

Le pari de Durkheim

La naissance de la sociologie et la crise du lien social dans la modernité

Durkheim's Wager

The Birth of Sociology and the Crisis of Social Ties in the Modernity

Émilio DE IPOLA

Volume 27, numéro 1, printemps 1995

Le sport

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001175ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001175ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

DE IPOLA, É. (1995). Le pari de Durkheim : la naissance de la sociologie et la crise du lien social dans la modernité. *Sociologie et sociétés*, 27(1), 183–194. <https://doi.org/10.7202/001175ar>

Résumé de l'article

L'article vise à montrer la façon dont la sociologie, à ses origines, a tenté de répondre à ce que l'on peut bien appeler sa question fondatrice : celle du lien social dans la modernité. Pour ce faire, trois auteurs sont examinés. D'abord Bonald qui regrette la dissolution des anciens liens communautaires et préconise le retour pur et simple au passé ; ensuite Le Bon qui avertit des dangers potentiels des groupes humains et théorise sur les foules et les meneurs ; enfin Durkheim qui oppose à ces conceptions un autre point de vue, positif, sur le lien social dont il perçoit très bien la crise sans prôner toutefois le retour à des temps révolus et en se situant résolument dans une perspective moderne et républicaine.

Le pari de Durkheim

La naissance de la sociologie et la crise du lien social dans la modernité



EMILIO DE IPOLA

Il est aujourd'hui assez courant d'affirmer qu'aux fondements mêmes des entreprises intellectuelles les plus laïques on peut trouver les traces implicites mais lisibles de vocations et d'enjeux d'une tout autre nature. Parmi ces entreprises, aucune n'a donné lieu à autant de suspicion systématique que celle qui a débouché sur ce dispositif complexe d'institutions, de savoirs et de discours qu'on appelle « sciences sociales ». Pour ce qui est de la sociologie en particulier, nous devons aux travaux de Robert Nisbet et de Sheldon Wolin aux États-Unis et à ceux, plus récents, de Jacques Donzelot en France d'avoir retrouvé les itinéraires, parfois difficiles à repérer, d'une histoire riche en surprises pleines d'enseignements.

Je pense que ce qui fait l'intérêt principal de chercher à reconstruire des parcours historiques comme ceux qui vers la fin de 19^e siècle, ont donné statut universitaire et scientifique aux disciplines sociologiques, c'est de saisir la densité des enjeux ainsi que les ambiguïtés qu'une telle reconstruction nous livre. Ces disciplines nous ont proposé trop souvent des constructions théoriques réduisant, avec une simplicité tout à fait admirable, à une clé, à un facteur, à un code, des situations, des processus ou des événements autrement plus complexes. Autant ne pas récidiver dans ce genre d'erreur quand il s'agit d'aborder l'histoire de ces disciplines mêmes. Ce travail prétend modestement s'inscrire dans la ligne des interrogations visant à jeter ne serait-ce qu'un peu de lumière sur la scène historique plutôt qu'à s'engager dans une quelconque querelle épistémologique. Quant aux conclusions éventuelles, je préfère pour le moment laisser le lecteur dans l'expectative.

Plusieurs (et de plusieurs façons) l'ont dit : la sociologie serait née justement pour dénoncer l'absence de son objet et comme un symptôme de cette absence. Elle aurait constaté, sur le ton de la remontrance, que les liens sociaux s'appauvrirent et se défaisaient ; que l'égoïsme, l'anomie et la concurrence dissolvaient les vieilles solidarités sans en créer de nouvelles et atomisaient le corps social. Les formules qui font allusion au « fantasme du corps morcelé » (Rancière) et à l'« objet perdu » expriment cette conviction assez répandue selon laquelle une réflexion, dans son double statut de « découverte scientifique » et d'« invention stratégique » (voir sur ce point Donzelot, 1984, p. 82 et suiv.), aurait pris place vers la fin du 19^e siècle, non pas tellement pour donner consistance théorique au domaine du social, mais plutôt pour déplorer son évanescence empirique. Cette réflexion, appuyée sur des données et disposant d'un ensemble rudimentaire mais tout de même utilisable de techniques pour leur analyse, aurait en fait pris la forme d'un cri d'alarme face au processus accéléré de dissolution

des anciens liens communautaires et aux dangers que ce processus entraînait. La sociologie serait donc née à la fois comme théorie du lien social et comme commentaire exploré sur sa disparition imminente.

Il est ainsi tout à fait naturel, dans la ligne de cette argumentation, de mettre l'accent sur les complicités manifestes ou cachées entre la jeune sociologie scientifique et la pensée conservatrice (et même rétrograde). Déterrée Gustave Le Bon (sur lequel j'aurai à revenir), reconstruit le pont qui — c'est bien connu — relie Comte à Bonald et à de Maistre, il devient facile de discréditer avec Durkheim la tradition républicaine et avec Jaurès, ami de Durkheim, la tradition socialiste. Une nouvelle version canonique de l'origine des sciences sociales commence ainsi à prendre des contours de plus en plus nets ; les héros éponymes de ces sciences ne seraient plus ce qu'ils semblaient être, à savoir des émissaires souvent optimistes de la modernité — cette dernière étant exprimée dans les formules classiques telles que « solidarité organique », « société industrielle », « société de masses », etc. — et montreraient désormais leur vrai visage : celui de revendicateurs nostalgiques des bons vieux liens communautaires.

J'irai jusqu'à dire qu'il importe moins de mettre en lumière les failles éventuelles ou les vertus de cette nouvelle version de l'histoire que de tenter de restituer, en reprenant quelques auteurs, certains nœuds problématiques, certaines questions et certaines réponses cruciales, susceptibles à mon avis d'aider à comprendre pourquoi l'émergence historique des sciences sociales s'ouvre aujourd'hui à des lectures contrastées, tout à fait perméables à la polémique. À ce propos, un texte de Robert Nisbet peut nous être utile :

Le paradoxe de la sociologie — paradoxe créatif comme j'essaie de le montrer... — réside en ceci que, si par les objectifs et les valeurs politiques et scientifiques qui ont été défendues par ses principales figures, on doit la situer à l'intérieur du courant central du modernisme, par ses concepts essentiels et ses perspectives implicites elle est, en général, beaucoup plus proche du conservatisme philosophique. La communauté, l'autorité, la tradition, le sacré : ce sont des thèmes qui ont, à l'époque, surtout préoccupé les conservateurs, comme on peut le constater très clairement dans la lignée intellectuelle qui va de Bonald et Haller jusqu'à Burckhardt et Taine (Nisbet, 1969, p. 33).

