

REPRODUCTIONS ET TRANSFORMATIONS SOCIALES

DANS LA SOCIOLOGIE D'EMILE DURKHEIM

Mélanie Plouviez (Paris I)

La sociologie d'Emile Durkheim est l'objet d'une critique récurrente. Elle figerait la société dans une forme instituée et rigide, renfermée dans la répétition d'elle-même, inaccessible à une forme de changement autre que son évolution nécessaire. C'est le reproche que Raymond Boudon, dans *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, lui adresse¹. Selon Raymond Boudon, la sociologie durkheimienne, en raison de son naturalisme, nie l'action. Elle nie l'action individuelle en réduisant l'individu à un être agi par le social, destitué de toute autonomie et par là même de toute subjectivité. Bien mieux, elle nie la catégorie même d'action en la transférant, dans une hypostase substantialiste, des sujets individuels à la société. L'action sociale, action régulière correspondant au déploiement de la société dans la réalisation d'elle-même, prive la catégorie d'une de ses dimensions essentielles : la capacité de rupture, d'innovation, de subversion. Pour Raymond Boudon, l'action de la société ne peut pas être créative parce qu'elle brime la seule source possible de créativité : l'individu.

Loin d'invalidier la catégorie d'action, la sociologie durkheimienne lui confère un sens nouveau. L'action sociale n'est pas l'action qui a l'individu pour sujet et la société pour objet, l'action individuelle sur le social relevant, pour Durkheim, d'une illusion artificialiste et volontariste. L'action sociale n'est pas non plus l'action qui a la société pour sujet et l'individu pour objet, l'action sociale allant bien au-delà du seul nivellement des conduites individuelles. L'action sociale, c'est la société agissant sur elle-même. Une telle action est-elle nécessairement reproductive ? Nie-t-elle l'action individuelle ? Est-elle susceptible de transformations et de ruptures ? La société agissante peut-elle agir à l'encontre des formes dans lesquelles elle s'institutionnalise ?

A rebours des critiques que Raymond Boudon lui adresse, nous montrerons que la sociologie durkheimienne, loin de consacrer l'action reproductive de la structure sociale, parvient à penser l'activité transformatrice de l'idéation collective et à actualiser sa puissance subversive.

¹ R. Boudon, *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 2004.

I. L'interprétation reproductive de la sociologie durkheimienne

Dans ses premiers écrits, Emile Durkheim conditionne l'efficacité pratique de la science des sociétés à la détermination de « l'état de santé morale », dit encore « type normal » ou « état normal des sociétés »². Cette opération, dont les règles méthodologiques sont énoncées au troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique*³, a alimenté, plus que toute autre, l'interprétation selon laquelle la sociologie scientifique durkheimienne n'est qu'une consécration de l'action reproductive des sociétés, interprétation que l'on peut qualifier de « reproductive ».

Le triptyque généralité / normalité / santé

Le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique*, intitulé « Règles relatives à la distinction du normal et du pathologique », est un chapitre surprenant au regard de l'économie générale de l'ouvrage. Alors que Durkheim établit les règles méthodologiques permettant au sociologue de se maintenir, malgré la proximité qu'il entretient avec son objet, dans un état d'abstention évaluative et prescriptive, il revendique, dans ce chapitre, une « efficacité pratique » pour la sociologie⁴. Loin de signer une quelconque coïncidence entre connaissance scientifique et prescription pratique, ce chapitre œuvre en fait à leur sériation méthodologique. La théorie et la pratique constituent deux moments successifs et complémentaires. La sociologie est d'abord théorique, ensuite pratique. Plus exactement, elle déduit de ses conclusions scientifiques leurs implications pratiques. De cette sériation, dépendent la scientificité de la sociologie théorique et la rationalité de l'art pratique qui en constitue le terme. Cependant, un tel ordonnancement, quelque méthodologique qu'il soit, repose sur la possibilité de déduire le devoir-être de l'être. A rebours de l'interdit humien, est-il possible et légitime d'inférer de la connaissance de ce que telle société est la prescription de ce qu'elle doit ou devrait être ? A cette question, le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique* apporte une réponse positive centrée sur le concept de « normalité ».

Durkheim définit la normalité de manière duale, par la généralité d'une part, par la santé d'autre part. Selon la première définition, « un fait social est normal pour un type social déterminé, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase

² E. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 1998, p. XXXIX ; *Les règles de la méthode sociologique* (1895), Paris, PUF, 1999, p. 56 ; « Crime et santé sociale » (1895), *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Présentation de V. Karady, Paris, Les Editions de Minuit, 1975, p. 180.

³ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, pp. 47-75.

⁴ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 48.

correspondante de leur évolution »⁵. Ainsi, parce qu'il s'observe dans toutes les sociétés, le crime est un phénomène social normal. Plus précisément, pour un type de société donné à un moment déterminé de son développement, la criminalité n'est un fait social pathologique que lorsque son taux est inférieur ou supérieur au taux moyen observable dans les sociétés du même type. Définie par le critère scientifique qu'est la généralité, la normalité est un fait réalisé, objet d'un jugement descriptif. « L'état normal » est un concept scientifique soumis, *via* la généralité, au contrôle positif de l'expérience. Selon la seconde définition, les phénomènes normaux sont « ceux qui sont tout ce qu'ils doivent être », les phénomènes pathologiques « ceux qui devraient être autrement qu'ils ne sont »⁶. Ainsi, parce qu'il est « une partie intégrante de toute société saine », le crime est un phénomène social normal : une société sans criminalité serait une société privée de toute possibilité de dissidence et de transformation, c'est-à-dire une société malade vouée à sa propre disparition⁷. Définie par la norme qu'est « l'état de santé », la normalité est un idéal à réaliser, objet d'un jugement évaluatif ou prescriptif. « L'état normal » est un concept pratique déterminant, *via* la santé, ce qui, parce qu'il est tel qu'il doit être, constitue un idéal à réaliser et ce qui, parce qu'il n'est pas tel qu'il devrait être, constitue une pathologie à fuir ou à corriger. En d'autres termes, la normalité est simultanément *indiquée*, au sein des phénomènes, par le *fait* de la généralité et *indice* de l'*idéal* qu'est la santé. Le concept de normalité, par la position intermédiaire qu'il occupe dans le triptyque généralité / normalité / santé, est l'opérateur qui autorise le sociologue à déduire de ses jugements scientifiques des évaluations et des prescriptions pratiques. « L'état normal » est l'outil qui confère à la sociologie durkheimienne une efficacité pratique sans qu'elle ait pour cela à renoncer à son exigence de scientificité.

La société en maintien

Mais le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique* réserve une autre surprise : la généralité n'est pas seulement le critère scientifique de reconnaissance du fait social normal, mais antérieurement celui du fait social. A moins de confondre le genre et l'espèce, il convient donc de distinguer la généralité du fait social de celle du fait social normal. Dans le premier chapitre, intitulé « Qu'est-ce qu'un fait social ? », Durkheim définit la généralité d'un fait social comme extension dans une société donnée, extension qui ne procède pas, comme dans la sociologie de Tarde, de la diffusion imitative d'une action individuelle, mais de l'action coercitive que le fait social est susceptible d'exercer sur chaque conscience individuelle. « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte

⁵ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 64.

⁶ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 47.

