

DOMINIQUE MORIN

ÉMILE DURKHEIM ET MARCEL MAUSS
Étude d'épistémologie historique sur l'émergence de la tradition
de recherche des sciences contemporaines

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

Département de sociologie
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

OCTOBRE 2003

© Dominique Morin, 2003

Résumé

Entre la fin du XIX^e siècle et la seconde guerre mondiale, les sciences ont été bouleversées par la critique de la logique expérimentale du progrès et par la remise en question du déterminisme qui structuraient et justifiaient la recherche des lois de la nature. Ces événements ont marqué et catalysé un mouvement général de réorganisation de la recherche, de révision de ses visées de connaissances, de ses méthodes, des intentions pratiques de la science et de ses significations. Ce mémoire apprécie l'apport de cet épisode de l'histoire des sciences à travers les transformations de la sociologie de Émile Durkheim et Marcel Mauss, héritiers de la tradition des sciences modernes ayant contribué à l'élaboration des cadres actuels de la recherche. Rapprochée d'autres entreprises savantes, l'étude de ce cas alimente des discussions plus générales sur le progrès des sciences et la vocation morale de la recherche contemporaine.

Abstract

Between the end of the nineteenth century and the Second World War, science has been shaken by criticism which aimed at experimental logic and determinism. Both principles structured and justified research on the laws of nature. These events have provoked a general movement in the reorganisation of research, in the revision of its objectives and its methods, as well as the practical intentions of science and its meaning. This study evaluates the contribution of this episode in the history of science through the changes in the sociology of Émile Durkheim and Marcel Mauss. While taking into consideration other scientific projects, this case study provides more general reflections on the progress of science and the moral purpose of contemporary research.

Remerciements

C'est au dépôt du mémoire que s'apprécie le mieux le plaisir qu'on a eu à s'y consacrer et l'apport des détours qu'on avait considérés comme des égarements. L'événement met un terme à ce qui aura été jusqu'ici le plus sinueux, le plus atypique, mais aussi le plus riche de mes cycles d'étude. Plusieurs personnes ont facilité l'accomplissement de ce projet et je leur en suis reconnaissant.

Dès mon entrée à l'université, M. Olivier Clain s'est imposé à mes yeux comme un modèle de libre-penseur discutant sans prétention des questions qui ont tourmenté les monuments de la philosophie, de la psychologie et des sciences sociales. En peu de temps, il est devenu un conseiller rassurant pour mes lectures et mes études, ainsi qu'un critique honnête et respectueux de mes travaux. Pour ce mémoire, j'ai eu l'honneur de sa direction rigoureuse et érudite, non dogmatique et délicate. Interlocuteur agréable et de haut calibre, il a été présent lorsqu'il le fallait, pour le mémoire et pour les à côtés. Le soutien d'un directeur estimé fut le meilleur antidote aux doutes du thésard ; son intérêt, sa confiance et ses attentes élevées, une motivation supplémentaire à donner ma mesure.

Sans le séminaire de Mme Sylvie Lacombe, mon jeune esprit porté vers la théorie ne se serait peut-être jamais arrêté sérieusement à l'œuvre de Marcel Mauss. En plus de la découverte du terrain de ce mémoire, je lui dois une saine conversion à une sociologie qui apprécie la complexité des faits sans abandonner l'ambition d'une compréhension générale. L'intérêt qu'elle a porté aux premières esquisses de ce projet suffisait pour contrer un éventuel essoufflement. J'ai fait d'elle un des principaux destinataires de ce mémoire qu'elle a généreusement accepté d'évaluer malgré son mois de septembre chargé et l'urgence de mon dépôt final : bourse doctorale oblige. J'espère que ce qu'elle y trouvera lui rendra un peu de ce que je lui dois.

Également très occupé, M. Alain Caillé a aussi accepté d'évaluer ce mémoire. Nous n'avons pas eu l'occasion de faire connaissance, mais ses travaux sur l'apport de la

sociologie maussienne et ceux qu'il a dirigés ont été des sources d'inspiration. J'aurai la chance de profiter de sa co-direction au doctorat à Paris.

Bien qu'il n'en soit nulle part question dans le texte, deux expériences de travail ont alimenté mes réflexions sur les sciences contemporaines et ont contribué à accroître la profondeur et à améliorer la présentation de ce mémoire. Ayant participé pendant deux ans au projet de recherche *La banlieue revisitée* de Mmes Andrée Fortin, Carole Després et Geneviève Vachon, j'ai eu l'occasion de baigner dans un groupe de recherche où sociologues, architectes, psychologues, géographes et urbanistes cuisinent ensemble. C'était une auberge espagnole dans laquelle tous mettaient en commun leurs questionnements, leurs préoccupations, leurs expertises, leurs découvertes et où étaient régulièrement invités ceux qui font la banlieue : des représentants des municipalités, des paliers de gouvernements, des comités de citoyen, du service de transport en commun, des médias, etc. La transdisciplinarité et la conjugaison des soucis de comprendre et d'être utile n'y étaient pas des abstractions. Traitant leurs assistants comme de véritables chercheurs, moins expérimentés il va de soi, Mmes Fortin, Després et Vachon ont eu l'amabilité de m'initier aux colloques et à l'art des communications et de la publication. Ce n'est pas peu de chose pour quelqu'un qui commence et je leur suis reconnaissant.

Par la suite, M. Denys Delâge m'a donné l'occasion de gérer avec lui le *Laboratoire de recherche en sociologie*, l'équivalent de quatre cours normaux du premier cycle où les étudiants font l'expérience d'une enquête en commandite. L'enseignement de la recherche me permettait de poursuivre mes réflexions en compagnie d'un mentor m'encourageant à tout faire vite et bien pour « ne pas gaspiller ma belle jeunesse ». L'aventure du *Laboratoire* s'est poursuivie l'année suivante en complicité avec M. Jean-Jacques Simard qui m'a invité à être bachelier dans l'atelier d'un maître artisan exigeant et convaincu des vertus de l'apprentissage sur le métier. Son enseignement posant la théorie, la méthodologie, la technique, l'esthétisme et la morale professionnelle comme des dimensions inextricables de la recherche n'a pas été sans influence sur l'esprit dans lequel j'ai rédigé ce mémoire. Soucieux de la réussite de mes travaux personnels, et plus largement de ma formation, il m'a offert de commenter mes ébauches, s'informait périodiquement de l'avancement du projet, et ne ménageait ses encouragements et ses

taquineries me mettant au défi de l'impressionner. Il m'a aussi laissé terminer ma rédaction l'esprit tranquille dans les derniers mois de l'été, même si ma présence aurait été encore utile à l'atelier.

Ma conjointe, Mélanie Bédard, m'a accompagné d'un bout à l'autre du voyage, des angoisses de la définition d'un projet de recherche à la course folle en vue de déposer le mémoire à temps pour l'obtention de nos bourses de doctorat. Ce fut la principale victime de mes tourments, de mes moments de fatigue, de mon « râlage » occasionnel et de mes interminables journées de rédactions. Elle a lu, sinon entendu et commenté ce mémoire pièce par pièce, dans le fouillis du chantier. Que de patience et de douceur réconfortante.

Le support de mes parents a aussi été d'une valeur inestimable. À quelques reprises cet été, ils m'ont prêté le chalet et reçu à la maison pour que je change d'air et puisse écrire plus, et plus concentré. Inquiète, ma mère s'est informée régulièrement de ma progression, de mon moral et de ma santé, me rappelant que je dois aussi prendre soin de moi. Ils n'ont jamais douté que les études universitaires c'est du travail et le font comprendre à tous ceux qui sourcillent en apprenant que je suis encore à l'école dans la mi-vingtaine.

Et puis il y a le reste de mes proches, frère, sœur et amis, qui ont cru en la pertinence d'un projet dont ils ne pouvaient pas toujours saisir les tenants et aboutissants. Je tiens à accorder des remerciements particuliers à quelques-uns d'entre eux. Guy Labrecque, mon premier partenaire de recherche au baccalauréat devenu professionnel de la gestion des études, a été du début à la fin un guide et un allié sans égal dans les méandres de la bureaucratie universitaire. Dave Tanguay, qui finira bon troisième de notre course au dépôt du mémoire, nous a accompagné dans nos soirées d'écriture et, avec Mélanie et Martin Bussière, a critiqué les premières versions de ma communication exposant les grandes lignes des chapitres IV, V et VI au congrès de l'ACFAS. Simon-Louis Lajeunesse a conservé précieusement des copies de sûreté de mes ébauches et Vincent Labbé m'a donné deux jours de son temps pour relancer au plus vite ma rédaction interrompue par un bris d'ordinateur portable.

Enfin, je tiens à remercier le fond FCAR pour son investissement dans cette étude et dans tout ce que j'ai pu faire à côté.

La recherche de la vérité n'est pas morale, en elle-même et pour elle-même ; tout dépend du but dans lequel elle est poursuivie. Elle n'est vraiment et pleinement morale que quand la science est aimée à cause des effets bienfaisants qu'elle doit avoir pour la société, pour l'humanité. Mais d'un autre côté, l'abnégation du savant, passionné pour sa science, ressemble trop, par le processus mental qu'elle implique, à l'abnégation proprement morale pour ne pas participer, en quelque mesure, des sentiments que celle-ci inspire. Elle se colore donc de moralité.

Émile Durkheim

Nous assistons à l'émergence d'une science qui n'est plus limitée à des situations simplifiées, idéalisées, mais nous met en face de la complexité du monde réel, une science qui permet à la créativité humaine de se vivre comme l'expression singulière d'un trait fondamental commun à tous les niveaux de la nature.

Ilya Prigogine

Table des matières

<i>Introduction</i>	1
Dans la foulée des commentateurs de Durkheim et de Mauss	1
Réfléchir au sens moral de la recherche scientifique et apprécier le progrès des sciences depuis la fin du XIX^e siècle	6
PREMIÈRE PARTIE : Problèmes à l'étude	9
CHAPITRE I : Le sens moral de la recherche scientifique	10
Le dépassement épistémologique de la conception moderne des sciences	10
La vocation des sciences selon Max Weber	14
Étudier le sens moral d'une institution contemporaine ?.....	18
De la pensée idéologique au printemps de la réflexion éthique	22
Réfléchir au sens moral de la recherche scientifique contemporaine	24
CHAPITRE II : Le progrès des sciences	29
Progresser grâce à l'épreuve des faits.....	29
Quand l'évidence devient problématique	30
Thomas S. Kuhn : la science normale, les paradigmes et les révolutions scientifiques	34
Karl R. Popper : le développement de la connaissance objective	38
Imre Lakatos : la méthodologie des programmes de recherche.....	46
Paul Feyerabend : l'anarchisme méthodologique et l'anthropologie des sciences.....	52
David Bloor, Bruno Latour et Isabelle Stengers : la sociologie de la connaissance et les traditions de recherche scientifique	57
Comprendre le progrès dans le passage des sciences modernes aux sciences contemporaines	64
CHAPITRE III : Le développement historique de la pensée scientifique	67
Émile Durkheim et Marcel Mauss : concevoir la pensée comme une construction historique collective.....	69
Jean Piaget : la structuration progressive de la pensée cognitive, opératoire et morale	71
Décortiquer le projet durkheimien pour mieux en saisir l'unité.....	75
DEUXIÈME PARTIE : L'entreprise scientifique d'Émile Durkheim et Marcel Mauss .76	
CHAPITRE IV : La fondation de la sociologie durkheimienne (1885-1895)	77
Contexte biographique.....	77
Inscrire la sociologie dans la conception comtienne des sciences.....	84
Rappeler, sans le calquer, l'exemple de la biologie.....	99
Adapter la méthode expérimentale à la recherche de lois sur le terrain	117
Pour l'hygiène sociale et l'enseignement scientifique de la morale	123
Éveiller les modernes à la clarté et au sens de la responsabilité collective	128
CHAPITRE V : L'autonomisation de la science des phénomènes collectifs (1896-1917)	131
Contexte biographique.....	131

Les conceptions de la vie sociale et de son rapport avec la vie individuelle.....	138
La vie sociale issue des milieux moraux	140
La participation aux institutions, faits de civilisation	154
Des moments d'effervescence créatrice et tonifiante	167
Les cadres naturels de la sociologie.....	175
Les révisions de la méthodologie des <i>Règles</i>	184
Inciter et instruire du passé la réflexion collective sur l'avenir.....	189
CHAPITRE VI : Comprendre des totalités anthropologiques et historiques (1920-1941)	198
Contexte biographique.....	198
La découverte de la contingence historique et de ses implications	207
La collaboration des sciences anthropologiques pour comprendre l'homme total.....	217
L'approche totalisante des phénomènes sociaux et la critique des divisions internes de la sociologie	225
La théorie au service d'une science descriptive.....	230
Le savant allant librement aux devants du politique.....	232
Conclusion.....	240
Un modèle de scientificité pour la postérité.....	240
Un nouveau mode d'appréhension de la nature auquel parviennent également les sciences physiques	243
De la tradition moderne à la tradition contemporaine des sciences.....	246
La représentation de la nature et de son devenir : du déterminisme au probabilisme	246
Les formes de savoir et l'approche méthodologique : de l'explication générale à la compréhension	247
La délimitation des problèmes et l'organisation de la recherche : du mouvement des enclosures disciplinaires au décloisonnement cadastré	248
Le mode de production de la théorie et son rôle : de l'interprétation cohérente des expérimentations à l'organisation de l'observation	249
Les applications pratiques des études : de l'assurance à l'incertitude.....	250
Une vocation morale pour les sciences contemporaines.....	251
Appendices.....	254
1 – L'apport des travaux d'Émile Durkheim et Marcel Mauss pour l'étude de l'évolution socio-historique de la pensée.....	254
La conception kantienne de la pensée.....	254
La critique durkheimienne de l'apriorisme des structures de la pensée	255
Étudier l'évolution socio-historique de la pensée.....	260
L'héritage durkheimien pour l'étude de l'histoire des idées	265
2 – Les études de Jean Piaget sur la structuration de la pensée	266
La psychologie génétique, science du développement mental	267
L'épistémologie génétique, science du développement de la connaissance.....	274
Bibliographies des textes cités d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss.....	279
Recueils de textes	279

Liste des textes cités	279
<i>Bibliographie des autres textes cités ou consultés</i>	288

Introduction

Dans la foulée des commentateurs de Durkheim et de Mauss

La distance entre les travaux de Durkheim et ceux de Mauss est un thème récurrent chez les commentateurs de l'École française de sociologie. À prime abord, Mauss peut sembler être à Durkheim ce qu'Aristote est à Platon : son plus proche disciple et le plus hétérodoxe. Certains comme Jean Cazeneuve et Claude Lévi-Strauss ont évoqué une différence de style : Durkheim ayant l'esprit plus athlétique, porté vers la synthèse théorique ; Mauss étant plus intuitif, plus esthétique, moins doctrinaire. D'autres ont aussi interprété cette distance comme le résultat d'une évolution de la sociologie durkheimienne, dont le premier était le fondateur et le second, le principal continuateur. Cette lecture, qui dépeint leur œuvre comme un chantier commun au lieu d'y voir deux systèmes d'idées arrêtées ayant pris plusieurs années à s'exposer¹, ne date pas d'hier. Sans nier les différences de personnalité et de formation donnant une couleur particulière à leurs travaux respectifs, ni négliger les motivations premières qui ont lancé leur projet d'une sociologie expérimentale, lire l'œuvre chronologiquement et en situer historiquement les développements rend sa progression plus évidente, et son contenu plus clair et cohérent. C'est aussi en procédant ainsi qu'on saisit que la sociologie durkheimienne participe d'une révolution silencieuse des sciences ayant eu lieu entre la fin du XIX^e siècle et la seconde guerre mondiale.

¹ Personne ne le dit de façon aussi crue, mais c'est bien ce que supposent les portraits critiquant les contradictions entre les premiers et les derniers textes de Durkheim, ou s'étonnant que *Le suicide* et les ouvrages ultérieurs des durkheimiens ne suivent pas religieusement les principes énoncés dans *Les règles de la méthode sociologique*. Je pense aussi au chapitre sur Durkheim dans *Les étapes de la pensée sociologique* (ARON, 2000) qui ne soupçonne pas que celui-ci ait pu revenir sur ses premières vues ; et à l'ouvrage de Jean-Claude Filloux (1977) qui cherche la clef de la sociologie durkheimienne seulement dans ses intentions premières, dans ses origines juives, et qui postule une fidélité du sociologue à son appareil conceptuel au prix de contradictions, d'une imperméabilité aux travaux de certains de ses contemporains et d'un refus de considérer les travaux de Marx. Malheureusement la caricature d'un Durkheim qui aurait écrit pendant plus de trente ans sans réviser ses premières idées est encore trop présente dans les salles de classe et les publications récentes. Les analogies entre la vie sociale et la vie organique font sourire, on oppose le déterminisme mécanique des premiers textes de Durkheim à l'explication par les « raisons de l'acteur », et on oublie le reste de l'œuvre, satisfait de ne plus en être là, mais peinant souvent à réinventer la roue. Heureusement, cette attitude vis-à-vis les classiques n'est pas généralisée.