Le développement, intelligent et parfois brillant, des effets de ce paradoxe fait du livre de Nisbet un point de repère essentiel. Cependant, quelque chose de difficile à cerner et, plus encore de difficile à définir, nous amène à prendre des distances par rapport à quelques-unes de ses hypothèses. On soupçonne qu'on s'est peut-être laissé trop facilement séduire par le paradoxe même ; on est tenté de se précipiter sur son évidence, tout en se doutant qu'il s'agit sans doute d'une tentation quelque peu paresseuse. Ou bien (quoique cet argument abolisse celui qui précède), on se prend à penser qu'il n'y a pas vraiment de paradoxe ; que les thèmes conservateurs de Bonald et de Maistre, déjà passablement révisés par Comte, traduisent chez Durkheim des enjeux différents de ceux qui ont inquiété les deux penseurs contre-révolutionnaires ; que la préoccupation par rapport à l'érosion des liens sociaux en particulier, sujet sur lequel la convergence entre ces auteurs semble incontestable, s'insère dans chaque cas à l'intérieur de problématiques philosophiques et politiques clairement différentes — et au fond incompatibles. En tout cas, l'idée de reprendre le débat sur ces thèmes n'est peut-être pas dépourvue d'intérêt.

1. LA RÉVOLUTION ET SES FANTASMES

Il n'y a rien de spécialement nouveau à fixer la Révolution française comme repère de la pensée politique et sociale européenne du 19^e siècle (et aussi du 20^e), capable encore aujourd'hui de nourrir les imaginaires politiques des tendances les plus diverses. Il importe cependant ici de s'interroger sur la nature des enjeux — réels ou fictifs — qui, d'une part, vont trouver dans la Révolution de quoi en quelque sorte justifier son avènement et qui, d'autre part, vont étayer les présupposés sur lesquels les différentes approches du social définiront leurs

orientations théoriques au milieu du 19^e siècle. C'est ce que je vais tenter de faire (d'une façon, je l'admets, très partielle) dans ce qui suit. Je me servirai de quelques textes de Louis de Bonald, de Gustave Le Bon et pour finir d'Émile Durkheim.

Pourquoi ces auteurs ? À cette question je répondrai, avec un brin de commodité, que chacun d'entre eux a pour moi la vertu d'éclairer l'un des aspects dont je voudrais traiter. Leurs points de vue respectifs étant dans une large mesure complémentaires, ils vont faciliter une tâche qui sans eux aurait été beaucoup plus ardue. Il s'agit d'autre part de trois perspectives sur la Révolution française qui envisagent la question du lien social de façon divergente. La première, pour déplorer sa perte et recommander le retour au passé (Bonald) ; la seconde, autoritaire et policière, pour avertir des dangers potentiels des groupements humains et élaborer une théorie sur les foules et les agitateurs (Le Bon) ; la troisième, pour opposer à cette conception peureuse et répressive un autre point de vue, positif, sur le lien social dont la crise ne fait cependant pas de doute — sans prôner pour autant un quelconque retour aux temps révolus et en se situant résolument dans un horizon post-révolutionnaire et républicain (Durkheim).

2. BONALD : LES LUMIÈRES ET LES HOMMES

Toute société est composée de trois personnes distinctes l'une de l'autre, qu'on peut appeler personnes sociales, POUVOIR, MINISTRE, SUJET, qui reçoivent différents noms des divers états de société : père, mère, enfants, dans la société domestique ; Dieu, prêtres, fidèles, dans la société religieuse ; rois ou chefs suprêmes, nobles ou fonctionnaires publics, féaux ou peuple dans la société politique (Bonald, 1858, p. 5).

Ce fragment, qui ouvre le « Discours préliminaire » de l'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, est doublement représentatif de la prose bonaldienne. D'une part, du point de vue formel, Bonald fait, comme c'est son habitude, un respectable étalage de classifications triadiques, inspirées de toute évidence par le concept catholique de la Trinité ; d'autre part, le texte énumère les trois institutions destinées, d'après lui, à assurer en tout temps et lieux la cohésion et la stabilité sociales, à savoir, la famille, l'Église et l'État. Or, ces institutions, en plus du langage qui les précède, ont *toutes* une origine divine. Comme on le verra, ce principe ne se résumera pas pour Bonald à une formule mais il aura des fonctions définies dans l'économie de sa pensée.

En effet, Bonald, comme Descartes, affirme le caractère inné des idées, mais à la différence de ce dernier, il ne fait pas résider cette innéité chez l'individu, mais dans la société. L'appréhension de la vérité morale est une faculté innée de la société et elle se transmet à l'individu à travers le langage. Mais, comme on vient de le dire, l'homme n'est pas le créateur du langage, dont l'origine, ainsi que nous l'apprend l'Ancien Testament, est divine. Le langage n'est pas né de l'interaction sociale ; au contraire, connaissance et langage précèdent la société, laquelle, *a posteriori*, s'est constituée dans leur contexte. Ainsi, l'homme naît en société et à travers elle, c'est-à-dire, à travers le travail de formation de ses institutions fondamentales, acquiert le langage et a accès à la vérité morale.

C'est ainsi que Bonald tente de rétablir la Révélation dans ses droits, la tradition et l'autorité en tant que fondements de la société. C'est Dieu qui donne la parole aux hommes et la tradition est sauvegardée par la pérennité de la famille, de l'Église et de l'autorité de l'État. Ainsi, chaque individu obéit en fait à la volonté de Dieu en se soumettant aux traditions et aux institutions domestiques, religieuses et politiques de la société.