⁷ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, pp. 66-73.

extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles »⁸. Un fait n'est pas social parce que général, mais général parce que social. Ou encore, le critère de la généralité dépend de celui de la contrainte. Plus précisément au regard de l'évolution ultérieure de Durkheim, la généralité du social résulte de sa puissance de détermination des individus, qu'elle prenne la forme simple de la contrainte comme dans les *Règles*, ou la forme duale de l'imposition et de l'attraction comme dans « La détermination du fait moral »⁹. Quant à la généralité du fait social normal, Durkheim la définit, dans le troisième chapitre, non seulement comme extension dans une société donnée, mais spécifiquement comme proximité de fréquence entre sociétés du même type social considérées à une phase équivalente de leur développement. Or, si le fait social normal n'est pas seulement *général dans* une société donnée, si spécifiquement il est *général* à toutes les sociétés du même type social, c'est parce qu'il entretient un rapport constitutif avec les conditions d'existence du type social en question. « La normalité du phénomène sera expliquée par cela seul qu'il sera rattaché aux conditions d'existence de l'espèce considérée, soit comme un effet mécaniquement nécessaire de ces conditions, soit comme un moyen qui permet aux organismes de s'y adapter »¹⁰. Comme précédemment suggéré, le critère de la généralité est, dans le troisième chapitre, indissociable de celui de la santé. Un fait social normal est général parce qu'il procède de l'état de santé du type social dans lequel il apparaît ou parce qu'il y prend part. Aussi, dans le vocabulaire encore organiciste de la *Division du travail social*, le fait social normal est-il celui qui se conforme à l'ordre vital de l'organisme social, voire le favorise, le fait social pathologique celui qui, au contraire, le bafoue. Dans la terminologie davantage morphologique des *Règles de la méthode sociologique*, le fait social normal est celui qui participe au fonctionnement du milieu social interne, le fait social pathologique celui qui, au contraire, le perturbe. Mais, en deçà de ces différences, apparaît une identique finalité sociale révélée par le concept de normalité : la société cherche à se maintenir.

Autrement dit, les mœurs, les règles, les valeurs et les croyances, qu'elles soient religieuses, morales, juridiques ou politiques, sont autant d'efforts de la société pour se maintenir. Les faits sociaux et les diverses institutions dans lesquels ils se cristallisent sont les moyens par lesquels la société œuvre à sa propre persistance. « La fonction [que les phénomènes sociaux sont appelés à remplir] consiste, au moins dans nombre de cas, à *maintenir* la cause préexistante d'où ils dérivent »¹¹. Dès lors, leur explication

⁸ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 14. Concernant les rapports entre généralité et diffusion, voir E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, pp. 8-14 ; *Le suicide*, Paris, PUF, 1985, pp. 107-138 ; et G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993.

⁹ E. Durkheim, « Détermination du fait moral » (1906), *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1996, pp. 49-116.

¹⁰ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 60.

¹¹ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 96 (nous soulignons).

complète nécessite l'élucidation de la relation fonctionnelle qu'ils entretiennent avec la société appréhendée comme une totalité en maintien. Pour illustration, Durkheim définit, dans *La division du travail social*, la peine, ou sanction répressive, comme « une réaction émotionnelle de la communauté »¹². Plus précisément, la peine est la réaction de la conscience collective à un acte qu'elle qualifie de criminel parce qu'il offense les sentiments collectifs qui la constituent. Elle est donc une réaction de défense par laquelle la conscience collective condamne les attentats qui l'affaiblissent. « Sa vraie fonction est de *maintenir intacte* la cohésion sociale en *maintenant* toute sa vitalité à la conscience collective. Niée aussi catégoriquement, celle-ci perdrait nécessairement de son énergie si une réaction émotionnelle de la communauté ne venait compenser cette perte, et il en résulterait un relâchement de la solidarité sociale. Il faut donc qu'elle s'affirme avec éclat au moment où elle est contredite »¹³. Dans les sociétés à solidarité mécanique où elle est prédominante, la peine a pour fonction de restaurer l'homogénéité sociale menacée par le crime. Le droit pénal n'est pas seulement le « symbole visible » de la solidarité mécanique. Il œuvre à son maintien effectif en la réactivant. En dirigeant contre le corps du criminel les sentiments collectifs affaiblis par le crime, il les rétablit dans leur force et leur détermination. Bref, la prédominance du droit pénal dans les sociétés à solidarité mécanique est un phénomène social normal qui découle de leurs conditions d'existence comme « un effet mécaniquement nécessaire » : elle est l'institution sociale par laquelle les sociétés à solidarité mécanique œuvrent au maintien de l'homogénéité sociale qui les fonde quand elle se voit menacée par la dissidence criminelle.

Pour autant, les sociétés à solidarité mécanique ne sont pas des entités statiques stabilisées dans une reproduction uniforme de l'homogénéité sociale. Elles sont travaillées par les progrès de la division du travail qui les acheminent de leur situation initiale d'homogénéité à une organisation hétérogène, d'une solidarité mécanique résultant de l'application uniforme de la contrainte sociale à une solidarité organique procédant de l'interdépendance fonctionnelle. Loin de se pérenniser dans une immobilité itérative, les sociétés se transforment dans une dynamique évolutive. Seulement, bien que se transformant, voire tout en se transformant, les sociétés s'efforcent toujours de se maintenir. Les multiples changements qui travaillent une société sont les moyens qu'elle adopte pour s'adapter à ses nouvelles conditions d'existence, c'est-à-dire pour se maintenir. Pour illustration, dans la lignée de Sumner Maine et d'Herbert Spencer, Durkheim constate la contractualité généralisée qui caractérise les sociétés modernes : le contrat tend à devenir la forme prépondérante que prend le lien social dans les sociétés différenciées, prépondérance telle que « la plupart

¹² E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 76.

¹³ E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 76 (nous soulignons).

de nos relations avec autrui sont de nature contractuelle »¹⁴. Cependant, quelques multiples et variés qu'ils soient, les multiples contrats particuliers ne se suffisent pas. Selon le célèbre aphorisme « tout n'est pas contractuel dans le contrat », les volontés contractantes ne sont qu'une des conditions nécessaires du contrat, nullement sa condition suffisante. Pour obliger juridiquement, les volontés contractantes doivent être complétées, et même normées, par une « réglementation qui est l'œuvre de la société et non celle des particuliers »¹⁵. Elles ne sont donc sources de droit qu'en tant qu'elles se conforment à la réglementation sociale. Loin de détenir analytiquement une force obligatoire comme l'affirme l'individualisme juridique, elles l'acquièrent synthétiquement de la société quand elles satisfont aux exigences sociales. Or les sociétés modernes ne délèguent ainsi leur efficace juridique qu'en vue de leur propre maintien. Autrement dit, l'obligation contractuelle est le moyen mis en œuvre par les sociétés modernes pour demeurer solidaires malgré le fait de la différenciation individuelle et par le biais des individus différenciés. En effet, dans les sociétés modernes issues de la division du travail, les activités individuelles ne peuvent plus être régulées par une organisation extérieure et uniforme ne tenant pas compte de leur différenciation. L'organisation doit être immanente et spéciale aux activités individuelles régulées. Le contrat, en tant qu'il est un fait social, permet une telle organisation. Bref, la prépondérance du contrat dans les sociétés à solidarité organique est un phénomène social normal qui leur permet de s'adapter à leurs nouvelles conditions d'existence : elle est l'institution sociale par laquelle les sociétés se maintiennent comme des totalités cohésives malgré le fait moderne de l'hétérogénéité sociale.

