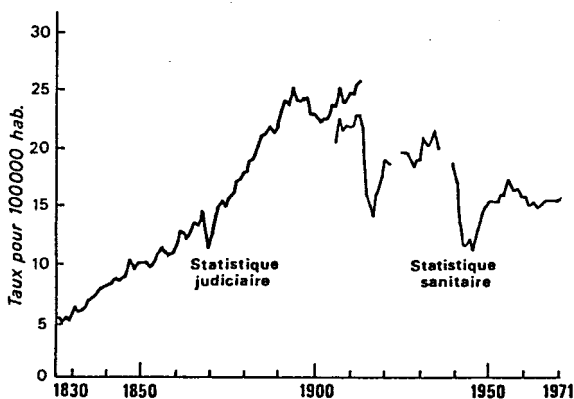
Il est certain que Durkheim fait usage de cette manière d'évaluer la situation lorsqu'il s'agit des sociétés modernes en cette fin du XIX^e siècle. Le problème de la normalité de la période que traverse la France se pose à lui tout particulièrement après son étude sur le suicide : « Maintenant que nous savons ce qu'est le suicide, quelles en sont les espèces et les lois principales, il nous faut rechercher quelle attitude les sociétés actuelles doivent adopter à son égard » [*Su*, 413].

Cela conduit à poser la question de la normalité du phénomène. Dans un premier temps, et comme les statistiques employées dans l'introduction à son ouvrage le suggéraient, Durkheim établit la normalité de fait du suicide. En ce qui concerne la normalité de droit, il n'a pas de mal à montrer que chacune des trois sortes de suicide correspond à l'inévitable exacerbation de faits utiles à la société. Le cas de l'altruisme est le plus simple ; comme la subordination de l'individu au groupe est un principe nécessaire de la vie sociale, le suicide altruiste est un résultat qui découle de la discipline collective. Et Durkheim peut faire référence à la vie militaire qui demande à l'individu de se détacher de lui-même pour considérer l'intérêt social au détriment de sa vie. Dans la société moderne où se développe l'individualisme, l'égoïsme, qui en est la forme exacerbée, ne peut pas ne pas s'accroître en même temps que l'individualisme et l'on observe donc des suicides égoïstes. Enfin, l'anomie découle naturellement du fait que toute situation de progrès implique que les règles contenant les individus doivent être malléables et flexibles ; le suicide anémique est donc inséparable d'un tel état social. L'exacerbation de ces situations sociales est elle-même inévitable dans le cadre de la société moderne où la division du travail social signifie qu'il existe des milieux particularisés propices à ce que telle ou telle déficience du processus de socialisation se trouve avoir une plus grande force qu'ailleurs. Mais si le suicide est un phénomène normal, le taux des suicides peut, lui, atteindre des niveaux pathologiques et, selon Durkheim, c'est ce qui se passe en Europe dans cette fin du XIX^e siècle : « Si l'esprit de renoncement, l'amour du progrès, le goût de l'individuation ont leur place dans toute espèce de société et s'ils ne peuvent pas exister sans devenir, sur certains points, générateurs de suicide, encore faut-il qu'ils n'aient cette propriété que dans une certaine mesure, variable

selon les peuples. Elle n'est fondée que si elle ne dépasse pas certaines limites. [...] Il reste à rechercher si l'aggravation énorme qui s'est produite depuis un siècle n'est pas d'origine pathologique » [Su, 420].

Évolution du taux de mortalité par suicide en France

(Sexes réunis, 1828-1971)



Source : J.-Cl. CHESNAIS, *Les Morts violentes en France*, INED-PUF, Paris [1976, 51].

Durkheim rejette d'abord l'idée que cette aggravation des taux de suicide constitue la rançon à payer pour la civilisation et le progrès ; ce n'est pas le progrès lui-même qui se trouve mis en cause, mais plutôt les conditions dans lesquelles il s'effectue. Les taux de suicide se sont considérablement élevés en l'espace de soixante ans (1828-1888) : « Il faut donc que notre organisation sociale se soit profondément altérée dans le cours de ce siècle pour avoir pu déterminer un tel accroissement dans le taux des suicides » [Su, 422]. Durkheim estime qu'un tel bouleversement ne peut être que pathologique « car une société ne peut changer de structure avec cette soudaineté. Ce n'est que par une suite de modifications lentes et presque insensibles qu'elle arrive à revêtir d'autres caractères » [Su, 423]. La montée des suicides résulte d'un changement social trop rapide en Europe, changement qui a déraciné les institutions du passé (État, religion, famille) sans rien mettre à leur place.

Arrivé à ce point, Durkheim retrouve la théorie de la socialisation et ses deux composantes pour étayer son diagnostic et proposer une

thérapeutique. Avant toute chose, il faut cerner les types de suicide qui peuvent être à l'origine de l'aggravation de la situation globale qui se marque par une multiplication par cinq du taux général des suicides entre 1828 (5 pour cent mille) et le milieu des années 1890 (environ 25 pour cent mille). Si le malaise provient d'un ébranlement maladif supprimant des institutions sans les remplacer, il doit être clair qu'une fois mis de côté le suicide fataliste, la montée du taux de suicide ne peut pas provenir d'un accroissement des suicides altruistes correspondant à une intégration trop forte. Les institutions socialisatrices disparaissant, la situation se caractérise par un manque d'intégration et/ou de régulation ; ce sont donc les suicides égoïstes et anomiques qui vont passer au premier rang dans l'explication de la hausse générale du taux de suicide.

Durkheim considère que le suicide égoïste est le plus répandu alors que, quantitativement moindre, le suicide anomique devient la forme la plus moderne du suicide [Su, 406-409]. Toutefois, si Durkheim distingue ici les deux types de suicides, à d'autres moments il les réunit nettement tout en maintenant les différences entre les processus de régulation et d'intégration. Leur association est expliquée à un double niveau. Premièrement, il considère que certaines relations psychosociologiques les rapprochent fortement : « En effet, ils ne sont généralement que deux aspects différents d'un même état social ; il n'est donc pas étonnant qu'ils se rencontrent chez un même individu. Il est même presque inévitable que l'égoïste ait quelque aptitude au dérèglement ; car, comme il est détaché de la société, elle n'a pas assez de prise sur lui pour le régler. [...] Inversement, le dérèglement ne va pas sans un germe d'égoïsme ; car on ne serait pas rebelle à tout frein social si l'on était fortement socialisé » [Su, 325 ; 1898-1899, in 1925, 61]. Deuxièmement, il considère que les deux phénomènes dépendent des mêmes causes sociales générales, c'est-à-dire de cet ébranlement général qui touche la société moderne : « L'homme ne peut s'attacher à des fins qui lui soient supérieures [intégration sociale] et se soumettre à une règle [régulation sociale] s'il n'aperçoit au-dessus de lui rien dont il soit solidaire. Le libérer de toute pression sociale, c'est l'abandonner à lui-même et le démoraliser. Telles sont, en effet, les deux caractéristiques de notre situation morale » [Su, 448]. Ce rapprochement entre les deux formes du suicide va dominer la solution que Durkheim propose puisqu'une seule et même institution doit permettre de surmonter les difficultés dont découlent les suicides égoïstes et anomiques.

Les groupements professionnels

La solution à cette situation pathologique que traversent les sociétés européennes peut-elle provenir des anciennes institutions ? Celles-ci (l'État, la religion et la famille) pourraient-elles retrouver leur rôle socialisateur ? La réponse de Durkheim est négative. La perte d'influence des trois institutions que sont la famille, la religion et l'État tient à leur inadaptation aux nouvelles conditions de la vie sociale ; elles ne peuvent plus jouer efficacement leurs fonctions socialisatrices. Dans une société moderne à solidarité organique, la socialisation doit se faire dans la différence. Or l'État est trop éloigné des problèmes spéciaux des groupes particuliers pour agir en ce sens ; la société religieuse n'est pas plus adaptée : sa puissance intégratrice provient de ce qu'elle limite la libre pensée de l'individu, ce qui est parfaitement contradictoire avec le mouvement de la société moderne ; enfin, la famille qui se réduit de plus en plus souvent au seul groupe conjugal, dont on connaît le faible pouvoir de préservation en matière de suicide, ne permet pas d'espérer de solution.

Si ces institutions ne peuvent plus jouer pleinement leur rôle socialisateur dans la société à solidarité organique, il faut résolument se tourner vers la création de nouvelles formes sociales. Dans cette perspective, et à un moment où l'organisation du monde industriel et ouvrier n'en est qu'à ses premiers balbutiements, Durkheim propose de créer des groupements professionnels ou corporations. Ces groupes, réunissant ouvriers et patrons dans les différentes branches du commerce et de l'industrie, offrent l'avantage d'être adaptés à l'état présent de la société ; en effet, cette dernière voit s'accroître considérablement la place tenue par l'activité économique ; or, cette activité se trouve hors d'atteinte de l'action de l'État, de la religion ou de la famille.

Quels sont donc, selon Durkheim, les atouts du groupement professionnel en matière de socialisation ? Son adaptation à l'état de la société moderne fait qu'il va pouvoir agir là où les autres institutions ne le peuvent pas. Durkheim le voit doté d'un triple avantage : « Il est de tous les instants, de tous les lieux et l'empire qu'il exerce s'étend à la plus grande partie de l'existence. Il n'agit pas sur les individus d'une manière intermittente comme la société politique, mais il est toujours en contact avec eux par cela seul que la fonction dont il est l'organe et à laquelle ils collaborent est toujours en exercice. Il suit les travailleurs partout où ils se transportent ; ce que ne peut faire la famille. [...] Enfin, comme la vie professionnelle c'est presque toute la vie, l'action corporative se fait sentir sur tout le

détail de nos occupations qui sont ainsi orientées dans un sens collectif » [Su, 435].

À ce titre, le groupement professionnel peut jouer un rôle intérateur et ainsi il se trouve être un moyen adéquat pour faire reculer le suicide égoïste. Le groupement professionnel permet, d'une part, d'accroître les interactions entre les individus appartenant à une même profession et, d'autre part, en favorisant les contacts entre les ouvriers et les patrons, il doit permettre d'unifier les passions sociales de ses membres.

Qu'en est-il maintenant de son action sur le suicide anémique qui, moins important quantitativement, n'en représente pas moins une cause de la montée du taux des suicides en Europe ? Il est clair que cette institution ne peut jouer un rôle qu'en ce qui concerne l'anomie économique ; le problème posé par l'anomie conjugale dépend d'un autre type de considération, à savoir le renforcement du lien que constitue le mariage, sans toutefois proscrire le divorce, de façon à ménager les intérêts contradictoires des deux sexes. Le groupe professionnel a une action régulatrice susceptible de réduire le courant d'anomie qui traverse la société moderne. En favorisant les contacts entre les différents membres d'une profession, cette institution pourra modérer les passions à l'intérieur du groupe suivant la place occupée par chacun, en définissant une morale professionnelle qui viendra limiter les passions des individus en conflit ou, tout simplement, opposés en termes de concurrence économique. Par ailleurs, le fait que les individus ne connaissent plus quelles sont les normes de justice qui doivent s'appliquer à leur contribution et à leur participation à la richesse sociale pose un problème aigu de régulation sociale. Le groupement professionnel, en organisant la vie économique, permettra de faire émerger un accord sur la répartition des richesses et donc de faire apparaître « cette loi de justice distributive, si urgente » [Su, 440] qui pourra rendre légitime la situation hiérarchique nouvelle qui s'est mise en place au cours du XIX^e siècle.

Durkheim peut donc conclure cette recherche en soulignant l'intérêt de son étude minutieuse du suicide comme fait social : « Ainsi, une monographie du suicide a une portée qui dépasse l'ordre particulier de faits qu'elle vise spécialement. Les questions qu'elle soulève sont solidaires des plus graves problèmes pratiques qui se posent à l'heure présente » [Su, 450]. Il retrouve ainsi le thème qui était au point de départ de sa recherche : le taux des suicides est l'indicateur du malaise social et, en cherchant l'explication du premier, on aboutit à cerner les causes du malaise dont souffre la société. Cette affirmation n'est pas de pure circonstance, comme la

préface à la deuxième édition (1902) de *La Division du travail social* le montre.

En effet, à cette occasion, Durkheim développe ce thème en relation avec ceux abordés dans la dernière partie de l'ouvrage consacrée aux pathologies de la division du travail. Dès 1893, en effet, certains dysfonctionnements de la division du travail avaient été relevés comme particulièrement dommageables : l'extrême division du travail associée à un mauvais ajustement des fonctions, l'inégalité des chances d'accès à certaines fonctions et l'injuste rémunération des services rendus, l'anomie, l'avilissement de l'homme en raison d'un travail répétitif dépouillé de signification [Besnard, 1993b]. À l'origine de ces difficultés, Durkheim trouve essentiellement l'absence d'organisation et de discipline morale dans l'activité économique. L'abolition, par Turgot puis par la Constituante, des anciennes corporations de métiers était justifiée ; elles étaient organisées sur une base communale inadaptée au développement de la manufacture et elles étaient trop inféodées à l'État. L'absence d'organisation et de morale professionnelle qui suit leur abolition n'en fait pas moins problème ; il convient de réformer cet aspect de la vie économique en créant un groupe, c'est-à-dire un milieu social, propice à la formation d'une discipline morale. Cet aspect moral, essentiel aux yeux de Durkheim, est le levier grâce auquel les pathologies de la division du travail peuvent être réduites. Le groupe professionnel, en réunissant sur une base nationale les ouvriers et les employeurs dans un même groupe social (on voit ici la signification pratique de son opposition au « socialisme de classes »), permettra d'organiser l'activité économique à l'intérieur de l'entreprise, comme entre les différentes entreprises d'une même branche. Il sera en outre un intermédiaire entre l'État et les individus en permettant de particulariser et d'adapter la réglementation économique générale en provenance de l'État. Tel est du moins l'espoir que Durkheim affiche à cet égard, tout en se gardant de vouloir définir abstraitement les résultats que l'on peut attendre de l'introduction d'une telle réforme, « car dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques, nous ne pouvons l'anticiper que par de grossières et toujours douteuses approximations » [DT, xxxvi].

Groupements professionnels et démocratie

La portée de l'institution que Durkheim appelle de ses vœux ne s'arrête pas à la question du suicide ni à celle de l'organisation de la vie économique ; il lui confère aussi un rôle essentiel dans l'organisation de la vie politique. Depuis le début du XIX^e siècle, des penseurs comme Benjamin Constant ou Alexis de Tocqueville, pour

ne considérer que des auteurs de langue française, s'interrogent sur les manières dont on peut organiser la vie politique moderne autour d'une distinction, alors incontournable, entre le domaine du politique et celui de la société civile, entre l'État et la vie sociale des citoyens. Le dilemme qui se fait jour au travers de cette réflexion tient dans l'apparition d'un gouffre croissant entre un État central aux fonctions hypertrophiées et des individus enfermés dans leurs affaires privées et isolés les uns des autres ; pour Durkheim, cette situation s'apparente à « une véritable monstruosité sociologique » [DT, xxxii]. Cela ne veut pas dire, comme le prétendent les économistes libéraux, que la croissance de l'État constitue à elle seule cette monstruosité car, relève Durkheim, une telle croissance se fait jour dans tous les pays modernes et correspond à l'accroissement des besoins d'organisation des sociétés modernes. De surcroît, il affirme que le développement de l'individualisme se fait au rythme de l'accroissement de l'État et grâce à lui. Parce qu'il conquiert ses fonctions au détriment des particularismes locaux, l'État est le moyen par excellence de la libération de l'individu [1890-1900, in Durkheim, 1950, 93-96, 101].