Bonald trouve particulièrement détestable la thèse illuministe d'après laquelle le langage serait un produit de l'homme. Si les hommes avaient créé le langage — argue-t-il — , alors le signifié des mots serait conventionnel, factice et donc susceptible d'être changé. Par exemple, l'« Église », contrairement à sa signification originaire, pourrait être conçue comme la gardienne de la superstition et l'« État » comme une autorité despotique, et donc objet de critiques et d'attaques arbitraires. Par contre, si l'on accepte la thèse selon laquelle le langage est un don divin, et chaque mot tire son sens du contexte social traditionnel, alors les individus

ne peuvent pas en saisir les signifiés en faisant appel uniquement à leur faculté de raisonner : ils ne peuvent les comprendre qu'à l'intérieur de rapports sociaux particuliers. Il est de cette façon possible, d'après Bonald, de protéger l'ordre de Dieu de toute mise en question provenant de la raison humaine et, en général, de n'importe quelle critique individuelle. Dieu a créé et a imposé le langage, la société et l'autorité ; les hommes n'ont aucun droit de s'y immiscer.

L'idée de contrat social est une des cibles préférées de la haine de Bonald. Il essaie d'abord de la récuser des points de vue empirique et historique, mais son argumentation débouche systématiquement sur des *diktats* théologiques. La société ne dépend pas de la volonté de l'homme ; il n'y a pas de contrat mais seulement des rapports sociaux naturels et nécessaires, dont la source est Dieu. La société doit être composée de trois éléments : la monarchie, la noblesse et les sujets, tout simplement parce que ce sont là les éléments les meilleurs et les plus naturels. Le modèle de société le plus sage est celui qui a à sa tête un monarque et une noblesse paternalistes ; tous les autres régimes, y compris la démocratie et l'aristocratie, sont intrinsèquement pervers car, puisqu'ils n'ont pas de centre d'autorité défini, ils sont exposés de façon permanente à des conflits, des désordres et à l'instabilité chronique.

Or, il est clair que par le détour de cette sociologie théocratique compliquée, Bonald (tout comme de Maistre, auquel il était lié par une amitié idéologique et épistolaire et avec qui il avait en commun d'être un exilé) ne fait qu'avouer sans beaucoup de honte son regret mélancolique de l'Ancien Régime. Bonald appuya d'ailleurs la Restauration, en tant qu'elle représentait à ses yeux une tentative de rétablissement de ce modèle de société. Ils accèdent tous deux la thèse de Patrick Cingolani (1990) — thèse élaborée à partir, entre autres, de Nisbet — selon laquelle ce qui habite surtout leurs préoccupations se laisse penser sous l'idée de *nostalgie*. De son point de vue clérical et rétrograde, Bonald hait la Révolution française, mais cette haine est en même temps une défense et une revendication plaintives des liens communautaires détruits par les utopistes et les violents. Il est, si l'on veut, à la fois « partisan du social », et réactionnaire. Et, en tant que tel, la seule socialité qu'il conçoive et après laquelle il soupire correspond à celle des communautés traditionnelles.

Bonald aura, avec de Maistre, Le Play et Burke — pour ne mentionner que les plus célèbres — le mérite d'avoir tenté d'articuler dans une même démarche intellectuelle les fondements de la pensée sociologique, que son œuvre a contribué à définir, avec la critique de la Révolution française. D'autres emprunteront des sentiers différents.

3. LE BON : D'UNE DÉMONOLOGIE DES FOULES ET DES MENEURS

Un auteur très peu cité par Nisbet, Gustave Le Bon, va nous permettre d'approfondir la question. Sa prose tout en survol présomptueux — son style qui effleure avec une désinvolte légèreté la surface des thèmes, sans jamais entrer dans le vif —, étayée par un déploiement abondant de pseudo-érudition, a malgré tout la vertu d'exhiber sans complexes ses préjugés d'intellectuel autoritaire et effrayé.

Bonald et de Maistre éprouvaient ce que Lord Acton tenait pour la plus respectable des expériences douloureuses de l'homme : la nostalgie. Le cas de Le Bon est différent. Pour lui, la société est, dans chacune de ses manifestations, suspecte. Sa conviction la plus constante est que, là où un rassemblement d'humains tend à se constituer, il vaut mieux prévoir un solide détachement de gendarmes pour les surveiller. Il craint le social — depuis la foule spontanée et éphémère jusqu'au groupe organisé — parce qu'il est convaincu de sa perversité fondamentale. Cette perversité plonge ses racines dans un inconscient que l'individu est en mesure de refouler mais que la collectivité déchaîne et démultiplie. Le Bon se qualifie lui-même, non pas de sociologue, mais de psychologue des multitudes. Le jugement qu'il porte sur la Révolution française est plus ambigu que ceux de Bonald et de Maistre. Certes, il partage entièrement leur réprobation de la « barbarie » révolutionnaire, qu'il ne se prive de décrire en des termes particulièrement truculents. Mais Le Bon n'a aucun regret par rapport aux liens

communautaires disparus, il éprouve plutôt aversion et peur rétrospective à l'égard des foules et des agitateurs professionnels qui ont détruit les hiérarchies, se sont moqués de l'autorité et ont plongé la France dans un bain de sang inutile et exécrable. Cela ne signifie cependant pas qu'il préconise le retour au *statu quo ante* et le rétablissement de l'Ancien Régime. Dans ce sens, il n'est pas un penseur rétrograde, mais un penseur antisocial, un ennemi — parfois déclaré, parfois honteux — de toutes les formes du « vivre ensemble ».

Cela dit, il m'intéresse particulièrement de mettre l'accent sur un aspect de son argumentation que, sur sans cohérence ni sans conviction, l'auteur développe dans son principal essai théorique sur la psychologie des foules et dans l'application de sa théorie à l'histoire de la Révolution française (Le Bon, 1963 ; Le Bon, 1913).

Cette logique, que la limpidité apparente des syllogismes de Le Bon ne suffit pas à reconstruire (sa prose inflexiblement superficielle la dissimulant trop souvent), a une ressemblance très lointaine — et à vrai dire presque caricaturale — avec la démarche du Sartre de la *Critique de la Raison Dialectique*, en ce sens qu'elle peut être décrite, sinon comme une théorie, du moins comme une tentative de généalogie raisonnée des divers « ensembles pratiques » (multitude, masse, assemblée, peuple, etc.), dans lesquels s'incarne l'être-en-commun des hommes, généalogie invariablement accompagnée de commentaires alarmés sur les dangers (notoires) et les avantages (improbables) que représente chacun de ces regroupements.