Dans une communication à Oxford en 1952, Louis Dumont décrit l'œuvre de Mauss comme un épisode progressif d'une science en devenir. Revoyant les cadres durkheimiens de l'observation des phénomènes sociaux, la sociologie maussienne dépasse l'ambition de résumer la vie sociale en un système théorique. C'est avec le neveu qu'on est passé à « *l'étape expérimentale de la sociologie* », où « *les deux processus de l'expérimentation et de la conceptualisation ne sont pas séparés* », où « *l'expérience ne décide pas seulement d'une hypothèse, mais réagit sur les concepts eux-mêmes et contribue en fait à la construction de concepts scientifiques.* » (DUMONT, 1990, p.19-20.) Aux yeux de Dumont, Mauss fait progresser les sciences sociales par rapport aux travaux de ses prédécesseurs. La relève devrait prendre connaissance de son apport, en reconnaître les implications, et poursuivre sur sa lancée.

Il se trouve que nous venons tout juste de découvrir certaines des conditions d'une science de la société. Nous n'avons pas à continuer automatiquement comme s'il ne s'était rien passé, ni non plus à nous retourner vers un mode de pensée tout différent, mais seulement à poursuivre en reconnaissant les conditions nouvelles qui commandent une nouvelle étape du développement. (DUMONT, 1990, p.20.)

En 1965, Jean Duvignaud dégage aussi quelques indices d'une évolution dans la pensée de Durkheim. Dans la préface de la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique* (DURKHEIM, SPR) parue en 1901, il ne définit plus la sociologie comme la science des phénomènes sociaux contraignant la vie individuelle, mais comme l'étude des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement « *que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux* » (DURKHEIM cité dans DUVIGNAUD, 1965, p.36). Cette redéfinition de la sociologie marque selon Duvignaud un changement de programme. La réorientation du projet durkheimien est également perceptible dans la promotion du corporatisme comme mode d'intégration des sociétés modernes entre 1898 et 1902, alors que dans les textes antérieurs, la solidarité qui devait lier les modernes à leur société est pensée comme le résultat naturel d'une spécialisation croissante des fonctions sociales excitant les échanges. L'idée d'une révision des premières conceptions de Durkheim est avancée sans être développée. En 1969, dans son introduction au *Journal sociologique*, un

recueil d'articles et de notes de Durkheim paru dans l'*Année sociologique*, Duvignaud justifie la pertinence de cette publication en indiquant que les textes qui s'y trouvent permettent de suivre le trajet d'une « *pensée vivante* », critique d'elle-même (DUVIGNAUD, 1969, p.7) :

les études et les notes de l'*Année sociologique* revêtent une importance épistémologique importante : on y suit le cheminement de la réflexion, les doutes, les hésitations, les affirmations. L'on y comprend les difficultés. Il s'agit d'un véritable journal sociologique dominé par des préoccupations épistémologiques. Une science s'y constitue dont le principe est perpétuellement inachevé puisqu'elle se remet elle-même perpétuellement en question (DUVIGNAUD, 1969, p.26).

Les commentaires de Victor Karady, un autre artisan du rassemblement des textes moins connus de Durkheim et de Mauss dans les décennies 1960 et 1970, vont dans le même sens que ceux de Dumont et de Duvignaud. La caricature d'un Durkheim prophète et philosophe doit être abandonnée pour mieux apprécier « *le caractère expérimental et inachevé* » de son œuvre (KARADY, 1975, p.8). Et la sociologie de Mauss, dans les années 1920, dépasse celle du maître en remaniant et en élargissant son cadre théorique, notamment en appliquant les principes de la sociologie à des réalités humaines qui semblaient jusqu'alors leur échapper (KARADY, 1968). Développant l'idée d'une diversité possible de modalités du fait social, le neveu se libère aussi du postulat d'un déterminisme causal de la vie collective qui hantait les travaux de Durkheim (KARADY, 1968). « *Écart manifeste donc, sinon rupture latente par rapport à l'œuvre de son oncle, voilà qui caractérise l'action intellectuelle de Mauss dans l'École durkheimienne* » selon Karady (cité dans MARCEL, 2001, p.27).

Plus récemment, quelques auteurs ont revisité la question de l'évolution de l'École française de sociologie. Parmi les travaux les plus importants, la biographie de Mauss écrite par Marcel Fournier (1994) relate la collaboration serrée de l'oncle et du neveu, l'inscrit dans son contexte historique et dégage quantité d'indices de l'évolution de leur projet scientifique commun dont la révision se poursuit après la mort de Durkheim. L'*Invention du social* de Laurent Mucchielli (1998) remonte aux sources de la sociologie scientifique française et suit, jusqu'en 1914, les polémiques à travers lesquelles les durkheimiens ont

précisé leurs conceptions et leurs approches méthodologiques des phénomènes sociaux. Alain Caillé, Bruno Karsenti et Camille Tarot ont aussi senti le mouvement progressif de la sociologie durkheimienne détecté par Dumont, Duvignaud et Karady. Le premier travaille depuis quelques années à dégager des travaux de Mauss une manière d'interroger la réalité sociale historique qui supprime les explications individualistes des phénomènes sociaux et celles qui rapportent les actions individuelles à un ordre institutionnel préexistant. Caillé trouve dans la sociologie maussienne l'approche compréhensive des individualités historiques de Max Weber conciliée avec la recherche durkheimienne des invariants de la vie sociale. Selon lui, la postérité et l'histoire des idées sociologiques ont sous-estimé l'apport de l'œuvre de Mauss qui « *devrait lui valoir les premières marches du podium* » au Panthéon des sciences sociales, « *à égalité avec Durkheim et Weber, voire avant eux.* » (CAILLÉ, 1996, p.182) Leurs travaux (CAILLÉ, 2000 et 1996 ; KARSENTI, 1997 et 1996 ; TAROT 1999 et 1996) discutent de l'affirmation chez Mauss d'une théorie du symbolisme commençant à se dessiner du vivant de Durkheim. Ils notent également chez le neveu le dépassement des oppositions entre l'individuel et le social, l'égoïsme et l'altruisme ; l'abandon de la distinction des faits sociaux normaux et pathologiques ; et le développement d'une approche totalisante de l'homme et des phénomènes sociaux. Pour marquer la distance entre les premiers travaux de Durkheim et les derniers de Mauss, Tarot (1996) remarque justement en conclusion d'un article que leur sociologie a connu une transformation analogue à celle qui a révolutionné la physique et l'astronomie lorsque ces sciences ont remis en question le déterminisme newtonien.

On a identifié jusqu'ici des indices de son évolution : des notions changeant de signification au fil des textes, une modération de l'analogie entre les phénomènes sociaux et biologiques, l'apparition d'interprétations interactionnistes de la vie sociale absentes des premiers textes, des révisions méthodologiques, une extension progressive du domaine de la sociologie, une modification des rapports de la sociologie avec l'histoire et la psychologie, l'abandon du projet initial d'hygiène sociale, etc. Seulement, ces indices présentés séparément, la compréhension du mouvement d'ensemble nous échappe. Généralement sous le mode de discussions philosophiques ou d'analyses littéraires, les commentaires discutent de thèmes de l'œuvre, comparent des textes particuliers pour voir comment ils s'éclairent ou se contredisent, critiquent leur contenu, situent les propos dans

leur contexte polémique, montrent comment les classiques donnent de l'autorité à leur propre thèse ou encore comment ce qu'ils proposent semble dépasser les classiques. Ce mémoire ne fait rien de tout ça. À la suite des commentateurs qui ont senti le mouvement progressif de la sociologie durkheimienne, l'œuvre conjointe de Durkheim et Mauss est abordée dans le respect de ce qu'elle prétend être : une entreprise scientifique en devenir. Sans entrer en discussion avec tout ce qui s'est écrit de juste et d'inexact sur celle-ci², les chapitres IV, V et VI reconstituent l'évolution tâtonnante de leur recherche théorique, empirique, méthodologique, pratique et morale, tout à la fois. En étant attentif à sa cohérence et à son mouvement induit par des intentions morales, des visées pratiques, des interrogations soutenues, des rencontres, des lectures, des polémiques et les aléas de l'histoire, l'œuvre devient soudainement beaucoup plus limpide.

Ce portrait ne prétend pas épuiser l'œuvre du tandem. Il invite plutôt à lire et relire les textes de Durkheim et de Mauss comme des moments d'un chantier explorant des questions toujours actuelles : concilier la liberté et le déterminisme dans l'explication des phénomènes sociaux ; penser la participation des individus aux institutions ; comprendre l'intrication en l'homme des déterminations biologiques, psychologiques et sociales ; établir les rapports que doivent entretenir les sciences correspondantes ; estimer les vertus et les vices de la spécialisation des chercheurs ; déterminer la vocation de la science et le rôle social du savant. Cela, sans parler de leur apport à l'étude de phénomènes comme le suicide, l'évolution des catégories de la pensée, le don, les techniques du corps et j'en passe. La remise en contexte théorique, méthodologique, pratique et moral des textes en éclaircit la compréhension. La critique et les emprunts devraient aussi en ressortir rehaussés. Embrasser la totalité des travaux de l'École durkheimienne aurait peut-être été encore plus instructif, mais suivre les réflexions de ses deux principaux artisans constituait un défi amplement ambitieux pour un mémoire de maîtrise.

² Bien qu'ils n'occupent que peu de place dans le corps du texte, les commentaires des travaux de Durkheim et Mauss présentés en bibliographie ont été d'une grande utilité pour ce travail. Avant de me lancer dans l'examen attentif et chronologique de l'œuvre conjointe, j'étais déjà au fait des thèmes qui la traversent, de certaines dimensions de son évolution, des emprunts qui l'ont alimentée et des événements marquant de la biographie des deux auteurs. J'avais aussi quelques hypothèses à discuter, à critiquer et à développer. Sans l'apport des commentaires antérieurs, je n'aurais sûrement pas réussi à embrasser l'évolution de la pensée des deux sociologues aussi précisément et en si peu de temps. Le travail terminé, je crois préférable de ne pas alourdir le texte d'un rapport de tout ce qui avait été noté antérieurement, de ce que je précise et de ce que je critique. Mais je n'en suis pas moins reconnaissant.

Réfléchir au sens moral de la recherche scientifique et apprécier le progrès des sciences depuis la fin du XIX^e siècle

L'intention de mieux comprendre les travaux de Durkheim et de Mauss et d'apprécier leur apport à la sociologie aurait suffi à justifier la reconstitution du mouvement de leur entreprise savante. Mais ce sont d'autres visées qui m'ont mené à son étude et qui n'ont cessé de l'orienter. Avant d'être introduit à l'œuvre de Mauss, deux questions de recherche connexes avaient déjà été explorées pour ce mémoire.

Mon premier objectif était de comprendre le sens moral de la recherche scientifique contemporaine. Dans le climat actuel où la soif de science côtoie le doute devant ce qu'elle avance et la crainte des effets pervers de ses applications, qu'est devenue la vocation de savant ? Pourquoi tant d'effort dans une quête de « vérité » ? L'abnégation des scientifiques a-t-elle un sens au-delà de la jouissance esthétique que peut procurer une fine connaissance, au-delà des intérêts pratiques que leurs travaux satisfont, au-delà du prestige qui peut en être retiré ? D'un point de vue de chercheur débutant, la question se formulait aussi comme suit : dans quelle odyssée suis-je en train de m'enrôler et quelle signification lui donne-t-on collectivement ? La science serait-elle devenue moralement insignifiante depuis que l'on ne croit plus qu'elle puisse rendre l'homme parfaitement maître de son sort et lui révéler l'art de bien vivre ? Discuter de cette question suscitait généralement plus d'interrogation et de perplexité que de réponse chez les chercheurs de mon entourage.

Par ailleurs, depuis une première lecture de *La structure des révolutions scientifiques* de Thomas S. Kuhn (1983a), j'étais tenaillé par la question du progrès de la connaissance scientifique au cours du dernier siècle. La théorie kuhnienne suppose incommensurables les manières de faire la science s'étant succédées dans l'histoire. Le remplacement des plus anciennes perspectives par celles qui les ont suivies serait le résultat de débats où personne ne peut établir la supériorité potentielle de son approche de la réalité. Autrement dit, la diffusion des théories ayant bouleversé l'histoire des sciences ne dépendrait pas tant de leur

puissance explicative que de la séduction qu'elles ont pu exercer sur les savants. Rien ne garantit d'ailleurs que les chercheurs aient toujours choisi la meilleure voie. Kuhn reconnaît qu'il ne rend pas compte du progrès des sciences au fil des changements de perspectives, si progrès il y a eu, comme il en a la conviction. Son ouvrage sème seulement le doute sur la possibilité d'apprécier la meilleure de deux orientations concurrentes. Or, il semble évident que les sciences ont progressé depuis la recherche des lois de la nature qui motivait les savants jusqu'à la fin du XIX^e siècle. En quoi consiste ce progrès qui distingue les sciences modernes des sciences contemporaines et surtout en quoi les secondes seraient-elles supérieures aux précédentes ? L'abandon de la recherche des lois de l'histoire en sciences sociales, et l'intérêt des sciences physiques pour les thèses qui remettent en question le déterminisme mécanique s'expliquerait-il seulement par de la résignation et de l'engouement pour des vues nouvelles, équivalentes aux anciennes ?

Chacune de ces questions, traitée à part, aurait pu être l'objet d'un mémoire. Dans le cadre d'un séminaire sur Marcel Mauss et Louis Dumont, j'ai été étonné de la distance entre *Les règles de la méthode sociologique* (DURKHEIM, RMS), que j'avais lu antérieurement, et les travaux du principal continuateur de la sociologie durkheimienne. Pour comprendre l'itinéraire intellectuel qui sépare les premiers travaux de Durkheim de ceux de Mauss, j'ai d'abord effectué une lecture chronologique d'une sélection de leurs textes définissant la sociologie, son objet, ses méthodes, sa conception de l'homme et la pertinence de ses études. Constat : la sociologie durkheimienne, calquée sur le modèle des sciences modernes, a participé au mouvement général de critique du déterminisme et des méthodes expérimentales à l'origine des cadres de la recherche contemporaine. La transformation de cette entreprise scientifique s'accompagne également d'une révision de ses pertinences pratiques et morales. Il y avait là un terrain bien documenté pour étudier le progrès des sciences modernes vers les cadres contemporains de la recherche, et ce qu'a pu devenir la vocation de savant dans cette transition. Rapprochée d'autres entreprises scientifiques modernes et contemporaines, son analyse conduit à une première appréciation de l'apport cognitif et moral de cet épisode de l'histoire des sciences.

Ainsi, si le sous-titre du mémoire le présente comme une « étude d'épistémologie historique », c'est qu'il ne fait pas une histoire détaillée de la sociologie durkheimienne, ni

ne tente une théorie générale du développement de la connaissance, mais vise plutôt à comprendre le progrès des sciences au cours d'un épisode marquant de leur histoire, principalement par l'étude d'un cas. La première partie développe les problèmes abordés par l'analyse de l'évolution de la sociologie durkheimienne. Le chapitre I explore la possibilité d'une recherche du sens moral des sciences contemporaines, notamment en dialogue avec des tentatives et réflexions de Durkheim, de Weber et de Fernand Dumont. Le chapitre II effectue une revue critique de travaux antérieurs d'épistémologie et de sociologie de la connaissance sur le phénomène du progrès des sciences. Leur discussion recueille des indications tant sur ce qui a été compris que sur ce qui reste à expliquer du développement des entreprises scientifiques. Par ailleurs, les travaux sur le progrès des sciences se sont d'abord inspirés des principes modernes de la recherche avant d'emprunter des méthodes, des vues et des scrupules développés par les sciences sociales contemporaines. Leur revue chronologique offre donc de premiers indices de la distance entre les cadres modernes et contemporains de la recherche scientifique. Le chapitre III présente enfin les principes et les précautions organisant le portrait des transformations de la sociologie de Durkheim et de Mauss. En plus des emprunts aux épistémologues et sociologues du chapitre II, la méthodologie de cette étude s'inspire des recherches de Durkheim, de Mauss et de Jean Piaget sur le développement de la pensée.