Toutefois, ce moyen doit être contenu pour qu'il ne prenne pas une place démesurée au détriment de l'individu. Reprenant à son compte l'idée de Montesquieu selon laquelle le pouvoir seul arrête le pouvoir, Durkheim estime que l'action de l'État doit être contrebalancée : « Pour cela, notre action politique consistera à créer ces organes secondaires qui, à mesure qu'ils se forment, libèrent à la fois l'individu de l'État et l'État de l'individu, et dispensent ce dernier d'une tâche pour laquelle il n'est pas fait » [*ibid.*, 141].

La démocratie signifie, selon lui, deux choses principalement : une communication importante entre les différents segments spécialisés de la société, d'une part, et une extension du domaine traité par l'État en tant qu'il représente une clarification de la pensée collective, une élaboration plus claire des représentations collectives, d'autre part [*ibid.*, 87, 113]. Il convient donc d'assurer la plus large communication entre l'instance chargée de cette clarification de la pensée collective et les parties de telle façon que les problèmes des groupes spécialisés soient pris en compte par l'État et que les orientations de celui-ci soient correctement comprises par ceux-là. Pour mettre en place cette démocratie moderne, le groupe professionnel apparaît tout particulièrement adapté à Durkheim car il peut tenir lieu de moyen de communication entre les individus et l'État central.

« Le malaise politique a la même cause que le malaise social dont nous souffrons. Il tient lui aussi à l'absence d'organes secondaires placés entre l'État et le reste de la société » [*ibid.*, 138]. Par cette

affirmation sur laquelle débouche son analyse de la démocratie et de la morale professionnelle, Durkheim se coule dans la longue tradition qui, de Montesquieu à Tocqueville, souligne l'importance des groupes intermédiaires et de la décentralisation dans l'organisation de la liberté politique. Durkheim s'en écarte en même temps dans la mesure où, à la différence de ces auteurs, il ne semble pas vouloir retenir ce qui leur paraissait, à l'un comme à l'autre, le fruit inéluctable, mais bienfaisant, d'une telle organisation politique, à savoir le développement de conflits que la liberté politique semble nécessairement entraîner avec elle. La perception de Durkheim reste étrangère à une telle vision conflictuelle de la liberté, mais la perspective politique, morale et économique dans laquelle il inscrit la question des groupes professionnels confère à ce thème le statut d'une réforme de tout premier plan.

On s'attendrait donc à ce que Durkheim s'oriente vers une étude détaillée de cette institution en procédant à une analyse comparative des corporations, de leur évolution dans le temps, de leur effondrement et, enfin, des formes qu'elles sont susceptibles de prendre dans l'état actuel de la société. Tel n'est pourtant pas le cas ainsi que le déclare d'emblée la préface à la deuxième édition de *La Division du travail social* : « D'autres occupations sont survenues qui nous ont détourné de ce projet » [DT, I].

Ces « autres occupations », on s'en doute, ne peuvent être que le thème que Durkheim, depuis 1895, voit au centre de l'analyse de la vie sociale, c'est-à-dire le fait religieux. Ce faisant, Durkheim va concentrer une partie de son attention sur la manière dont sont produits les idéaux dans une société. Encore une fois, le changement est significatif (puisque l'on passe des groupements professionnels dans la société moderne aux pratiques religieuses des tribus australiennes), mais il s'inscrit dans la continuité de la théorie de la socialisation en approfondissant une dimension particulière.

VI / « Se faire une morale »

Face à ceux qui s'étonnent de l'importance accordée à la sociologie religieuse dans *L'Année sociologique*, Durkheim répond : « La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective » [1899, in Durkheim, 1969, 138]. Cette place prééminente est bien sûr accordée en fonction de la « révélation » de 1895 dont la portée et la signification ont été examinées au chapitre II.

Il s'agit ici des travaux que l'on a pu — et non sans d'excellentes raisons — considérer comme les plus originaux de Durkheim ; en tout cas, ces travaux occupent l'essentiel de son activité de chercheur à partir de 1897. Comment la notion de sacré, l'élément essentiel dans la définition du religieux, s'inscrit-elle dans l'approche sociologique de Durkheim ? Comment Durkheim est-il conduit à préciser sa conception du rapport entre l'individu et la société au travers de la moralité ? Et, plus généralement, que signifie cette importance accordée à la religion lorsqu'on la rapporte aux problèmes posés par la compréhension de la société moderne ?

Du fait moral au fait religieux

Durkheim a toujours accordé une énorme importance au fait moral et il lui a toujours donné une place de choix dans sa réflexion. Toutefois, cette place se modifie avec l'évolution de sa pensée ; le fait moral se rapproche de plus en plus du fait religieux en raison du rôle que joue le sacré dans les deux cas.

Dans son premier ouvrage, Durkheim souligne que l'objet de son étude, la division du travail, tombe dans le domaine sociologique parce qu'elle a la caractéristique du fait moral : si la division du

travail servait seulement à satisfaire les appétits matériels, elle se trouverait hors du domaine moral [DT, 16-17]. Une conduite est morale, et donc sociale, parce qu'elle dépend d'une règle : « Nous pouvons dire que tout fait moral consiste dans une règle de conduite sanctionnée » [1893, *in* Durkheim, 1975, II, 275]. Cela veut dire que ce n'est pas le contenu de l'action en lui-même qui détermine son caractère moral, mais c'est l'existence de la règle, et de la sanction qui l'accompagne nécessairement, qui fait la moralité d'une action. En d'autres termes, il n'y a pas d'acte qui soit moral en soi ; le fait moral est d'abord une forme dont le signe extérieur objectif est fourni par la contrainte. De ce point de vue, Durkheim est proche de la démarche d'Emmanuel Kant lorsque ce dernier définit la morale par l'obligation, par le devoir [1906, *in* Durkheim, 1924, 50].

À titre de forme sociale sanctionnée, le fait moral est redevable d'une étude rigoureuse et précise, car Durkheim considère que c'est le groupe social qui détermine cette forme : « Une morale est toujours l'œuvre d'un groupe et ne peut fonctionner que si ce groupe la protège de son autorité » [1890-1900, *in* Durkheim, 1950, 46]. Deux conséquences en ressortent. Premièrement, la morale est chose éminemment variable ; elle change avec le groupe, c'est-à-dire que les modifications des structures morphologiques du groupe vont entraîner des modifications des règles morales. Deuxièmement, il existe une hiérarchie des règles morales correspondant à la hiérarchie existant entre les divers groupes en fonction de leur plus ou moins grande généralité ; la morale professionnelle est le lieu par excellence du particularisme moral, alors que cette caractéristique disparaît avec la morale individuelle (rapport de l'individu avec lui-même) et avec la morale qui règle les rapports des hommes en tant qu'hommes [*ibid.*, 45]. Cette hiérarchie des morales en fonction des groupes ou des relations qu'elles affectent dans une société ne constitue pas une hiérarchie morale des sociétés elles-mêmes : « Je ne vois pas comment on peut être fondé à dire que la morale de tel pays ou de tel temps est plus rationnelle que celle de tel autre pays et de tel autre temps. Toutes les morales ont leur rationalité propre » [1909, *in* Durkheim, 1975, II, 374].

Ces faits moraux, déterminés par l'existence de règles sociales, repérables par les sanctions punissant les contrevenants aux règles, variables avec les conditions morphologiques des sociétés et le niveau de généralité des relations qu'ils mettent en jeu, sont redevables d'une étude objective. Mais de quelle science s'agit-il ? Selon lui, la science positive de la morale n'est une application ni de la sociologie ni de la psychologie, c'est une science à part, autonome, même si elle appartient au domaine des sciences sociales [1893, *in*

Durkheim, 1975, II, 271-272]. Qu'est-ce à dire ? Quelle est la différence entre l'étude des faits sociaux que l'on repère par leur caractère contraignant et l'étude des faits moraux caractérisés par cette même contrainte ?

La position initiale de Durkheim n'est pas exempte de difficultés. La spécificité de la science positive de la morale, ou encore de la science des mœurs, va être rendue plus compréhensible du moment où il complète sa définition du fait moral en ajoutant une importante considération sur le *contenu* du fait moral. En effet, dans les travaux qui s'échelonnent au cours des années 1899 à 1912, il insiste désormais sur le caractère incomplet de l'approche kantienne qu'il avait suivie pour l'essentiel en s'en tenant aux seules considérations sur les formes de la moralité.

« Nous ne pouvons, en effet, accomplir un acte qui ne nous dit rien et uniquement parce qu'il est commandé. Poursuivre une fin qui nous laisse froids, qui ne nous semble pas *bonne*, qui ne touche pas notre sensibilité, est chose psychologiquement impossible. Il faut donc qu'à côté de son caractère obligatoire, la fin morale soit désirée et désirable ; cette *désirabilité* est un second caractère de tout acte moral » [1906, in Durkheim, 1924, 63]. Quelle est la source de cette désirabilité particulière qui complète la définition du fait moral ? Elle n'est pas de l'ordre de l'utilitaire car, plus que jamais, Durkheim récuse cette conception de la morale, même s'il ne faut pas masquer la place que peut prendre l'eudémonisme (doctrine suivant laquelle le bonheur est le but de l'action) dans la vie morale. Cette désirabilité renvoie essentiellement à ce qui caractérise le fait religieux : « Si je compare la notion du sacré à celle du moral, ce n'est pas seulement pour faire un rapprochement plus ou moins intéressant, c'est parce qu'il est bien difficile de comprendre la vie morale si on ne la rapproche pas de la vie religieuse [...]. Il doit donc y avoir du moral dans le religieux et du religieux dans le moral » [*ibid.*, 69]. Avant d'aller plus loin sur ce point, il faut définir le fait religieux.

Le fait religieux

Durkheim aborde sans frémir l'étude des faits religieux. Il est convaincu que sa sociologie lui en donne les moyens car elle permet d'étudier empiriquement les faits moraux tout en leur laissant leur caractère spécifique, c'est-à-dire leur religiosité [*ibid.*, 89]. Il cherche donc à exprimer en termes rationnels la signification de ce sacré, ce qui veut dire, bien sûr, qu'il ne saurait être question, à l'instar des spiritualistes, d'hypostasier le sacré et de croire qu'il n'est redevable

que d'une expérience hors du commun, d'une mystique. À l'inverse, il ne s'agit pas non plus de nier son existence comme les philosophies utilitaristes ont tendance à le faire. Il demande donc, ce qui n'est pas commun chez lui, que l'on se place dans l'état d'esprit du croyant, qu'on « sente la religion telle que le croyant la sent, car elle n'est véritablement que ce qu'elle est pour ce dernier. Quiconque n'apporte pas à l'étude de la religion une sorte de sentiment religieux ne peut en parler ! » [1914, *in* Durkheim, 1970, 309].

Il ne faut pas croire que Durkheim recherche l'origine historique de la religion, car cette institution, comme toute institution, ne commence nulle part. Pour des raisons méthodologiques [Goudineau, 1986], Durkheim pense que les données anthropologiques lui permettent d'étudier le fait religieux élémentaire par opposition à la complexité qu'il acquiert dans les sociétés modernes. Il se propose d'étudier une forme élémentaire de la religion — le totémisme des tribus australiennes — au sens où ces tribus forment les sociétés les plus simples que l'on connaisse. L'objectif de l'ouvrage est de « discerner les causes, toujours présentes, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuse » [FE, 11]. C'est dire que le matériau empirique — limité, Durkheim en est conscient et on le lui reprochera souvent — vaut par des qualités appréciées d'un point de vue méthodologique, car il s'agit d'y trouver des réponses à des questions plus générales (les formes « essentielles » de la pensée et de la pratique religieuse) et, surtout, plus actuelles (les causes « toujours présentes »).

Si Durkheim, on l'a vu, prend parfois des distances avec les préceptes énoncés dans les *Règles*, lors de la composition des *Formes élémentaires*, il se garde de porter atteinte à celle qui impose de définir soigneusement le fait social étudié. Il rejette diverses définitions de la religion mettant en avant soit le surnaturel, soit la divinité. La première, parce que l'idée de surnaturel, contrairement à ce que l'on peut croire, est tardive puisqu'elle suppose que toute une conception de la nature soit présente avant que l'on puisse concevoir quelque chose qui la dépasse et échappe à ses lois. La seconde, parce qu'il existe des religions (le bouddhisme et le jaïnisme, dit-il) dans lesquelles la divinité ne joue qu'un rôle extrêmement effacé pour autant qu'elle en ait un. Il propose, en lieu et place, de décomposer le système que forme toute religion en deux éléments : les croyances et les rites, c'est-à-dire ce qui relève de la pensée religieuse, d'un côté, et de la pratique religieuse, de l'autre.

« Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » [FE, 65].

L'idée de religion est inséparable de l'existence d'une Église parce que cela introduit une différence décisive entre la religion et un fait connexe comme la magie car il n'existe pas d'Église magique. De plus, cette relation entre religion et Église introduit d'emblée le caractère collectif du fait religieux. Par ailleurs, la définition repose essentiellement sur la distinction entre le sacré et le profane.

Le sacré et le profane

« Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse » [FE, 50-51]. L'opposition conceptuelle entre les deux termes est au centre de l'approche de Durkheim : que signifie-t-elle ?

Premièrement, cette distinction est absolue en cela qu'elle est universelle et qu'elle marque une distance absolue entre les deux mondes : « Le sacré, c'est essentiellement ce qui est *mis à part*, ce qui est séparé. Ce qui le caractérise, c'est qu'il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être mêlé au profane » [1906, *in* Durkheim, 1924, 103]. Deuxièmement, ces deux mondes absolument séparés sont rivaux car on ne peut appartenir à l'un sans être exclu de l'autre ; les divers interdits dont le sacré est entouré sont une marque évidente de la distance entre les deux mondes et de leur rivalité. Troisièmement, Durkheim enrichit son approche en indiquant que la séparation entre les deux domaines n'empêche pas certaines formes de relation entre eux ; cela est d'ailleurs logiquement nécessaire, car sinon le croyant serait privé de tout contact avec le sacré. Ces relations peuvent être de différentes natures. Il y a tout d'abord les rites qui permettent une communication entre le profane et le sacré sans que ce dernier soit souillé par ce contact — par exemple, le banquet sacrificiel établissant une communion entre le fidèle et son dieu. Il y a ensuite des transferts entre les deux mondes. Au fil de l'histoire humaine, des objets peuvent finir par perdre leur nature sacrée et tomber dans le monde des objets profanes ; inversement, en raison de la nature contagieuse du sacré, des objets profanes peuvent, au contact du sacré, passer d'un domaine à l'autre.