La démarche de Le Bon est en principe assez simple : la masse amorphe, désinhibée et facilement manipulable représentée par la « foule » incarnerait un premier échelon de l'être-ensemble. La foule constitue le plus dangereux et le plus répudiable des collectifs humains. Elle peut sans difficulté devenir violente et meurtrière car, chacun étant stimulé par son voisin — par contagion ou tendance naturelle à l'imitation — ses membres tendent à ignorer les règles et les contraintes et à donner libre cours à leurs instincts. Faute d'intervention répressive rapide et efficace, le processus devient à court terme incontrôlable. Disons que le sauvage qui habite chacun de nous se libère et se multiplie à l'infini : magma humain spontanément assassin, capable de tout, innocent et implacable. Il prend d'assaut une Bastille presque vide, il incendie les maisons ou il torture les enfants. Or, cette furie infiniment destructrice — et c'est la deuxième raison du danger qu'elle représente — peut être orientée : c'est la tâche des meneurs. Connaissant tout ce qui touche les sentiments, les affects et les appétits des foules, les meneurs tiennent des hypnotiseurs, des agitateurs et des leaders. Ils ne sont pas faits pour modérer les passions irrationnelles et perverses des foules : au contraire, leur mission — dans laquelle ils excellent — consiste à les entraîner dans la direction souhaitée ou prévue.

Il se trouve pourtant que ces « groupes en fusion » ne sont généralement que de courte durée. Le Bon l'admet et jusqu'à un certain point le célèbre. Il y a par ailleurs d'autres formes de socialité plus organiques, moins soudaines, plus contraintes par une légalité définie. C'est ainsi que surgissent les groupes, les peuples, les nations, les sociétés, en mettant en fuite le fantôme de la masse indistincte et imprévisible avec sa séquelle de peurs ancestrales subies et provoquées. Mais, y parviennent-ils ?

On entrevoit ici l'apport le plus redoutablement original de Le Bon : celui au fond qui est le plus précieux, car il aura l'incontestable vertu de donner une forme définie à un prototype idéologique que seule son œuvre a su développer sans arrière-pensées ni moyens termes. L'idée, à nouveau, est simple : la pluralité humaine est constitutivement méchante, potentiellement criminelle et, par conséquent, toujours suspecte. Voyons comment fonctionne cette thèse appliquée à la Révolution française.

La Révolution, selon Le Bon, n'était pas historiquement nécessaire. Derrière cette proposition, qu'il entend démontrer scientifiquement en énumérant les nombreuses contingences qui ont fait virer la barre de l'histoire dans une direction précise, se cache mal l'idée désabusée que la Révolution n'était pas non plus nécessaire à l'avènement des transformations positives auxquelles — qu'on le veuille ou non — elle a donné lieu. Ce qui intéresse pourtant dans le discours de Le Bon, c'est la modalité imperturbable, obstinément répétitive, par laquelle il développe son unique argument — toujours le même — bien qu'il l'élabore à

des échelles différentes. À savoir : un collectif humain, pure sérialité anonyme, se constitue en foule active moyennant l'intervention opportune et hautement efficace d'un, deux, ou trois meneurs. Cette opération n'aboutit pas forcément à un massacre : la prise de la Bastille, déjà mentionnée, est un exemple d'intervention non catastrophique du couple foule-meneurs (encore que, même dans cette intervention, certains démons aient commencé à agir, car d'autres prises symboliques de la Bastille, qui visèrent châteaux et châtelains de province, ont eu des conséquences beaucoup plus graves.) (Voir à ce sujet : Le Bon, 1913, p. 163).

Or, au cours de la Révolution française sont intervenus ou bien se sont constitués des « ensembles pratiques » de nature très diverse mais qui, en aucun cas, ne pourraient être identifiés à la foule élémentaire et surexcitée qui fait office de point de départ théorique de la démarche de Le Bon. Et il est certain que ce dernier n'ignorait point les différences entre ces groupements humains, ne serait-ce que parce que, dans une large mesure, son travail théorique consiste à poser leurs différences pour s'évertuer par la suite à les effacer. Sans doute, un club jacobin ne pourrait être identifié à une multitude dans la rue ; sans doute, une assemblée parlementaire, un jury, une caste militaire ou religieuse supposent des normes, des restrictions, des cérémoniaux et parfois des traditions qui rendent leur comportement forcément plus prévisible et donc moins redoutable. Il se trouve cependant — et des épisodes comme la Révolution française servent à nous le rappeler avec éclat — que cette dimension normative et par là même civilisée des groupes organisés définit le côté le plus évident, donc le plus superficiel, de la psychologie des masses. Disons, son côté conscient et rationnel, ce qui pour Le Bon revient à dire : la partie visible de l'iceberg. Sous cette surface persistent, actifs, les déterminants fondamentaux : les affects, les instincts, les appétits irrationnels. Dans l'individu, ces déterminations, tout en étant présentes et agissantes, demeurent généralement refoulées. Mais il suffit du pur et simple rassemblement, de la pure et simple pluralité, pour que les conditions nécessaires permettant le retour du refoulé et le déchaînement des instincts soient réunies. Pourquoi cependant ces conditions nécessaires ne sont-elles pas pour autant des conditions suffisantes ?

Il est clair à ce sujet qu'il ne s'agit pas d'une question de « grands nombres ». D'un côté, « mille individus réunis par hasard dans une place publique » ne constituent pas une foule au sens fort du terme (Le Bon, 1983, p. 9). D'un autre côté, deux suffisent à faire une multitude... à cette condition près (autorisée par la logique de l'argumentation de Le Bon), que l'un d'eux tienne le rôle du meneur. On comprend ainsi que la figure du meneur soit un opérateur théorique indispensable dans le raisonnement de Le Bon. Le meneur est en effet celui qui révèle à tout groupe, organisé ou non, la face cachée et affreuse de lui-même et qui, à la fois, fait en sorte que cette dernière se manifeste ouvertement. Bien entendu, les recours, les habilités et les besoins du meneur devront être différents selon le caractère, spontané ou organique, occasionnel ou permanent, du collectif humain dont il s'agit. Le meneur peut se servir du mensonge, mais il n'est pas un imposteur ; il peut manipuler autrui, et en fait il le fait souvent, mais il n'est pas à proprement parler un manipulateur ; il peut séduire, et certes il ne se prive pas de le faire, mais il n'est pas seulement un séducteur : il est en revanche celui qui met en lumière la vérité du groupe — toujours démoniaque et criminelle — et la fait passer de la potentialité à l'acte lui-même. Il est celui qui découvre derrière les bonnes manières d'un parlement calme et pacifique les mêmes passions destructrices qu'exhibe sans pudeur une foule déchaînée.