À partir du rapprochement du projet durkheimien et d'autres exemples des sciences modernes et contemporaines évoqués au fil des discussions, la conclusion tente de cerner les traits distinctifs et la cohérence interne des projets de connaissance mis en œuvre dans les sciences modernes et contemporaines. Le tout se termine par la proposition d'une vocation possible pour la science, offrant une orientation morale commune à la diversité des entreprises savantes actuelles.

PREMIÈRE PARTIE : Problèmes à l'étude

CHAPITRE I : Le sens moral de la recherche scientifique

Il n'est pas évident de délimiter clairement la frontière entre les sciences modernes et les sciences contemporaines. Les premières sont généralement associées à la recherche des lois de la nature à partir de dispositifs expérimentaux ; et les secondes, à l'abandon de la conception d'un progrès cumulatif de la connaissance. Il y eut cependant des entreprises scientifiques, comme celles de Darwin en biologie, de Malthus en démographie ou de Smith en économie, qui ont cherché des lois de la nature ou de l'histoire hors du laboratoire ; et beaucoup de chercheurs des sciences de la nature continuent d'employer des dispositifs expérimentaux sans être en quête de lois. La possibilité de découvrir des lois explicatives et la valeur d'une telle forme de connaissance sont discutées depuis près d'un siècle. On peut même dire que ces questions ne sont presque plus considérées maintenant que les savants ont développé d'autres formes de connaissance. Pourtant, on définit encore les sciences contemporaines par la négative relativement aux sciences modernes : ce sont les sciences qui doutent de ce que montre l'expérience, qui tendent à ne plus idéaliser la science de laboratoire, qui ne se cantonnent plus dans les disciplines classiques, qui n'osent plus prédire l'avenir avec certitude et qu'on n'associe plus nécessairement au développement du mieux être de l'humanité. Les sciences contemporaines se savent différentes des sciences modernes, mais n'ont pas une claire conscience de leur unité. Leur critique de la conception moderne de la science et des idéaux de progrès, qui aboutit à une conscience critique de la connaissance et indéterminée de la vocation de la recherche, leur confère un premier trait commun.

Le dépassement épistémologique de la conception moderne des sciences

Ayant pris ses propres procédures et réalisations pour objet, la rationalité scientifique n'a mis que quelques décennies à épuiser les idéaux de progrès qui motivaient encore les chercheurs de la fin du XIX^e siècle. L'autocritique des sciences, dont les chercheurs

contemporains sont les héritiers, ne peut être attribuée à une ou quelques figures révolutionnaires. Personne n'a instauré une Réforme de la recherche scientifique qui aurait initié la révision des conceptions modernes. Le passage des sciences modernes aux sciences contemporaines s'est effectué simultanément, et non sans influences réciproques, sous la plume de philosophes et de savants de diverses traditions savantes. Dans chaque discipline, la critique des travaux antérieurs fleurissait d'une diversité de projets parallèles, plus ou moins coordonnés. Inorganisée parce que spontanée et sporadique, l'autocritique des sciences a néanmoins eu un effet général sur le travail des savants : l'abandon du projet naïf d'une science certaine conduisant à une maîtrise parfaite de la nature et à une accélération du progrès de l'humanité – pour s'en tenir aux grandes lignes des idéaux scientistes.

Chez les chercheurs contemporains, les études savantes de l'activité scientifique ont progressivement supplanté les anciennes interprétations des sciences. Incapable de définir les conditions de production ou de validation d'un savoir certain, ou de plus en plus fiable, la réflexion épistémologique en a recherché les traces dans les succès antérieurs de la recherche, pour enfin se résigner à comprendre les rouages psychosociaux et les ancrages historiques de la science qui se fait. Plus subtiles et plus tenables que les vues scientistes, les études d'épistémologie et d'histoire des sciences sont devenues les références qui donnent cohérence au travail de recherche. Lorsqu'on les interroge sur leurs activités³, les chercheurs contemporains brodent autour de lieux communs de l'épistémologie. Ils nous entretiennent du caractère théorique de leurs observations, de leur engagement vis-à-vis d'un « paradigme » ou encore de la rivalité entre des « programmes de recherche » aux conceptualisations « incommensurables ». Bien de leur temps, ceux-ci récupèrent des réflexions d'auteurs ayant marqué la philosophie des sciences ou leur discipline pour s'approprier symboliquement leurs activités de recherche, le déroulement de leur carrière et organiser leurs entreprises.⁴

³ Ce projet de mémoire a débuté par quelques entretiens exploratoires, plus ou moins formels – certains ne sachant même pas qu'ils étaient en entrevue –, auprès de chercheurs sur leur conception de la science et leur vocation de savant. Je tiens à les remercier du temps qu'ils m'ont accordé et de l'intérêt que plusieurs ont porté à cette étude. Bien que ce mémoire n'analyse pas de leurs expériences personnelles de la science, ils ont contribué, par le sérieux de leurs propos, à donner une orientation plus réaliste à mes réflexions et à pousser ma recherche du sens moral de la science au-delà des ambitions personnelles et des finalités immédiates de la recherche.

⁴ L'ethnographie d'un laboratoire de Bruno Latour et Steve Woolgar (1988) rapporte la même observation.

Contrairement aux vues des scientifiques des temps modernes, les conceptions épistémologiques de la science, neutres en principe, n'impliquent plus d'orientation morale dans leur définition de la recherche. Lorsque les spécialistes osent solliciter l'adhésion des chercheurs à un projet scientifique global, ceux-ci le formulent comme un possible souhaitable plutôt qu'en termes de nécessité historique. Garantie de probité intellectuelle, les discussions du rôle de la science et la propagande, selon le ton et les prétentions, s'écrivent en marge des analyses, sans camouflage : il y a l'organisation cohérente des faits et le point de vue sur ce qui devrait être. Les épistémologues et les historiens des sciences se prétendent compétents pour décrire la science qui se fait, et présentent leurs réflexions éthiques comme des opinions soumises au débat – sinon, du moins, c'est comme telles qu'elles sont reçues. La référence aux conceptions épistémologiques peut très bien se faire – et se fait souvent – sans référence aux fins promues par les spécialistes. Les chercheurs peuvent s'approprier le métier de savant et comprendre comment fonctionne la science sans aborder la question du sens moral de la recherche. Résultat : le développement de la connaissance se poursuit, mais apparemment sans visée éthique transcendante. Aucun projet moral explicite et partagé ne semble plus embrasser, définir et orienter le devenir des sciences.

Ce n'est pas dire que les travaux scientifiques ne sont plus animés par des causes nobles. Les chercheurs arrivent généralement à donner une signification louable à leur besogne, quand ce n'est pas déjà fait par d'autres qui la commandent. Les projets scientifiques peuvent avoir des significations morales immédiates sans répondre délibérément d'une vocation générale des sciences. L'amélioration du sort des hommes et la compréhension du monde dans lequel ils évoluent demeurent valorisées. Sans idéaux scientifiques, la difficulté est de justifier que le développement de la connaissance scientifique vaille la peine d'être poursuivi indépendamment de son occasionnelle utilité pratique et des connaissances particulières qu'elle procure.⁵ Sans vocation morale d'ensemble, les projets scientifiques perdent leur unité au-delà de leur parenté de procédures et de leurs soucis de précision, de

⁵ Plusieurs chercheurs interrogés m'ont avoué n'avoir jamais réfléchi au sens ultime de l'accroissement et du raffinement de la connaissance. La signification contemporaine du développement de l'intelligence humaine au-delà de la satisfaction des intérêts particuliers, s'il en est une, leur était inconnue. Chez les plus convaincus de la valeur de la recherche fondamentale et pragmatiquement désintéressée, le cœur semblait avoir ses raisons que la raison ignore.

clarté et d'amoralité hérités des sciences modernes. Désorientée et orientée du dehors, l'institution scientifique semble évoluer à la « va comme je te pousse », où on la pousse.

L'incertitude quant à la vocation contemporaine de la science soulève plusieurs questions. La recherche ne serait-elle plus qu'un moyen d'accroître la puissance technique, thérapeutique ou administrative des hommes sur le monde ? Si c'est le cas, serait-il préférable que les instituts de recherche et les universités orientent leurs études en fonction des demandes de l'industrie, du marché, de l'État et des autres « intervenants » à l'affût des « problématiques » et des « besoins » ? C'est ce que suggère l'esprit techno-scientifique qui réduit la valeur des sciences à leur contribution à l'accroissement de l'efficacité des opérations sur la nature, sur les hommes et sur les sociétés (CLAIN, 1989). La recherche scientifique ne poursuivrait plus que des visées pratiques : guérir, construire, exploiter, résoudre, transformer, optimiser, etc. Pour plus d'efficacité, cette conception de la science tend à rassembler les chercheurs autour des domaines d'interventions qui leur fournissent des problèmes, des objectifs et des motivations. Certains se réjouissent que la recherche scientifique descende de sa tour d'ivoire et se préoccupe des aspirations de la « population », des contraintes et des maux qui l'affectent. D'autres critiquent l'affaiblissement de l'autonomie de la science vis-à-vis les pouvoirs politiques, économiques et médiatiques. Intéressés, ceux-ci imposent aux chercheurs une répartition inégale du soutien financier et de la reconnaissance entre les travaux qui satisfont la demande et ceux qui développent des savoirs dont la pertinence pratique n'est pas évidente et criante. Du point de vue techno-scientifique, la science contemporaine n'aurait plus de sens en elle-même ; et la recherche fondamentale et désintéressée, plus de raison d'être à moins qu'elle n'intéresse. En se contentant de plaire, la science risque toutefois de perdre de vue son objectif d'accroître la compréhension du monde, et de piétiner dans le documentarisme et la résolution de problèmes. Mais est-il exclu d'envisager que la recherche à portée pratique et la recherche pragmatiquement désintéressée⁶ puissent se rencontrer sous une visée commune, un sens global de l'activité scientifique ? La vocation de savant ne pourrait-elle pas prétendre à une autre signification que l'inexplicable passion pour la connaissance ou le don de soi aux intérêts d'autrui ?

⁶ À l'affirmative on pourrait dire « strictement cognitivement intéressée ».

La question du sens moral de la recherche scientifique contemporaine fut le point de départ de ce projet de mémoire. Optimiste, je refusais – et je refuse encore – de croire que l’institution scientifique soit devenue moralement insignifiante, qu’elle soit soutenue uniquement par la jouissance esthétique que procure une théorie bien faite ou une compréhension claire, et par la satisfaction des aspirations pragmatiques. À la suite de Max Weber il y a un peu plus de 80 ans, je crois que la vivacité persistante de la vocation de savant et l’engouement croissant du public pour la connaissance scientifique peuvent trouver leur sens dans une visée éthique qui rassemble les intentions des recherches contemporaines et s’accorde avec les transformations récentes de l’institution scientifique.

La vocation des sciences selon Max Weber

Weber aborde le problème du rôle moral de l’activité scientifique dans un exposé sur le métier et la vocation de savant (WEBER, 1997a). Devant des étudiants qui s’apprêtent à consacrer leur vie à l’avancement de la science, celui-ci traite de questions éthiques liées à leur engagement professionnel. « *Pourquoi donc se livre-t-on à une occupation qui en réalité n’a jamais de fin et ne peut pas en avoir ?* » (WEBER, 1997a, p.88.) Quelle est la vocation de la science dans l’ensemble de la vie humaine et quelle est sa valeur ? Pourquoi la connaissance scientifique vaut-elle la peine d’être développée et connue ?

En bon historien et sociologue, Weber entame sa réflexion par une brève analyse de la genèse des sciences modernes. Selon lui, l’une de leurs spécificités historiques serait d’avoir fait de l’expérimentation rationnelle un principe dans la recherche d’une connaissance valable. Mais les scientifiques ne furent pas les premiers expérimentateurs de l’Occident. Dès la Renaissance, l’expérimentation rationnelle était pratiquée par certains artistes et joueurs de clavecin, en quête de l’art véritable ou naturel⁷, et par des protestants à

⁷ On sait par exemple que pour Léonard de Vinci et d’autres artistes de la Renaissance, l’art, dans la mesure où il cherche à rendre compte de la réalité telle qu’elle se présente, pouvait conduire à la connaissance du monde. L’exercice du regard réglé par la géométrie et la perspective visait la découverte de la structure des choses. Léonard aurait d’ailleurs écrit : « La peinture force l’esprit du peintre à se transmuier en esprit de la

la recherche de traces des intentions de Dieu dans ses créations.⁸ Durant cette période de grande curiosité intellectuelle où les interprétations religieuses du cosmos côtoient l'astrologie et le naturalisme magique (KOYRÉ, 1973a), l'expérimentation devait révéler non seulement les rapports objectifs entre les choses, mais aussi les lois du beau et du bon.

La science moderne a hérité de la logique expérimentale, mais délaissé ses intentions mystico-religieuses. Au XVII^e siècle, sous l'influence de chercheurs comme Galilée⁹ et Bacon¹⁰, l'expérimentation s'est progressivement détachée de ses premiers motifs : l'étude

nature elle-même. [...] La peinture explique les causes des manifestations de la nature telles que ses lois les contraignent. » (GINGRAS *et al.*, 1999, p.201.)

⁸ La quête des intentions divines dans le monde remonte bien avant la Réforme. Déjà chez Saint Augustin (354-430), la connaissance du monde était nécessaire pour saisir le sens des Écritures. Il soutient dans *De doctrina christiana* que toutes les choses créées sont des signes ou des symboles du Créateur. Seul Dieu est *res*, tout le reste est *signum*. Mais chez Augustin, le développement d'une connaissance du monde par l'expérience ne s'effectue pas indépendamment des Saintes Écritures : toute proposition inconciliable avec la Bible est nécessairement fautive (GUSDORF, 1988). Son doute sur la valeur du savoir expérimental s'exprime aussi dans *De trinitate* où Augustin oppose le caractère incertain des connaissances sensibles aux vérités révélées par la « science intérieure », telles les certitudes irréfutables de vivre et de vouloir (AUGUSTIN, 2000). La Réforme protestante initiée en 1517 par Martin Luther, moine augustin inspiré par les critiques philologiques de la Bible de Laurent Valla (1407-1457), prône le retour du croyant à la vérité du texte. Suivant ce principe, de nombreux exégètes protestants de la Renaissance retournent lire les versions grecques et hébraïques des textes sacrés afin d'affranchir les vérités révélées des déformations introduites par les traducteurs et interprètes de l'Église catholique. Cette recherche de la signification exacte des Écritures est critiquée par les piétistes qui la disent sourde au dialogue incessant du croyant avec Dieu. Voyant la Bible comme le lieu d'une révélation toujours contemporaine pour celui qui la laisse retentir en lui, comme une parabole de la vie, de l'âme et de l'humanité dont le sens ne peut être épuisé par la raison humaine, les piétistes ont été les premiers protestants à promouvoir l'étude scientifique des créations divines sans se soucier du respect du sens littéral des Écritures (GUSDORF, 1988 et WEBER, 1997).

⁹ Initiateur de l'usage de la lunette en astronomie et de la mathématisation des lois de la physique par l'observation de dispositifs expérimentaux, Galilée (1564-1642) plaide contre l'Église catholique pour une séparation, sans opposition, de la science et de la foi. Sous la surveillance de l'Inquisition, son argument dépasse l'apparente contradiction entre les vérités bibliques et celle de l'expérience. Dans une lettre à Benedetto Castelli, Galilée admet que l'Écriture Sainte et la nature ne peuvent se contredire, procédant toutes deux du Verbe divin. Inspirée du Saint-Esprit, l'Écriture est cependant adaptée à l'intelligence du vulgaire au point où se contenter d'une interprétation littérale « conduit à donner à Dieu des pieds, des mains, des yeux, à lui attribuer des affections corporelles et humaines, des sentiments tels que la colère, le repentir, la haine et même parfois l'oubli des choses passées et l'ignorance des futures. » (GALILÉE, 2000, p.136.) La nature, par contre, serait une très fidèle exécutrice des ordres divins « inexorable, immuable, indifférente à ce que le secret de ses raisons et de ses modes d'action soient ou ne soient pas à la portée de la compréhension des hommes » (GALILÉE, 2000, p.137).