Quatrièmement, Durkheim associe un contenu émotionnel fort à la catégorie de sacré car elle a des caractéristiques essentielles de ce que Durkheim appelait la conscience collective dans son premier

Le sacré et le profane : une dichotomie contestée

Chez Durkheim, l'opposition entre le sacré et le profane est universelle et constitutive de la pensée religieuse. Cette dichotomie a reçu des adhésions (Bronislaw Malinowsky, Talcott Parsons, Mircea Eliade), mais elle a surtout été très critiquée (Gustave Belot, A. Goldenweiser, Jack Goody) [Pickering, 1984, 144-146]. Deux raisons ont prévalu à ce rejet. D'une part, certains ont contesté que la notion de sacré soit centrale pour l'étude sociologique de la religion, mais cette position n'est pas majoritaire. D'autre part, un anthropologue comme E. Evans-Pritchard a montré que la

dichotomie n'avait pas ce caractère d'universalité que Durkheim lui conférait, certaines sociétés primitives ne connaissant rien d'approchant ou d'équivalent à la distinction durkheimienne. Plus gênant est le fait que si la dichotomie est présentée comme absolue par l'auteur, il explique aussi que les « formes du contraste sont variables » [FE, 53], ce qui rend assez problématique la mise en œuvre de cette opposition dans le cadre du travail empirique en anthropologie. William S. Pickering résume assez sévèrement le débat en estimant que cette dichotomie sacré-profane « est pétrie de difficultés au niveau théorique alors qu'elle se révèle sans grande valeur au niveau empirique » [1984, 161].

ouvrage : le sacré renvoie à des représentations collectives qui sont des états forts de la conscience commune.

L'effervescence sociale et l'origine des croyances

Étudier rationnellement le sacré signifie donc être capable de rendre compte de la distance sociale entre les deux pôles sacré-profane et d'expliquer la nature des relations fondatrices de cette distance. Ces questions font venir les milieux sociaux effervescents sur le devant de la scène.

« Il faut se demander ce qui a pu déterminer l'homme à voir dans le monde deux mondes hétérogènes et incomparables, alors que rien dans l'expérience sensible ne semblait devoir lui suggérer l'idée d'une dualité aussi radicale » [FE, 58]. Pour ce faire, Durkheim part des rythmes que connaît la vie sociale des sociétés australiennes. À la vie quotidienne où, pour satisfaire aux impératifs économiques, les membres de la tribu se dispersent sur le territoire s'opposent les rassemblements provoqués par les fêtes et les cérémonies religieuses. Dans le premier cas, la vie sociale est atone, alors que dans le second, la puissance de la vie collective ressort avec une particulière acuité. À l'occasion des fêtes religieuses, la vie sociale est surexcitée, les passions sont exacerbées et le participant à ces cérémonies fait alors l'expérience d'un état d'exaltation où « il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même » [FE, 312].

Ces considérations sur la morphologie sociale des tribus australiennes débouchent sur une conséquence en termes de

représentation collective. Ces fêtes religieuses font apparaître une même distance psychosociologique entre l'individu et la société, d'une part, entre le fidèle et le sacré, d'autre part. Cette distance résulte de la suprématie physique du social sur l'individu, comme du sacré sur le profane, en ce sens que des forces extraordinaires proviennent du sacré comme du social, ainsi que l'individu le ressent au cours de ces situations d'effervescence. Elle intervient aussi du fait que la relation de l'individu au social ou du fidèle au sacré est empreinte du respect que l'on accorde à l'autorité morale, c'est-à-dire qu'elle est chargée par « l'émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous » [FE, 296].

« C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse » [FE, 313]. Avec la mise au jour du phénomène social susceptible d'expliquer la distance mise entre le sacré et le profane, comme il en existe une entre l'individu et le social, Durkheim conclut à l'existence d'une relation causale entre les deux phénomènes : la société a tout ce qu'il faut pour susciter dans l'esprit des individus le sentiment du divin « car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles » [FE, 295]. La relation individu-société est donc l'origine de la relation profane-sacré, fidèle-Dieu. La société est la source unique de ce qui est sacré, de telle manière que Durkheim peut déboucher sur une thèse forte : « Entre Dieu et la société il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement » [1906, in Durkheim, 1924, 74-75]. La thèse de Durkheim est forte car elle ne se contente pas de ranger le religieux parmi les valeurs sociales ; sans jamais aller jusqu'à faire équivaloir Dieu et la société — Durkheim sait trop bien qu'il y a du social étranger à la vie religieuse —, il considère que les dieux sont les formes symboliques sous lesquelles les hommes adorent la vie collective.

À côté de cette fonction créatrice des milieux sociaux effervescents, Durkheim dégage aussi leur fonction créatrice. En effet, l'effort déployé au cours des cérémonies religieuses est intense, mais bref : ni les individus ni la société ne pourraient supporter longtemps de telles situations. Pourtant, pour que les dieux restent présents et que les sentiments qu'ils représentent demeurent vifs dans la conscience des individus, il faut que ces sentiments soient ravivés : « La seule façon de rajeunir les représentations collectives qui se rapportent aux êtres sacrés est de les retremper à la source même de la vie religieuse, c'est-à-dire dans les groupes assemblés »

Les rites

Bien que les différents rites aient une même fonction de communion sociale, Durkheim en distingue trois formes avec les rites négatifs ou ascétiques, les rites positifs et les rites piaculaires, c'est-à-dire marqués par la tristesse ou l'inquiétude.

Les rites négatifs servent à préserver les êtres sacrés des contacts du monde profane ; ils servent donc à maintenir la séparation essentielle entre les deux domaines. L'ensemble des « interdits » correspond donc à des rites négatifs. Les pratiques de renoncement qui sont associées à ces interdits sont des sources importantes de la vitalité religieuse des individus [FE, 442], d'une part en préparant au rite positif, d'autre part en

débouchant sur l'ascétisme, sur la capacité à surmonter la souffrance. La divinité comme la société exigent nécessairement de perpétuels sacrifices de la part des individus.

Les rites positifs sont ceux par lesquels le croyant communie avec son dieu, comme c'est le cas dans les sacrifices ou les rites de fécondité.

Les rites piaculaires ont « pour objet de faire face à une calamité ou, tout simplement, de la rappeler et de la déplorer » [FE, 556]. Cette forme de la vie religieuse permet de surmonter la détresse, comme dans le cas du deuil, car la communication dans la tristesse « atteste que la société est, à ce moment, plus vivante et plus forte que jamais » [FE, 574].

[FE, 494]. Les pratiques rituelles dans les assemblées religieuses servent alors de « moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement » [FE, 553].

Il est important de souligner que la religion ne saurait, dès lors, être considérée comme une illusion. Au contraire, l'approche de Durkheim lui donne sens d'un point de vue rationnel : la religion n'est pas une illusion, elle est une représentation de la force sociale et les symboles dans lesquels elle s'objective sont des moyens qui permettent aux consciences individuelles de communiquer et de traduire leurs états intérieurs.

Sociologie et théorie de la connaissance

La religion a, selon Durkheim, une double fonction. Premièrement, elle a une fonction cognitive en fournissant une représentation de la nature et du social ; deuxièmement, à titre de forme transfigurée du social, elle a une fonction dynamique en orientant les conduites vers tel ou tel idéal. Avec la mise en avant de la première fonction, Durkheim est amené à proposer une sociologie de la connaissance.

La théorie de la connaissance de Durkheim est une approche qui a pour objectif principal l'établissement d'une relation entre les faits morphologiques dont dépendent, dans leurs grandes lignes, les formes de la vie sociale et les représentations dont se nourrissent les

Sociologie de la connaissance

Par ce terme on désigne une « partie de la sociologie dont l'objectif est d'étudier les conditions sociales favorisant la production du savoir et la diffusion des idées » [Boudon, 1992, 491]. Les connaissances dont il est question doivent être entendues en un sens large comprenant aussi bien les connaissances avérées que celles qui ne l'ont pas été.

Il existe deux positions extrêmes en matière de sociologie de la connaissance. Certains considèrent que toutes les formes de connaissance, les idées morales comme les théorèmes mathématiques, sont redevables de la sociologie de la connaissance dans la mesure où, en principe, la sociologie est, ou devrait être, capable d'en donner les raisons ; dans ce cas, il n'est plus fait de

différence entre les conventions sociales et les croyances scientifiques. C'est ce que l'on appelle le « programme fort » en sociologie de la connaissance. À l'opposé se trouvent ceux qui considèrent que la sociologie ne peut s'intéresser aux propositions universelles du genre de celle qui énonce que $2 + 2 = 4$. Se pose alors la difficile question de trancher entre ce qui relève d'un savoir universel — la science — et ce qui lui échappe. Comme le fait remarquer Raymond Boudon, la position de Durkheim est intermédiaire puisqu'elle repose sur l'idée que la sociologie de la connaissance est à même d'expliquer certains concepts fondamentaux de la science, sans effacer pour autant les différences entre ce qui est de l'ordre de la science et ce qui ne l'est pas (la magie par exemple).

sociétés, notamment sous la forme des idéaux moraux ou religieux. L'élément fondateur de cette théorie de la connaissance est donné lorsque Durkheim, en 1898, dans l'article « Les représentations individuelles et les représentations collectives », explique que les représentations collectives sont dans un premier temps fonction des bases morphologiques de la société, mais aussi que des représentations de deuxième degré, construites en faisant fond sur les premières représentations se développent aussitôt. Ces représentations de deuxième ordre sont, bien sûr, dotées d'une autonomie relative vis-à-vis du substrat social : « Les représentations nouvelles, qui sont le produit de ces synthèses, sont de même nature : elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale. C'est dans l'évolution religieuse que se trouvent peut-être les plus frappants exemples de ce phénomène » [1898, *in* Durkheim, 1924, 43]. Ayant franchi cette première étape qui permet de saisir l'autonomie relative de cette partie de la sociologie — il la dénomme alors « sociologie de l'idéation collective » —, Durkheim, en collaboration avec Mauss, en franchit une deuxième dans le très important article intitulé « De quelques formes primitives de classification » [1903, *in* Durkheim, 1969].

Quelle est la nature de certaines opérations logiques comme, par exemple, celles qui sont employées lors des classifications ? Y a-t-il

quelque chose que la sociologie puisse élucider à leur propos ? En s'appuyant sur l'étude de classifications primitives empruntées aux tribus australiennes, à l'organisation « mytho-sociologique » des Zuñis du Mexique ou au système divinatoire astronomique chinois, Mauss et Durkheim montrent que les formes suivant lesquelles se structure le groupe social constituent le cadre au moyen duquel sont pensées les relations entre les choses. Il y a une homologie de structure entre le système juridico-religieux organisant les relations matrimoniales australiennes et les relations logiques entre les choses ; de même, il existe une telle homologie entre la répartition des clans dans le village zuñis et le découpage spatial du monde. Ces classifications structurant les choses « constituent une première philosophie de la nature » [Durkheim-Mauss, 1903, *in* Durkheim, 1969, 455] ; elles ne peuvent pas être créées à partir de rien, leurs conditions de possibilité sont sociales, disent les auteurs qui s'empressent d'ajouter : « L'expression est même insuffisante. La société n'a pas été simplement un modèle d'après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé ; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales » [*ibid.*, 456 ; cf. aussi *FE*, 206, 209-211].

Durkheim en conclut que la sociologie peut prétendre éclairer la genèse et le fonctionnement des opérations logiques : l'idée de classification entraîne nécessairement celle de hiérarchie entre les êtres, or l'idée de hiérarchie n'est donnée ni dans la psychologie de l'individu, ni dans les choses elles-mêmes ; la hiérarchie est chose sociale par excellence, et c'est là que, à l'origine, puise la pensée classificatrice. Poursuivant sa réflexion, Durkheim pense que le rythme de la vie sociale est à la base des catégories de temps ; de même, l'espace occupé, la force collective et la société sont à la base des catégories d'espace, de forces efficaces ou de totalité [*FE*, 628-630].

L'évolution de la pensée humaine est ensuite une longue trajectoire au cours de laquelle, en raison notamment de l'autonomie relative des représentations vis-à-vis du substrat social, les principes logiques vont s'émanciper des cadres sociaux et s'épurer en éliminant les contenus émotionnels qui étaient initialement les leurs. Si la science a pour origine la religion, la science s'en sépare parce que « les choses ne peuvent plus tenir dans les cadres sociaux où elles étaient primitivement classées ; elles demandent à être organisées d'après des principes qui leur soient propres » [*FE*, 635]. Ce faisant, la puissance cognitive de la science dépasse celle de la religion et la supplante sur ce terrain d'une manière devenue irrémédiable [*FE*, 613].

La thèse dont il vient d'être question est d'une grande importance théorique. La situation historique et politique, avec le conflit

rémanent autour de la place de l'Église catholique et, plus généralement, de la religion en France au cours du XIX^e siècle et avec la séparation toute fraîche entre l'Église et l'État, ajoute à cette thèse un impact émotionnel considérable. Elle appelle donc d'amples justifications de la part de son auteur. Dans la société moderne, la religion a définitivement perdu sa fonction cognitive, mais il ne saurait être question de croire que la science va supplanter la religion et, pour finir, l'éliminer ; ce serait faire bon marché d'une deuxième fonction sociale de la religion. « Il y a dans la religion quelque chose d'éternel ; c'est le culte, la foi » [FE, 615] ; à ce titre, la religion conserve une fonction sociale énergétique, elle constitue un élan vers l'action que la science, aussi loin qu'on la pousse, ne saurait donner. Pour cette raison, la religion semble indéradicable à Durkheim : « Il n'est pas à craindre que jamais les cieux se dépeuplent d'une manière définitive ; car c'est nous-mêmes qui les peuplons. Ce que nous y projetons, ce sont des images agrandies de nous-mêmes. Et tant qu'il y aura des sociétés humaines, elles tireront de leur sein de grands idéaux dont les hommes se feront les serviteurs » [1914, in Durkheim, 1970, 311]. Est-il possible de concilier ces différents éléments dans la réforme morale dont a besoin le XX^e siècle ?

Société, morale et religion

Une fois élucidé le parallèle que Durkheim élabore progressivement entre le fait social et le fait religieux, il est possible de mieux cerner les raisons qui l'amènent à distinguer le fait moral du fait social tout en les rangeant dans un même fond commun.

La différence entre le fait moral et le fait social apparaît tout particulièrement lorsque Durkheim parle des faits moraux comme des faits *sui generis* : « Le caractère *sui generis* que j'ai reconnu au moral ne permet pas d'admettre qu'il puisse être déduit de ce qui n'est pas lui. Assurément les faits moraux sont en rapport avec les autres faits sociaux et il ne saurait être question de les en abstraire, mais ils forment, dans la vie sociale, une sphère distincte » [1906, in Durkheim, 1924, 105]. Dans le vocabulaire de l'auteur, cela veut dire que ces faits appartiennent à une classe à part et, à ce titre, ils relèvent d'une science spécifique de la même façon que les faits sociaux sont des faits *sui generis* lorsqu'on les met en regard des faits biologiques ou psychologiques. Cela a pour conséquence que la sociologie n'est pas directement à même de produire une science des faits moraux, même si cette dernière se trouve appartenir au monde des sciences sociologiques : « La science dont je parle, ce n'est pas la sociologie

d'une manière générale, et je ne veux pas dire que des recherches sur la structure des sociétés, leur organisation économique, politique, etc., on puisse déduire des applications morales. La seule science qui puisse fournir les moyens de procéder à ces jugements sur les choses morales, c'est la science spéciale des faits moraux [...]. Assurément cette science des faits moraux est, j'en suis convaincu, une science sociologique, mais c'est une branche très particulière de la sociologie » [*ibid.*, 104-105].