Une société qui se maintient n'est donc pas une société qui se fige dans la répétition de soi, mais une société qui se transforme par l'adaptation permanente à ses « conditions d'existence ». Dans ce changement adaptatif, la société se maintient comme un organisme vivant se maintient, à savoir par l'adaptation permanente des fonctions vitales à des conditions d'existence qui, même quand elles sont internes, fonctionnent comme un ressort externe. Or un tel changement social, adaptatif et exogène, suppose la transformation des conditions d'existence elles-mêmes. A ce niveau, le changement social est, non plus adaptatif, mais évolutif : les conditions de l'existence collective se transforment selon une évolution générale et régulière, évolution par là même prévisible et formalisable dans une ou des lois du devenir social. Le changement social est, non plus exogène, mais endogène : comme l'écrit Raymond Boudon, « l'état en $t+1$, ..., $t+k$ du système social [...] découle de son état en t : l'avenir

¹⁴ H.S. Maine, *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, Trad. Courcelle J.C., Paris, Guillaumin et Cie, 1874, p. 288. H. Spencer, *The principles of sociology, Vol. II, in A system of synthetic philosophy*, Vol. VII, Osnabrück, Otto Zeller, 1966, p. 611 et 614. E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 192.

¹⁵ E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 189.

est contenu dans le présent ; le présent résulte du passé »¹⁶. Mais que ce soit dans les changements adaptatifs ponctuels ou dans le changement évolutif général, la société se maintient en se déployant régulièrement et nécessairement selon une tendance naturelle à la santé que seuls des obstacles accidentels peuvent perturber. C'est dans ces perturbations exogènes que réside la marge d'intervention du sociologue.

La conformation sociologique

Se rencontrent, dans les premiers écrits durkheimiens, deux types de perturbations pouvant affecter le déploiement naturel et régulier de la société vers l'état de santé ou état normal. Le premier est constitué des phénomènes d'inertie ou de survivance propres aux périodes de transition. « Dans ce cas, le seul type normal qui soit dès à présent réalisé et donné dans les faits est celui du passé, et pourtant il n'est plus en rapport avec les nouvelles conditions d'existence. Un fait peut ainsi persister dans toute l'étendue d'une espèce, tout en ne répondant plus aux exigences de la situation. Il n'a donc plus, alors, que les apparences de la normalité »¹⁷. Ainsi, des règles de droit positif, qui se maintiennent par la seule force de l'habitude sans refléter l'évolution des mœurs, constituent un phénomène pathologique. Dans ces périodes de transition, la société, parce qu'elle accuse, dans une de ses parties, un retard, peut *ne pas être tout ce qu'elle devrait être*. Dès lors, la sociologie a à prévoir le type normal adapté aux nouvelles conditions d'existence et à en faciliter l'avènement. Elle a à rétablir la société dans ce qu'elle devrait être en anticipant son devenir. « Science d'où prévoyance ; prévoyance d'où action » : l'intervention du sociologue est fondée sur le modèle comtien de la prévision scientifique¹⁸. Le second type de perturbations s'apparente davantage à la maladie. La société, parce qu'elle est affectée de pathologies qui sont autant de déviations par rapport à « l'état de santé », peut *être autre que ce qu'elle devrait être*. Dès lors, la sociologie, au moyen de la norme qu'est l'état de santé, a à identifier ces déviations pour les éliminer ou les redresser. Par sa connaissance des pathologies du corps social et des remèdes qu'il leur faut apporter, elle peut favoriser le rétablissement de l'état normal. L'intervention du sociologue est cette fois-ci fondée sur le modèle, également de provenance comtienne, d'une thérapeutique sociologique.

La seule intervention sociologique légitime est donc celle qui, prenant pour étalon l'état normal, œuvre à son maintien par correction ou par anticipation : il s'agit « de travailler avec une régulière persévérance à *maintenir* l'état normal, à le rétablir s'il est troublé, à en retrouver les conditions si elles viennent à changer »¹⁹. Dès lors, « l'efficacité pratique » que Durkheim revendique pour la sociologie n'est-elle pas toute

¹⁶ R. Boudon, *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, p. 135.

¹⁷ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 60.

¹⁸ A. Comte, « Leçon 2 », *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975, T.1, p. 45.

¹⁹ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 74 (nous soulignons).

relative ? L'intervention sociologique est elle-même normée par l'idéal que la société étudiée réclame : la réalisation du type normal ou état de santé. Autrement dit, les prescriptions pratiques du sociologue ne peuvent proposer un idéal autre que celui vers lequel la société étudiée tend naturellement. Elles peuvent au mieux en accélérer l'advenue ou en favoriser le rétablissement. La sociologie ne fait donc qu'interpréter la tendance naturelle par laquelle la société se maintient. Elle ne peut la modifier, encore moins en créer une nouvelle, sans renoncer à son ambition scientifique et sans menacer la société. D'ailleurs, « le type normal, l'état de santé est déjà assez difficile à réaliser et assez rarement atteint pour que nous ne nous travaillions pas l'imagination à chercher quelque chose de mieux »²⁰. La sociologie doit réfléchir l'évolution naturelle de la société, et non imaginer de manière inventive d'autres changements sociaux possibles. Elle doit se contenter d'enregistrer une évolution sociale naturelle et nécessaire qu'elle n'est pas à même de modifier. Par là même, l'intervention sociologique, nécessairement « limitée », réclame « un esprit sagement conservateur »²¹. Grâce au concept de normalité, sociologie et réforme sociale sont certes conciliées, mais au prix du conformisme sociologique.

L'interprétation reproductive de la sociologie durkheimienne

Les premiers textes durkheimiens, en raison même des exigences de maintien qu'ils assignent aux sociétés et de conformation qu'ils revendiquent pour la sociologie, ont suscité une interprétation courante selon laquelle la sociologie telle que Durkheim la théorise et la pratique n'est que la consécration de l'action reproductive des sociétés. Cette interprétation, que l'on qualifiera de « reproductive », se rencontre, en partie ou en totalité, chez des auteurs aussi divers que Paul Bureau, Albert Bayet, Georges Sorel, Georges Gurvitch, Talcott Parsons, Robert Nisbet ou encore Raymond Boudon.

Pour illustration, commentant, dans son *Introduction à la méthode sociologique*, le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique*, Paul Bureau interroge la légitimité du cheminement que Durkheim y effectue de l'être au devoir-être via le concept de normalité²². Selon Paul Bureau, quand Durkheim prétend déduire l'idéal moral de la connaissance des faits moraux, il ne dégage en matière d'idéal que les règles morales déjà à l'œuvre dans la société. Or de telles prescriptions morales ne constituent en rien une morale véritable : « on est très loin d'avoir constitué une morale, puisque celle-ci est par essence une réclamation de ce qui devrait être à l'encontre de ce qui est,

²⁰ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, n. 1, p. 64.

²¹ E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. XL-XLI.