¹⁰ Contemporain de Galilée, Bacon (1561-1626) propose en Angleterre une réforme inductive des sciences pour mettre fin aux bavardages spéculatifs et aux erreurs récurrentes des chercheurs. Dans le *Novum Organum* (1620), il prévient les chercheurs des quatre principaux fantômes susceptibles d'obséder leur esprit (limites des sens et de l'entendement ; préjugés, orientations et dispositions individuels ; limites et équivoques du langage ; dogmes des diverses philosophies) (BACON, 2000a) et leur propose les « exemples de la croix », mieux connues aujourd'hui sous le nom d'expériences cruciales, comme moyen de départager laquelle de deux théories opposées est la plus tenable (BACON, 2000b). On le considérera comme l'un des premiers théoriciens de la science expérimentale moderne. Ironie du sort, ce promoteur de l'expérimentation meurt des

de la nature ne permet plus que de comprendre son fonctionnement. Les découvertes des grandes explorations, allant souvent à l'encontre de ce qu'avançaient les textes anciens et sacrés, montrent leur insuffisance et leur valeur douteuse comme sources de savoirs sur le monde (GINGRAS *et al.*, 1999). Appuyée par le nombre croissant des régularités naturelles connues, l'idée se répand qu'aucune puissance mystérieuse n'interfère dans le fonctionnement du monde. Dieu, le diable, les esprits et la magie sont tendanciellement exclus des explications. La cohérence apparente du cosmos se désenchant. Les rapports réguliers et reproductibles entre les choses ne forment plus qu'un état de fait. La science moderne repose, selon Weber, sur la conviction ou le postulat qu'il est possible de maîtriser les choses, après s'être donné la peine de les étudier, par la prévision et le recours à la technique. La théorisation des résultats de la recherche engendre des schèmes causaux et opératoires validés par l'expérimentation. Les lois et les principes scientifiques offrent à la fois une compréhension du fonctionnement du monde et des règles pour le manipuler à sa guise.

Cette conviction qu'il suffit de comprendre les choses pour parvenir à les maîtriser sème un doute sur l'existence d'une divinité agissante dans le monde et, par conséquent, sur la valeur de l'éthique révélée. L'homme moderne saisit qu'il a la possibilité de bâtir l'avenir autrement que suivant la tradition : il acquiert une conscience politique. Que faire ? La science d'un monde désenchanté ne prétend pas offrir d'indication sur les fins de l'humanité et l'orientation désirable de la vie humaine. La civilisation devenue indifférente aux prophéties est condamnée aux déchirements moraux, à la conscience des conflits de valeurs jadis masqués par l'orientation de la vie en fonction de l'éthique chrétienne. Par analogie, Weber écrit que l'homme moderne se retrouve à nouveau au centre des luttes entre les dieux de l'Antiquité. L'Unique ne tranche plus les questions du beau, du bon et du juste. L'autorité de la Morale s'affaiblit au moment même où l'univers des possibles et des aspirations temporelles croît à un rythme effréné.

Hors de la religion, la science a-t-elle une visée éthique ? Le développement d'une compréhension du monde n'a-t-il d'autre but que de servir les intérêts des particuliers, des

suites d'une pneumonie contractée alors qu'il avait entrepris d'égorger un poulet dans la neige pour vérifier si la putréfaction des chairs s'opère moins vite par grand froid. (HUISMAN et MALFRAY, 2000.)

« hommes de la pratique » ? Quel est le sens moral de la vocation de savant ? Weber répond à ses auditeurs que la visée éthique de la science moderne est de faire naître en l'âme des hommes la clarté et le sens de la responsabilité. Le savant doit amener l'homme moderne à saisir que la conduite de sa vie se résume à une série de prises de position dans ses conflits de valeurs quotidiens ; il doit aussi l'aider, par sa science, à effectuer des choix éclairés :

Le fruit de l'arbre de la connaissance, si amer pour notre commodité humaine mais inéluctable, ne consiste en rien d'autre qu'en la nécessité de prendre conscience de ces antagonismes et de comprendre que chaque action individuelle et, en dernière analyse, la vie en sa totalité, à condition qu'elle ne se meuve point comme un phénomène de la nature mais qu'elle soit menée de façon parfaitement consciente, ne signifie rien d'autre qu'une chaîne de décisions ultimes grâce auxquelles l'âme choisit, comme chez Platon, son destin – ce qui veut dire le sens de ses actes et de son être.
(WEBER, 1992c, p.390.)

Le savant n'a donc pas à enseigner la vertu et la conduite pratique de la vie, ni ne doit s'improviser prophète au nom de la science. Sa tâche est tout autre du point de vue de Weber. Par ses travaux, l'homme de science moderne met à la disposition d'autrui un certain nombre de connaissances contribuant à la domination technique de la vie. L'enseignement de sa science offre aussi des méthodes de pensée, des outils et une discipline pour accroître la connaissance. Du moment qu'il a une compréhension claire d'un problème de valeur, le savant peut également indiquer les moyens pratiques à adopter pour prendre telle ou telle position, et prévoir les conséquences de la poursuite de telle ou telle fin par les moyens envisagés. Enfin, et c'est là que Weber voit l'ultime apport de la science, le savant peut et doit informer « l'homme de la pratique » de quelle vision fondamentale et dernière du monde dérive logiquement, quant à sa signification, le parti qu'il s'appête à adopter. Reprenant son analogie des querelles entre les dieux antiques, il conclut :

La science vous indiquera qu'en adoptant telle position *vous servirez tel dieu et vous offenserez tel autre* parce que, si vous restez fidèles à vous-mêmes, vous en viendrez nécessairement à telles conséquences internes,

dernières et significatives. [...] Si nous sommes, en tant que savant, à la hauteur de notre tâche (ce qu'il faut évidemment présupposer ici), nous pouvons alors obliger l'individu à *se rendre compte du sens ultime de ses propres actes*, ou du moins l'y aider. (Weber, 1997a, p.113.)

Étudier le sens moral d'une institution contemporaine ?

Ce sens moral de la vocation de savant convient aux scientifiques du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle qui croyaient pouvoir maîtriser la nature et la société par la prévision et la technique. Aujourd'hui, l'application des innovations du génie scientifique – clonage, O.G.M., réforme de l'éducation, etc. – fait l'objet de débats ; on craint leurs éventuels effets pervers et une armée de savants s'affairent à évaluer les impacts des opérations humaines sur la nature et les sociétés. Le doute ambiant sur la valeur des résultats de la recherche, sur les projections de l'avenir et sur la maîtrise technique du monde appelle une nouvelle signification du métier de savant. Comme avant, le développement des sciences contemporaines peut avoir une signification globale qui donne sens et puisse orienter la poursuite actuelle de la recherche. Telle fut ma première hypothèse de recherche. Une recherche à mi-chemin entre la réflexion éthique et l'enquête sociologique. La vocation morale attribuée par Weber aux sciences modernes en serait le tremplin.

La recherche sociologique du sens moral des institutions a été abandonnée depuis les travaux de Weber, de Durkheim et de ses collaborateurs. Quoiqu'on ait dit des durkheimiens, eux aussi, comme Weber, séparaient l'étude scientifique de la morale qui se vit de la détermination de l'idéal moral à poursuivre. Farouchement opposé à l'idée d'une morale prétendument scientifique, Weber (1992c) proposait d'enrichir la réflexion éthique d'analyses savantes des situations et des prises de position. Tel qu'indiqué plus haut, la science pouvait mener à la compréhension du sens ultime des actes et orientations morales. De même, Durkheim, dans ses derniers travaux (FE et IMO), souhaitait le développement d'une science de la morale pour alimenter un art de la morale solidaire de la réalité sociale. Weber et Durkheim avaient en horreur les morales des philosophes de leur époque : des systèmes de règles générales déduites de principes arbitrairement choisis. Selon eux, la

morale devait se rapprocher de l'expérience quotidienne pour y guider l'action. D'où l'intérêt d'asseoir le questionnement moral sur une juste compréhension de la morale qui se vit. Leurs tentatives d'identifier scientifiquement les préceptes moraux qui transcendaient les institutions de leur époque se sont cependant soldées par des échecs.

Dans *Le métier et la vocation de savant* (1997a), le sens moral de la science proposé par Weber est le résultat d'une réflexion éthique accompagnant une critique du travail de ses pairs.¹¹ Sa conviction que le métier de savant doit s'exercer en réponse à une vocation, c'est-à-dire sous l'impératif d'une réalisation particulière de soi dans l'histoire, n'est plus courante chez les universitaires allemands de son époque. Weber ne parvient pas à saisir le sens moral de la science chez ses pairs ; sa réflexion s'inscrit donc dans un vide moral à combler. Le souci de la clarté et de l'éveil au sens de la responsabilité se pose dans son discours comme une alternative morale à la croyance païenne qu'il suffit d'avoir des expériences pour se forger une personnalité scientifique.¹² Le futur savant doit sentir l'appel de la probité intellectuelle et de son devoir de responsabiliser autrui. Weber veut préserver la jeunesse universitaire de carrières de prophète entretenu par l'État et éviter que les opinions de « personnalités scientifiques » continuent de contaminer les cours de science.¹³ La vocation du savant qu'il avance a toutefois le défaut d'être en retard sur ses propres essais de méthodologie qui soulignent l'impossibilité de prévisions sûres à partir d'une connaissance des régularités naturelles ou sociales.¹⁴ Weber se contente, au fond,

¹¹ Weber critique certains de ses collègues profitant de leur chaire pour promouvoir leurs idéaux politiques. Selon lui, le discours savant, valable pour quiconque, doit être pur de tout élément de propagande politique (WEBER, 1997a et 1992c).

¹² L'extension contemporaine de cette croyance consistant à mesurer la qualité des chercheurs par le nombre de leurs publications, des traductions de leurs travaux et des citations qui y renvoient.

¹³ Malheureusement, la cause de Weber demeure très actuelle.

¹⁴ Pour Max Weber, la maîtrise de la nature et de la société par la prévision et la technique ne pouvait être qu'un idéal inatteignable à poursuivre. Celui-ci considérait impossible la régression causale exhaustive d'un phénomène singulier tout autant que la prévision sûre des phénomènes à venir. Puisque le nombre des causes d'un phénomène est toujours infini et qu'on ne trouve pas dans les choses de critère permettant la sélection d'une partie des causes devant seules entrer en ligne de compte, les lois tirées de l'observation demeurent des hypothèses, comme les explications et les projections qu'elles suggèrent. Dans un essai sur l'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales, il écrit : « non seulement il est pratiquement impossible de faire une régression causale *exhaustive* à partir d'un quelconque phénomène concret pour le saisir dans sa pleine réalité, mais cette tentative constitue tout simplement un non-sens [*Unding*]. Nous faisons seulement ressortir les causes auxquelles il y a lieu d'imputer dans le cas particulier les éléments [que nous considérons] « essentiels » d'un devenir. » (WEBER, 1992a, p.157). L'insistance de Weber sur l'importance d'une claire formalisation des tableaux de pensée explicatifs (idéaltypes) vise à prévenir la confusion entre le réel et les explications théoriques qui sélectionnent des rapports hypothétiques entre les phénomènes (WEBER, 1992b).

d'expliciter le projet des sciences modernes. La question du sens moral des sciences contemporaines demeure irrésolue.

Son échec à dégager le sens des institutions contemporaines se manifeste aussi dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (WEBER, 1997b). L'ouvrage se termine sur la remarque désolée de l'insignifiance éthico-religieuse du devoir professionnel chez les capitalistes de son temps. À ce qu'il peut constater, ces hommes, nés sous l'ordre économique moderne, s'y conforment de gré ou de force sans nécessairement réfléchir au sens ultime de leurs actes. La poursuite du succès, de la richesse et de l'accomplissement de soi perdurent chez eux comme des passions délestées de leurs significations puritaines anciennes. La recherche systématique du profit par l'exercice d'une profession n'est plus motivée par la volonté de trouver, dans la réussite personnelle, l'indice de sa prédestination au salut éternel. Weber écrit que ses contemporains, bien intégrés aux mécanismes du capitalisme, y participent souvent comme à une joute sportive, c'est-à-dire avec des intentions purement agonistiques. À ses yeux, les hommes modernes semblent en voie de devenir des « *spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur* » s'imaginant « *avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là.* » (WEBER, 1997b, p.225.) La même remarque s'appliquerait tout aussi bien à ses collègues et ses étudiants engagés dans une carrière sans visée éthique. Cherchant à comprendre le sens moral des institutions contemporaines, Weber n'aura finalement développé qu'une conscience douloureuse de la dissolution de leur vocation.

Du côté de la sociologie française, Durkheim est décédé avant de parvenir à élaborer une méthode d'analyse sociologique de la morale. L'ébauche inachevée de son *Introduction à la morale* s'interrompt au moment où il pose la difficulté méthodologique de parvenir à une étude des idéaux partagés. L'objectif ambitieux de sa science de la morale était d'atteindre les « *préceptes moraux, dans leur pureté et leur impersonnalité* », « *la morale idéale, planant au-dessus des actes humains* » (DURKHEIM, IMO, p.330). Pour Durkheim, la morale est une réalité objective qui transcende les consciences individuelles d'une collectivité. Comme les autres phénomènes naturels ou sociaux, la morale devait sans doute être observable dans sa pureté. Mais comment ?

Selon Durkheim, les idéaux moraux naissent de la coopération des membres d'une collectivité qui se communiquent des idées et des sentiments sur leurs expériences. En exprimant ce qu'ils vivent, les individus réaffirment et réinterprètent les valeurs qui leur ont été transmises au cours de l'apprentissage de la vie. Chacun individualise la morale en l'intégrant à sa personnalité et l'interprète à sa façon, dans les contextes qui seront les siens. D'un individu à l'autre et d'une situation à une autre, des éléments s'ajoutent, tandis que d'autres sont retranchés. Une telle élaboration collective de la morale depuis des générations ne la rend que partiellement accessible aux consciences qui se l'approprient. Au fil des actes de communication et d'interprétation, les tenants et les aboutissants de la morale auraient tendance à se perdre ou à se transformer. Les idéaux moraux se différencient aussi selon les lieux et les milieux d'une même société. Enfin, de réappropriation en réappropriation, la morale suit l'évolution historique des sociétés où on l'interprète (DURKHEIM, FE). Le défi d'une science de la morale était donc pour Durkheim de sonder des préceptes moraux aux expressions variables dont les origines, les tenants et les aboutissants s'oublent, se perdent et se remplacent. Comment y accéder ? Le problème demeure irrésolu puisque les systèmes théoriques des moralistes ne sont que des expressions partielles et partiales de la morale ; tandis que les mœurs déforment les préceptes moraux en les conjuguant aux mobiles personnels de l'action (DURKHEIM, IMO, p.316-317 ; 330).

Les dernières réflexions de Durkheim sur le sens moral des institutions portent à croire que son étude est encore moins aisée que la compréhension des Idées platoniciennes qui, bien qu'inaccessibles, avaient au moins l'avantage de la stabilité. C'est en fait la dissolution des consensus moraux sentie par Weber, plus que les difficultés méthodologiques de leur analyse, qui semble avoir eu raison du projet. Longtemps avant l'époque des précurseurs de la sociologie, le sens moral des institutions était devenu l'objet de débats entre des visions plus ou moins générales et intéressées de la vie commune. Avec toujours un peu de retard sur l'histoire, la sociologie a tôt fait de substituer l'étude des idéologies à celle des idéaux moraux. Il s'agissait désormais de saisir les origines, les présupposés et la cohérence des discours collectifs concurrents qui orientent et motivent l'action moderne. Mais les idéologies tendent aussi à succomber sous le regard critique de la raison.

De la pensée idéologique au printemps de la réflexion éthique

Laissant les interprétations chrétiennes du monde et de l'existence humaine, les modernes ont tenté de s'entendre à nouveau sur le sens et la consistance des expériences communes. Leurs rejets de la tradition s'accompagnaient généralement de plans pour l'édification d'un monde meilleur. Dans l'objectif de convaincre leurs contemporains et de rendre l'action possible, les modernes ont élaboré des lectures concurrentes de l'histoire s'ouvrant sur des projets collectifs apparemment exigés par le devenir de la société : des idéologies (DUMONT, 1973, 1974 et 1996). Pour reprendre une expression propre à Fernand Dumont (1994), les idéologues ont utilisé le langage afin de construire des univers parallèles à la quotidienneté, où la perception, l'action et le discours peuvent retrouver leurs assises et leurs intentions. Abandonnant le récit exemplaire des Saintes Écritures, les modernes ont puisé dans le continuum des événements antérieurs les récits légitimant leurs projets d'avenir. Du passé, ils ont dégagé des principes du devenir historique reliant des suites d'événements à poursuivre. Le progrès, c'était faire un pas de plus dans l'extension de l'empire colonial, pousser plus loin le développement de l'industrie, en finir avec la résolution des antagonismes de classe, établir dans les faits la supériorité de la race nationale, ou achever la découverte des lois de la nature.