Une des raisons essentielles de la situation qui est faite à ces deux domaines du savoir provient du rapport que le fait moral entretient avec l'idéal. La prise en compte de l'idéal semble être un véritable problème pour Durkheim. La relation entre l'idéal et la réalité sociale qu'étudie la sociologie irradie toute sa réflexion et, au cours des chapitres précédents, on a vu comment ce problème prenait place au cœur de la théorie de la socialisation avec la prise en compte des buts communs ou de la justice sociale, et comment il surgissait lorsqu'il s'agissait de distinguer le normal du pathologique. L'importance de cette question apparaît aussi lorsque Durkheim déplore que Bouglé n'ait pas assez mis l'accent sur ce point dans son compte rendu des *Formes élémentaires* : « On m'avait tant dit que la sociologie ne pouvait tenir compte de l'idéal, qu'elle était positiviste et réaliste. Je montre qu'elle a l'idéal pour dessein parce qu'elle est vivante et jusqu'à présent pas un mot n'a été dit dans ce sens. Je regrette un peu que vous n'ayez pas insisté là-dessus dans votre article » [Durkheim, 1975, II, 438 ; lettre du 13 octobre 1912].

En effet, la morale, en tant qu'elle incite l'individu à l'action, en tant qu'elle fixe des fins et des buts aux hommes, implique nécessairement un idéal, c'est-à-dire une force qui attire l'individu vers quelque chose qui le dépasse. L'idéal moral se trouve donc placé par rapport à la conduite des individus dans la même situation que le groupe social vis-à-vis de l'individu, ou que le sacré vis-à-vis du profane. Il y a une même distance sociale infinie entre l'individu et la société, entre les désirs égoïstes et l'idéal moral, entre le monde profane et le sacré. Cette distance sociale est précisément ce qui assure un caractère de transcendance aux trois domaines du social, du moral et du sacré comparativement aux trois autres. Dans les trois cas, la transcendance a une double caractéristique.

D'une part, cette transcendance fait que la nature de l'homme doit se soumettre à des contraintes pour entrer en contact avec ce niveau qui transcende sa propre existence. Le fait social contraint la conduite individuelle et il en va de même du fait moral comme du fait religieux. Dans tous les cas, il faut donc des procédures sociales d'apprentissage de ces contraintes ainsi que des procédures qui permettent aux hommes d'entrer en contact avec le domaine

transcendant : les formes sociales des interactions, l'éducation morale ou les rites religieux par exemple.

D'autre part, cette transcendance est aussi caractérisée par le fait qu'elle constitue une source de bonheur, d'énergie pour l'individu. De multiples façons, Durkheim rappelle avec insistance que dans le contact avec les forces sociales, sous leurs formes spécifiques de forces morales ou religieuses, l'homme trouve l'énergie qui lui permet de se dépasser ou de reconforter ses forces lorsqu'elles faiblissent.

À ce titre, la prise en compte de l'idéal joue un rôle décisif dans la conception que Durkheim se fait des rapports entre l'individu et le groupe. Il avance, plus nettement peut-être qu'il ne l'avait jamais fait auparavant, l'idée que la sociologie doit prendre en compte la tension qui existe entre les deux pôles théoriques que sont l'individu, d'un côté, le groupe social, de l'autre : « En même temps qu'elle est transcendante, par rapport à nous, la société nous est immanente et nous la sentons comme telle. En même temps qu'elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-même, en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé » [1906, *in* Durkheim, 1924, 78-79]. Cette relation dialectique entre l'individu et le groupe passe alors essentiellement par l'intermédiaire des symboles grâce auxquels la vie sociale produit de l'idéal. Par ce biais, comme divers auteurs l'ont souligné, la problématique durkheimienne constitue l'une des origines de l'interactionnisme symbolique en sociologie.

L'éducation morale

Au moment où Durkheim explique qu'il se détourne des travaux qui l'auraient conduit à une analyse comparative circonstanciée des groupes professionnels, plusieurs leçons rédigées dans cette période — *L'Éducation morale* (1899), *Pédagogie et sociologie* (1902) et *L'Évolution pédagogique en France* (1904-1905) — expriment l'objectif vers lequel l'auteur s'est résolument orienté et qu'il a poursuivi par la suite dans certains de ses enseignements ou dans la conclusion des *Formes élémentaires*.

Dans ses cours, Durkheim revient très explicitement sur le problème soulevé par la période troublée que traversent les sociétés modernes en général et la France en particulier. Cette période troublée atteint cette institution toute sociale qu'est l'éducation et, plus spécialement, l'éducation morale. En effet, le désarroi dans lequel se

trouvent les sociétés s'affirme tout particulièrement dans ce domaine : « C'est là que l'ébranlement est peut-être le plus profond, en même temps qu'il est le plus grave » [1898-1899, *in* Durkheim, 1925, 2]. Il y a donc un caractère d'urgence [*ibid.* ; cf. aussi 1904-1905, *in* Durkheim, 1938, 9] à étudier les causes de cette situation, à proposer un diagnostic et à orienter les énergies vers ce qui paraît être la solution.

Qu'est-ce d'abord que l'éducation ? Il s'agit d'une action que les adultes exercent sur les enfants de façon à « susciter et à développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est particulièrement destiné » [1911, *in* Durkheim, 1922, 51]. Cette action, considérée généralement, a une double nature : elle signifie avant tout discipline, puisque l'individu doit contraindre les sentiments égoïstes qu'il porte naturellement en lui. Cette discipline, cette contrainte sociale n'est pourtant pas sans attrait, estime-t-il, car elle seule permet à l'individu de faire ressortir ce qu'il y a de meilleur en lui, c'est-à-dire de former son être social qui le met à distance de son être animal égoïste [*ibid.*, 55].

L'éducation est donc un élément essentiel de la socialisation en inculquant à l'individu les règles par lesquelles sa conduite sera adaptée à une vie sociale éminemment désirable ; à ce titre, l'éducation doit être mise en relation avec le fait moral, puisqu'elle partage avec lui les mêmes caractéristiques : la contrainte et la désirabilité.

Cette analyse n'est pas sans offrir de grands avantages pour la compréhension du phénomène de l'éducation, explique Durkheim. Premièrement, en concevant ainsi l'éducation, celle-ci acquiert un caractère de moralité évident qui rend possible le travail du maître. Pour que ce dernier puisse jouer à la fois le rôle pratique de celui par qui la contrainte est apprise, mais aussi désirée, il faut qu'il incarne l'autorité morale sans laquelle une telle opération ne saurait avoir lieu. L'autorité « est un caractère dont un être, réel ou idéal, se trouve investi par rapport à des individus déterminés, et par cela seul qu'il est considéré par ces derniers comme doué de pouvoirs supérieurs à ceux qu'ils s'attribuent à eux-mêmes. Peu importe, d'ailleurs, que ces pouvoirs soient réels ou imaginaires : il suffit qu'ils soient, dans les esprits, représentés comme réels » [1898-1899, *in* Durkheim, 1925, 74]. Or, le maître doit sentir cette autorité dont il est investi de par sa fonction : il est, vis-à-vis de ses élèves, l'organe d'une grande collectivité qui les dépasse ; il représente donc la société, son caractère sacré, et il en retire l'autorité nécessaire à l'accomplissement de sa fonction.

La dualité de la nature humaine

Pour bien comprendre la position de Durkheim à ce stade de sa pensée, il faut soigneusement distinguer entre les différentes conceptions de l'homme qui se trouvent présentes dans son œuvre [La Capra, 1972 ; et surtout Hawkins, 1977]. Dans la première phase de ses écrits, jusqu'en 1895, Durkheim ne fait pas référence à une nature humaine égoïste, et dans *Le Suicide*, il avance l'idée que les passions humaines, socialement formées, sont infinies. Par la suite, il en fait une pièce maîtresse de son argumentation, en reprenant de Platon, Pascal et Kant la thèse de la dualité de la nature humaine notamment lorsqu'il est question des problèmes associés à la morale et à la religion. Durkheim place cette thèse de l'*Homo duplex* au cœur des *Formes élémentaires* et il développe explicitement cette position en 1914

dans un article intitulé « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » [in Durkheim, 1970]. Il défend alors l'idée que, par nature, l'homme a des désirs égoïstes infinis et c'est le processus de socialisation, au premier rang duquel se trouve l'éducation morale, qui contient cet égoïsme pour amener l'individu à se dépasser en acquérant une nature sociale dont l'élément essentiel est fixé par l'idéal que présente la société aux individus.

« La dualité de notre nature n'est donc qu'un cas particulier de cette division des choses en sacrées et en profanes qu'on trouve à la base de toutes les religions, et elle doit s'expliquer d'après les mêmes principes » [1914, in Durkheim, 1970, 327]. Il prend alors appui sur la distance existant entre le corps, les appétits sensibles et la société, l'idéal pour justifier sociologiquement l'existence d'une telle dualité dans la représentation que l'humanité se fait de l'être humain.

Mais il serait faux de croire que le caractère sacré de cette autorité de la société s'épuise dans cette fonctionnalité un peu courte. En effet, Durkheim fait intervenir un deuxième argument important en faisant remarquer que le caractère sacré de l'éducation toute laïque qu'il contribue à fonder occupe une place essentielle dans le processus à même de rasséréner les esprits troublés par les bouleversements du XIX^e siècle. Durkheim, bien sûr, n'entend nullement donner crédit à ceux qui croient qu'un retour à l'éducation religieuse et à la discipline qui était la sienne représente un quelconque moyen de trouver un remède à l'état moral présent. Cette discipline religieuse est désormais une chose du passé. À l'inverse, il ne saurait se satisfaire des raisons de ceux qui croient qu'il suffit de retrancher ce qu'il y a de religieux dans l'éducation pour obtenir une forme laïque se suffisant à elle-même. Si l'on retranche, dit Durkheim, il faut remplacer et cela d'autant plus que ce que l'on retranche, c'est précisément ce caractère sacré qui fonde l'autorité et la désirabilité de la discipline en présentant l'idéal vers lequel l'individu doit tendre pour se dépasser. À l'esprit de discipline, imposé par la société à l'individu, vient s'adjoindre l'attachement au groupe — c'est-à-dire la société politique considérée comme incarnation

partielle de l'humanité [1898-1899, *in* Durkheim, 1925, 68] — à titre d'idéal qui rend désirable le devoir imposé à l'individu.

Durkheim ne s'arrête pas en si bon chemin et, à côté de l'esprit de discipline et de l'attachement au groupe, il place une troisième caractéristique de l'éducation morale laïque, caractéristique qu'elle seule possède. L'éducation laïque, fondée sur le respect de la science, de la raison et des valeurs morales démocratiques [1911, *in* Durkheim, 1922, 60], offre quelque chose de plus que la morale religieuse du passé, en mettant l'autonomie de la volonté de plain-pied dans l'éducation morale : « Pour agir moralement, il ne suffit pas, surtout il ne suffit plus de respecter la discipline, d'être attaché à un groupe ; il faut encore que, soit en déférant à la règle, soit en nous dévouant à un idéal collectif, nous ayons conscience, la conscience la plus claire et la plus complète possible, des raisons de notre conduite [...]. Nous pouvons donc dire que le troisième élément de la morale, c'est l'intelligence de la morale » [1898-1899, *in* Durkheim, 1925, 101].

Cet accent placé sur la conception laïque du sacré ouvre la voie à une réforme morale qui s'impose comme l'élément déterminant sans lequel une socialisation satisfaisante, c'est-à-dire qui discipline les passions, mais aussi qui unifie les individus autour d'idéaux communs et bande leurs forces dans ces directions, ne saurait être concevable. Aussi large que soit la façon de prendre en considération la formation des groupements professionnels, il ne saurait être question de se passer de l'effort de création de nouveaux idéaux au travers de ces effervescences sociales créatrices dont Durkheim voit apparaître l'importance en étudiant les lointains Aruntas.

Des primitifs aux modernes : l'importance de l'idéal

Ainsi, en se détournant des recherches qui auraient été nécessaires pour fonder avec rigueur ses réflexions sur l'importance des groupements professionnels et sur le rôle moral qu'ils étaient appelés à jouer, Durkheim donne corps à la réorientation de sa pensée qui met au premier rang la sociologie de la religion et de la connaissance. De cette constatation, il serait vain de vouloir tirer la conclusion que Durkheim s'est désintéressé des questions pratiques et politiques ; il n'a fait que vouloir les poser différemment ainsi qu'il le déclare en ouverture des *Formes élémentaires* : « Comme toute science positive, [la sociologie] a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes : cette réalité, c'est l'homme et, plus spécialement,

l'homme d'aujourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à connaître » [Durkheim, 1912, 1-2].

La « morale » qu'il entreprend de rédiger en 1917 en donne d'ailleurs une bonne illustration. « Notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale » ; l'injonction par laquelle s'achevait *De la division du travail social* est bien celle qu'il reprend aux tout derniers moments de son existence. S'il s'agit pour lui d'esquisser le plan d'une science de la morale [1917, in Durkheim, 1975, II, 330] — plan à l'intérieur duquel, selon les informations rapportées par Mauss, les questions concernant la morale professionnelle auraient eu une bonne place —, il s'agit toujours aussi de montrer « comment, de ces études scientifiques et théoriques, des conclusions pratiques peuvent être déduites » [*ibid.*, 331]. De ce point de vue, et quelle que soit l'importance des évolutions de la pensée de Durkheim sur la question du religieux, il demeure une profonde continuité.

Pas plus que les études de sociologie de la religion que poursuit Max Weber (sur le confucianisme, le taoïsme, le bouddhisme, l'hindouisme, le judaïsme antique et le protestantisme), le trajet qui amène Durkheim à côtoyer longuement les sociétés primitives australiennes ne lui fait un instant perdre de vue les problèmes de la société européenne du début du ^{xx}e siècle. L'époque et le sujet, sans compter le génie respectif de ces deux auteurs, voulaient sans doute cela, comme le montre la similitude de leurs interrogations, séparées seulement par l'« optimisme » de l'un : « Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité » [FE, 611] ; et la vision tragique de l'autre : « Nul ne sait [...] si au terme de ce développement démesuré, de nouvelles prophéties, voire une renaissance irrésistible d'anciennes idées et d'anciens idéaux, se feront jour, ou, au contraire — à défaut de l'un et de l'autre — une pétrification mécanisée, déguisée en une sorte de raidissement dans l'esprit de sérieux ¹ ? »

1. Max WEBER (1905), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction française (modifiée), Plon, Paris, 1964.

VII / L'impact de l'œuvre

Comment apprécier précisément l'impact d'une œuvre comme celle de Durkheim ? Son ampleur, d'une part, sa durée, d'autre part, rendent délicate toute sorte de mesure. Deux approches vont être privilégiées avec, premièrement, un accent placé sur les rapprochements et les débats poursuivis avec d'autres sciences sociales, de manière à indiquer la puissance d'expansion dont l'école sociologique fait preuve vis-à-vis des sciences voisines et à expliquer les réactions parfois peu amènes de la part de ceux qui se sentent atteints dans leurs domaines réservés. Deuxièmement, l'histoire des durkheimiens eux-mêmes permet d'évaluer l'impact de l'œuvre en marquant plus précisément les limites auxquelles elle se heurte, limites qui aboutissent à ce que Victor Karady [1976] a appelé le « semi-échec » des durkheimiens en matière d'institutionnalisation de la sociologie avant 1914. Si l'on distingue cette première période de celle de l'entre-deux-guerres — et cela est nécessaire en raison de la disparition d'un bon nombre des jeunes membres de l'école au cours du conflit —, ces limites prendront une forme institutionnelle plus marquée, alors que la production intellectuelle des durkheimiens reste d'une qualité exceptionnelle.