²² Catholique républicain, juriste de formation converti au courant leplaysien, Paul Bureau esquisse, depuis la question morale, un rapprochement avec cette école adverse qu'est la sociologie durkheimienne. S'il reconnaît la nécessité et la légitimité de la science des mœurs, il récuse cependant la capacité normative que son fondateur lui confère. P. Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, Bloud and Gay, 1923, pp. 251-265.

une sollicitation pressante à dépasser le fait pour lui substituer un droit meilleur »²³. La morale ne peut se réduire au système institué et actuel des devoirs prohibitifs qui régularisent les conduites individuelles. Elle est, au contraire, un optimum contrefactuel qui l'excède et le conteste. La méprise durkheimienne provient précisément de ce qu'il érige la société en source et fin de la morale. Or, pour Paul Bureau, ce qui est proprement moral, ce n'est pas l'ensemble des règles diffuses que la société impose aux individus pour se maintenir dans son fonctionnement normal, c'est au contraire ce qui est posé par l'individu contre la société. La morale, c'est la puissance d'affirmation et de résistance que l'individu oppose à la force de nivellement et de détermination qu'est la société. En d'autres termes, Durkheim réduit la morale à sa « partie la plus durcie et la plus ankylosée », celle qui s'est pétrifiée dans l'être social, et laisse échapper « sa partie la plus vivante et la plus importante », le devoir-être individuel irréductible à l'être social et inexprimable en lui²⁴. Consécutivement, réduire la morale à une fonction sociale, c'est la détacher de sa seule source possible de créativité : l'individu. Par là même, Durkheim enferme la morale dans un conformisme et dans un conservatisme négateur de toute réforme véritable. Et Paul Bureau de dénoncer le « traditionalisme peureux et étroit » dans lequel Durkheim confine la morale en l'assimilant au « communément admis et pratiqué »²⁵.

Les différents commentateurs mentionnés partagent une même thèse interprétative : la sociologie durkheimienne *consacre* l'action reproductive des sociétés. Si consécration il y a, ce ne peut pas être en un sens faible : ce n'est pas parce que la sociologie durkheimienne s'abstient de transformer la société qu'elle en consacre l'action. La sociologie durkheimienne consacre en un sens fort, c'est-à-dire renforce, par ses prescriptions normatives, l'action reproductive des sociétés. Le concept qui subordonne ainsi l'efficacité pratique de la sociologie au maintien de la société dans son fonctionnement vital est précisément le concept de normalité. En d'autres termes, la sociologie durkheimienne ne se contente pas d'étudier scientifiquement le social. Elle sélectionne et privilégie le social dans sa matérialité, dans ses formes instituées et dans sa finalité reproductive. Or cette réduction abusive du social, les tenants de l'interprétation reproductive l'expliquent identiquement par la négation des propriétés individuelles et leur hypostase au niveau collectif opérées par la sociologie durkheimienne. Durkheim fait du sujet individuel un être agi par le social. Mais en érigeant ainsi la société en source exclusive de l'action, il élimine toute possibilité d'innovation, de création, de subversion : l'action de la société n'est que son évolution régulière vouée au maintien et déploiement d'elle-même sans rupture ni bouleversement. Par cette hypostase substantialiste, Durkheim se prive de la seule source possible de créativité : l'individu et sa capacité d'opposition et de subversion à

²³ P. Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, p. 261.

²⁴ P. Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, p. 91.

²⁵ P. Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, p. 264-265.

l'encontre de la société instituée. D'après l'interprétation reproductive, la sociologie durkheimienne, dans ses prétentions prescriptives, privilégie l'action sociale reproductive sur l'action individuelle productive et la consolide indûment dans une visée conservatrice et traditionaliste.

II. L'activité transformatrice de l'idéation collective

Parce que Durkheim la détache de la seule source possible de créativité, à savoir l'individu, la société est condamnée à la simple reconduction d'elle-même dans son intégrité matérielle. Si une telle interprétation reproductive trouve dans le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique* son fondement textuel, elle rencontre dans les textes plus tardifs un véritable démenti. De l'article « Représentations individuelles et représentations collectives » de 1898 aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* de 1912, Durkheim parvient à penser une activité sociale qui est libérée de la satisfaction des seuls besoins morphologiques sans être cependant réduite à la juxtaposition ou à la diffusion d'actions individuelles innovantes²⁶. Dans ces textes, la société « agissante » est une « puissance créatrice », et même la puissance la plus créatrice qui soit : « La société dispose précisément d'une puissance créatrice qu'aucun être observable ne peut égaler. Toute création, en effet, à moins d'être une opération mystique qui échappe à la science et à l'intelligence, est le produit d'une synthèse. Or, si les synthèses de représentations particulières qui se produisent au sein de chaque conscience individuelle sont déjà, par elles-mêmes, productrices de nouveautés, combien sont plus efficaces ces vastes synthèses de consciences complètes que les sociétés ! »²⁷. L'activité créatrice parce que synthétique de l'idéation collective constitue un premier dépassement de l'interprétation reproductive.

L'activité synthétique de l'idéation collective

Dans l'article « Représentations individuelles et représentations collectives » de 1898 et dans la préface de la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique* de 1901, Durkheim précise les rapports entre dimensions matérielles et spirituelles du social en les temporalisant²⁸. Les maximes, les valeurs, les idéaux et les croyances – ce que Durkheim nomme, à partir de l'article de 1898, les « représentations collectives » – ont pour source la société, plus exactement, comme l'a révélé l'interprétation

²⁶ E. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Sociologie et philosophie*, pp. 1-48 ; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1998.

²⁷ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 637.

²⁸ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, pp. 1-48 ; « Préface de la seconde édition », *Les règles de la méthode sociologique*, pp. XI-XXIV.

reproductive, la société dans ses dimensions matérielles et instituées qu'elle prenne le nom d'« organisme social », de « corps social » ou de « structure sociale ». La société produit les représentations collectives selon des exigences morphologiques, ou plutôt elle se reproduit morphologiquement *via* la production de représentations collectives. « Comme [la vie collective] sort [du substrat collectif] – car autrement d'où viendrait-elle ? – les formes qu'elle revêt au moment où elle s'en dégage et qui sont, par suite, fondamentales, portent la marque de leur origine. C'est pourquoi la matière première de toute conscience sociale est étroitement en rapport avec le nombre des éléments sociaux, la manière dont ils sont groupés et distribués, etc., c'est-à-dire avec la nature du substrat »²⁹. Ainsi les croyances totémiques s'expliquent-elles par la structure clanique des sociétés dans lesquelles elles se développent.

Cependant, l'explication morphologique a une portée limitée. Elle ne rend compte que de « la matière première de toute conscience sociale ». Si elle peut expliquer la genèse de la vie sociale psychique, selon une logique reproductive, elle ne peut en expliquer le développement. Autrement dit, l'interprétation reproductive procède d'une extension à l'ensemble de la vie sociale de ce qui ne vaut que pour ses formes premières. « Mais une fois qu'un premier fonds de représentations s'est ainsi constitué, elles deviennent [...] des réalités partiellement autonomes qui vivent d'une vie propre. Elles ont le pouvoir de s'appeler, de se repousser, de former entre elles des synthèses de toutes sortes, qui sont déterminées par leurs affinités naturelles et non par l'état du milieu au sein duquel elles évoluent »³⁰. Les mythes et les légendes, les conceptions religieuses et les systèmes moraux, dans leur développement que Durkheim qualifie de « luxuriant », n'ont pas pour cause l'état de la structure sociale et pour fonction son maintien. Ils ont pour cause des représentations collectives antécédentes. « L'idéation collective », cette tendance des représentations collectives aux synthèses, constitue donc une activité en grande partie indépendante des exigences reproductives de la morphologie sociale. En effet, la synthèse n'est pas un phénomène infécond. Toute synthèse est « synthèse créatrice » ou « synthèse *sui generis* ». Toute synthèse de représentations collectives est créatrice de nouvelles représentations collectives. L'idéation collective est par là même une activité créatrice. C'est là d'ailleurs ce qui, au-delà de la distinction entre représentations collectives et représentations individuelles, sépare l'idéation collective chez Durkheim de l'imagination chez Hume. Le principe humien de l'association des idées ne crée pas, à proprement parler, de nouvelles idées, mais seulement un certain enchaînement entre idées préexistantes. L'imagination, quand elle associe de manière fantaisiste l'idée de montagne et celle

²⁹ E. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Sociologie et philosophie*, p. 43.