Plurielles, concurrentes, débattues, questionnables et révisables, aucune des idéologies n'est parvenue à imposer une interprétation prééminente du passé et de l'avenir. Les modernes avaient déjà reçu la visite de l'esprit critique. Soumis aux épreuves de l'histoire, de l'historiographie et de l'analyse de leurs présupposés, ces récits idéologiques tendanciel et tendancieux ont perdu de leur emprise sur les masses. Ce fut le sort du scientisme réfuté par la critique épistémologique et les espoirs déçus. Entre les faux prophètes qui se dénoncent mutuellement dans les médias, l'arène politique et les universités, les Occidentaux ont perdu la foi en une prédestination de l'histoire.

La conscience politique se double d'une conscience historique depuis qu'on s'est convaincu de l'indétermination partielle, de la contingence, des événements passés et de l'avenir (DUMONT, 1996). L'histoire n'a plus de sens au-delà de celui qu'on lui donne et de ceux qu'on lui a jadis attribués. Progressivement, la définition du monde et de la consistance du quotidien se sépare de la réflexion éthique. Partout où l'expertise savante ou professionnelle est sollicitée, les technologies et les sciences de l'homme et de la nature s'approprient la tâche d'esquisser des définitions réalistes du monde et des virtualités de son devenir. De plus en plus, les données factuelles organisées par les discours experts alimentent les débats politiques, les cours de justice, l'organisation du travail, la gestion des ressources humaines, naturelles et financières, les choix de consommation et la réflexion sur nos habitudes de vie. Les interprétations amORAles des savants, des ingénieurs, des juristes et autres experts précèdent idéalement la réflexion ou le débat éthique. Individualistes, nous valorisons l'information neutre, condition de la libre définition du sens de l'existence.

En réalité, cette tâche de citoyen est souvent négligée et récupérée par les groupes d'intérêts, les leaders d'opinion, les publicistes et autres mobilisateurs de motivations. On adhère à des propositions ou à des modes comme les modernes ont adhéré à des idéologies. S'abandonner aux propositions d'autrui peut être tentant pour une institution aussi sollicitée que la science ; le sentiment de plaire et d'être utile, rassurant. La logique technoscientifique, qui restreint la pertinence de la recherche à son utilité pour ceux qui savent ce qu'ils souhaitent, en est l'expression inconsciente de ses implications. S'en tenir à la satisfaction de la demande ou aux ambitions toutes personnelles, c'est laisser une main invisible orchestrer l'avancement des sciences. On condamne le serviteur à l'asservissement en posant comme une nécessité l'hétéronomie morale de la science, baume sur son anomie.

Pour Dumont (1995a), notre époque où si peu de principes sont fermement assurés dans les esprits est un printemps de l'éthique. L'esprit libre de leurs convictions idéologiques antérieures, les Occidentaux ont la possibilité de reprendre la délibération du sens moral de leurs institutions. Les réflexions éthiques jetées aux poubelles modernes de l'histoire peuvent être consultées sans adhésion dogmatique ; les questions anciennes, revisitées dans

leur contemporanéité. Tentant une redéfinition de la vocation des sciences, ce mémoire essaie à la fois d'être attentif à leur actualité et réceptif à l'apport de réflexions antérieures sur le sens moral de la recherche. L'objectif n'est pas tant de clore la question que de la réactualiser et de proposer quelques idées.

Réfléchir au sens moral de la recherche scientifique contemporaine

La question du sens moral de la recherche scientifique contemporaine invite à la réflexion, mais d'abord à l'étude. Les efforts, les ressources et les espoirs investis dans les sciences contemporaines sont imprégnés de significations particulières qui suffisent à la poursuite de la recherche. On continue la lutte contre le cancer et le décrochage scolaire, l'analyse du génome et de l'économie mondiale, la modélisation des mouvements calorifiques et démographiques, le catalogage des espèces disparues, la démystification du sacré, la démonstration de théorèmes et j'en passe. Les ambitions parcellaires des programmes de recherche constituent le matériau brut à partir duquel on peut penser ce qu'ils ont de commun et redéfinir un projet d'ensemble pour les sciences contemporaines. Faire fi des significations actuelles des projets de recherche, ce serait tout simplement nier les sciences contemporaines et réfléchir à la signification morale de sciences utopiques. La réflexion éthique sur la vocation des sciences doit s'asseoir sur une compréhension de l'apport des sciences à la collectivité et des attentes de celle-ci à l'endroit des chercheurs ; autrement dit, sur une connaissance de l'institution, telle qu'on la reproduit depuis quelques décennies. Comme le soulignait Durkheim aux moralistes et aux religieux de son temps, la réflexion éthique demande une bonne dose de réalisme pour être recevable et applicable.

La quête d'un sens moral de la recherche contemporaine m'a mené à l'étude des mutations des sciences et de l'épistémologie concomitantes à l'abandon des idéaux scientistes modernes. La réflexion éthique doit idéalement être informée des particularités historiques des sciences contemporaines et de leurs significations initiales. On risque sinon de projeter notre compréhension des sciences contemporaines sur les sciences modernes ou encore de

considérer comme récentes des préoccupations bien antérieures à l'épuisement des idéaux modernes, que l'on considère aujourd'hui scientifiques. C'est seulement en revisitant cette période de transition qu'il est possible de départager les caractéristiques propres aux sciences contemporaines de l'héritage des sciences modernes. D'autre part, ma réflexion sur le sens moral de la science contemporaine s'enrichit, par la même occasion, de celle de certains de ses initiateurs. Les textes qui ont balisé l'autocritique de la science en expriment les motifs et en explorent les conséquences premières. On y discute de la valeur d'une connaissance incertaine, de sa pertinence pour la conduite de la vie, de la nouvelle orientation à donner aux sciences et de la redéfinition de la vocation de savant : des questions qu'on tend progressivement à oublier lorsque les choses vont de soi. Comme je l'ai fait jusqu'ici, ma recherche des traits caractéristiques des sciences contemporaines et de ce que pourrait être leur vocation morale commune se poursuivra, jusqu'en conclusion, en dialogue avec les propositions et les hésitations de prédécesseurs.

Un mémoire étant un mémoire et non l'œuvre d'une vie, il est impossible d'y suivre l'émergence des sciences contemporaines dans ses voies diverses, ses piétinements et ses détours. J'ai dû centrer l'enquête sur un cas et me suis concentré sur l'œuvre conjointe d'Émile Durkheim et Marcel Mauss. Pourquoi étudier des chercheurs des sciences sociales plutôt que des sciences de la nature ? Pourquoi pas ? Blague à part, la constitution d'une sociologie à prétention expérimentale à la fin du XIX^e siècle est un moment important dans la mise à l'épreuve des présupposés modernes des sciences. Tandis que les sciences de la nature modernes étudiaient les phénomènes naturels indépendamment de l'histoire des hommes, la cadette des sciences devait penser l'extension de leur méthodologie et de leur thèse déterministe aux phénomènes humains non reproductibles en laboratoire,¹⁵ mais surtout reconnus comme des résultats accidentels ou délibérés d'actes libres. Toutes les dimensions du monde devenaient objet de science, l'histoire des hommes étant intégrée à l'histoire naturelle. Pour se faire une place au sommet de la hiérarchie des sciences, la sociologie devait aussi s'élaborer une conception tenable du rapport entre les ordres de déterminisme naturel, donc établir les bornes des explications disciplinaires. Ne se concentrant pas sur un type particulier de phénomène social mais prétendant plutôt

¹⁵ C'était aussi le problème des autres sciences de terrain, à la recherche des lois de l'évolution naturelle ou de celles des phénomènes écologiques.

embrasser l'ensemble, le projet durkheimien comportait aussi le défi de l'organisation cohérente des domaines d'étude d'une discipline. Enfin, développant une sociologie de la connaissance et animés du désir d'améliorer le sort de l'humanité en rendant la conduite de la vie sociale plus réfléchie, les deux sociologues ont continuellement réfléchi sur la nature de la connaissance, la vocation de la science et ce qu'elle peut apporter à la pratique. L'expérience de Durkheim et Mauss montre, dans ses principales dimensions, un aboutissement de l'organisation moderne des sciences.

Par ailleurs, dans le domaine des sciences de l'homme, Durkheim, Mauss et leurs nombreux collaborateurs furent aussi des pionniers de la division du travail entre chercheurs spécialisés, de la promotion des études de cas en contexte et de l'intégration des perspectives disciplinaires : trois caractéristiques propres aux sciences contemporaines. Entre 1885 et l'entre-deux-guerres, la sociologie durkheimienne, d'abord calquée sur le modèle des autres sciences modernes, a révisé ses conceptions de la nature et des sciences ainsi que ses procédures pour en arriver à des vues, des objectifs et des manières de faire la recherche s'apparentant à celles des sciences contemporaines. Partant de l'ambition d'identifier et d'enrayer les pathologies sociales, son itinéraire est un exemple de rénovation du positivisme au contact de la complexité des phénomènes et de la contingence de leur devenir – des thèmes encore discutés aujourd'hui dans les sciences de l'homme comme dans les sciences de la nature. On y voit comment la prise de conscience de l'insuffisance des théories générales a bouleversé la délimitation des champs de recherche, les méthodes et les objectifs des savants. De la manière moderne de faire de la science aux cadres des recherches actuelles, il n'y a certainement pas une voie unique ; mais, dans un premier temps, un cas bien documenté suffit pour apprécier la distance entre les deux et dégager leurs traits respectifs.¹⁶

La constitution d'un idéaltype des sciences contemporaines, opposé à un idéaltype des sciences modernes, et la discussion de leur vocation morale respective, en conclusion de ce mémoire, ne s'inspire pas uniquement de cet épisode de l'histoire des sciences. J'y établis des rapprochements avec ce qu'enseignent les travaux de Ilya Prigogine et Isabelle Stengers

¹⁶ Étudier les rénovations simultanées de la physique, de l'astrophysique, de l'étude de l'évolution des espèces ou de la démographie compléterait bien cette étude de cas. Mais il faut bien commencer quelque part.

(1979, 1992 et PRIGOGINE, 1994, 2001) sur les nouvelles orientations des sciences physiques depuis Einstein, ainsi qu'avec les développements de l'épistémologie depuis Kuhn. Conscience d'elle-même de la science, l'épistémologie contemporaine s'est frottée aux questions de la possibilité et de la nature du progrès des sciences. Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend, Latour et Stengers ont tour à tour tenté d'expliquer l'impression unanime que les sciences progressent historiquement. Ce faisant, les épistémologues ont révisé leurs méthodes et leurs objectifs, suivant de plus en plus les tendances des sciences actuelles. Leurs principales théories du progrès de la connaissance et leurs approches méthodologiques du problème sont discutées au chapitre suivant. Au fil de la présentation critique de leurs travaux, une attention particulière est portée aux significations données à la recherche et aux ambitions de leurs lectures de l'histoire des sciences.

CHAPITRE II : Le progrès des sciences

Progresser grâce à l'épreuve des faits

Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le progrès des sciences expérimentales se posaient comme une évidence indiscutée. Depuis le *Novum Organum* de Francis Bacon publié en 1620, l'expérimentation était le moyen sûr d'accroître et de réviser les connaissances. L'épreuve des faits conférait aux théories scientifiques leur suprématie sur les autres interprétations du monde. Leur vérité ou leur « vérisimilitude » était garantie par l'expérience, dans la mesure où l'analyse rationnelle et systématique des faits confirmait les anticipations d'observation déduites des hypothèses théoriques. Tant et aussi longtemps que les prévisions d'une théorie concordait avec les nouvelles expérimentations, celle-ci était conservée et semblait de plus en plus sûre. Un écart récurrent entre les prévisions d'observation et les observations effectives devait toutefois conduire au remplacement de la théorie. Et lorsque deux explications d'un même phénomène paraissaient tout aussi recevables, il s'agissait simplement d'imaginer et d'effectuer une expérience où chacune prévoyait un résultat différent : la nature se chargeait d'identifier la meilleure. C'est ce que Bacon (2000b) appelait des exemples de la croix, par allusion à une croisée des chemins où les chercheurs doivent choisir entre diverses voies de recherche. Avec le temps, les expériences de la croix sont devenues dans les manuels les expériences cruciales de l'histoire des sciences.

Cette logique de validation de la connaissance présupposait la possibilité de concevoir une épreuve expérimentale où l'observation ne serait orientée par aucun préjugé. Le *Novum Organum* (BACON, 2000a) invitait le chercheur à prévoir théoriquement le résultat de l'expérience, mais insistait aussi sur l'importance de rompre avec les préjugés susceptibles d'orienter le regard sur la nature. Comme l'écrit Claude Bernard (1984) en 1865 dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, le savant devait être tantôt expérimentateur instruit de théorie, tantôt observateur sans attente. L'expérimentateur devait anticiper théoriquement l'observation pour mettre en place le dispositif expérimental

qui la provoque et, au moment de l'expérience, devenir un observateur passif qui se tait, écoute la nature et écrit sous sa dictée. Pour fin d'objectivité, l'« invention » de l'expérience devait être indépendante du constat de la réussite ou de l'échec de la théorie à prévoir le résultat. Toute la difficulté de l'expérimentation semblait résider dans la rupture avec les attentes d'observation, qui risquent de rendre le savant aveugle à l'imprévu. Rien ne devait avoir lieu à l'insu de l'observateur. Là-dessus, Bernard citait en exemple les travaux de François Hubert. Naturaliste aveugle, celui-ci concevait ses expériences et demandait à son domestique de les exécuter, puis de lui en rendre compte. Hubert était l'esprit directeur qui institue l'expérience et son domestique incarnait ses sens passifs qui constatent sans attente. Par métaphore, on pourrait dire que le tribunal expérimental des sciences modernes se souciait d'isoler les théories au banc des accusés, la nature à la barre des témoins, l'expérimentateur qui interroge, et le jury d'observateurs neutres. Seulement, on oubliait d'y inviter un avocat de la défense.

Quand l'évidence devient problématique

C'est le physicien et historien des sciences Pierre Duhem qui le premier, en 1906, joua l'avocat du diable (LECOURT, 2001). Tel un représentant de la défense, il souligna que l'expérience met à l'épreuve non seulement la théorie au banc des accusés, mais l'ensemble des connaissances intervenant dans l'interrogatoire élaboré par l'expérimentateur : l'appréciation de la qualité des instruments, la théorie de leur fonctionnement, l'évaluation des paramètres de l'expérience, l'univers des causes et des conditions considérées par la prévision, etc. L'échec de l'expérience peut tout aussi bien dépendre d'un problème de procédure expérimentale que d'une limite de la théorie testée ; et rien n'indique, en dernière instance, où il faut chercher le pépin. Par exemple, si un astronome prévoit observer un astre à un moment donné en un endroit donné et que ses instruments lui indiquent qu'il se trompe, celui-ci ne se trouve pas dans l'obligation de conclure que sa théorie du mouvement des corps célestes est inexacte. Il peut prétendre que c'est une mauvaise compréhension du fonctionnement du télescope ou du déplacement de la lumière qui fausse

la prévision. Ou encore, avec un peu d'imagination, il peut même concevoir une hypothèse auxiliaire *ad hoc* ménageant à la fois sa théorie et la procédure expérimentale – par exemples, une irrégularité du mouvement particulière à ce type d'astre, ou bien une déviation imprévue de la trajectoire de l'astre sous l'attraction d'un autre corps céleste non-identifié.

Sans certitude que c'est bien la théorie testée qui fait défaut en cas d'anomalie et non les autres informations qui entrent dans la prévision, la conclusion du procès expérimental est laissée à l'arbitraire du jury d'observateurs. Pour Duhem, la conservation ou le rejet d'un énoncé théorique résulte d'un choix des scientifiques. Ceux-ci décident s'ils révisent la théorie ou l'épreuve expérimentale. Sans fondement empirique sûr, les « lois de la nature » ne sont que des interprétations de savants tenues pour vraies par convention. À la suite de l'argument de Duhem, la philosophie conventionnaliste des sciences, niant l'existence d'indicateurs de vérité, proposa de faire de la simplicité des explications le critère de sélection des systèmes théoriques (POPPER, 1989). Entre les métaphysiques vraisemblables, la plus simple serait toujours la meilleure.

La critique conventionnaliste des assises empiriques de la connaissance réfute toute prétention de la science à la certitude. Pourtant, le progrès des sciences demeure une évidence admise pour quiconque ne veut pas reprendre les saignées thérapeutiques, l'explication par les vertus des substances ou la quête des lois du devenir historique. La recherche s'est poursuivie, l'homme a marché sur la lune et les espoirs investis dans la science ne cessent de croître. En fait, sans décourager la recherche, le conventionnalisme aura eu deux effets sur l'épistémologie et les sciences au XX^e siècle : lancer la recherche d'un critère de démarcation des sciences et faire de leur progrès historique un phénomène à comprendre, l'objet d'une problématique à développer.