Rapprochements stratégiques et polémiques

« Que voulez-vous, il est dans ma nature de présenter mes idées par la pointe plutôt que par la poignée. » C'est ainsi qu'en juillet 1897 Durkheim [1975, II, 400] présente à Célestin Bouglé sa façon de procéder dans *Le Suicide*. C'est dire combien Durkheim ne recule pas devant les conséquences de ses prises de position. Sa façon d'agir vis-à-vis de son très prestigieux « concurrent » qu'est Gabriel Tarde le montre bien, de même que certaines de ses interventions à la Société française de philosophie où il fait preuve d'une

L'impérialisme sociologique durkheimien

Lorsque Durkheim se laisse aller à des rapprochements avec les sciences humaines voisines de la sociologie, il lui est souvent reproché de vouloir les phagocytter, de vouloir étendre démesurément le domaine de la sociologie aux dépens de ces savoirs voisins. Au-delà des polémiques — qui ne sont pas du seul fait des durkheimiens, bien sûr —, les préfaces aux deux premiers volumes de *L'Année sociologique* sont révélatrices de cette tendance, notamment, mais pas exclusivement, envers l'histoire [Besnard, 1986].

L'objectif de la revue n'est pas simplement d'informer de ce qui se passe dans les domaines limitrophes (histoire du droit, des mœurs, des religions, statistiques morales, économie politique), mais de soumettre ces matériaux à une première élaboration sociologique [1898, in Durkheim, 1969, 36], voire de « faire de toutes ces sciences spéciales autant de branches de la sociologie. Mais pour cela, il est indispensable

d'entrer étroitement en contact avec elles, de se mêler à leur vie afin de la renouveler » [*ibid.*, 136]. François Simiand, dans deux articles retentissants de 1906 et 1908 [in Simiand, 1987], pousse l'affaire encore plus loin en critiquant les historiens pour leur incapacité à se défaire de l'adoration de trois idoles (la politique, la chronologie et l'individu) et d'une conception fautive de la causalité, de façon à déblayer les obstacles à un mariage entre l'histoire et la sociologie.

Inutile de dire que ces tentatives reçurent de vigoureuses contradictions de la part des historiens (Charles Seignobos), des géographes (en fait, surtout l'historien Lucien Febvre) et des économistes (Clément Colson, par exemple). Pourtant, dans certains cas, les tentatives des durkheimiens ne furent pas sans influencer grandement sur certaines orientations dans ces domaines, comme l'exemple de l'école des *Annales* le montre en raison de l'influence que les durkheimiens exercèrent sur Marc Bloch et Lucien Febvre, puis, ultérieurement, sur Fernand Braudel.

grande fermeté et d'une certaine dureté dans les réponses aux questions qui lui sont faites.

Toutefois, quelles que soient les caractéristiques personnelles de Durkheim, il ne pouvait pas, au cours de ses efforts en faveur d'une institutionnalisation de la sociologie, s'en tenir à un splendide isolement et à d'acérées pointes polémiques. Il lui fallait composer, plier sur certaines questions de façon à obtenir gain de cause sur ce qui lui paraissait l'essentiel. Aussi, la démarche de Durkheim procède-t-elle par un mélange de polémiques ou de critiques des savoirs existants et de tentatives de rapprochements avec des sciences humaines voisines, tentatives qui n'étaient peut-être pas dénuées d'arrière-pensées.

Vis-à-vis de l'histoire, dont on a vu au chapitre III que Durkheim cherchait à se démarquer vigoureusement dans *Les Règles*, il y a une nette tentative de rapprochement dans la mesure où le message délivré par *L'Année sociologique* est clair sur un point : la sociologie et l'histoire sont inséparables dès lors que la seconde ne

se cantonne pas à décrire tel ou tel fait particulier. D'un côté, le sociologue s'éloigne définitivement des réflexions philosophiques générales et, plus encore, de la philosophie de l'histoire pour s'ancrer, comme l'historien, dans des études détaillées des faits. De l'autre côté, dès qu'il s'agit d'expliquer, l'historien doit procéder à des comparaisons, c'est-à-dire employer la méthode comparative, et à ce titre il devient sociologue.

Vis-à-vis de la psychologie, la position de Durkheim s'assouplit et marque, progressivement, une prise en compte plus sereine des rapports entre les deux domaines. L'apport essentiel provient des réflexions exprimées dans l'article « Représentations individuelles et représentations collectives » [1898, *in* Durkheim, 1924]. Après avoir critiqué la psychologie lorsqu'elle se borne à l'introspection ou bien lorsqu'elle réduit le psychique à un avatar du biologique, il propose d'indiquer que, de la même manière que se crée une psychologie étudiant scientifiquement un objet spécifique (les représentations individuelles), il existe une science des représentations collectives, la sociologie. Dans les deux cas on trouve la même relation entre un substrat (l'individu-l'association des individus) et des représentations (individuelles-collectives) dotées d'une autonomie relative par rapport à ce substrat.

À partir du moment où une telle relation est conçue entre la sociologie et la psychologie, l'auteur ne perdra pas une occasion pour répéter que « mettre la sociologie en dehors de la psychologie individuelle, c'était simplement dire qu'elle constituait une *psychologie spéciale*, ayant un objet propre et une méthode distincte » [1901, *in* Durkheim, 1975, I, 53]. Cette position lui assure d'ailleurs le concours de certains durkheimiens, Bouglé notamment, et permet à d'autres, Mauss par exemple, de rattacher psychologie et sociologie, individu et social. Durkheim lui-même se plie à cela lorsqu'il considère que le sociologue doit rattacher les institutions à leurs conditions psychologiques, ce qui veut dire que « bien loin que la sociologie, ainsi entendue, soit étrangère à la psychologie, elle aboutit elle-même à une psychologie, mais beaucoup plus concrète et complexe que celle que font les purs psychologues » [*ibid.*, 185].

Les durkheimiens avant-guerre

Nous avons déjà vu, en esquissant un portrait du groupe formé autour de *L'Année sociologique*, l'ampleur des champs couverts par les durkheimiens. En prenant l'exemple de quelques-unes des rubriques de *L'Année*, il est utile de marquer un peu plus précisément les travaux majeurs effectués dans trois domaines qui assurent

une part importante du rayonnement des idées développées par Durkheim.

Sociologie générale

Cette rubrique, peu valorisée par l'équipe durkheimienne soucieuse de spécialisation dans les sciences connexes, est essentiellement du ressort de Célestin Bouglé. Cette activité lui convient bien dans la mesure où, parmi les durkheimiens, il occupe une place à part, tant par son rapport à la politique que par son rapport au développement scientifique de l'école sociologique [Vogt, 1979].

Cette section, qui ouvre *L'Année sociologique*, est primitivement destinée à marquer les différences entre les grandes approches en matière de sociologie, c'est-à-dire à distinguer la sociologie proprement dite des philosophies sociales ou des sociologies organicistes [volume 1, 111]. Bouglé s'acquitte de cette tâche sans pourtant négliger ce qu'il voit comme rapprochements entre la sociologie durkheimienne et les sociologies plus « psychologiques » de Gabriel Tarde ou de Georg Simmel — un auteur auquel il fait souvent référence et auquel il attache beaucoup d'importance.

De surcroît, les travaux de Bouglé (1899, 1903, 1908), plus clairement orientés vers les problèmes sociopolitiques du moment (égalité sociale, démocratie, etc.) que ceux de tout autre membre de l'équipe — après *Le Suicide*, Durkheim et les durkheimiens, à l'exception notable d'Halbwachs et de Simiand, mettent l'accent sur l'étude des sociétés primitives plutôt que sur la société moderne —, assurent aux thèses durkheimiennes un certain impact en la matière, comme on peut le vérifier à propos de l'ouvrage de 1908. Dans celui-ci, Bouglé entreprend de critiquer, en s'appuyant sur la conception durkheimienne du social, les thèses très en vogue de la sociologie naturaliste (darwinisme social, anthroposociologie, etc.). Cette sociologie naturaliste, faisant fond sur les travaux de la biologie du XIX^e siècle, tire des conséquences politiques de « lois sociales » établies par analogie aux lois biologiques, de telle manière que « c'est contre tout l'esprit démocratique que la biologie se retourne » [Bouglé, 1908, 17]. S'appuyant sur la conception du fait social comme fait *sui generis* et prolongeant les remarques de Durkheim à l'encontre de toutes confusions entre le règne naturel et le règne social, Bouglé souligne l'autonomie de la vie sociale. Il ne saurait être question de tirer les fins morales de la société de la science biologique, seule la sociologie pourra peut-être y parvenir dans le futur — mais il est vrai que Bouglé marque son scepticisme sur ce point.

Sociologie religieuse et anthropologie

Outre l'œuvre de Durkheim lui-même, les travaux de Marcel Mauss — souvent en compagnie de Henri Hubert — jouent ici un rôle important, même s'il est parfois difficile de distinguer l'apport personnel de chacun des auteurs tant leur association est étroite comme le montre la correspondance Durkheim-Mauss à propos de l'étude sur le sacrifice [Durkheim, 1998, 96-208].

Dans ses premiers travaux, Mauss est tout particulièrement désireux de démontrer que les faits religieux sont des faits sociaux. Cet effort porte sur des rites, c'est-à-dire des « actes traditionnels efficaces qui portent sur des choses dites sacrées » [1909, *in* Mauss, 1968, I, 409], comme le sacrifice ou la prière — sujet de sa thèse inachevée de 1909 [*ibid.*, 357-477]. Une telle perspective s'élargit lorsqu'il montre comment la magie, ce phénomène si important dans la sociologie religieuse et dans la sociologie de la connaissance, tient à la fois du social et du sacré : le magicien est socialement institué, parfois contre son gré, les rites magiques sont traditionnels et l'ensemble de la pratique repose sur des représentations collectives et notamment sur une croyance *a priori*, identique à celle de la religion et différente par cela de la croyance *a posteriori* dont relève la science.

La perspective de Mauss s'élargit encore davantage lorsqu'il passe à des interrogations plus générales sur la formation de la raison humaine. Mauss, comme Durkheim, ne croit pas que la magie soit la marque d'un raisonnement analogique ou d'une confusion d'esprit ; comme la religion, la magie doit avoir quelque chose de rationnel, car le sentiment collectif ne saurait s'attacher à des chimères. La magie tend vers la connaissance de la nature, elle est à l'origine de la technologie et de la science : « Certaines techniques d'objet complexe et d'action incertaine, de méthodes délicates, comme la pharmacie, la médecine, la chirurgie, la métallurgie, l'émaillerie n'auraient pas pu vivre si la magie ne leur avait donné son appui, et, pour les faire durer, ne les avait, en somme, à peu près absorbées » [1904, *in* Mauss, 1950, 135].

L'impact de la sociologie durkheimienne est, à ce niveau, considérable. En matière de sociologie religieuse, les durkheimiens interviennent sur un sujet neuf, très actif à la fin du *xix*^e et au début du *xx*^e siècle, et ils interviennent avec force puisqu'ils n'hésitent pas à promouvoir les perspectives sociologiques contre différentes écoles qui traitaient de ces sujets. Abordant le cas de la prière, Mauss marque le peu de résultats et de travaux obtenus par les philologues, les historiens, les anthropologues, les théologiens et les philosophes parce qu'ils ne savent pas percevoir le caractère social du phénomène.

Compte tenu du nombre des prétendants sur ce champ scientifique, il n'est pas surprenant que la sociologie religieuse attire de nombreuses critiques qui, tout en ne cachant pas leur admiration devant l'ampleur des travaux dus à Durkheim et à son équipe, marquent aussi quelques-unes des difficultés que soulèvent les thèses avancées.

C'est tout particulièrement le cas des anthropologues anglais (B. Malinowski) et américains (A. Goldenweiser, James Leuba). Si les thèses durkheimiennes sont bien comprises pour l'essentiel, si l'on en reconnaît le caractère stimulant et novateur, on ne peut pas dire qu'elles soient aisément acceptées en raison du champ étroit pris en compte par Durkheim dans *Les Formes élémentaires* et, surtout, en raison de son rejet des considérations psychologiques fondées sur l'introspection.

Sociologie économique

François Simiand et Maurice Halbwachs peuvent être rapprochés dans la mesure où leurs travaux participent essentiellement de ce domaine ; le premier a, en quelque sorte, la maîtrise de la rubrique dans *L'Année sociologique* où le second le rejoint à partir du volume 8 (1905). Leur travail, en termes de comptes rendus critiques, est énorme, ce qui signifie une très large contribution à l'objectif d'information que se donne la revue. Mais la qualité de leur travail vient essentiellement du fait qu'à cette première tâche ils adjoignent, tous deux, un remarquable travail de pionnier en matière de sociologie économique [Gislain et Steiner, 1995]. Dans ce domaine, hormis de percutantes analyses comme celle de l'échange dans la *Division du travail*, Durkheim n'a jamais rien produit de précis, en se contentant d'indiquer combien la critique sociologique de l'économie politique orthodoxe était nécessaire [Steiner, 2005, chap. 1]. Ces deux jeunes chercheurs s'engouffrent dans cette piste : Simiand s'intéresse surtout à des questions méthodologiques et à des questions centrales dans la théorie économique contemporaine (théorie des cycles économiques, théorie du salaire), Halbwachs s'oriente plutôt vers des sujets plus « appliqués » (spéculations foncières, modes de vie des classes ouvrières), mais non moins décisifs.

Simiand reproche avec virulence — ses diatribes critiques sont d'une rare vigueur — aux économistes « orthodoxes » de ne pas respecter les canons de la science expérimentale moderne. Au lieu de partir des faits, de leurs régularités, ils partent d'idées *a priori* sur ce que doivent être ces faits : il ne s'agit plus de relations expérimentales, mais de relations rationnelles ou logiques entre les faits

économiques. Simiand n'est pourtant pas le tenant d'un empirisme athéorique, même si certaines de ses formulations, parfois maladroites, peuvent le laisser croire ; et il critique sans ménagement le flou théorique des économistes historicistes allemands. Simiand s'en tient à la méthode durkheimienne : observation raisonnée des faits — saisis le plus souvent sous forme quantitative, c'est-à-dire statistique ; mise en évidence des régularités statistiques entre les séries de faits ; recherche des causes sociologiques de ces régularités. Tout en se coulant dans le moule méthodologique durkheimien, Simiand garde une originalité ne serait-ce qu'en raison du brio avec lequel il l'applique à des domaines où Durkheim ne s'est jamais aventuré ; cette application reçoit d'ailleurs l'assentiment des durkheimiens eux-mêmes (Durkheim d'abord, Hubert Bourgin et surtout Halbwachs ensuite), mais aussi d'économistes comme Paul Cauwès ou Clément Colson.

Ce brio ressort tout particulièrement dans sa thèse (1904, publiée en 1907) sur les salaires dans l'industrie minière. Après avoir dégagé des régularités statistiques rattachant les évolutions des prix du charbon à la productivité du travail, aux salaires ouvriers et aux « gains » patronaux, Simiand recherche quelle explication sociologique on peut donner à ces régularités. Son explication tient dans un modèle d'interaction conflictuelle entre les groupes d'agents économiques (ouvriers et patrons) supposés avoir une même variété d'actions intéressées : on recherche, dans l'ordre, à travailler moins, à avoir un gain plus grand, à ne pas accroître l'effort, à ne pas voir baisser le salaire. Simiand montre comment, en considérant les variations des prix comme exogènes, les relations conflictuelles entre les deux groupes d'agents permettent d'expliquer les variations cycliques observées.