³⁰ E. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Sociologie et philosophie*, p. 43.

d’or, les juxtapose plus qu’elle ne les synthétise³¹. De même, l’imagination, quand elle associe de manière régulière, l’idée de pain et celle de nutrition, les ordonne selon la relation de cause à effet³². Bref, l’imagination, faculté de l’association des idées, si elle est illimitée dans le nombre de ses combinaisons, est limitée dans le stock de ses matériaux : ses combinaisons n’accroissent pas le nombre des idées susceptibles de combinaison. Au contraire, la synthèse durkheimienne, loin de simplement ordonner des représentations collectives, en crée de nouvelles. La pensée sociale, quand elle synthétise deux représentations collectives, crée une nouvelle réalité spirituelle. L’idéation collective, loin d’être limitée dans le stock de ses matériaux, constitue un flux spirituel : les représentations collectives qu’elle synthétise croissent en nombre au fur et à mesure de son activité de synthèse. De là la « luxuriance » qui caractérise la vie sociale psychique.

La société, en tant qu’elle est une activité spirituelle, est une activité créatrice parce que synthétique. La société, quand elle agit psychiquement, agit synthétiquement et constitue par là même « puissance créatrice ». A rebours de l’interprétation reproductive, l’idéation collective est le lieu d’une véritable créativité sociale, non subordonnée à une source et à une finalité structurelle. Dès lors, la sociologie, dans la mesure où elle recherche les lois de l’idéation collective, ne consacre pas la logique reproductive de la structure sociale, mais éclaire la logique créatrice par laquelle la pensée sociale s’en autonomise. Cependant, l’activité créatrice de l’idéation collective, au contraire de l’action reproductive de la structure sociale, ne constitue pas une explication totale. En effet, si ce n’est la structure sociale, qu’est-ce qui détermine l’idéation collective à former des synthèses et à former telle synthèse plutôt que telle autre ? L’idéation collective est déterminée à synthétiser telle représentation collective et telle autre selon les « affinités naturelles » qu’elles présentent, de même que l’imagination, dans l’associationnisme humien, associe les idées selon leurs « qualités associatives ». Cependant qu’est-ce qui détermine les « affinités naturelles » des représentations collectives ? Les « affinités naturelles » ne peuvent être déterminées, directement ou indirectement, par la structure sociale : l’activité de l’idéation collective y perdrait son autonomie et sa créativité. Qu’est-ce donc qui les détermine ? L’activité de l’idéation collective, en raison même de sa créativité, n’échappe-t-elle pas, au moins en partie, à l’explication sociologique ?

³¹ Cet exemple est développé par Hume dans la seconde section de son *Enquête sur l’entendement humain*. D. Hume, *Enquête sur l’entendement humain*, trad. A. Leroy, GF Flammarion, 1983, p. 65.

³² Cet exemple est présenté par Hume dans la quatrième section de son *Enquête sur l’entendement humain*. D. Hume, *Enquête sur l’entendement humain*, p. 91-99.

L'activité instituante de l'idéation collective

La conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse* propose une explication sociologique complète du mécanisme de production sociale qui l'affranchit définitivement de l'interprétation reproductive. Elle exhume en effet un fondement des synthèses créatrices qui respecte l'indépendance de l'idéation collective à l'égard de la structure sociale. « Cette synthèse a pour effet de dégager tout un monde de sentiments, d'idées, d'images qui, une fois nés, obéissent à des lois qui leur sont propres. Ils s'appellent, se repoussent, fusionnent, se segmentent, prolifèrent sans que toutes ces combinaisons soient directement commandées et nécessitées par l'état de la réalité sous-jacente. La vie ainsi soulevée jouit même d'une assez grande indépendance pour qu'elle se joue parfois en des manifestations sans but, sans utilité d'aucune sorte, pour le seul plaisir de s'affirmer »³³. Ce n'est pas l'utilité des synthèses pour la structure sociale qui détermine l'idéation collective à les former. L'activité synthétique est une activité dispendieuse qui agit « pour le seul plaisir de s'affirmer ». La logique de la pensée sociale est en cela opposée à celle du corps social : quand le second agit de manière intéressée selon le critère de l'utilité, la première agit de manière désintéressée selon celui de la dépense. La société n'agit pas morphologiquement pour le seul maintien de son fonctionnement vital. Elle agit spirituellement, c'est-à-dire synthétiquement, « sans compter, pour le seul plaisir d'agir »³⁴. Si donc l'idéation collective est « luxuriante », c'est parce qu'elle est luxueuse, ce luxe et cette luxuriance constituant une critique anti-utilitariste de l'interprétation reproductive.

Cependant, cette activité synthétique de l'idéation collective n'est pas sans effet sur la structure sociale. « Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal. Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte surégatoire, par lequel elle se compléterait une fois formée ; c'est l'acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement »³⁵. La production sociale d'idéaux n'est pas une production à finalité de reproduction ou de complémentation. Les productions sociales ne sont pas subordonnées *finalement* à la reproduction sociale. La production sociale d'idéaux est une dynamique par laquelle la société « se crée et se recrée », « se fait et se refait périodiquement ». Les idéaux, création de la société, créent la société. Selon la formule éclairante de Georges Gurvitch, les idéaux « sont eux-mêmes des producteurs et des produits de la vie sociale »³⁶. A rebours de l'interprétation reproductive, la production sociale d'idéaux n'œuvre donc pas à la reproduction de la société, mais au contraire à sa création permanente. L'activité synthétique de l'idéation collective est une

³³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 605.

³⁴ E. Durkheim, « Jugements de valeurs et jugements de réalité », *Sociologie et philosophie*, p. 126.

³⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 603.

³⁶ G. Gurvitch, « La science des faits moraux et la morale théorique chez Emile Durkheim », *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, dans P. Hamilton (Ed.), *Emile Durkheim. Critical Assessments*, London, Routledge, 1995, vol. VIII, p. 37.

activité instituante. Il faut cependant préciser que, dans cette activité instituante, les oppositions entre production et reproduction, entre processus d'institutionnalisation et maintien de l'institué sont dépassées. L'activité instituante de l'idéation collective révèle la dynamique de la production et de la reproduction par laquelle toute société se crée et se *recrée* périodiquement. Comme l'écrit Joas, elle éclaire le « jeu alterné de l'institution et du processus de l'institutionnalisation » dans lequel est pris tout idéal social³⁷. La création sociale d'idéaux dévoile donc davantage la perméabilité des catégories de production et de reproduction sociales qu'elle ne subordonne l'une à l'autre. L'idéation collective, loin d'être soumise à la logique reproductive de la structure sociale, constitue une dynamique sociale que les oppositions tracées par l'interprétation reproductive entre reproduction et création, entre corps et esprit, ne peuvent qu'altérer.