Si, comme le dit Michel Foucault, « il y a un rêve militaire de la société », dont les références fondamentales sont la discipline, la docilité automatique et la coercition (Foucault, 1975, p. 171), rien de mieux que l'œuvre de Le Bon, professeur attitré des militaires, pour montrer que ce rêve a eu des défenseurs intellectuels convaincus et résolus ; pour montrer encore que, pour continuer à exister à la fois comme fantasme et comme projet, ce rêve doit être étayé par l'idée que tout rassemblement humain est foncièrement pervers, criminel par vocation et, par conséquent, *a priori* coupable.

4. DURKHEIM : SOCIOLOGIE ET MODERNITÉ

Durkheim pose le problème sur un terrain dont les points de contact — indéniables — avec les auteurs dont je viens de parler ne doivent pas faire obstacle à la reconnaissance de certaines ruptures fondamentales qui vont marquer de façon décisive la nouvelle science sociale et qui — telle est du moins mon hypothèse — apparaissent clairement dans la manière qu'adoptera la sociologie pour élaborer à partir de là, non sans difficultés d'ailleurs, la problématique du rapport entre la « question sociale » et la « question démocratique ». Rappelons que, d'abord, Durkheim ne considère pas la Révolution comme un crime, ni Rousseau comme un dangereux extrémiste. Et s'il manifeste ses craintes face à la crise des liens sociaux, il ne le fait pas pour recommander qu'on retourne au plus vite au Moyen Âge. Enfin, son point de vue n'est pas celui d'un penseur social imbu de romantisme et de mélancolie ; pas non plus celui d'un dénicheur professionnel de complots, d'agitateurs et de foules. C'est plutôt celui d'un sociologue dont la « science » convaincra sans doute moins que sa passion pour la recherche, mais qui n'invalidera pas cette dernière ; c'est aussi celle d'un intellectuel hanté, d'un point de vue républicain et démocrate libéral, par les problèmes de la société française : l'augmentation du suicide, la multiplication des heurts entre patrons et ouvriers, l'antisémitisme et l'intolérance religieuse. Des problèmes qui concernent la construction d'un ordre dans une société — Durkheim ne l'ignore pas — irréversiblement moderne.

Non sans inquiétude sans doute, mais loin de la rancœur effrayée de Le Bon, Durkheim assiste, dans la France de la fin du 19^e siècle, à l'affairement des groupes et, parfois, des foules qui sont les protagonistes des conflits de travail, luttent contre ou pour le racisme ou bien regrettent un passé impérial pas si lointain. Comme Bonald et de Maistre, mais aussi comme Marx, Durkheim prend acte du déchirement accéléré du tissu social. Ce ne sont pas seulement les conflits qui l'amènent à ce constat, pas seulement les agissements et les discours de groupes constitués : ce sont aussi ces séries anonymes, ces agrégats purement catégoriels (mais où l'on peut déceler déjà l'empreinte du social), qui enregistrent l'augmentation annuelle des suicides et de la criminalité. Ces régularités sans sujet sont pour Durkheim plus éloquentes que celles qui surgissent de la volonté collective des acteurs eux-mêmes. Par ailleurs, sa description et son explication des déviations systématiques du hasard dans le taux des suicides dans les pays d'Europe donne de très respectables titres de légitimité à la jeune sociologie scientifique.

Cela n'empêche pas que la nouvelle science fonctionne, comme le dit Donzelot, comme une « fiction efficace ». La notion de solidarité est devenue concept, et la sociologie durkheimienne fournit des titres de noblesse théoriques à ce terme qui jouera un rôle de premier plan dans tous les discours et les cérémonies républicaines (Donzelot, 1984, p. 73 et suiv.). Il importe cependant de souligner le fait que cette fiction intervient sous des modalités qui, pour le dire rapidement, font appel à des opérateurs non idéologiques (non doctrinaires), mais « scientifiques ». À partir de là, Durkheim ne pourra pas se contenter de donner les réponses, ou une rationalisation des réponses, dont l'État de la Troisième République imagine avoir besoin. La science sociale sera la figure spécifique que prendra cette distanciation, mais sans que cela soit banal, cela intéresse peut-être moins que le fait que, à travers elle, certaines notions (en particulier, celle de solidarité que l'on a déjà mentionnée) vont s'articuler dans des constellations de sens nouvelles, irréductibles aux constellations traditionnelles, dont la plupart de ces notions procèdent effectivement. Cette dernière opération — j'insiste sur ce point — dont les prétentions scientifiques peuvent aujourd'hui faire sourire, sera extrêmement significative dans la définition politique de la pensée sociologique.

En effet, comme le dit Donzelot au cours de sa démonstration (nous suivons de près cet auteur dans les paragraphes qui suivent), la théorisation durkheimienne de la solidarité intervient dans le contexte d'un jeu de forces politiques qui contribue à définir la signification et le rôle de cette théorie, mais qui est aussi dans une large mesure affecté par elle. Dans ce contexte vont se situer, d'un côté, les positions libérales et conservatrices alliées dans un rejet commun de l'intervention de l'État et, d'autre part, les tendances marxistes et, plus largement,

révolutionnaires, qui s'entendent sur la dénonciation de la coercition de l'État et du caractère oppressif de la République dite « bourgeoise ».