Halbwachs, de son côté, consacre sa thèse à l'étude de la stratification socio-économique en se fondant sur les enquêtes de budgets ouvriers. L'idée d'Halbwachs est qu'il y a un lien indissociable entre la nature du travail ouvrier et les formes de la consommation ouvrière. Ce type de travail, selon lui, est une rupture avec la vie sociale puisque l'ouvrier n'aurait affaire qu'à la matière et non pas aux autres hommes. La consommation ouvrière en portera la marque ; la vie sociale dont l'ouvrier est coupé pendant toute la durée de la journée de travail est particulièrement recherchée, ce qui fait que dès la sortie de la porte de l'usine, dès la rue, l'ouvrier aspire à retrouver ce dont il a été privé. Aussi, les budgets ouvriers sont-ils marqués par une moindre dépense en logement comparativement à d'autres classes sociales, à niveau de revenu équivalent pour une famille de même genre. Halbwachs utilise habilement les ressources offertes par les statistiques rassemblées par les enquêteurs allemands

ou américains, mais il sait tout aussi bien en marquer les limites et, ainsi, très justement, il fait observer que ces statistiques pèchent en n'indiquant pas la trajectoire (en termes de mobilité sociale ou même, plus simplement, en termes d'évolution des revenus) des ouvriers, ce qui limite considérablement l'utilisation possible de ces statistiques car les usages du revenu sont liés au montant du revenu, à la taille de la famille, mais aussi aux représentations des familles ouvrières et donc à la trajectoire de celles-ci.

Halbwachs prolonge cette réflexion sur les représentations ouvrières et leur comportement de dépense en montrant le rôle de ces représentations suivant que les dépenses sont fréquentes ou non, d'un montant faible ou élevé. Il suggère que les comportements ne sont pas identiques lorsque l'on achète fréquemment un bien de faible valeur et lorsque l'on achète rarement un bien de valeur plus importante ; dans ce dernier cas, de peur de ne pas en avoir pour son argent, l'ouvrier se fixe sur une dépense relativement peu élevée car, à défaut de points de repère, craignant d'être dupé, il cherche à l'être du plus faible montant possible.

L'entre-deux-guerres : splendeur et décadence

C'est à une apparente dissonance qu'est confronté celui qui s'intéresse au devenir de l'école durkheimienne entre 1920 et 1940 : d'un côté, viennent les échos nombreux d'une sclérose et d'un affaiblissement intellectuel de l'école avec l'échec d'une reprise de *L'Année sociologique* (1925-1927), avec l'éclatement des séries des *Annales sociologiques* (1934-1942) et malgré la fondation d'un Institut français de sociologie (Mauss, en 1924) ou la création d'un Centre de documentation sociale (Bouglé, en 1920 à l'École normale supérieure). D'un autre côté, on connaît tout le prestige intellectuel qui entoure des sociologues comme Halbwachs, Mauss et Simiand (tous trois finissent leur trajectoire comme professeurs au Collège de France). Comment une telle situation peut-elle être expliquée ? L'étude détaillée de Johan Heilbron [1985] fournit un élément essentiel en soulignant combien il est nécessaire de distinguer deux fractions différentes chez les durkheimiens de cette époque. Il y a d'un côté les « professeurs » (Célestin Bouglé, Georges Davy ou Paul Fauconnet, par exemple) qui, produisant peu de recherches originales, donnent plutôt des travaux de vulgarisation, assez souvent liés aux questions sociales et politiques du moment. De l'autre côté, il y a les « chercheurs » (Halbwachs, Mauss ou Simiand), plus intéressés par la mise en œuvre et, le cas échéant, par la révision des idées durkheimiennes [Karsenty, 1997].

Victoire administrative d'une sociologie de l'ordre...

Le groupe des « professeurs » jouit d'une bien plus grande visibilité que celui des « chercheurs ». Non pas que ces derniers n'enseignent pas, mais ils enseignent le plus souvent hors de l'Université elle-même et à de petits auditoires (École pratique des hautes études, Conservatoire des arts et métiers). À l'exception sans doute d'Halbwachs, on en arrive même à ne plus les percevoir comme des sociologues, mais comme des spécialistes en anthropologie (Mauss), en économie politique (Simiand) ou en sinologie (Marcel Granet).

Cette plus grande visibilité tient aussi au fait que ce sous-groupe occupe des fonctions administratives importantes. En 1927, Bouglé est nommé sous-directeur de l'École normale supérieure, avant d'en devenir le directeur entre 1935 et 1940 ; Paul Lapie est directeur des enseignements primaires (1914-1925), puis vice-recteur de l'Académie de Paris (1925-1927).

Cela explique que la sociologie durkheimienne gagne quelque peu du terrain en matière d'enseignement à partir de 1920 en étant enseignée en licence de philosophie (certificat de morale et sociologie), en devenant un élément dans la formation des instituteurs délivrée dans les écoles normales primaires. Cet enseignement vaudra d'ailleurs beaucoup de problèmes aux durkheimiens, car il sera l'objet de nombreuses attaques de la part de ceux qui craignent un endoctrinement sociologique des maîtres.

Cette visibilité institutionnelle unilatérale associée à un enseignement général, peu fondé sur des recherches originales et mettant l'accent sur une interprétation philosophique de l'œuvre de Durkheim (assez symptomatiquement, Bouglé et Fauconnet rééditent les textes pédagogiques et philosophiques de Durkheim), donne lieu à de vigoureuses critiques de la sociologie durkheimienne au cours de cette période. Les critiques viennent aussi bien des milieux conservateurs que des milieux révolutionnaires ; parmi ces derniers, Paul Nizan se distingue par la virulence d'un pamphlet où Durkheim est pris à parti comme un « penseur d'État » dont l'œuvre semble avoir été écrite « pour permettre à d'obscurs administrateurs de composer un enseignement destiné aux instituteurs. L'introduction de la sociologie dans les écoles normales a consacré la victoire administrative de cette morale officielle [...] et au nom de cette science, des instituteurs apprennent aux enfants [...] à communier dans le culte du Drapeau et de la Démocratie bourgeoise ¹ ».

1. Paul NIZAN, *Les Chiens de garde* (1932), rééd. Maspero, Paris, 1976, p. 97-98.

... ou des innovations scientifiques à prolonger et à corriger ?

Les « chercheurs » adoptent une autre posture vis-à-vis de l'œuvre de Durkheim. C'est moins la problématique philosophique qui les intéresse que les hypothèses avancées et les résultats obtenus. Déplacer ainsi l'accent revient à admettre que les hypothèses peuvent être abandonnées ou profondément révisées, que les résultats doivent être corrigés ou dépassés, comme le dit Mauss dans son « Avant-propos » à l'ouvrage d'Halbwachs [*Les Causes du suicide*, 1930, VII-VIII] : « Notre première pensée commune avait été de mettre simplement à jour le travail de Durkheim [...]. Mais ces vérifications ne suffisaient pas. M. Halbwachs a examiné lui-même les choses de plus près. Il a donc étendu le champ d'observation à d'autres sociétés, à d'autres époques, à d'autres détails. Il a analysé de nouveau les faits anciens considérés par Durkheim, mais de façon plus approfondie. Il a introduit en même temps les théories récentes et les faits nouveaux dans le champ de son expérimentation. Ainsi, il a pu déterminer dans quelle mesure il faut compléter, modifier, ou même abandonner telle ou telle thèse de Durkheim. Il a proposé ses propres théories là où il fallait. »

En effet, l'ouvrage qu'Halbwachs consacre au suicide en 1930 fournit un exemple très clair d'une orientation qui privilégie l'aspect scientifique de l'œuvre de Durkheim. Ce dernier est d'ailleurs vigoureusement critiqué dans une longue introduction où il lui est reproché, tour à tour, de ne pas clairement distinguer entre l'exploitation scientifique des données statistiques et une rhétorique qui en était coupée, d'utiliser des statistiques dont la qualité est notoirement douteuse, de reposer sur des outils statistiques rudimentaires, de ne pas tenir compte des liens entre certaines variables (notamment des liens entre le taux d'urbanisation, la famille et la religion), ce qui empêche parfois d'isoler l'effet spécifique de certaines d'entre elles (la religion) sur les suicides, etc. Plus profondément, Halbwachs reproche à Durkheim d'avoir écarté un peu rapidement les « motifs » en ne les considérant que comme des prétextes et en ne voulant pas y voir des causes de suicide.

Or, sur ce point essentiel, Halbwachs élève deux objections qui lui semblent décisives : premièrement, les motifs sont en rapport avec les modifications des représentations collectives et, deuxièmement, les motifs ne dépendent pas de caractéristiques individuelles, mais se distribuent d'une manière cohérente avec la structure des groupes sociaux et leur degré de complexité. Ce faisant, Halbwachs retrouve un thème qui lui tient à cœur, lui qui, en tant que professeur de sociologie à Strasbourg, est particulièrement intéressé par l'œuvre de Max Weber et par les thèmes de la sociologie compréhensive du

grand sociologue allemand — Halbwachs est un de ceux qui introduisent l'œuvre de Weber en France dans l'entre-deux-guerres [Steiner, 1992b].

Une dernière remarque vaut d'être faite à propos des travaux de Mauss et de Simiand dans l'entre-deux-guerres. On a vu tout au long de cette présentation que l'œuvre de Durkheim était passée par un point d'inflexion en 1895 : sa sociologie, qui prenait les faits économiques (la division du travail, l'échange, les groupes professionnels) comme un objet essentiel, mettait désormais la religion au centre de sa recherche. Cette inflexion peut aussi servir à mettre l'œuvre de Simiand et de Mauss en perspective [Steiner, 2005] : le premier s'est focalisé sur les relations économiques dans le monde moderne, tandis que le second a consacré l'essentiel de ses recherches aux sociétés primitives et à la sociologie de la religion. Toutefois, il est intéressant de remarquer que, dans leurs travaux des années 1920 et 1930 sur le don [Mauss, 1925] et la monnaie [Simiand, 1934] — travaux qui sont les plus féconds parmi ceux qu'ils ont produits —, Mauss et Simiand lient les deux programmes de recherche que Durkheim avait conçus. En effet, dans les conclusions de *L'Essai sur le don*, Mauss indique en quoi sa théorie du don permet de comprendre les pratiques économiques contemporaines — il rapporte les prodromes de la Sécurité sociale au don — et peut contribuer à produire une nouvelle morale dans un domaine qui en manquait singulièrement selon Durkheim. De son côté, Simiand établit le fait que la monnaie peut s'analyser selon les outils développés par la sociologie religieuse et, ainsi, il insiste sur la dimension de foi — et non pas seulement de confiance — que comporte la monnaie moderne. C'est là un nouvel argument en faveur de la productivité des deux programmes conçus par Durkheim et de la continuité qui existe entre eux.

Malgré les remarquables travaux de ces « chercheurs », il n'en reste pas moins que la sociologie durkheimienne apparaît à l'époque, aux yeux de beaucoup, comme un savoir désuet, méthodologiquement non fondé. Il n'est pas étonnant alors de constater que ceux qui, en France, reprendront les enseignements de sociologie au sortir de la Seconde Guerre mondiale se montreront peu enclins — pour dire le moins — à en illustrer l'intérêt. Raymond Aron, Georges Gurvitch et Jean Stoetzel s'éloignent tous (notamment Aron et Stoetzel) de la problématique durkheimienne, voire la combattent comme particulièrement néfaste : « Nous ne pouvons plus, nous ne voulons plus accepter l'esprit dans lequel Durkheim commença à convier ses élèves [...]. Il a inventé un *phlogistique* sociologique, stérile et paralysant. On peut se demander s'il ne vaut

pas mieux mettre les jeunes générations de futurs chercheurs à l'abri de son influence². »

Sans doute l'ouvrage de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron³ renverse cette tendance pour redonner, en France, une place de premier rang à l'apport de Durkheim.

2. Jean STOETZEL en 1946 ; *Revue française de sociologie*, 1991, p. 443.

3. *Le Métier de sociologue*, Mouton, Paris, 1973.

Conclusion

Bien qu'il ait largement contribué à répandre une interprétation excessivement fonctionnaliste de sa pensée, Talcott Parsons – dans *The Structure of Social Action* (1937), un ouvrage fondateur de la sociologie du ^{xx}^e siècle – consacre l'œuvre de Durkheim en la rangeant parmi les classiques de la science sociale moderne avec Alfred Marshall, Vilfredo Pareto et Max Weber. En France, malgré son peu de goût déclaré pour l'œuvre de Durkheim, Raymond Aron en fait de même en lui donnant place à côté de Comte, Tocqueville, Marx, Weber et Pareto dans ses cours de la Sorbonne au début des années 1960 [Aron, 1967].

L'image élaborée au milieu du siècle s'en va désormais en lambeaux et la sociologie de Durkheim revient sur le devant de la scène.

Cela tient au fait que les questions que Durkheim avait posées et auxquelles il avait tenté de fournir une réponse, gardent toute leur actualité. La sociologie religieuse et la sociologie de la connaissance sont tout particulièrement l'objet de réévaluation soit pour en discuter les hypothèses, notamment celle de la permanence du sacré : le sacré disparaîtrait de la vie sociale moderne et la dualité sacré-profane, centrale dans la pensée de Durkheim, ne serait donc plus pertinente [Pickering, 1990]. Soit, au contraire, pour y trouver le moyen de corriger la vision de Weber sur la rationalisation de la vie et sur le « désenchantement » [Alexander, 1988] ou bien pour réinterpréter l'opposition sacré/profane en termes d'une opposition valeurs/faits [Boudon, 1999]. Située au cœur de la sociologie religieuse durkheimienne, l'élaboration du concept de symbolique par Durkheim et Mauss [Tarot, 1999] constitue un apport qui nourrit les contributions de nombreux auteurs marquants de la sociologie et de l'anthropologie, comme Lévi-Strauss, Bourdieu et Alain Caillé. La sociologie de la connaissance de Durkheim est aussi mobilisée comme c'est le cas avec Mary Douglas [1999] lorsqu'elle montre

comment les classifications selon lesquelles nous comprenons le monde social qui nous entoure sont déterminées par les institutions, car ces classifications ne sont rien d'autre que des représentations instituées par le groupe social. Les réflexions de Jürgen Habermas [1981] sur l'agir communicationnel prolongent sur ce point la réflexion en montrant l'intérêt de la sociologie de Durkheim lorsqu'il s'agit de mettre au jour les éléments normatifs grâce auxquels la vie sociale n'est pas entièrement dominée par ce que Weber appelle la rationalité en finalité (celle où l'action découle d'une évaluation des fins par rapport aux moyens, des fins entre elles et des conséquences subsidiaires).