Or une autre opposition, chère à l'interprétation reproductive, dévoile l'activité instituante de l'idéation collective : celle de l'individu et de la société. La société n'est pas, pour Durkheim, une entité extérieure qui, au-dessus des individus, les fait agir à la manière d'automates. La société « est nous-mêmes, en un sens, et la meilleure partie de nous-mêmes »³⁸. La société nous est immanente parce que nous sommes son lieu et sa condition. Que l'idéation collective ait ses lois propres ne la détache pas de son seul substrat possible : les consciences individuelles. Cependant, dans son immanence aux consciences individuelles, la société leur demeure transcendante. La société est, en nous, « la meilleure partie de nous-même », à savoir « cet ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle civilisation »³⁹. Ou encore, la société, c'est nous en tant qu'êtres pensants. La société, loin donc de constituer une entité substantielle, désigne un régime de pensée qui est immanent aux consciences individuelles, mais qui, sa puissance créatrice en témoigne, ne procède pas d'elles. L'idéation collective est précisément cette activité psychique qui, tout en étant en nous, nous dépasse et nous élève. L'idéation collective est ce qui, sans que nous soyons agi, nous permet d'agir. Loin de nier l'action individuelle, l'action sociale est ce qui la rend possible.

III. La capacité subversive de la sociologie

L'analyse de l'idéation collective que Durkheim privilégie dans la seconde partie de son œuvre met à mal les oppositions tracées par l'interprétation reproductive

³⁷ Joas (H.), « La théorie de l'action chez Durkheim et chez Weber : le problème de la créativité », dans *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus ?*, Actes du symposium « Durkheim-Weber », Paris, L'Harmattan, 1994, p. 70.

³⁸ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 78-79.

³⁹ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 79.

entre individu et société, entre création et reproduction. Est-ce à dire que la sociologie durkheimienne évolue d'une approche initialement morphologique régie par une logique reproductive à une approche finalement psychologique dépassant le clivage production / reproduction ? L'interprétation reproductive, si elle est contestable pour les œuvres de la maturité, constitue-t-elle un commentaire pertinent des ouvrages de jeunesse ? L'interprétation reproductive, parce qu'elle ignore la participation de la sociologie et des règles épistémologiques qui la sous-tendent à l'activité instituante de l'idéation collective, demeure un commentaire partiel des *Règles de la méthode sociologique*. Un second dépassement de l'interprétation reproductive est donc possible depuis les *Règles de la méthode sociologique* elles-mêmes.

« *Le décalage constitutif du sens social* »⁴⁰

Pour ce faire, il faut s'arrêter sur l'idéation collective. Tout idéal est « l'idée que [la société] se fait d'elle-même »⁴¹, « la façon dont le groupe se pense dans ses rapports avec les objets qui l'affectent », « la manière dont la société se représente elle-même et le monde qui l'entoure »⁴². L'idéation collective est la conscience réflexive dont est susceptible un groupe. Cependant, une telle conscience de soi ne se décline pas, chez Durkheim, selon la modalité de l'avoir, mais selon celle du prendre. L'idéation collective n'est pas la conscience que le groupe a de lui-même, mais la conscience que le groupe « prend » de lui-même⁴³. En d'autres termes, la réflexivité propre à l'idéation collective n'est pas et ne peut pas être *immédiate*. Les collectifs ne disposent pas d'une conscience de soi comme d'une donnée immédiate. Ils ne sont pas immédiatement transparents à eux-mêmes, ni instantanément détenteurs de leur sens propre. S'ils prennent conscience d'eux-mêmes, ce ne peut être que par un processus de conscientisation. Encore faut-il ajouter que, pour Durkheim, ce processus est sans terme. Autrement dit, la réflexivité de l'idéation collective n'est jamais *totale*. Une collectivité n'est ni totalement inconsciente, ni totalement consciente d'elle-même. Elle devient « plus et mieux consciente de soi »⁴⁴. Cette conscientisation quantitative et qualitative, si elle permet l'accès à « une plus haute conscience de soi », ne se résorbe jamais dans une transparence totale de la société à elle-même. Par là même, Durkheim échappe au reproche d'hypostase du sujet individuel au niveau collectif que lui adresse

⁴⁰ L'expression est empruntée à Bruno Karsenti, « Le décalage du sens : de la sociologie à la phénoménologie », in J. Benoist et B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 229-253.

⁴¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 604.

⁴² E. Durkheim, « Préface de la seconde édition », *Les règles de la méthode sociologique*, p. XVII.

⁴³ Pour illustration, « la conscience que la société prend de son état » (*Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969, p. 579), « la société prend conscience d'elle-même » (*Le suicide*, p. 352), « pour que la société puisse prendre conscience de soi et entretenir, au degré d'intensité nécessaire, le sentiment qu'elle a d'elle-même [...] » (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 603. Voir aussi p. 331, p. 553, p. 598).

⁴⁴ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 96.

l'interprétation reproductive. La société n'est pas une entité substantielle se réalisant dans l'acquisition d'une présence totale à soi-même. La société désigne simplement l'existence spirituelle des individus. Dès lors, une société rendue plus et mieux consciente d'elle-même n'est autre qu'une communion d'individus « réaffermis dans leur nature d'êtres sociaux », c'est-à-dire d'êtres spirituels⁴⁵.

Aussi la société n'est-elle jamais le sujet direct d'une conscience d'elle-même. Ou encore, la réflexivité de l'idéation collective n'est jamais *directe*. La société accède à une plus haute conscience de soi, non pas d'elle-même, mais *via* des intermédiaires. Au premier rang de ces relais de conscientisation figure la religion. « La religion, c'est, en définitive, le système de symboles par lesquels la société prend conscience d'elle-même »⁴⁶. La forme religieuse élémentaire qu'est le culte totémique en est l'illustration exemplaire. Le totem est une chose matérielle qui représente moins l'animal ou la plante totémique qu'il ne symbolise le groupe. « En exprimant l'unité sociale sous une forme matérielle », le totem « rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même »⁴⁷. Non pas que le clan projette sur le totem l'idée qu'il aurait préalablement de lui-même. Il n'atteint, au contraire, une telle représentation de soi que par le totem. Le clan ne peut accéder à une idée claire de soi que dans la chose matérielle qu'est le totem. Si les sociétés modernes accèdent également à une plus haute conscience de soi *via* certaines choses sociales telles que le drapeau national, elles trouvent dans l'Etat leur principal relais de conscientisation. « L'Etat est un organe spécial chargé d'élaborer certaines représentations qui valent pour la collectivité. Ces représentations se distinguent des autres représentations collectives par leur plus haut degré de conscience et de réflexion »⁴⁸. Les sociétés à solidarité organique, en raison de leur forte différenciation, ont besoin de la médiation de l'organe central qu'est l'Etat pour accéder à une conscience de soi plus claire et plus réfléchie. La pensée sociale, dans sa plus grande intelligence et dans sa clarté accrue, n'est donc pas le fait de la société, mais de l'Etat qui la lui communique.