Convaincu de la spécificité du discours scientifique, Karl Raidmund Popper a d'abord entrepris de trouver un critère démarquant les sciences des autres métaphysiques. Accorder aux conjectures désinvoltes du marxisme et de la psychanalyse le statut de sciences au même titre qu'à la physique d'Einstein lui semblait une hérésie. Pour mettre fin à l'engagement pseudo-scientifique envers des systèmes capables d'expliquer aussi bien une

réalité que son contraire, il fallait fixer des conditions où le verdict de l'expérience devient sans appel. Les savants devaient renoncer à sauvegarder intégralement leur théorie coûte que coûte, même si aucune expérience ne peut les obliger à lâcher prise. N'ayant pas d'objection contre la critique conventionnaliste des assises empiriques de la connaissance¹⁷, Popper craignait seulement que la faveur pour les explications simples fixe la recherche dans le cadre des théories en place, toujours plus simples pour ceux à qui elles sont familières. En 1934, dans *La logique de la découverte scientifique* (POPPER, 1989), il suggère l'obligation d'énoncer les conditions de falsification de ses théories comme critère de probité scientifique. Pour se prétendre scientifique, une théorie devrait bien sûr être cohérente et se référer à des observations, mais en plus indiquer quels résultats d'expérience conduiraient à son abandon ou à sa révision. Cette procédure, inspirée de la logique des expériences cruciales, se présentait comme une norme d'honnêteté intellectuelle. Popper n'a supposé nulle part que ses prédécesseurs énonçaient toujours « naturellement » les conditions de falsification de leurs théories et respectaient leurs promesses d'abandon lorsque l'expérience ne vérifiait pas leurs prévisions. Chercher délibérément à expliquer toujours plus de faits par une théorie pleinement cohérente et plausible devait devenir l'objectif premier de la science. Idéalement, on ne devait plus tolérer les anomalies.

Le simplisme de Duhem et le falsificationnisme de Popper expriment le désarroi des sciences modernes convaincues de pouvoir progresser vers une connaissance plus juste et plus claire, mais conscientes que la logique expérimentale ne garantit pas le progrès. Par quel processus alors les prédécesseurs ont pu parvenir à des interprétations du monde offrant de plus en plus d'emprise sur le réel ?

Thomas S. Kuhn, Popper lui-même, certains de ses élèves et des sociologues des sciences ont tenté de comprendre le progrès de la connaissance en étudiant la recherche qui se fait et les succès scientifiques reconnus. Leurs essais et leurs questionnements ont inspiré mon analyse du projet scientifique de Durkheim et Mauss. Cette étude s'inscrit dans la foulée des analyses antérieures du progrès des sciences, de la structure et du développement d'une

¹⁷ Popper n'acceptait pas en bloc la critique de la logique expérimentale faite par Duhem. Néanmoins, il n'avait pas d'objection sur la question particulière de l'impossibilité de déterminer si un échec expérimental

entreprise scientifique. Apprécier la distance entre les sciences modernes et les sciences contemporaines, c'est aussi se demander en quoi et comment les sciences ont progressé depuis la remise en question de la recherche des lois de la nature suivant la logique expérimentale. Passer en revue les principaux travaux d'épistémologie contemporaine et certains commentaires qu'ils ont suscités m'a évité la reproduction de leurs tâtonnements. La méthodologie de cette enquête, présentée au chapitre III, leur est redevable d'une série d'emprunts. Ce chapitre rend compte du cheminement de la réflexion épistémologique à travers les travaux de Thomas S. Kuhn, Karl R. Popper, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, David Bloor, Bruno Latour et Isabelle Stengers. Comme le mentionnait l'introduction du mémoire, la présentation critique de leurs théories du développement de la connaissance précise le problème du progrès dans le passage des sciences modernes aux sciences contemporaines et offre un premier terrain d'exploration de cette transition.

Les épistémologues, les historiens des sciences et les sociologues de la connaissance présentés dans ce chapitre sont, chacun à leur manière, orientés par l'esprit des sciences contemporaines et collaborateurs de leur définition. Leurs études reprennent les préoccupations et les méthodes d'analyse de leurs contemporains. Leurs conceptions de la science, dans la mesure où elles ont été diffusées, sont devenues des cadres de référence pour les savants qui s'en réclament, des expressions leur permettant de s'approprier théoriquement leurs activités. L'attention portée dans ce chapitre à l'évolution de la problématique du développement de la connaissance scientifique fournit à la fois de la matière et un tremplin pour ajouter, en conclusion de ce mémoire, une nouvelle lecture de l'évidence du progrès des sciences depuis le XIX^e siècle. L'exposé détaillé des travaux de chacun appuie, en fin de chapitre, une première recension de traits typiques des sciences modernes et contemporaines. D'abord effectués par des philosophes, mathématiciens et spécialistes des sciences de la nature qui trouvaient leur idéal de la science chez des représentants des sciences modernes, les travaux sur le progrès des sciences ont été inspirés de leur logique avant d'emprunter des méthodes, des notions et la manière de lire l'histoire des sciences sociales.

Thomas S. Kuhn : la science normale, les paradigmes et les révolutions scientifiques

Développée dans les années 1950 et publiée pour la première fois en 1962, la théorie des révolutions scientifiques de Thomas S. Kuhn rompt avec l'idée d'un progrès cumulatif des sciences. Sa conception du développement de la connaissance résulte d'un parcours sinueux entre les champs de recherche et les départements universitaires. D'abord étudiant à la maîtrise en physique, c'est en collaborant à un enseignement universitaire expérimental s'adressant à des non-scientifiques qu'il saisit pour la première fois l'incompatibilité des vues de la physique contemporaine avec les entreprises des précurseurs de sa discipline. Boursier de Harvard pendant trois ans, il en profite pour traîner la question du développement de la connaissance en histoire des sciences, puis en philosophie, en psychologie de la perception et en sociologie des communautés scientifiques. Invité à passer l'année scolaire 1958-1959 dans un centre de recherche sur le comportement, il est alors frappé par les divergences des spécialistes des sciences sociales sur les questions de méthode et la sélection des problèmes de recherche. Jamais Kuhn n'avait rencontré de controverse persistante sur les faits fondamentaux en astronomie, en physique, en chimie et en biologie. Persuadé que le consensus scientifique est plus productif que la polémique, il achève sa théorie psycho-socio-historico-philosophique des sciences, faisant de l'unanimité des chercheurs la condition optimale du progrès de la connaissance.

Une lecture cyclique du progrès des sciences

Dans le premier chapitre de *La structure des révolutions scientifiques*, Kuhn (1983a) distingue les sciences normales des simples domaines de recherche – ce sont bien sûr les sciences de la nature qui servent d'étalon de la normalité. Parmi les domaines de recherche, les sciences normales auraient atteint un plus haut degré de « maturité » en rassemblant les scientifiques autour d'un *paradigme* : un ensemble de découvertes universellement reconnues qui fournissent une perception commune des phénomènes étudiés, des problèmes types et des exemples de solution. Le système formé par les lois de Newton, l'idée de l'attraction et les exemples de la pomme, du pendule et de l'accélération d'une sphère sur un plan incliné en est un exemple classique. L'adhésion à un paradigme ne serait pas le

résultat d'une convention consciente, mais plutôt d'un enseignement des sciences par des exemples et des problèmes types qui inculque aux apprentis la foi en la valeur de la théorie et en l'efficacité des méthodes de recherche. Rencontrant quotidiennement des incarnations exemplaires en laboratoire, dans leurs revues et dans leurs manuels, les scientifiques finissent par en voir sans qu'on les leur désigne.

L'absence d'unanimité autour d'un paradigme dans un domaine de recherche le laisserait déchiré entre des perspectives inconciliables empêchant l'organisation de son développement. À l'opposé, la vision commune qui oriente une science normale a l'avantage de permettre la spécialisation des chercheurs se divisant la tâche d'éclairer un même domaine de l'inconnu. Partager un paradigme libère aussi les savants de la définition de l'ABC de la discipline, laissée au soin des auteurs de manuels. Les chercheurs peuvent ainsi commencer leurs études là où se termine le manuel et se concentrer sur quelques aspects subtils et ésotériques des phénomènes. Le consensus de base établi, la pratique de la science normale consiste à déterminer les problèmes significatifs à résoudre, s'assurer de la concordance des faits et de la théorie, et poursuivre l'élaboration du paradigme. Kuhn emploie d'ailleurs l'expression « science normale » parce qu'il s'agirait du travail qui occupe le plus clair de l'histoire des sciences.

On aura compris que l'accession à l'unanimité paradigmatique est le critère de démarcation des sciences, et que l'activité dans les autres domaines de recherche ne fait pas partie de l'histoire des sciences. Ne sont vraiment sciences pour Kuhn que les domaines de recherche où les savants ne tolèrent pas le pluralisme théorique. Il ajoute même dans une postface écrite en 1969 que sa théorie, qui rend compte des succès antérieurs des sciences, se pose comme un modèle légitime pour leurs développements futurs (KUHN, 1983b). Ironiquement, l'engagement des savants envers un système craint par Popper devient chez Kuhn un signe de maturité des sciences et un facteur d'accroissement de leur efficacité à résoudre les énigmes de la nature.

Mais il arrive de temps à autre que la science normale se bute à des anomalies, des cas où l'expérience ne confirme pas les prévisions théoriques. Lorsque des adaptations mineures de la théorie ou des méthodes en vigueur ne parviennent pas à résoudre l'énigme,

l'anomalie peut être mise de côté comme un puzzle irrésolu, sinon susciter l'intérêt de la communauté scientifique et semer le doute sur une partie ou la totalité des postulats du paradigme. Kuhn explique qu'au cours des périodes de crise de confiance, certains spécialistes en viennent à développer des adaptations du paradigme de plus en plus éloignées de ce qui était accepté à l'origine. La prolifération des approches de l'anomalie risque alors de diviser les chercheurs entre des conceptions inconciliables du monde et de la science, entre des paradigmes concurrents. Sans critère pour identifier laquelle des orientations futures de la recherche est la plus valable, les débats ne feraient qu'opposer des discours de persuasion. Comme les crises politiques – les altercations armées en moins –, les polémiques scientifiques se termineraient ou bien par un retour à l'ancien régime, ou bien par une révolution scientifique : c'est-à-dire l'adoption d'un nouveau paradigme expliquant l'anomalie et réinterprétant les problèmes déjà résolus.

Limites et apports de la théorie de Kuhn

Selon Kuhn, la connaissance scientifique se développerait sous deux modes : l'élaboration du paradigme en situation de science normale et l'invention de nouveaux paradigmes en période de crise. Comme l'a remarqué Lakatos (1995a), l'idée que les révolutions se déroulent comme des conversions irrationnelles sous la séduction de discours de persuasion suppose par contre qu'il n'y ait pas nécessairement progrès dans le passage d'un paradigme à l'autre. Pourtant, dans sa postface de 1969, Kuhn soutient contre la critique que sa théorie ne se veut pas relativiste. Sans autre appui que sa foi en le bon jugement des scientifiques, il maintient que le développement de la science est « *un processus unidirectionnel et irréversible* » et que « *les théories scientifiques de date récente sont meilleures que celles qui les ont précédées, sous l'aspect de la solution des énigmes* » (KUHN, 1983b, p.279). Dans un article écrit l'année suivante, il admet enfin que l'énigme du progrès des sciences au fil des révolutions scientifiques reste à résoudre (KUHN, 1990a). Celui-ci propose de déplacer la question du progrès, de l'étude de l'activité scientifique à l'appréciation de la valeur de la connaissance, sans préciser comment, suivant quels critères.

Isabelle Stengers (1995) reconnaît aussi à cette tentative de compréhension du progrès des sciences le défaut d'isoler la communauté scientifique du reste de la collectivité. Le travail des savants semble sourd aux débats, aux demandes et aux préoccupations de l'État, des

entreprises et de la société civile. Implicitement, Kuhn suppose que l'histoire des sciences et l'orientation de la recherche se règle indépendamment du sort du monde et des idées en vogue. Plus largement, la lecture kuhnienne de l'histoire des sciences manque de réalisme. Elle réduit sous un seul scénario théorique cyclique tous les épisodes de l'histoire des sciences et limite arbitrairement celle-ci à l'espace-temps des sciences normales. Le chaos des autres domaines de recherche ne ferait partie que de la préhistoire des sciences, s'ils finissent par devenir des sciences, par accéder à l'unanimité paradigmatique : l'unique et indépassable modèle de la recherche féconde.

La structure des révolutions scientifiques a tout de même fait date en rappelant, exemples à l'appui, que les théories, les méthodes et les exemples auxquels se réfèrent les chercheurs forment une phénoménologie de la recherche, un univers de pensée cohérent où l'investigation se déroule et trouve son sens. Précisant sa pensée dans des textes ultérieurs, Kuhn (1983b et 1990b) rebaptisa ses paradigmes *matrices disciplinaires*¹⁸. Matrice : parce qu'il s'agit d'un ensemble intégré d'éléments divers ; et disciplinaire : parce qu'elle serait partagée par l'ensemble des spécialistes d'une discipline. Les composantes des matrices disciplinaires seraient d'au moins quatre types¹⁹ :

- des *généralisations symboliques* : équations ou propositions allant de soi servant de prémisses à la résolution d'énigmes (Exemples : « les éléments se combinent dans des rapports de poids constant » ; $U = RI$) ;
- des *conceptions métaphysiques* : croyances reçues permettant des analogies concrétisant les phénomènes et départageant les explications recevables de celles qui ne le seraient pas (Exemple : les gaz sont constitués de molécules se déplaçant dans le vide et s'entrechoquant comme des boules sur une table de billard) ;
- des *valeurs* : guidant le choix des explications, des procédures et maintenant le sentiment de communauté parmi les savants, même durant les périodes de crise (Exemples donnés par Kuhn : exactitude ; cohérence ; simplicité ; plausibilité) ;
- des *exemples de solutions de problèmes* : actualisant les généralisations théoriques, les conceptions métaphysiques et les valeurs de la communauté scientifique.

¹⁸ En fait, Kuhn reconnaît la polysémie de son emploi du terme paradigme dans *La structure des révolutions scientifiques*. Il explique qu'en général le terme désignait ou bien un exemple type se posant comme une référence commune, ou bien le système plus complexe que constitue la matrice disciplinaire.

¹⁹ Kuhn note que son modèle n'est peut-être pas exhaustif.

Sans se limiter à la définition kuhnienne des éléments d'une matrice disciplinaire, les travaux de Imre Lakatos et de Paul Feyerabend reprennent l'idée de paradigme et l'approche totalisante de Kuhn. Les deux ont essayé de saisir ce qui conduit au remplacement d'un paradigme par un autre, mais leur approche du problème n'est pas tout à fait la même. Lakatos se demande en quoi un programme de recherche devient objectivement meilleur qu'un autre, ce qui justifierait la substitution du premier par le second ; tandis que Feyerabend essaie de comprendre comment les savants se laissent séduire par un nouveau paradigme et comment progresse la science dans son ensemble. La distinction entre la connaissance objective, étudiée par Lakatos, et ce qu'en saisissent les savants, étudié par Feyerabend, est posée par les réflexions de Popper sur la résolution de problèmes scientifiques. Pour leur apport à cette étude et pour comprendre les travaux des successeurs de Popper, il convient d'en présenter sommairement le contenu.

Karl R. Popper : le développement de la connaissance objective

Dès la *Logique de la découverte scientifique* et jusque dans ses derniers textes, Popper sépare clairement la recherche d'une méthodologie des sciences et l'étude du travail des scientifiques. La réflexion sur les règles que devraient suivre les chercheurs pour s'assurer de progresser n'a rien à voir avec la compréhension du travail des savants. Avant même les travaux de Kuhn, Popper (1989) s'oppose au naturalisme méthodologique : à la recherche des règles de méthode garantes du progrès des sciences dans leurs succès antérieurs. Le naturalisme méthodologique suppose l'existence d'une logique du progrès commune aux entreprises savantes ayant contribué à l'avancement des sciences. Cette approche, qui définit inconsciemment la méthodologie de la recherche en délimitant l'univers de la science exemplaire, est, selon Popper, tout aussi conventionnelle que les autres et, en prime, dénuée de sens critique. Ses travaux sur le développement de la connaissance n'aboutissent donc pas, comme ceux de Kuhn, à des recommandations pour l'avenir des sciences. Dans une série de textes publiés entre 1966 et 1973, il ne tente que de modéliser

la production de la connaissance pour mieux la comprendre, mieux l'étudier et mieux la critiquer.