Finalement, l'opposition caricaturale qui avait parfois été dressée entre Durkheim et Weber s'estompe pour donner lieu à des discussions critiques sur les relations entre les deux grands sociologues [Hirschhorn et Coenen-Huther, 1994]. Ainsi, Raymond Boudon [1999] montre que, dans les *Formes élémentaires*, Durkheim emploie une démarche qui ne s'oppose en rien à la prise en compte des raisons que les individus donnent de leurs croyances, y compris celles ayant trait à la religion. D'ailleurs, il n'est pas sans intérêt de remarquer que cette approche est à la base des idées de Simiand [1934] lorsqu'il examine la nature et le fonctionnement de la monnaie : cette institution économique, à la base des comportements rationnels de ce domaine important de la vie sociale repose essentiellement, dit-il, sur un système de croyances (sur le futur) et c'est la raison qui l'amène à souligner le rôle décisif joué dans ce domaine économique par des phénomènes comme l'attente, l'anticipation, voire la foi. Il ne s'agit bien sûr pas de vouloir transformer Durkheim en un théoricien de la sociologie compréhensive, mais de souligner qu'avec la théorie des représentations sociales ou collectives et la théorie de la création symbolique, son œuvre comporte *aussi* des éléments qui font que sa sociologie échappe au positivisme étroit dans lequel on l'avait rangée. Et que, d'une manière qui lui est propre, sa sociologie est capable d'objectiver les faits sociaux, de les traiter « comme des choses » même lorsqu'il s'agit de « manières de penser et de sentir », c'est-à-dire de manières selon lesquelles les individus appartenant à une société conçoivent leur environnement et agissent en conséquence. On peut aussi voir dans l'approche durkheimienne un outil adapté à la situation contemporaine de la sociologie lorsque celle-ci est confrontée à l'apparition de plus en plus massive d'objets incorporant et objectifiant des éléments culturels. Cela est le cas de nombreux phénomènes liés à une forme ou à une autre de sociotechnique, dont l'informatique offre un exemple évident.

En prenant une place de tout premier rang dans le petit monde des classiques de la sociologie, l'œuvre de Durkheim n'est pas, pour autant, embaumée, stérilisée et fermée sur elle-même. Solidement unifiée autour de quelques principes (définition du social, théorie de la socialisation, théorie de la connaissance et de la création symbolique), l'œuvre de Durkheim est une œuvre ouverte : sa forte cohérence lui assure sa permanence et sa vigueur tout en suscitant des interrogations fécondes et renouvelées.

Repères bibliographiques

Émile Durkheim

Sont indiqués ici seulement les principaux textes (ouvrages et articles) utilisés dans le cours du livre. Une bibliographie quasi exhaustive se trouve à la fin du livre de Stephen LUKES (1973) ou bien en annexe des recueils édités par Victor KARADY [*in* Durkheim, 1975, III].

- [1893] *De la division du travail social*, PUF, Paris.
- [1895] *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris.
- [1897] *Le Suicide, étude de sociologie*, PUF, Paris.
- [1912] *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- [1915a] *Qui a voulu la guerre ?*, en collaboration avec E. DENIS, Armand Colin, Paris.
- [1915b] « L'Allemagne au-dessus de tout ». *La mentalité allemande et la guerre*, Armand Colin, Paris, 1991.
- [1916] *Lettres à tous les Français*, en collaboration avec E. LAVISSE, Armand Colin, Paris, 1992.
- [1922] *Éducation et sociologie*, P. Fauconnet (éd.), PUF, Paris.
- [1924] *Sociologie et philosophie*, C. Bouglé (éd.), PUF, Paris.
- [1925] *L'Éducation morale*, P. Fauconnet (éd.), PUF, Paris.
- [1928] *Le Socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, M. Mauss (éd.), PUF, Paris.
- [1938] *L'Évolution pédagogique en France*, M. Halbwachs (éd.), PUF, Paris.
- [1950] *Leçons de sociologie, physique des mœurs et du droit*, H.N. Kubali (éd.), PUF, Paris.
- [1955] *Pragmatisme et sociologie*, A. Cuvilier (éd.), Vrin, Paris.
- [1966] *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, traduction française de la thèse latine de 1893, G. Davy (éd.), Marcel Rivière et Cie, Paris.
- [1969] *Journal sociologique*, J. Duvinet (éd.), PUF, Paris.
- [1970] *La Science sociale et l'action*, J.C. Filloux (éd.), PUF, Paris.
- [1975] Textes 1 : *Éléments d'une théorie sociale* ; textes 2 : *Religion, morale, anomie* ; textes 3 : *Fonctions sociales et institutions*, V. Karady (éd.), Minuit, Paris.

Recueils d'articles et numéro spéciaux de revue consacrés à Durkheim et aux durkheimiens

- BESNARD P. (éd.), « À propos de Durkheim », numéro spécial de la *Revue française de sociologie*, XVII-2, 1976. — (éd.), « Les Durkheimiens », numéro spécial de la *Revue française de sociologie*, XX-1, 1979. — (éd.), « Sociologies françaises au tournant du siècle : les concurrents du groupe durkheimien », numéro spécial de la *Revue française de sociologie*, XXII-3, 1981. — (éd.), *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge UP et Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Paris, 1983. — (éd.), « L'Année sociologique, 100 ans après », numéro spécial de *L'Année sociologique*, juin 1998.
- BESNARD P., BORLANDI M. et VOGT P. (éds), *Division du travail et lien social : la thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, Paris, 1993.
- BORLANDI M. et CHERKAOUI M. (éds), « Le suicide », cent ans après, PUF, Paris, 2000.
- BORLANDI M. et MUCCHIELLI L. (éds), *La Sociologie et sa méthode : les « Règles » de Durkheim un siècle après*, L'Harmattan, Paris, 1995.
- CARDI F. et PLANTIER J. (éds), *Durkheim sociologue de l'éducation*, L'Harmattan, Paris, 1993.
- CUIN C.-H. (éd.), *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*, PUF, Paris, 1997.
- HAMILTON P. (éd.), *Émile Durkheim : Critical Assessments*, Routledge, Londres, 1990.
- LADRIÈRE P. et PRADES J.A. (éds), « Relire Durkheim », numéro spécial des *Archives de sciences sociales des religions*, XXXV-1, 1990.
- TURNER S. (éd.), *Émile Durkheim : Sociologist and Moralist*, Routledge, Londres, 1993.
- WOLFF K., *Émile Durkheim. A Collection of Essays*, Ohio State UP, Columbus, 1960.

Ouvrages et articles de référence sur Durkheim et les durkheimiens

- AIMARD G., *Durkheim et la science économique*, PUF, Paris, 1962.
- ALEXANDER J.C., *Theoretical Logic in Sociology II. The Antinomies of Classical Thought : Marx and Durkheim*, California UP, Berkeley, 1981. — (éd.), *Durkheimian Sociology : Cultural Studies*, Cambridge UP, Cambridge Mass., 1988.
- ARON R., *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.
- BAUDELOT C. et ESTABLET R., *Durkheim et le suicide*, PUF, Paris, 1984.
- BELLAH R.N., « Durkheim and History », in NISBET R.A. (éd.), *Émile Durkheim*, Prentice Hall, Englewoods Cliffs, 1965. — [1973] « Morale, religion et société dans l'œuvre de Durkheim », in LADRIÈRE P. et PRADES J.A. (éds), [1990].
- BERTHELOT J.-M., *1895 Durkheim. L'avènement de la sociologie scientifique*, Presses universitaires du Mirail, 1995.
- BESNARD P., « Durkheim et les femmes ou Le Suicide inachevé », *Revue française de sociologie*, 1973. — « The Année sociologique Team », in BESNARD P. (éd.) [1983]. — « L'impérialisme sociologique

- face à l'histoire », in *Historiens et sociologues aujourd'hui*, CNRS, Paris, 1986. — *L'Anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, PUF, Paris, 1987. — [1993a] « De la datation des cours pédagogiques de Durkheim à la recherche du thème dominant de son œuvre », in Cardin F. et Plantier J. (éds), [1993]. — [1993b] « Les pathologies des sociétés modernes », in BESNARD P., BORLANDI M. et VOGT P. (éds), [1993]. — *Études durkheimiennes*, Droz, Genève, 2003.
- BORLANDI M., « Durkheim lecteur de Spencer », in BESNARD P., BORLANDI M. et VOGT (éds), [1993]. — « Les faits sociaux comme produits de l'association entre les individus », in BORLANDI M. et MUCCHIELLI L. (éds.) [1995].
- BOUDON R., « Connaissance », in BOUDON R. (dir.) *Traité de sociologie*, PUF, Paris, 1992. — *Études sur les sociologues classiques*, PUF, Paris, 1998. — « Les formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante », *L'Année sociologique*, 1999.
- BOUDON R. et LAZARSFELD P. (éds), *L'Analyse empirique de la causalité*, Mouton, Paris et La Haye, 1966.
- CHAPOULIE J.-M., « La seconde fondation de la sociologie française : les États-Unis et la classe ouvrière », *Revue française de sociologie*, 1991.
- CHERKAoui M., *Naissance d'une science sociale. La sociologie selon Durkheim*, Droz, 1998.
- CLADIS M.S., *A Communitarian Defense of Liberalism : Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford UP, Stanford, 1992.
- CLARK T.N., *Prophets and Patrons : the French University and the Emergence of the Social Sciences*, Harvard UP, Harvard, 1968, 1973.
- COLE S., « Continuity and Institutionalization in Science : a Case Study of Failure », in OBERSHALL A. (éd.), *The Establishment of Empirical Sociology*, Harper and Row, New York, 1972.
- COMTE A., *Cours de philosophie positive*, Hermann, Paris, 1975.
- CRAIG J.E., « Maurice Halbwachs à Strasbourg », in BESNARD P. (éd.), [1979].
- CUIN C.-H. et GRESLE F., *Histoire de la Sociologie*, t. 1, La Découverte, Paris, 1992.
- DOHRENWEND B.P., « Egoism, Altruism, Anomie and Fatalism : A Conceptual Analysis of Durkheim's Types », *American Sociological Review*, 1959.
- DOUGLAS J.D., « The Rhetoric of Science and the Origins of Statistical Social Thought : the Case of Durkheim's Suicide », in TIRYAKIAN E.A. (éd.), *The Phenomenon of Sociology*, Duke UP, Durham, 1971.
- DOUGLAS M., *Comment pensent les institutions*, trad. française, La Découverte, Paris, 1999.
- FILLOUX J.-C., « Introduction », in DURKHEIM, [1970]. — *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève, 1977. — *Durkheim et l'éducation*, PUF, Paris, 1994.
- FOURNIER M., *Marcel Mauss*, Fayard, Paris, 1994.
- GANE M., *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, Routledge, Londres, 1988.
- GEIGER R.L., « René Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie », in BESNARD P. (éd.), [1981].
- GIDDENS A., *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, Londres, 1976.
- GILLARD L. et ROSIER M. (éds.), *François Simiand (1873-1935). Sociologie, Histoire, Économie*, Éditions des

- archives contemporaines, Paris, 1996.
- GISLAIN J.J. et STEINER P., *La Sociologie économique : 1890-1920*, PUF, Paris, 1994.
- GOUDINEAU Y., « Évolution sociale, histoire, et étude des sociétés anciennes dans la tradition durkheimienne », in *Historiens et sociologues aujourd'hui*, CNRS, Paris, 1986.
- HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, traduction française, Fayard, Paris, 1981.
- HAWKINS M.J., « A Re-Examination of Durkheim's Theory of Human Nature », *The Sociological Review*, 1977.
- HEILBRON J., « Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940 », *Revue française de sociologie*, 1985. — « Ce que Durkheim doit à Comte », in BESNARD P., BORLANDI M. et VOGT P. (éds), [1993].
- HIRSCHHORN M. et COENEN-HUTHER J. (éds), *Durkheim-Weber, vers la fin des malentendus*, L'harmattan, Paris, 1994.
- HIRST P.Q., *Bernard, Durkheim and Epistemology*, Routledge and Kegan, Londres, 1975.
- ISAMBERT F.-A., « Une religion de l'homme ? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim », *Revue française de sociologie*, 1992.
- JOAS H., « Durkheim's Intellectual Development : the Problem of the Emergence of New Morality and New Institutions as a Leitmotif in Durkheim's Œuvre », in TURNER S. (éd.), [1993].
- JONES R.A., « Durkheim's Response to Spencer : An Essay Toward Historicism in the Historiography of Sociology », *Sociological Quarterly*, 1974. — « On Understanding a Sociological Classic », *American Journal of Sociology*, 1983.
- KALAORA B. et SAVOYE A., *Les Inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*, Champ Vallon, Seyssel, 1989.
- KARADY V., « Durkheim, les sciences sociales et l'Université : bilan d'un semi-échec », in BESNARD P. (éd.), [1976]. — « Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens », in BESNARD P. (éd.), [1979].
- KARSENTY B., *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Paris, 1997.
- LA CAPRA D., *Emile Durkheim, Sociologist and Philosopher*, Cornell UP, Ithaca, 1972.
- LACROIX B., *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Presses de l'université de Montréal, Paris et Montréal, 1981. — « Aux origines des sciences sociales françaises : politique, société et temporalité dans l'œuvre d'Émile Durkheim », in LADRIÈRE P. et PRADES J.A. (éds), [1990].
- LEROUX R., *Histoire et sociologie en France. De l'histoire-science à la sociologie durkheimienne*, PUF, Paris, 1998.
- LLOBERA J.R., « Durkheim, the Durkheimians and their Collective Misrepresentation of Marx », *Social Science Information*, 1980.
- LOGUE W., « Sociologie et politique : le libéralisme de Célestin Bouglé », in BESNARD P. (éd.), [1979].
- LUKES S., *Emile Durkheim : his Life and Work*, Penguin Press, Londres, 1973.
- MARCEL J.-C., *Le Durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, PUF, Paris, 2001.
- MILLET J., *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1970.
- MUCCHIELLI L., « Sociologie et psychologie en France, l'appel à un

- territoire commun : vers une psychologie collective (1890-1950) », *Revue de synthèse*, 1994. — *La découverte du social. Un tournant des sciences humaines (1870-1914)*, La Découverte, Paris, 1998.
- NISBET R.A., *La Tradition sociologique*, traduction française, PUF, Paris, 1966.
- PARSONS T., *The Structure of Social Action*, The Free Press, New York, 1937. — « Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems », in PARSONS T., *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York, 1967.
- PETT A., « De Comte à Durkheim : un héritage ambivalent », dans M. Borlandi et L. Mucchielli, 1995. — « Durkheim critique de Mill », dans M. Borlandi et L. Mucchielli, 1995.
- PICKERING W.S., *Durkheim's Sociology of Religion : Themes and Theories*, Routledge and Kegan, Londres, 1984. — « The Eternality of the Sacred : Durkheim's Error ? », in LADRIÈRE P. et PRADES J.A. (éds), [1990]. — « L'évolution de la religion », dans Ph. Besnard, M. Borlandi et P. Vogt, 1993. — (ed.), *Durkheim and Representations*, Routledge, 2000. — (ed.), *Durkheim : Critical Assessments*, Routledge, 2000. — (éd.), *Durkheim Today*, Berghahn Books, 2002.
- POPE W., *Durkheim's Suicide : a Classic Analyzed*, Chicago UP, Chicago, 1976.
- REYNAUD J.D., « La formation des règles sociales », in BESNARD P., BORLANDI M. et VOGT P. (éds), [1993].
- SMELSER N.J., « Le lien problématique entre différenciation et intégration », in BESNARD P., BORLANDI M. et VOGT P. (éd.), [1993].
- STEINER P., « Le fait social économique chez Durkheim », *Revue française de sociologie*, 1992a. — « L'Année sociologique et la réception de l'œuvre de Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, 1992b. — *L'École durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Droz, Genève, 2005.
- TAROT E., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, La Découverte, Paris 1999.
- VOGT W.P., « Un durkheimien ambivalent : Célestin Bouglé, 1870-1940 », in BESNARD P. (éd.), [1979]. — « L'influence de la *Division du travail* sur la sociologie américaine », in BESNARD P., BORLANDI M. et VOGT P. (éds), [1993].
- WALLWORK E., *Durkheim, Morality and Milieu*, Harvard UP, Cambridge, Mass., 1972.
- WATTS MILLER W., *Durkheim, morals and modernity*, UCL Press, 1996.