Tout groupe est ainsi travaillé par un écart par rapport à lui-même qui lui interdit de se représenter directement et le condamne à ne pouvoir se saisir avec clarté que par substitution. C'est ce que Bruno Karsenti nomme le « décalage constitutif du sens social », ou encore la coïncidence impossible entre le groupe et le sens dont il est porteur⁴⁹. L'idéation collective, en raison de ce décalage, se trouve scindée entre des exigences contraires de diffusion et de clarté : soit elle est diffuse car collectivement élaborée, mais elle est alors confuse, non délibérée et irréfléchie ; soit elle est distincte, délibérée et réfléchie, mais elle est alors restreinte car élaborée par un organe spécial. Or

⁴⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 536.

⁴⁶ E. Durkheim, *Le suicide*, p. 352.

⁴⁷ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 329.

⁴⁸ E. Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1997, p. 87.

⁴⁹ B. Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, p. 238. Voir aussi, B. Karsenti, *La société en personnes*, Paris, Economica, 2006, p. 25-29.

l'impossibilité d'une pensée sociale diffuse et distincte ne s'atteste pas uniquement dans la séparation de la société et de l'Etat, mais également dans la distinction du sens commun et de la connaissance scientifique. En d'autres termes, les sociétés modernes, sociétés à forte centralisation étatique, sont également des sociétés qui confient à une classe de savants la production d'un savoir sur elles-mêmes. Ou encore, la sociologie est, pour les sociétés modernes, un relais possible de conscientisation. C'est ce que le célèbre précepte relatif aux prénotions permet de montrer depuis les *Règles de la méthode sociologique*.

La sociologie, relais de conscientisation des sociétés modernes

Au second chapitre des *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim recommande, dans un précepte d'inspiration baconienne, d'« écarter systématiquement toutes les prénotions »⁵⁰. Cette règle est couramment interprétée comme la revendication d'une rupture épistémologique entre sens commun et sociologie qui permettrait d'éviter tout retour insidieux de la sociologie spontanée au sein de la sociologie scientifique⁵¹. Le sociologue doit se défaire des représentations et des croyances communes. Pour ce faire, il doit prendre pour objet les faits sociaux eux-mêmes, et non les représentations spontanées et vécues que les acteurs en ont et qui sont dépourvues de toute consistance gnoséologique. La sociologie ne peut être scientifique que si elle s'oppose aux savoirs de sens commun et les rejette. Le sociologue ne peut connaître son objet que s'il s'arrache à la relation d'appartenance qu'il entretient avec lui.

Les prénotions constituent certes des notions spontanées, formées sans méthode, selon une finalité pratique. En cela, elles s'opposent point par point aux concepts sociologiques. Cependant, les prénotions et les concepts sociologiques ont pour caractéristique commune d'être impersonnelles et sociales. Les prénotions sont en effet des notions impersonnelles et familières, répandues parmi tous et évidentes pour chacun, qui composent « l'opinion commune », ou encore le « sens commun ». Quant à la science, Durkheim la définit également comme une pensée impersonnelle. « La science n'est pas la chose d'un individu, c'est une chose sociale, impersonnelle au premier chef »⁵². En d'autres termes, la sociologie ne s'oppose pas à la pensée impersonnelle et sociale. Elle est une forme parmi d'autres d'idéation collective. Plus exactement, la sociologie est la forme scientifique de l'idéation collective. Dès lors, la distinction des prénotions et des concepts sociologiques signe moins une opposition

⁵⁰ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 31.

⁵¹ Cette interprétation s'est trouvée renforcée par la lecture que Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron proposent du précepte durkheimien dans *Le métier de sociologue*. P. Bourdieu, J.-Cl. Chamboredon, J.-Cl. Passeron, *Le métier de sociologue*, Berlin, New-York, Mouton de Gruyter, 2005, pp. 27-49.

⁵² E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 96.

épistémologique que la différenciation entre deux modalités de l'idéation collective. La pensée sociale peut emprunter la voie de l'opinion ou de « la connaissance vulgaire ». Elle est alors prénotionnelle. Mais elle peut également emprunter la voie de la science. Elle est alors sociologique.

Les prénotions et les concepts sociologiques sont des formes différenciées de la pensée sociale. Par là même, ils se voient traversés par « le décalage constitutif du sens social ». Ils échouent à être simultanément diffus et distincts. La pensée sociale sous sa forme prénotionnelle est certes diffuse, mais confuse. Si elle a bien pour sujet la société, elle ne parvient pas à atteindre adéquatement l'objet société. La pensée sociale sous sa forme sociologique est certes distincte, mais restreinte. Elle atteint adéquatement l'objet société tout en ayant pour sujet, non pas la société, mais une classe limitée de savants. Le savoir sociologique, comme le savoir prénotionnel, ne permet en aucune façon une coïncidence totale du groupe avec lui-même. Cependant, le sociologue, en écartant systématiquement les prénotions, n'achemine-t-il pas la pensée sociale prénotionnelle vers la connaissance ? Parce qu'elle n'écarte systématiquement les prénotions que pour leur substituer des concepts sociologiques, la sociologie rapproche la conscience collective de la connaissance sociologique. Elle fait accéder la société à cette plus haute conscience de soi qu'est la connaissance scientifique de soi. Avec le précepte méthodologique « Il faut écarter systématiquement toutes les prénotions », Durkheim ne prône donc ni l'invalidation des savoirs de sens commun au profit de la connaissance savante du sociologue, ni la dilution de la connaissance savante dans les savoirs de sens commun. Il réclame, au contraire, l'acheminement des savoirs de sens commun vers la connaissance sociologique. Par là même, il fait de la sociologie la médiation spécifique grâce à laquelle les sociétés modernes parviennent à plus et mieux se connaître. « Cette plus haute conscience de soi, la société n'y parvient vraiment que par la science »⁵³. Parce qu'elle substitue des concepts scientifiques aux prénotions, la sociologie est, pour les sociétés modernes, un relais possible de conscientisation, voire le relais par excellence de leur conscientisation.

La sociologie, moteur de transformations des sociétés modernes

Or la plus haute conscience de soi à laquelle le groupe accède le modifie. En devenant « plus et mieux consciente de soi », la collectivité se transforme. « La conscience que la société prend de son état, le modifie ; par cela seul qu'elle se connaît, elle n'est plus ce qu'elle était »⁵⁴. Or c'est précisément parce qu'elle est *indirectement* réflexive que la pensée sociale est normative. En d'autres termes, les relais de conscientisation, en tant qu'ils permettent à la société de prendre davantage et mieux conscience de soi, travaillent à sa transformation. Ainsi le totem de l'Australien, comme

⁵³ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 96.

⁵⁴ E. Durkheim, *Journal sociologique*, p. 579.

le drapeau du soldat, expriment, sous une forme matérielle, l'unité du clan ou de la nation. Mais en la représentant, ils la constituent. « L'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif »⁵⁵. L'emblème n'est pas la traduction externe du groupe, mais l'idée par lequel le groupe se constitue. Identiquement, l'Etat moderne n'a pas pour simple rôle de refléter aux parties différenciées l'image de la totalité sociale qu'elles composent et à laquelle elles n'ont pas directement accès. Il perdrait, dans cette pâle imitation, son autonomie à l'égard de la société. L'Etat « doit être un foyer de représentations neuves, originales, qui doivent mettre la société en état de se conduire avec plus d'intelligence que quand elle est mue simplement par les sentiments obscurs qui la travaillent »⁵⁶. La représentation politique n'est pas mimétique et passive, mais spéculative et active : elle surajoute à la pensée irréfléchie « une pensée délibérée » qui, par là même, est différente et qui, communiquée aux parties, en modifie le comportement vers plus d'intelligence. En d'autres termes, « le décalage constitutif du sens social » doit être compris en un sens fort : le décalage du sens social est constitutif du social ; il est ce par quoi le social « se fait et se refait périodiquement ». Ou encore, les relais de conscientisation sont simultanément des moteurs de transformations.