Les libéraux s'opposent à l'intervention de l'État au nom de l'économie de marché fondée sur la libre initiative de chacun. Ils incarnent, sur le plan politique, l'adversaire qui, sous différentes figures, est désigné dans l'œuvre de Durkheim par le terme « individualisme ». Le noyau de la critique de cette position est déjà présent dans *De la division du travail social* : l'individu étant second par rapport à la société, et dépendant de ses déterminations que ce soit dans les sociétés où règne la solidarité mécanique ou — et surtout — dans celles qui sont fondées sur la solidarité organique, il ne saurait prétendre s'isoler de la société et encore moins s'en proclamer le fondateur. Quant aux conservateurs, leur rejet de l'intervention de l'État s'appuie sur l'affirmation de l'antériorité des associations qu'ils appellent « naturelles » — la famille, la commune... — par rapport à l'État et également sur la conviction que ces associations ont une solidité et, disons, une productivité en ce qui concerne le maintien des liens sociaux qui font d'elles les seuls garants fiables de l'harmonie sociale. Or, par rapport à ces positions — qui se nourrissent du culte nostalgique des anciens liens communautaires — Durkheim prend des distances aussi nettes que celles qu'il prend par rapport aux libéraux ; préoccupé par la cohésion sociale, il ne lui échappe cependant pas qu'elle ne saurait être assurée (ainsi que le croient, à partir d'une autre sociologie, Bonald et de Maistre) par un retour au passé quel qu'il soit.

Les conservateurs caressent le souvenir d'un ordre naturel ; les révolutionnaires (anarchistes, blanquistes, proudhoniens) celui de l'utopie rousseauiste d'un ordre purement volontaire, fondé sur l'association contractuelle des producteurs libres. Dans ce cas aussi, Durkheim prend clairement ses distances. En effet, il est impossible, d'après lui, de concevoir le lien social sur la base de l'idée de contrat — quelle que soit la forme qu'elle prenne. Car l'idée de contrat prétend consacrer la rupture entre l'ordre de la nature et l'ordre humain, sous la forme d'une intervention, sans genèse et sans mémoire, de la Raison. « *A-t-on vu déjà* — écrit-il dans *De la Division du travail social — des hommes délibérer pour savoir s'ils entreraient ou non dans une société et dans celle-ci plutôt que dans celle-là ?* » (p. 104). Cette réponse ne peut plus, au 19^e siècle, offrir une solution. Elle ne peut être perçue — et c'est ainsi que Durkheim la perçoit — que comme une (fausse) formulation du problème, formulation qui vient tout droit des illusions, déjà dissipées, des Lumières. Par ailleurs, l'hypothèse contractualiste est rigoureusement incompatible avec les efforts pour relier les nouveaux objets sociaux à l'ordre à la fois nécessaire et factuel que les sciences de la nature commencent à scruter de manière systématique (Verón 1985, pp. 40-41).

En ce qui concerne les marxistes, ils posent un problème d'une autre nature : ils ne regardent certes pas la société, à la manière des libéraux, comme un agrégat d'individus ; ils n'affirment pas non plus, comme le font les conservateurs, le caractère naturel de certaines associations primaires ; enfin, leur association avec les révolutionnaires ne les amène pas à épouser le volontarisme idéaliste de ces derniers. Dans chaque société, il existe des rapports de force entre les classes sociales fondamentales ; ces rapports se traduisent dans un conflit historique dont la résolution ne dépend pas de l'individu, ni de la nature, ni uniquement de la libre volonté des classes. Elle dépend pour l'essentiel de la façon dont ce conflit de base se développe historiquement — et aussi de la capacité politique de la classe dominée de s'emparer du pouvoir de l'État et de réorganiser à partir de là, grâce à la force de coercition de ce dernier, l'ensemble de la société.

À cette conception d'ensemble, Durkheim, on le sait, oppose une vision aussi globale, vision qui s'écarte de celle des marxistes par certains aspects essentiels, aussi bien théoriques qu'empiriques. L'histoire de toutes les sociétés n'est absolument pas pour lui l'histoire de la lutte des classes (voir à ce sujet : Nisbet 1969, vol. II, pp. 38-39). Sur ce point, le discours durkheimien préfère choisir d'autres itinéraires et même d'autres espaces : en vertu de la croissance démographique et de l'accroissement des échanges et des contacts culturels, les sociétés ont évolué, à partir de formes élémentaires, selon un principe de division des fonctions et de densification des structures. Or, en passant de leurs formes premières à des formes

progressivement plus complexes, les sociétés n'ont pas pour autant perdu en cohésion. Elles sont passées, tout simplement, de la solidarité mécanique, fondée sur les similitudes, à la solidarité organique, axée sur la division sociale du travail et sur le caractère complémentaire des fonctions ainsi différenciées. D'un stade à l'autre, la nature de la solidarité a profondément changé, mais c'est toujours elle — et non pas la lutte des classes — qui constitue la loi objective fondamentale de la société.

S'opposant de front à la théorisation marxiste, Durkheim ne laisse pour autant d'apercevoir les traits conflictuels très aigus qui marquent la société française vers la fin du 19^e siècle et au commencement du 20^e. Des phénomènes « pathologiques » comme l'augmentation du crime et du suicide, en plus des signes graves d'intolérance qui surgissent à l'occasion de l'affaire Dreyfus (sur les positions résolument dreyfusardes de Durkheim, voir Pierre Birnbaum (éd.) *La France de l'affaire Dreyfus*, Gallimard, Paris, 1994), enfin, le caractère de plus en plus irréductible et violent pris pendant cette période par les conflits de travail, dressent un panorama sombre et décourageant (que Durkheim par ailleurs ne se prive pas de décrire et de dénoncer). Or, si la science sociale a défini la solidarité comme étant la loi constitutive de la société, comment comprendre ces faits, qui paraissent la démentir radicalement ? On doit les comprendre, écrit Durkheim dans *Le Suicide*, comme le produit de l'incapacité (qu'il faudrait expliquer) de certains membres de la société de percevoir cette solidarité ; comme une anomie, une lacune dans l'idée que l'individu se fait au sujet de sa place dans la société, de ce qui lui est donné et ce qui ne lui est pas donné à espérer. Ainsi, par exemple, une bonne partie des suicides — ceux qu'il appelle « anomiques » — peuvent être expliqués par l'état de désespoir de l'individu quand il ignore ce qu'il peut légitimement désirer et « *en se sentant privé de tout, se prive aussi de la vie* » (Donzelot 1984, p. 82). Dans le même sens, la violence des luttes entre patrons et ouvriers prend sa source dans l'absence d'une réglementation claire qui permette à chacun de savoir ce qu'il peut (ou ne peut pas) prendre pour acquis, compte tenu du développement atteint par la division du travail.