L'œuvre des durkheimiens

La bibliographie, ni exhaustive ni sommaire, se propose d'indiquer les textes majeurs des principaux auteurs du courant durkheimien.

CÉLESTIN BOUGLÉ

[1896] *Les Sciences sociales en Allemagne : les méthodes actuelles*, Alcan, Paris.

[1899] *Les Idées égalitaires. Étude sociologique*, Alcan, Paris.

[1903] *La Démocratie devant la science. Études critiques sur l'hérédité, la*

concurrence et la différenciation, Alcan, Paris.

[1907] *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Alcan, Paris.

[1908] *Essais sur le régime des castes*, PUF, Paris, [1993].

[1912] *La Sociologie de Proudhon*, A. Colin, Paris.

[1922] *Leçons de sociologie sur l'évolution de valeurs*, A. Colin, Paris.

[1930] *Éléments de sociologie* (avec J. RAFFAUT), Alcan, Paris.

[1935] *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Alcan, Paris.

MAURICE HALBWACHS

[1909] *Les Expropriations et le prix des terrains à Paris (1860-1900)*, Société nouvelle de librairie et d'éditions, Paris.

[1913a] *La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Gordon and Breach, Paris, [1970].

[1913b] *La Théorie de l'homme moyen. Essai sur Quetelet et la statistique morale*, Alcan, Paris.

[1924a] *Le Calcul des probabilités à la portée de tous* (avec M. FRÉCHET), Dunod, Paris.

[1924b] *Les Origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Stock, Paris.

[1925] *Les Cadres sociaux de la mémoire*, PUF, Paris, [1952].

[1930] *Les Causes du suicide*, Alcan, Paris.

[1933] *L'Évolution des besoins dans les classes ouvrières*, PUF, Paris.

[1936] *Le Point de vue du nombre* (avec A. Sauvy), INED, Paris, [2005].

[1938a] *Morphologie sociale*, A. Colin, Paris.

[1938b] *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Rivière, Paris.

[1941] *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, PUF, Paris.

[1950] *La Mémoire collective*, PUF, Paris.

[1972] *Classes sociales et morphologie*, V. KARADY (éd.), Minuit, Paris.

MARCEL MAUSS

Il n'a pas publié de livre, mais l'essentiel de ses essais et articles a été réuni dans trois recueils.

[1950] *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

[1967] *Manuel d'ethnographie*, D. PAULME (éd.), Payot, Paris.

[1968] *Cœuvres de Marcel Mauss*. T. 1 : *Les Fonctions sociales du sacré*. T. 2 : *Représentations collectives et diversité des civilisations*. T. 3 : *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, V. KARADY (éd.), Minuit, Paris.

FRANÇOIS SIMIAND

[1907] *Le Salaire des ouvriers des mines de charbon en France, contribution à la théorie économique du salaire*, Cornély, Paris.

[1912] *La Méthode positive en sciences économiques*, Alcan, Paris.

[1922] *Statistique et expérience, remarques de méthode*, Rivière, Paris.

[1928-1929] *Cours d'économie politique*, Domat-Montchrétien, Paris.

[1930-1932] *Recherches sur le mouvement général des prix du ^{XV^e} au ^{XIX^e} siècle*, Alcan, Paris.

[1932] *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie, essai de théorie expérimentale du salaire*, Alcan, Paris.

[1934] « La monnaie, réalité sociale », *Annales sociologiques*, série D, Alcan, Paris.

[1987] *Méthode historique et sciences sociales*, M. CEDRONIO (éd.), Éditions des Archives Contemporaines, Paris.

Index

Affaire Dreyfus, 8-9
ALCAN, Félix, 7
Altruisme, suicide altruiste, 52-53, 71, 73
American Journal of Sociology, 15
Annales de l'Institut international de sociologie, 15, 16, 64
Anomie, suicide anémique, 53-56, 59, 61, 62, 71, 73, 75
ARON, Raymond, 106, 108

BACON, 32
BELOT, Gustave, 84
BERGSON, Henri, 5
BERNARD, Claude, 29
BESNARD, Philippe, 11, 12, 22, 44, 54, 55, 58, 61, 62, 76, 97
BLOCH, Marc, 97
BÖHM-BAWERK, Eugen VON, 16
BOUGLÉ, Célestin, 9, 11, 21, 40, 90, 96, 98-100, 103, 104
BOURDIEU, Pierre, 107, 108
BOURGIN, Hubert, 102
BOUTMY, Émile, 17
BOUTROUX, Émile, 5
BRAUDEL, Fernand, 97
BRUNETIÈRE, Ferdinand, 8
BUISSON, Ferdinand, 7

CAUWÈS, Paul, 102
Coefficient de préservation, 48, 55, 56
Collège de France, 11, 17, 103
Collège libre de sciences sociales, 17

COLSON, Clément, 97, 102
COMTE, Auguste, 14, 26-29, 32, 34
CONDORCET, 27
Conscience collective, 8, 19-21, 76, 83
Conservatoire national des arts et métiers, 104
CONSTANT, Benjamin, 76
Contrainte sociale, 30-31, 39, 65, 80, 90
Croyances, 89, 100, 109
Culte de la personne, 8, 21

DAVY, Georges, 103
Démocratie, 76-78
DEMOLINS, Edmond, 16
DESCARTES, René, 70
Dieu, divinité, 81-82, 85, 89
Division du travail, 16-21, 50, 55, 59, 76, 80
Divorce, 55-56, 75
DREYFUS, Louise, 7
Droit, 19-20, 24
DUGUIT, Léon, 7
DURKHEIM, André, 7, 8
DURKHEIM, Marie, 7

École libre des sciences politiques, 17
École normale primaire, 104
École normale supérieure, 5, 10, 104
École pratique des hautes études, 11, 104
Éducation, éducation morale, 31, 70, 91-94

Effervescence sociale, 59-62, 84-86, 94-95

Église, 50, 82-83, 89

Égoïsme, suicide égoïste, 49-52, 71, 73, 75, 92

ÉLIADÉ, Mircea, 84

ERASME, 61, 70

ESPINAS, Alfred, 15

État, 24, 69, 76, 77

EVANS PRITCHARD, E., 84

Fait moral, 18, 79-81, 89-91

Fait religieux, 22-23, 81-83

Fait social, 29-35, 37, 42, 89-91

Fatalisme, suicide fataliste, 56-57

FAUCONNET, Paul, 30, 103, 104

FEBVRE, Lucien, 97

FOUILLÉE, Alfred, 15

FUNK BRENTANO, Théodore, 17

FUSTEL DE COULANGES, Numa, 5

GIDDINS, Frank, 16

GOFFMAN, Erving, 112

GOLDENWEISER, Alexander, 84, 101

GRANET, Marcel, 104

Groupe conjugal, 51-52, 55

Groupe familial, 51-52, 55

Groupements professionnels, 74-78, 94, 95

GURVITCH, Georges, 106

GUESDE, Jules, 8

HALBWACHS, Maurice, 11, 38, 57-58, 99, 101-106, 107, 108

HAMELIN, Octave, 7

Histoire, 23, 27-28, 33-34, 69-71, 97-98

HUBERT, Henri, 11, 100

Idéal, 60-61, 90-91, 93-95

Idéologie, 32-33, 69-70

Individu, 17, 20-21, 47, 48, 77, 90, 91, 92

Individualisme, 8, 16, 49, 50, 71, 109

Intégration, 43-53, 60

JAURÈS, Jean, 5, 8

JULIAN, Camille, 7

KANT, Emmanuel, 80-81, 93

KUHN, Thomas, 21

L'Année psychologique, 28

L'Année sociologique, 7, 8, 9-13, 15, 16, 21, 23, 38, 61, 97, 98, 99-103

LAPIE, Paul, 21, 104

La Réforme sociale, 16

La Science sociale, 16

LE PLAY, Frédéric, 15, 16, 26

LEUBA, James, 101

LIARD, Louis, 5

MALINOWSKY, Bronislaw, 84, 101

MARSHALL, Alfred, 16, 108

MARX, Karl, 36

MAUSS, Marcel, 7, 8, 11, 17, 30, 36, 38-39, 51, 87, 88, 95, 98, 100, 103, 104, 106, 108

MAY, Dick, 16

MILL, John Stuart, 26, 28-29, 37, 66

MENGER, Carl, 17

Méthode comparative, 27, 35, 36-37, 38, 39, 42

MONNEROT, Jules, 34

MONOD, Gabriel, 5

MONTESQUIEU, 17, 77-78

Morale, 30, 67, 76, 79-81, 91, 94

Morphologie sociale, 31, 36, 47, 68, 84, 87

NIZAN, Paul, 104

Normal/pathologique, 33, 39, 50, 64-69, 72

PARÉTO, Vilfredo, 22, 108

PARSONS, Talcott, 44, 84, 108

PASCAL, 93

PLATON, 93

Psychologie sociale, 28, 98

RABELAIS, 4, 61-62, 70

RATZEL, Friedrich, 36

Régulation, 44-49, 53-57, 60-62, 75

Religion, 21-25, 50-51, 60-62, 72, 81-86, 88, 89-91, 93, 100, 109

RENOUVIER, Charles, 5

- Représentations, 23, 36, 46-47, 70-71, 77, 84, 86-88, 103, 105, 106, 108
Revue internationale de sociologie, 15, 16
Revue philosophique, 28
 RIBOT, Théodule, 28
 RICHARD, Gaston, 15
 Rites, 83, 85, 86, 100
Rivista italiana di sociologia, 15
 ROBERTSON-SMITH, William, 23

 SEIGNOBOS, Charles, 97
 SIMIAND, François, 11, 38, 61, 97-99, 101-106, 109
 SIMMEL, Georg, 16, 99, 111
 Socialisation, 3, 31, 43-49, 71-73, 74-76, 92
 Socialisme, 8-9, 16, 76
 Société, 18, 30, 47, 85, 91
 Sociologie de la connaissance, 86-89, 100, 108
 SOCRATE, 67
 Solidarité mécanique, 19-21, 52-53, 66-68
 Solidarité organique, 19-21, 65, 66-68, 74
 SPENCER, Herbert, 18, 26, 32, 111
 STOETZEL, Jean, 106, 107
 Suicide, 37-38, 40-41, 47-49, 71-73, 75, 105

 TARDE, Gabriel, 15-17, 28, 31, 63, 66, 96, 99
 THOMAS, Albert, 8
 TOCQUEVILLE, Alexis DE, 76, 78
 TÖNNIES, Ferdinand, 16
 TOURVILLE, Henri DE, 16
 TURGOT, Anne-Robert, 76

 Variations concomitantes, 37-38, 39, 102
 VEBLEN, Thorstein, 16

 WARD, Lester, 16
 WEBER, Max, 16, 22, 95, 105, 106, 108, 109, 113
 WORMS, René, 15-17, 29, 63
 WUNDT, Wilhelm, 5

Table des matières

Introduction	3
I Émile Durkheim : 1858-1917	
L'œuvre écrite et l'enseignement	5
□ Encadré : <i>L'œuvre de Durkheim</i> , 7	
L'activité sociale et politique	8
□ Encadré : <i>Le socialisme selon Durkheim</i> , 9	
La formation de <i>L'Année sociologique</i>	9
II La formation et l'évolution d'une problématique	
La sociologie en France à la fin du XIX ^e siècle	14
De la première formulation à la thèse de 1893	15
□ Encadré : <i>Les sociologies concurrentes de Durkheim</i> , 16	
Les formes de la solidarité sociale : solidarité mécanique et solidarité organique, 19	
La « révélation » de l'année 1895 et la place de la religion dans l'analyse sociologique	21
□ Encadré : <i>La sociologie est un savoir en construction</i> , 22	
III La méthode sociologique	
Les enjeux des réflexions sur la méthode sociologique	27
Se défaire de la philosophie de l'histoire, 27	
Se défaire de la psychologie introspective, 28	
La logique des <i>Règles de la méthode sociologique</i>	29
Définition, 29	
□ Encadré : <i>De la contrainte à l'institution</i> , 30	
Observation, 32	
Classification, 33	
□ Encadré : <i>Traiter les faits sociaux comme des choses</i> , 34	
Explication, 35	
□ Encadré : <i>Durkheim et le marxisme</i> , 36	

Administration de la preuve, 36	
□ Encadré : <i>L'administration de la preuve par la méthode des variations concomitantes</i> , 37	
Les usages de la méthode	38
Durkheim, les durkheimiens et la méthode sociologique, 38	
La méthode « renversée » dans l'étude sociologique du suicide, 40	

IV Le processus de socialisation

La théorie de la socialisation : intégration et régulation	43
L'intégration sociale, 44	
La régulation sociale, 44	
La socialisation : intégration et régulation, 45	
Intégration et régulation : la typologie du suicide	47
□ Encadré : <i>Taux de suicide et coefficients de préservation</i> , 48	
Suicide égoïste et suicide altruiste	49
Intégration sociale trop faible : le suicide égoïste, 49	
Intégration sociale trop forte : le suicide altruiste, 52	
Suicide anémique et suicide fataliste	53
Régulation sociale trop faible : le suicide anémique, 54	
□ Encadré : <i>L'anomie</i> , 55	
Régulation sociale excessive : le suicide fataliste, 56	
Une théorie robuste	57
Effervescence et intégration sociales	58

V De la science à l'action

Le normal et le pathologique	64
La normalité du crime, 66	
Le sociologue et l'homme politique, 67	
L'analyse du changement social	68
L'origine et les causes du défaut de socialisation	71
Les groupements professionnels	74
Groupements professionnels et démocratie, 76	

VI « Se faire une morale »

Du fait moral au fait religieux	79
Le fait religieux	81
Le sacré et le profane, 83	
□ Encadré : <i>Le sacré et le profane : une dichotomie contestée</i> , 84	
L'effervescence sociale et l'origine des croyances, 84	
□ Encadré : <i>Les rites</i> , 86	

Sociologie et théorie de la connaissance	86
□ Encadré : <i>Sociologie de la connaissance</i> , 87	
Société, morale et religion	89
L'éducation morale	91
□ Encadré : <i>La dualité de la nature humaine</i> , 93	
Des primitifs aux modernes : l'importance de l'idéal	94

VII L'impact de l'œuvre

Rapprochements stratégiques et polémiques	96
□ Encadré : <i>L'impérialisme sociologique durkheimien</i> , 97	
Les durkheimiens avant-guerre	98
Sociologie générale, 99	
Sociologie religieuse et anthropologie, 100	
Sociologie économique, 101	
L'entre-deux-guerres : splendeur et décadence	103
Victoire administrative d'une sociologie de l'ordre..., 104	
... ou des innovations scientifiques à prolonger et à corriger ?, 105	
Conclusion	108
Repères bibliographiques	111
Index	117