Via les représentations étatiques, les sociétés modernes se font et se refont selon une certaine périodicité. *Via* les énoncés sociologiques, les sociétés modernes se font et se refont selon une périodicité autre. En effet, le sociologue ne se confond ni avec l'homme d'Etat, ni avec l'agent d'Etat. La forme scientifique de la pensée sociale est irréductible à sa forme délibérative, même si toutes deux ajoutent à la pensée sociale spontanée une pensée réfléchie, même si toutes deux, par cet ajout réflexif, modifient la société. « La conscience et la pensée scientifique, qui n'est que la forme la plus haute de la conscience, ne s'ajoutent pas au réel comme des épiphénomènes sans efficacité, mais elles nous mettent en état de le changer par cela seul qu'elles l'éclairent »⁵⁷. La sociologie, forme la plus haute de la pensée sociale, est aussi celle par laquelle les sociétés se font et se refont selon une périodicité accrue. Les énoncés scientifiques sont les idéaux sociaux les plus transformateurs qui soient. La sociologie est l'idéation collective dans son activité instituante maximale. L'avènement et le développement de la sociologie, dans les sociétés modernes, ne sont donc pas des événements neutres dépourvus d'effets. La connaissance sociologique transforme les phénomènes sociaux qu'elle étudie du fait même qu'elle les étudie. Tel est le sens, rigoureusement opposé à celui proposé par l'interprétation reproductive, de « l'efficacité pratique » assignée par Durkheim à la sociologie dans le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique*.

⁵⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 329.

⁵⁶ E. Durkheim, *Leçons de sociologie*, p. 125-126.

⁵⁷ E. Durkheim, *Journal sociologique*, p. 572.

Cependant, une telle lecture des *Règles de la méthode sociologique* depuis la participation de la sociologie à l'activité instituante de l'idéation collective n'est-elle pas reconductible à l'interprétation reproductive ? Plus précisément, ne procède-t-elle pas d'une simple transposition au niveau du psychisme social de ce que l'interprétation reproductive énonce pour la structure sociale ? Selon l'interprétation reproductive, la conformation à laquelle Durkheim réduit la sociologie provient de ce que l'idéal qu'il assigne à la société n'est pas, à proprement parler, une structure sociale idéale, mais la structure sociale réelle et actuelle projetée dans son fonctionnement optimal et dans sa réalisation intégrale. L'idéal que Durkheim assigne à la pensée sociale – la connaissance scientifique – n'est-il pas pareillement la pensée sociale réelle et actuelle projetée dans son fonctionnement optimal et dans sa réalisation intégrale ? Par là même, la participation sociologique à l'activité instituante de l'idéation collective n'est-elle pas, en fait, une simple conformation ?

À ces questions, l'« Introduction à la Morale », dernier texte de Durkheim, apporte une réponse négative.

« Toute morale, quelle qu'elle soit, a son idéal : la morale que suivent les hommes à chaque moment de leur histoire a donc le sien qui s'incarne dans les institutions, dans les traditions, dans les préceptes qui règlent usuellement les conduites. Mais, par-dessus cet idéal, il y en a toujours d'autres qui sont en voie de formation. Car l'idéal moral n'est pas immuable, il vit, évolue, se transforme sans cesse, en dépit du respect dont il est entouré [...] Des idées, des aspirations nouvelles jaillissent qui entraînent des modifications, et même des révolutions profondes dans la morale existante. [...] Comme le moraliste ne se laisse pas arrêter par la morale instituée, comme il revendique le droit d'en faire table rase, si ses principes le lui commandent, il peut faire œuvre originale, travailler dans le nouveau. Les courants de toute sorte qui sillonnent la société, et entre lesquels se partagent les esprits, c'est par lui qu'ils prennent conscience d'eux-mêmes et parviennent à s'exprimer de manière réfléchie »⁵⁸.

Il n'y a pas unicité de l'idéal, mais pluralité des idéaux. Plus exactement, il y a *l'idéal* qui, sous sa forme *instituée* et *unique*, cherche à *se maintenir*. Mais, « par-dessus cet idéal », il y a toujours *les idéaux* dans leur *pluralité* et leur *activité instituante*. Autrement dit, l'interprétation reproductive est illusionnée par la visibilité institutionnelle et unitaire de l'idéal institué. Elle ne perçoit pas la pluralité, pourtant essentielle, des idéaux. Or l'idéation collective est plurielle parce qu'elle est synthétique. Il n'y a pas un idéal, mais des idéaux, en raison même de *l'activité synthétique de l'idéation collective*. La société, travaillée par cette idéation collective plurielle, « se crée et se recrée », « se fait et se refait périodiquement ». Elle connaît

⁵⁸ La référence durkheimienne au « moraliste » n'est pas, dans ce dernier ouvrage et contrairement aux précédents, critique. Derrière le moraliste, il faut donc voir le sociologue. E. Durkheim, « Introduction à la morale » (1917), *Textes 2*. « *Religion, morale, anomie* », p. 316.

« des modifications, et même des révolutions profondes » en raison de *l'activité instituante de l'idéation collective*. Dès lors, La sociologie n'a pas pour objet l'idéal sous sa forme instituée et unique. Si elle *se conformait*, comme l'accuse l'interprétation reproductive, à un tel idéal, elle n'œuvrerait pas même au renforcement de l'institué. Elle ne serait que palabres inutiles. La sociologie « peut faire œuvre originale, travailler dans le nouveau ». Elle a pour objet les courants d'idéaux dans leur pluralité et dans leur activité instituante. Plus précisément, en faisant accéder ces courants à une connaissance d'eux-mêmes, elle leur permet de « s'exprimer de manière réfléchie » et par là même les met en état de changer l'idéal institué. *Relais de conscientisation* des courants d'idéaux, *moteur de transformations*, la sociologie œuvre à la subversion de l'idéal social institué. La sociologie est l'idéation collective dans sa capacité subversive.

Or la capacité subversive de la sociologie est présente dès les *Règles de la méthode sociologique*, précisément dans le troisième chapitre, au cœur de l'explication que Durkheim propose de la normalité sociale du crime. Tout criminel est un innovateur. Socrate, interprète d'un courant d'idéaux en formation, l'exprime contre l'idéal institué qui, par réaction, le qualifie de criminel. Mais faisant accéder ce courant à une plus grande conscience et connaissance de lui-même, Socrate subvertit l'idéal institué et précipite sa transformation, ce en quoi il est un innovateur. Tout crime exprime des courants d'idéaux sous-jacents et travaille, ce faisant, à la subversion de l'idéal institué. C'est ce qui fait du crime, affirme Durkheim dans le troisième chapitre des *Règles de la méthode sociologique*, un phénomène social normal. Le sociologue ne diffère donc du criminel que par deux éléments : il exprime les courants d'idéaux de manière réfléchie ; il subvertit l'idéal institué en connaissant la normalité de son innovation. En d'autres termes, la sociologie est l'idéation collective dans sa forme criminelle, mais cependant réfléchie et consciente de sa normalité.