Faut-il en conclure que les états pathologiques de la société, l'intensité des conflits qui la traversent, la dissolution des liens entre les individus, sont moins des failles structurales que des questions de représentations ? Jacques Donzelot n'hésite pas à répondre de façon affirmative à cette question. Pour ma part, j'opterais pour une interprétation moins tranchée. Je crois en effet qu'un choix trop net sur ce point implique de supposer résolu un problème qu'à mon avis l'œuvre de Durkheim a laissé ouvert. Ce problème n'est autre que celui de la nature du social.

En effet, coexistent chez Durkheim, sans jamais s'affronter ouvertement, deux positions sur ce problème — dont il n'a cessé de souligner la pertinence. Ces deux positions traversent son œuvre tout entière : la première, et sans doute la plus ancienne, s'exprime dans *De la division du travail social* sous forme d'une polémique reprise de façon intermittente avec Comte et Spencer, au sujet des traits qui — métaphoriquement dirais-je, — permettraient de penser la société comme un organisme. Dans ce débat, Durkheim ne met pas en question la validité de la métaphore, mais la façon à son avis grossière et schématique dont Spencer et Comte s'en servent. Néanmoins, pour Durkheim aussi, la société est en dernière instance un organisme, bien que plus complexe que les organismes connus. Cette ligne de pensée se prolonge de façon tout à fait cohérente dans les célèbres thèses « méthodologiques » contenues dans *Les règles de la méthode sociologique*, thèses qui mettent l'accent sur l'extériorité et l'objectivité du fait social. Ce dernier est d'autant moins réductible à de simples représentations que le concept même de solidarité « organique » a comme point d'appui à la fois théorique et empirique l'affirmation d'une perte progressive de gravitation de la conscience collective, au fur et à mesure que se développe la division du travail. C'est dans cette même direction que s'orientent les thèses, elles aussi bien connues, sur le rôle des groupes professionnels, présentées par Durkheim dans la préface à la deuxième édition de *De la division du travail social*.

Or, il est inévitable d'opposer à ce Durkheim résolument objectiviste un autre Durkheim qui pointe déjà dans ses premiers ouvrages, en particulier dans les indications qui suggèrent l'idée que la solidarité dite mécanique — fondée sur le primat de la conscience collective —

est logiquement antérieure à la solidarité organique et demeure toujours le substrat de cette dernière (voir sur ce point *De la division du travail social*, livre II, chap. II, paragraphe IV). Cet autre Durkheim réapparaît avec force dans la préface à la deuxième édition de son livre *Les Règles de la méthode sociologique* où il affirme que la nature du social est en dernière instance psychique (*Les Règles de la méthode sociologique*, p. XI) ; il s'épanouit ensuite dans ses essais sur les représentations individuelles et les représentations collectives, pour être enfin réaffirmé dans les thèses centrales de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Je crois que l'actualité et l'intérêt de la pensée durkheimienne tiennent essentiellement dans ce jeu pendulaire — et même dans cette indécision — entre ce qui est de l'ordre de la structure et ce qui est de l'ordre de la représentation, entre l'objectif et le subjectif si l'on veut, qui marquent son œuvre de façon indélébile.

C'est dans l'élaboration de la tension toujours irrésolue entre ces deux pôles que se situe, en plus, la dimension politique de sa réflexion sociologique. Réflexion, par ailleurs, non seulement sociologique, mais encore sociétaliste, en ceci qu'elle interviendra à chaque fois que, au milieu des événements auxquels il lui est advenu d'assister, le projet économique, politique et culturel de la république démocrate-libérale et laïque risque d'échouer à cause d'une défection du social — en entendant par là, tout particulièrement, la rupture des liens qui constituent la solidarité et assurent la cohésion sociale.

Pour être à la hauteur de ce défi, les analyses de Durkheim vont se déployer selon un itinéraire qui prendra la forme d'une double stratégie et qui ne fera que mettre en scène, de façon permanente, cette tension dont j'ai parlé plus haut : d'une part, le Durkheim partisan actif des groupes professionnels, ouvrant le chemin à un débat toujours actuel, à savoir celui qui marque le passage du contractualisme classique, individualiste, au néo-corporatisme fondé sur le pacte entre l'État et les organisations sociales ; d'autre part, le Durkheim inquiet de l'absence de représentations collectives solidaires dans les sociétés modernes et intéressé pour la même raison par la nature et la fonction du religieux dans la vie sociale.

En ce sens, il ne fait aucun doute que ses préoccupations tournent autour de la question de l'ordre, de la cohésion et de l'intégration sociales. Mais ces préoccupations font de lui un penseur ni rétrograde, ni — à bien y regarder — conservateur : il est trop conscient des changements profonds que la consolidation de cette cohésion et cette intégration exigerait pour mériter un tel qualificatif. Il ne fait pas non plus de doute qu'il ait une position désabusée par rapport à la vie moderne. Mais Durkheim est trop lié à la modernité, trop attaché au culte de la science et trop imprégné des valeurs de la démocratie libérale, pour se plier à l'une ou l'autre des options traditionalistes que certains prétendaient imposer en France et en Europe. Ce qui se passe — et ces réflexions nous rapprochent encore une fois de Nisbet (1969, vol. II, p. 169) — c'est qu'à la différence de ses collègues rationalistes, libéraux et démocrates, Durkheim pensait qu'il était impossible de construire *immédiatement* un ordre stable sur les piliers intellectuels de la modernité. Il pensait que, tant que les valeurs de la démocratie et de la science ne seraient pas enracinées dans des configurations sociales aussi solides et, disons, aussi cohérentes que celles qui avaient jadis été fondées dans des institutions telles que la religion et la famille et tant que ces valeurs ne seraient pas objet du même respect moral, la France et l'Europe demeureraient dans la situation de crise qu'elles traversaient alors, en enterrant l'une après l'autre toutes les solutions politiques que les réformateurs proposeraient. D'où les couleurs plutôt sombres qu'il adopte pour dépeindre le paysage social de son époque et en même temps la conviction presque optimiste — du moins très ferme — avec laquelle il propose des solutions pour chacun des problèmes auxquels sa réflexion fait face.