Le cadre popperien d'interprétation et de critique du développement de la connaissance

Pour Popper (1991c), l'émergence de la connaissance est analogue aux mutations biologiques : la vie et la connaissance progressent par résolution de problèmes suivant la formule $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$. Dans une situation problématique (P_1), les organismes vivants développent des mutations (TT) qui, après élimination des caractères inadéquats (EE), placent les espèces dans de nouvelles situations posant de nouveaux problèmes (P_2). De même en science, un problème (P_1) suscite la création d'une conjecture théorique pour le résoudre (TT, pour *tentative theory*) qui, après élimination des contradictions entre les observations et la théorie (EE, pour *error elimination*), établit une nouvelle situation de recherche où apparaissent de nouveaux problèmes (P_2). Le progrès de la connaissance dans une résolution de problème, qui ne consiste qu'en un accroissement de sa plausibilité ou « vérisimilitude », se mesure par la distance parcourue entre P_1 et P_2 en ce qui a trait à la profondeur et l'imprévisibilité des problèmes à résoudre.²⁰ Le progrès de la connaissance se résume, selon Popper, à une extension des domaines de l'expliqué et de l'inexpliqué rendus perceptibles par la théorie. Par exemple, le modèle atomique de Rutherford est un progrès relativement à celui de Thomson en ce qu'il explique l'espace entre les atomes, même dans les solides, la dilatation des corps sous l'effet de la chaleur, et conduit au problème jusqu'alors insoupçonnés de la fission nucléaire.²¹

²⁰ Popper n'indique nulle part ce qu'il entend précisément par « profondeur » et « imprévisibilité » des problèmes. Le progrès étant défini comme l'accroissement de la vérisimilitude, de la correspondance entre les énoncés d'observation et les conclusions de la théorie, j'imagine que la « profondeur » fait référence au niveau de précision dans le détail de l'observation et que l'« imprévisibilité » est relative à la prévision nouvelle de faits que ne permettait pas de prévoir la théorie au moment P_1 de la formule de l'émergence.

²¹ Contrairement à Thomson qui comparait la matière à un plum-pudding où les raisins étaient des charges négatives mobiles expliquant l'électricité, Rutherford développe un modèle atomique où les charges négatives (électrons) gravitent dans le vide autour d'un noyau chargé positivement. Le second modèle a l'avantage sur le premier d'expliquer pourquoi parmi des particules projetées sur une feuille d'or, certaines la traversent sans l'endommager (passant dans l'espace entre les noyaux d'atome) tandis que d'autres rebondissent (sur les noyaux qu'elles frappent). Suivant le modèle Rutherford, la dilatation des corps sous l'effet de la chaleur s'explique par l'accélération des électrons accroissant leur orbite. Et le problème de la décomposition de certains éléments ne peut se résoudre avant d'envisager que leurs atomes sont composés de particules subatomiques.

Si le progrès peut se mesurer après coup, il est par contre impossible de prévoir son orientation. D'un point de vue logique, un système théorique comprend, en plus de ses propositions connues par le savant, l'ensemble de ses conséquences logiques dans l'infinité des contextes où il est susceptible d'être appliqué. L'univers de ses implications logiques et de ses prévisions virtuelles n'est jamais complètement saisi par une conscience humaine, pas même par celle de son auteur. Suivant Popper, la connaissance aurait une existence objective par rapport aux consciences humaines, comme le miel qui conserve une certaine étrangeté pour les abeilles qui le produisent. Le savant, ne saisissant que partiellement les implications de la théorie, peut, bien malgré lui, y introduire des contradictions. L'intelligence humaine ne pouvant identifier tous les problèmes posés par un système théorique, ni deviner ce qu'un autre y verra, la prédiction du progrès de la connaissance est affaire de devin. L'avenir d'un système théorique est soumis au hasard de la créativité humaine et des circonstances de ses reprises.

Cette conception de l'existence objective de la connaissance produite au cours de résolutions de problèmes aboutit, dans un essai datant de 1967, à une ontologie divisant le réel en trois mondes ouverts les uns sur les autres (POPPER, 1991a). Le *Monde 1*, correspondant au monde des choses chez Platon, comprend l'ensemble des objets physiques et des états physiques. Le *Monde 2* regroupe la conscience, les états mentaux et les dispositions comportementales à l'action, innées ou acquises, des individus. Il s'agit du lieu de la phénoménologie : du traitement, de la composition et de la création de l'information, ainsi que de l'action, au contact du monde physique et des idées accessibles à la conscience. Enfin, les « intelligibles », c'est-à-dire les contenus d'information techniques, artistiques, scientifiques ou autres saisissables par la pensée, constituent le *Monde 3* de la connaissance objective.

Contrairement à Platon, Popper ne considère pas les intelligibles comme éternels et porteurs de vérité sur le Monde 1. Les objets du Monde 3 seraient des produits naturels de l'animal humain doué des fonctions supérieures du langage : la *description*, porteuse de l'idée de vérité motivant la production d'information ; et l'*argumentation*, permettant l'articulation et la critique des contenus informatifs fournis par la description. Pouvoir potentiellement être compris par quelqu'un serait l'unique critère d'appartenance au Monde

3 pour un contenu d'information, qu'il ait été exprimé ou qu'il soit logiquement déductible d'un système d'idées accessible à la conscience. Pour Popper, les implications encore inconnues des systèmes d'idées sont aussi réelles parce qu'aussi contraignantes que la part inconnue du Monde 1 : comme le corps qui risque de trébucher sur les choses, la conscience est contrainte par la logique des systèmes d'idées qu'elle emprunte pour penser le monde. Dans le domaine de la science, le Monde 3 comprendrait les systèmes théoriques et leurs implications, les problèmes, les éléments de contexte des problèmes et les arguments échangés entre les tenants des différentes perspectives. Il s'agirait des éléments susceptibles d'être considérés par le chercheur au moment de résoudre un problème scientifique. Comme chez Kuhn, la science demeure isolée des influences du reste de la vie collective.

La théorie des trois mondes situe la résolution de problème scientifique dans le Monde 2, ouvert sur le Monde 1 et sur le Monde 3. Suivant la formule $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$, la conscience s'approprie la connaissance objective et concocte une conjecture qu'elle confronte à sa perception des choses, afin d'éliminer les contradictions entre les deux. La connaissance s'élabore grâce au travail des consciences, mais hors de celles-ci, dans le Monde 3 ; un peu comme le rayon de miel, produit du labeur des abeilles, se structure hors d'elles, s'objective. Selon Popper, l'erreur des épistémologues qui l'ont précédé a été d'étudier le mouvement des intelligibles dans le Monde 2 pour expliquer le progrès des sciences, plutôt que de suivre le développement de la connaissance objective dans Monde 3. Il ne faudrait pas étudier les croyances des scientifiques à différents moments de l'histoire pour comprendre le progrès, mais analyser, par l'étude des livres, des articles, des rapports d'expérimentation et des discussions scientifiques, l'accroissement et la sophistication du corpus des connaissances objectives. Le problème du progrès de la production de la connaissance ne peut être résolu qu'en analysant l'évolution de ce qui est produit. L'épistémologie devient pour Popper l'étude de l'élaboration du Monde 3, c'est-à-dire « *la théorie de la résolution des problèmes ou, autrement dit, de la construction de théories conjecturales concurrentes, de leur discussion critique, de leur évaluation et de leur soumission à des tests critiques.* » (POPPER, 1991a, p.228.) L'épistémologie ainsi conçue lui semble indépendante de la psychologie de la découverte et de l'analyse socio-

historique n'expliquant que l'activité consciente dans le Monde 2. C'est ni plus ni moins sortir de l'histoire les fruits de la pensée humaine.

Cette dernière supposition est implicitement abandonnée par Popper dans une conférence prononcée en 1968 sur la compréhension historique des connaissances et des résolutions de problèmes scientifiques (POPPER, 1991b). Conservant son projet d'une épistémologie étudiant la structuration des systèmes théoriques dans le Monde 3, celui-ci pose la compréhension du contexte d'élaboration d'une théorie comme une condition préalable à sa critique. Inspiré par les travaux de Dilthey et de Collingwood sur l'interprétation des actes historiques, Popper développe une herméneutique des résolutions de problème. Selon lui, l'épistémologue qui souhaite critiquer une lecture théorique du monde doit d'abord reconstituer hypothétiquement son contexte d'émergence : la résolution de problème ayant mené à sa formulation. Pour la comprendre, il doit parvenir à se mettre dans la peau du savant, ou du moins dans son esprit, en rétablissant les liens entre la résolution de problème et les autres éléments du Monde 3 intervenant dans sa réflexion.²² Ce n'est qu'après s'être réapproprié le système des intelligibles qui habitaient la conscience du savant que l'épistémologue peut tenter d'expliquer en quoi la résolution de problème est une réussite ou un échec, rechercher l'origine historique des limites d'une théorie, et apprécier la distance entre la situation de problème initiale (P_1) et la situation de problème posée par la théorie inventée (P_2). La résolution de problème n'est progressive et plus ou moins réussie qu'en regard de sa situation d'émergence. La critique du développement historique d'une conjecture doit tenir compte de tout l'arrière-plan sur lequel se dessinait le problème à résoudre dans le Monde 3 : les évidences de l'époque, le langage qui exprimait le problème, les théories concurrentes qui en proposaient des interprétations, les hypothèses explicatives confrontées, les positions philosophiques en conflit derrière les théories, etc. Autrement dit, l'établissement d'un bilan de la composition du Monde 3 accessible au savant est préalable à l'appréciation de l'apport de sa résolution de problème.

²² Simplement parce qu'elle n'apporte rien de plus qu'une impression sur la réussite de l'interprétation, Popper laisse tomber la réeffectuation de l'expérience historique proposée par les herméneutes. Celui-ci croit cependant que l'expérience d'avoir tenté de résoudre un problème scientifique vivant permet de mieux comprendre les problèmes morts. On se comprendrait mieux entre artisans.

Partant d'une incompréhension (P_1) qui suscite une conjecture interprétative (TT) critiquée à la lumière des données historiques (EE) et susceptible d'éclairer de nouveaux problèmes d'interprétation (P_2), l'herméneutique poppérienne suit aussi le schéma de la résolution de problème. S'il peut lui servir de guide, l'épistémologue n'a toutefois pas à s'obliger du schéma $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ pour l'interprétation d'une création théorique. Popper renonce à forcer tous les développements de la connaissance à entrer dans son modèle de l'émergence : ce schéma « *devrait être complexifié ou même radicalement transformé chaque fois que la nécessité s'en fait sentir.* » (POPPER, 1991, p.276.) Pour lui, il n'y a pas de méthodologie naturelle de la recherche, et pas plus de manière unique de résoudre un problème scientifique.

Enfin, dans un essai datant de 1973, Popper (1984) explique, à partir de sa tripartition du réel, l'insuffisance des théories physiques déterministes et indéterministes pour comprendre le devenir du monde. Selon lui, les uns comme les autres nient toute possibilité de créativité et de liberté. Durkheim et Mauss ayant eu à se débattre avec la contradiction entre l'idée de liberté humaine et le déterminisme naturel, postulé par la recherche scientifique moderne de ses lois, je me permets une parenthèse présentant les thèses déterministe, indéterministe de la physique quantique et l'alternative popperienne.

La thèse déterministe, explicitée par Laplace, suppose qu'une intelligence surhumaine – popularisée sous le nom de Démon de Laplace – qui connaîtrait exactement les masses, les positions et les vitesses de toutes les particules matérielles de l'univers à un moment donné pourrait calculer, à partir de la mécanique de Newton, tout ce qui est arrivé dans le passé et tout ce qui arrivera dans l'avenir, des accidents les plus fortuits aux plus grandes symphonies. À l'opposé, l'indéterminisme né de la mécanique quantique prétend l'existence d'événements absolument imprévisibles. Parmi les processus physiques, il y en aurait qui ne s'expliquent ni par des lois causales, ni par la coïncidence de lois causales, mais uniquement par des lois probabilistes. Dans les chaînes causales expliquées par les lois de Newton, il y aurait des « sauts quantiques » : des mouvements de particules imprévisibles, des moments où Dieu semble jouer aux dés. Le fil des événements serait sans cesse bouleversé par le hasard des sauts quantiques. L'indéterminisme de la

mécanique quantique propose donc une solution à l'imprévisibilité de la nature. Mais comme le souligne Popper, l'action délibérée de l'homme libre n'est pas le fruit du hasard.

Selon Popper, les deux points de vue de la physique auraient le défaut de prendre le caractère des théories faites par l'homme sur le Monde 1 pour le caractère du Monde 1 lui-même. La fermeture des lois de la physique sur elles-mêmes dans l'explication des phénomènes isole conceptuellement l'univers des corps. Déterminisme et indéterminisme quantique conçoivent le Monde 1 des corps et des états physiques comme fermé aux influences du Monde 2 et du Monde 3. Or, l'homme fait partie du Monde 1 en tant que corps agissant motivé par une conscience du Monde 2 alimentée par les idées humaines qui s'entreposent dans le Monde 3. Le cours causal ou probabiliste des choses dans le Monde 1 est ponctuellement bouleversé par des actes délibérés. Et le résultat des réflexions humaines suit l'évolution du Monde 3 ouvert sur l'élaboration humaine de connaissances dans le Monde 2. Dans le réel, l'animal humain génère des actions réfléchies et des idées qui influencent l'ordre physique. Selon Popper : « *Notre univers est partiellement causal, partiellement probabiliste et partiellement ouvert : il est émergent.* » (POPPER, 1984, p.107.) L'ontologie des trois mondes de Popper invite donc à la conciliation du déterminisme physique et de la liberté humaine dans l'explication des phénomènes en devenir. Les sciences doivent prendre conscience qu'elles étudient un univers où les phénomènes humains sont intriqués aux phénomènes naturels. On verra au chapitre VI que Mauss, dans les années 1920, parvient à une solution analogue, mais plus détaillée et moins abstraite.

Limites et apports de l'épistémologie de Popper

La conception popperienne de l'activité scientifique peut être l'objet d'un reproche analogue à celui qu'il adresse aux grandes conceptions de l'ordre physique. S'imaginant que la science n'est motivée que par la volonté d'accroître la plausibilité de ses théories et l'univers de l'inexpliqué, Popper isole l'activité scientifique de ses rapports avec le reste de la vie sociale. Lorsqu'il ancre les résolutions de problèmes dans le Monde 3, il omet de les rattacher aux débats politiques, aux préjugés courants, aux demandes et aux intérêts pratiques qui affectent la recherche de près ou de loin. S'il était justifié de ne pas s'intéresser au processus de la découverte lorsqu'il élaborait une méthodologie démarquant

les sciences de la métaphysique, c'est délibérément et sans justification que son herméneutique laisse de côté les intelligibles « non-scientifiques » susceptibles de motiver ou d'inspirer le travail du savant. Encore en 1973, sa présentation du monde de la connaissance objective alimentant la réflexion scientifique va comme suit :

Par « Monde 3 », j'entends le monde des productions de l'esprit humain. Quoique j'y inclue les œuvres d'art ainsi que les valeurs éthiques et les institutions sociales (et donc, autant dire les sociétés), je me limiterai en grande partie au monde des bibliothèques scientifiques, des livres, des problèmes scientifiques et des théories, y compris les fausses. (POPPER, 1984, p.94.)

On peut faire l'hypothèse que cette isolation conceptuelle de l'activité scientifique soit liée à l'intention critique de Popper. Considérant la science comme une série de résolutions de problèmes visant à accroître la plausibilité des théories, l'épistémologue qui apprécie le travail du savant ne s'intéresse aucunement aux autres intentions qui motivent la recherche et aux espoirs investis dans ses résultats. Aux yeux de Popper, la résolution de problème ne serait bonne ou mauvaise qu'en regard des savoirs disponibles et de la finalité universelle des sciences. D'ailleurs, réduire la science à des résolutions de problèmes en vue d'accroître les domaines de l'expliqué et de l'inexpliqué suppose qu'il s'agit de l'intention première ou unique des chercheurs. La lecture poppérienne des sciences fait abstraction de l'engagement des savants envers un paradigme, ainsi que des finalités pratiques, morales et politiques qui orientent leurs travaux. Accéder par la réflexion à une vision cohérente et plausible du monde est une ambition commune aux philosophes grecs, aux exégètes de l'Église médiévale, aux savants de la Renaissance, aux scientifiques modernes et aux chercheurs contemporains. De l'Antiquité à aujourd'hui, le progrès des sciences – au sens large – ne serait qu'un accroissement de la « vérisimilitude » des théories, de l'univers des faits connus, expliqués ou inexpliqués ? Après Popper, la spécificité du progrès des sciences depuis les temps modernes reste à définir.