5. CONCLUSION

J'ai essayé sinon de montrer, au moins de rappeler, que la sociologie était née, notamment à travers l'œuvre de Durkheim, en prenant en charge la crise des formes traditionnelles

du lien social et en cherchant à offrir des réponses théoriques et pratiques à cette crise dans le contexte de la modernité. C'était il y a un siècle, vers la fin du 19^e. Or, aujourd'hui, dans les dernières années du 20^e, il semble nécessaire de reprendre ces préoccupations fondatrices (la nature du vivre-ensemble, les causes de l'anomie, les types de solidarité) dont la formulation et le développement conceptuel ont donné une carte de citoyenneté scientifique, ainsi qu'une position politiquement et idéologiquement stratégique, à la jeune sociologie. Nous sommes en effet à nouveau en présence d'une sorte d'épuisement des mécanismes qui assurent les liens sociaux, épuisement qui est aussi en train de prendre des contours critiques. Les symptômes de cette crise sont bien connus : le refuge dans le privé, l'anomie, l'exclusion et, surtout, le déclin des sujets sociaux et politiques « modernes ». Est-ce la conséquence des politiques néolibérales, aujourd'hui à l'œuvre aussi bien dans les pays européens et de l'Amérique du Nord que dans ceux de l'Amérique latine et même ailleurs ? Rien n'est moins sûr. Ces politiques ont en tout cas renforcé un processus de fragmentation et d'atomisation sociale dont les causes sont plus lointaines. À mon avis, elles sont à chercher, d'une part, dans ce qu'on appelle le processus de globalisation (voir Touraine 1994, p. 197) et, d'autre part, dans des changements culturels profonds survenus à l'intérieur des sociétés occidentales elles-mêmes, changements qui ont entraîné une crise également profonde des identités.

Or, ce dernier point nous ramène encore une fois à Durkheim. Il se trouve en effet que les modalités du lien social aussi bien que les identités collectives aujourd'hui en question sont justement celles qui ont été objet de réflexion et de propositions pratiques pour la sociologie durkheimienne. Ainsi, par exemple, l'intérêt de Durkheim pour le développement des associations professionnelles reposait sur l'idée qu'il existait un niveau privilégié et autonome de l'identité collective — le métier — à partir duquel il était possible de promouvoir une recomposition nouvelle du social. Aujourd'hui, ce niveau semble gravement affaibli. Et, du moins dans notre horizon, on n'aperçoit pas, si tant est qu'il existe (ce qui est fortement contestable et contesté), un « autre » niveau qui pourrait, pour ainsi dire, prendre le relais.

En ce sens, c'est justement parce que — un siècle plus tard — les *réponses* de Durkheim face à la crise du lien social sont, du moins en partie, périmées que ses *questions* redeviennent aujourd'hui vivement actuelles. Force est donc de conclure que, au-delà de ses limites théoriques, de ses contradictions et, enfin, du fait que plusieurs de ses analyses aient vieilli, irréversiblement je le crains, Durkheim demeure, dans certains aspects fondamentaux, notre contemporain.

Emilio DE IPOLA
Carrera de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Marcelo T. de Alvear 2230
Buenos Aires, Argentina

RÉSUMÉ

L'article vise à montrer la façon dont la sociologie, à ses origines, a tenté de répondre à ce que l'on peut bien appeler sa question fondatrice : celle du lien social dans la modernité. Pour ce faire, trois auteurs sont examinés. D'abord Bonald qui regrette la dissolution des anciens liens communautaires et préconise le retour pur et simple au passé ; ensuite Le Bon qui avertit des dangers potentiels des groupes humains et théorise sur les foules et les meneurs ; enfin Durkheim qui oppose à ces conceptions un autre point de vue, positif, sur le lien social dont il perçoit très bien la crise sans prôner toutefois le retour à des temps révolus et en se situant résolument dans une perspective moderne et républicaine.

ABSTRACT

This paper sets out to demonstrate the way in which sociology, in its beginnings, attempted to respond to what can be called its founding question: that of social ties in modernity. To do this, three authors have been examined. First, Bonald who regrets the dissolution of old community ties and advocates the return pure and simple to the past. Then Le Bon, who warns of the potential dangers of human groups and theorizes on crowds and leaders; and finally

Durkheim, who opposes these conceptions with another point of view, a positive one, on social ties, and although he clearly perceives a crisis, he does not advocate returning to bygone days, but situates himself resolutely in a modern and republican perspective.

RESUMEN

El artículo procura mostrar el modo en que la sociología, en sus orígenes, ha intentado responder a lo que bien puede llamarse su pregunta fundadora: la pregunta sobre el lazo social en la modernidad. Para ello, tres autores son examinados: en primer lugar, Bonald, que lamenta la disolución de los viejos lazos comunitarios y preconiza la vuelta pura y simple al pasado; en segundo, Le Bon, que advierte sobre los peligros potenciales de los grupos humanos y teoriza acerca de las multitudes y los cabecillas, por último, Durkheim, que opone a esas concepciones otro punto de vista, positivo, sobre el lazo social, cuya crisis no deja sin embargo de percibir — aunque sin proponer el retorno a los tiempos idos y situándose resueltamente en un horizonte moderno y republicano.

BIBLIOGRAPHIE

- DE BONALD Louis G. A. (1858), *Œuvres*, Paris, Librairie Adrien Le Clere et Cie.
 CINGOLANI Patrick (1990), « Sociologie et Philosophie - contribution à une histoire de la sociologie », dans *Le Cahier*, n° 5, Paris, Collège International de Philosophie.
 DONZELOT Jacques (1984), *L'invention du social*, Paris, Fayard.
 DURKHEIM Émile (1961), *De la division du travail social*, Paris, P.U.F.
 DURKHEIM Émile (1960), *Le Suicide*, Paris, P.U.F.
 DURKHEIM Émile (1967), (16^e édition) *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F.
 FOUCAULT Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
 LE BON Gustave (1983), *Psychologie des foules*, Paris, Quadrige/P.U.F.
 LE BON Gustave (1913), *La Révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris, Ernest Flammarion Éditeur.
 NISBET Robert (1969), *La formación del pensamiento sociológico*, 2 volumes, Buenos Aires, Amorrortu editores.
 ROSANVALLON Pierre (1987), *La question syndicale*, Paris, Calmann-Lévy.
 TOURAINE Alain (1994), *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard.
 VERÓN Eliseo (1985), *Production du sens. Fragments d'une sociosémiotique*, Paris, Université de Paris VIII.
 WOLIN Sheldon (1973), *Política y perspectiva (Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental)*, Buenos Aires, Amorrortu editores.