Lakatos et Feyerabend ont conservé de leur maître son souci de comprendre les développements théoriques dans leur contexte historique d'émergence. Seulement, ceux-ci élargissent la reconstitution du contexte à tout ce qui affecte, de près ou de loin, l'activité

scientifique. Dernier représentant du naturalisme méthodologique, Lakatos tente de retracer la logique du progrès dans l'histoire des sciences et d'expliquer les égarements occasionnels des savants par l'influence de facteurs psychologiques et sociaux. Sa recherche d'une méthodologie inhérente aux réussites scientifiques constitue un retour en arrière relativement aux travaux de Popper. Néanmoins, ses travaux précisent l'idée kuhnienne du développement d'un paradigme, découragent la recherche historique d'une logique de la découverte et suscitent les réactions parallèles de Feyerabend et du programme fort de sociologie des sciences.

Imre Lakatos : la méthodologie des programmes de recherche

L'épistémologie de Lakatos naît d'une lecture croisée des travaux de Popper et de Kuhn. Au premier, il reproche le manque de réalisme de ses réflexions toutes philosophiques sur les sciences. Contrairement à ce que suppose le modèle popperien de la résolution de problème par conjecture et réfutation des erreurs théoriques, l'histoire montre que l'expérimentation vise plus souvent la confirmation d'une hypothèse en concurrence avec d'autres que la falsification d'un énoncé. À Kuhn, il oppose un refus de réduire les révolutions scientifiques à des conversions collectives irrationnelles sous l'effet de la persuasion. La valeur des systèmes scientifiques ne peut pas et ne doit pas se résumer au nombre et à l'ardeur de ses défenseurs. Sinon, le marxisme et la psychanalyse pourraient se prétendre scientifiques – une crainte héritée de Popper. Et pire encore, selon Lakatos, reconnaître l'irrationalité des révolutions scientifiques serait sonner le glas de l'idée de progrès. Pour lui, démarquer objectivement les sciences des formes multiples de métaphysique demeure le problème central de l'épistémologie. Disant suivre la voie de Popper, qui n'appuie pas ses travaux, celui-ci essaie d'élaborer une méthodologie des sciences qui réduit au minimum la part de convention du falsificationnisme et prétend expliquer rationnellement les progrès antérieurs des sciences dans le Monde 3.

Une tentative de rationalisation du progrès historique des sciences

Pour Lakatos, une méthodologie des sciences ou une logique de la découverte est une théorie de la rationalité scientifique valable de tout temps, donc pour l'avenir. Elle doit être à la fois une explication des progrès scientifiques antérieurs, un critère de démarcation des sciences, un guide pour une activité scientifique progressive et un code d'honnêteté intellectuelle du chercheur. Comme pour les autres types de théorie, la meilleure logique de la découverte serait celle qui rend compte de la plus large base empirique. Autrement dit, la meilleure méthodologie devrait expliquer le plus clair de la jurisprudence scientifique, puisque l'univers des faits à comprendre est restreint aux réussites savantes reconnues. En fait, Lakatos reprend les exigences de Popper assurant le progrès de la base empirique d'une théorie. Pour supplanter ses concurrentes (celle de Popper et celle de Kuhn), sa méthodologie doit englober leur contenu non-réfuté, permettre la découverte de faits inédits et voir son contenu supplémentaire être corroboré par l'histoire des sciences. La reconstruction rationnelle ou théorisation des épisodes progressifs de l'histoire des sciences lui tient lieu de mises à l'épreuve : « *si un critère de démarcation est incompatible avec les appréciations « de base » de l'élite scientifique, il doit être rejeté.* » (LAKATOS, 1995c, p.220.) La méthodologie des programmes de recherche de Lakatos emprunte donc quantité d'éléments des théories de Popper et de Kuhn qu'il raffine au contact de l'histoire.

Le paradigme de Kuhn devient un *programme de recherche* : un système de théories se développant dans le monde de la connaissance objective par ajouts et retraits d'hypothèses. Les théories d'un programme de recherche se structurent en un *noyau dur* de postulats que les savants refusent de mettre en question, augmenté d'un *glacis protecteur* d'hypothèses qui peuvent être modifiées à la rencontre d'une anomalie. Le noyau dur, qui correspond aux idées métaphysiques chez Kuhn et Popper, interdit les avenues de recherche allant à son encontre : les hypothèses indiscutables imposent une *heuristique négative*. La science normale du programme de recherche est aussi orientée par une *heuristique positive*, une liste de problèmes primordiaux à résoudre pour sophistiquer le système théorique et ainsi accroître la robustesse du glacis protecteur. Cette liste de problèmes permet au programme de progresser par résolution de problèmes théoriques. Elle justifie également la mise de côté des anomalies empiriques possiblement expliquées par les sophistications ultérieures du système théorique.

Chez Lakatos, l'heuristique remplace l'unanimité disciplinaire kuhnienne comme critère de maturité scientifique :

La science dans sa maturité consiste en programmes de recherche dans lesquels sont prévus non seulement des faits inédits, mais aussi, ce qui est significatif, des théories auxiliaires inédites ; la science qui a atteint sa maturité, à la différence du processus piétinant par essais et erreurs, possède un « pouvoir heuristique ». (LAKATOS, 1995a, p.125.)

La vraie science commence lorsque les savants organisent leurs travaux en programmes de recherche. Contrairement à ce que croyait Kuhn, la coexistence de programmes concurrents n'est pas nécessairement le symptôme d'une crise interrompant la résolution des problèmes à l'agenda – pour ne pas dire la science normale. Ces crises ont lieu entre les chercheurs d'un même programme lorsque certains dérogent à son heuristique pour résoudre une anomalie. S'ils adoptent certaines hypothèses allant à l'encontre du noyau dur, leur révision constitue une révolution scientifique.

En marge de l'heuristique et des crises, la compétition entre programmes de recherche est considérée comme un troisième aiguillon du progrès. Sans désorganiser la recherche, la concurrence multiplie les observations à expliquer et force le développement des systèmes théoriques. Un programme de recherche qui achoppe à interpréter les observations d'un compétiteur est parfois abandonné. Quand doit-on en arriver là ; quand doit cesser de s'acharner à rénover un glaciis protecteur ? Le falsificationnisme de Lakatos invite les savants à maintenir – et à tenir pour scientifiques – seulement les programmes progressifs : ceux dont les modifications du glaciis protecteur accroissent l'univers des faits explicables au-delà des observations effectuées jusqu'ici. Le programme n'apporte rien à la connaissance en réinterprétant les observations des concurrents. Pour être progressives, les hypothèses ajoutées au programme doivent ouvrir de nouveaux champs de recherche, supposer l'existence de faits inconnus qui seront corroborés par l'expérimentation. Les ajustements *ad hoc* aux anomalies, mais non-progressifs, seraient le propre des pseudo-sciences comme le marxisme et de la psychanalyse qui ne cherchent qu'à se conserver.

Alors, quand doit-on abdiquer et considérer un programme de recherche inapte à générer des hypothèses progressives ? Lakatos laisse cette décision à la discrétion des chercheurs. Même après un échec expérimental face à un autre système théorique, un programme de recherche peut toujours reprendre la compétition si ses savants réussissent à le modifier de manière à expliquer le résultat d'expérience gênant. Une expérience opposant des systèmes théoriques devient historiquement cruciale uniquement lorsque le programme « réfuté » est abandonné. Selon Lakatos, la nature peut crier « non ! », mais l'ingéniosité humaine est toujours susceptible de crier plus fort. La décision d'abandonner ou non un programme de recherche ne peut plus être jugée rationnelle ou irrationnelle ; même en se référant au critère de la méthodologie, elle demeure arbitraire. La méthodologie propose un idéal de science progressive, mais n'explique ni ne justifie le rejet d'un système théorique.

La validation de la méthodologie des programmes de recherche par l'étude historique des succès scientifiques pose aussi problème. Lakatos est disposé à réviser sa méthodologie à la lumière des épisodes progressifs reconnus, mais préserve de toute mise à l'épreuve l'idée même que le développement de la connaissance s'effectue suivant une logique. Disons que cette hypothèse semble faire partie du noyau dur de son épistémologie ! Si les savants eux-mêmes sont inconscients de la logique de leurs travaux, c'est que « *la plupart des hommes de science sont enclins à ne pas comprendre au sujet de la science beaucoup plus que les poissons à propos de l'hydrodynamique.* » (LAKATOS, 1995a, p.85.)

L'analyse de l'histoire des sciences, telle que conçue par Lakatos, part de la méthodologie postulée pour reconstruire rationnellement les épisodes étudiés, ce qu'il appelle *l'histoire interne*. Déductivement, la logique de la découverte explique par exemple comment un programme de recherche en a supplanté un autre qui fut abandonné, ou encore comment l'ajout d'une hypothèse progressive a ouvert un nouveau champ de recherche. Ensuite, c'est à la psychologie et à la sociologie de rendre compte de ce que n'explique pas rationnellement la méthodologie, d'écrire *l'histoire externe*. La référence à des facteurs sociaux et psychologiques se limite à fournir un glacis protecteur à la méthodologie, en identifiant ce qui a motivé ou entravé son respect. Les progrès de la connaissance objective s'expliquent par la rationalité des scientifiques, tandis que la sociologie et la psychologie n'expliquent que leurs faux-pas. Selon Lakatos, l'histoire n'est pas en mesure de nier la

rationalité de la science. Les faits apparemment irrationnels sont ou bien des erreurs de savants explicables, ou bien des actes rationnels encore inexpliqués. Seules les critiques constructives d'hypothèses méthodologiques concurrentes obligent un épistémologue à sophistiquer sa théorie. Une méthodologie de la recherche ne peut être abandonnée que pour une autre qui explique plus en détail le progrès de la connaissance.

La théorisation par Lakatos de la rationalité scientifique vise à orienter le jugement intuitif et faillible des savants. De leurs créations et décisions antérieures ayant contribué au progrès de la connaissance, l'épistémologue doit dégager des principes pour l'avenir. S'il réussit, leurs applications devraient garantir le progrès et freiner ou renverser la dégénérescence des programmes de recherche en métaphysiques pseudo-scientifiques. Seulement, c'est au jugement faillible des savants que l'épistémologue demande d'identifier les épisodes rationnels de l'histoire des sciences. Comme le lui reproche son collègue et ami Feyerabend (1996), sa méthodologie naturaliste s'en remet à une convention de savants pour discerner le progrès et l'erreur.

Limites et apports du programme de recherche de Lakatos

Conventionnaliste malgré lui, Lakatos apporte tout de même plusieurs nuances importantes aux modèles de Popper et de Kuhn. Le paradigme devient un système de plusieurs théories relativement autonomes qui survivent aux greffes et aux amputations d'hypothèses du glacis protecteur. Les anomalies n'ébranlent plus nécessairement la totalité ou un large pan du paradigme. En fait, seule la remise en question des postulats du noyau dur serait susceptible de générer une crise et possiblement une révolution scientifique. Les projets scientifiques peuvent subir des révisions importantes sans rupture complète avec leurs travaux antérieurs. S'ajoute à cela que le travail des savants est structuré en programmes se projetant vers l'avenir via des ambitions particulières d'explication. Alors que le développement de la connaissance décrit par Kuhn et Popper semblait aussi inorganisé que l'édification d'une termitière, les programmes de recherche se posent comme des chantiers dont la construction et les plans sont en devenir. Finalement, le mythe de l'unanimité disciplinaire des sciences « matures » est abandonné ; la confrontation des perspectives opposées semble viable et productive. Lakatos souligne l'influence réciproque des programmes de recherche parallèles qui profitent des découvertes et des innovations

théoriques des autres. Une entreprise scientifique n'évolue pas en vase clos. Les biographies des programmes de recherche sont ouvertes aux influences du contexte socio-historique de la science. Mais Lakatos refuse de faire du progrès un phénomène psychologique et social.²³

La rationalisation du progrès par Lakatos confond cependant l'enregistrement de la connaissance dans le Monde 3 avec sa production – donc son progrès – dans le Monde 2. Savoir que les programmes vainqueurs de polémiques expliquent généralement plus de faits ne permet pas de comprendre la différence de genre entre les systèmes théoriques des temps modernes et ceux d'aujourd'hui. Moyennant des prouesses de créativité humaine, tout programme de recherche dépassé pourrait devenir concurrentiel. Si un programme supplanté peut revenir de l'arrière, pourquoi aucun scientifique sérieux n'oserait reprendre les présupposés métaphysiques sous-jacents à la physique de Newton²⁴ ou la recherche des lois du devenir historique ? L'évaluation de la base empirique expliquée par les théories qui se succèdent ne suffit pas pour comprendre le progrès séparant les sciences contemporaines des sciences modernes. La science se développe à l'intérieur de consciences humaines appartenant à des époques et des sociétés particulières. L'évolution du type de connaissance et du type de conscience qui la génère doit être appréciée pour comprendre le phénomène du progrès des sciences.

En réaction aux reconstitutions rationnelles de l'histoire des sciences par Lakatos, l'analyse anthropologique des sciences proposée par Feyerabend et le programme fort de sociologie de la connaissance abordent ce problème sous deux perspectives complémentaires.

²³ Refusant de rapporter la créativité humaine à ses conditions psychosociologiques, Lakatos va jusqu'à soutenir que la révolution copernicienne « *aurait pu avoir lieu, étant donné un génie copernicien, n'importe quand entre Aristote et Ptolémée, en n'importe quelle année après la traduction latine de l'Almageste en 1175, ou après celle que fit un astronome arabe au IXe siècle.* » (LAKATOS, 1995b, p.178.) Selon lui, l'analyse psychologique et sociologique de l'histoire des sciences n'apporterait rien de plus à la compréhension du progrès que sa reconstitution rationnelle.

²⁴ La physique de Newton aurait grandement été inspirée par l'alchimie et les Saintes Écritures. Pour lui, la science permettait de mieux saisir et d'approfondir les vérités anciennes, les révélations cachés dans les fictions et mythes d'autrefois. Les *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* publié en 1687 avaient pour objectif de décrire les rapports de Dieu et de l'Univers : la matière à elle seule ne pouvant expliquer l'organisation de l'Univers. Son idée d'attraction serait probablement un dérivé du thème alchimique des

Paul Feyerabend : l'anarchisme méthodologique et l'anthropologie des sciences

L'ouvrage *Contre la méthode* de Feyerabend est dédié « À Imre Lakatos, ami et frère en anarchisme » (Feyerabend, 1996, p.4). À l'origine, cet essai publié en 1975 devait être la première partie d'un livre sur la philosophie rationaliste des sciences où Lakatos, décédé en 1974, aurait répondu aux attaques de Feyerabend. Depuis 1964, les deux élèves de Popper entretenaient un débat sur l'existence ou non d'une logique de la découverte expliquant le progrès de la connaissance et, par extension, sur la désirabilité d'une orientation méthodologique de la recherche.

Contrairement à Lakatos, Feyerabend ne croit pas que les scientifiques respectent inconsciemment une idéologie professionnelle unique et universelle : la logique de la découverte n'est qu'une projection de l'épistémologie sur l'histoire des sciences. Sinon, les tâtonnements en marges des théories établies qui ont généré les programmes de recherche révolutionnaires devraient pouvoir s'expliquer rationnellement. Les innovations théoriques qui jalonnent le progrès des sciences proviennent toutes d'efforts en marge des systèmes reconnus comme les meilleurs. Pour Feyerabend, le progrès historique de la connaissance profite de ces entreprises « anarchiques », contraires aux méthodologies d'épistémologie. Par ailleurs, la méthodologie de Lakatos lui semble un dangereux outil de légitimation pour l'abandon conservateur de programmes supplantés ou dégénérés. Celle-ci ne fournit aucun critère justifiant le rejet d'un système théorique, mais les comparaisons de programme de recherche qu'elle cautionne incitent les bailleurs de fonds, les revues et les chercheurs à se rallier au programme dominant. Selon Feyerabend, la canalisation des efforts dans le développement d'un seul système théorique est néfaste pour le développement de la connaissance. Cette tendance limite le nombre des perspectives disponibles pour comprendre et maîtriser l'univers ; encourage une éducation doctrinale qui inhibe les intuitions, la créativité et le doute ; et produit des visions du monde à prétention

sympathies et antipathies secrètes entre les choses. Pour plus de détails sur les présupposés métaphysiques de Newton, lire les chapitres 5 et 6 du recueil *Les savoirs ventriloques* de Pierre Thuillier (1983a et 1983b).

hégémonique qui menacent les cultures non-occidentales comme le christianisme l'a fait jadis. Pour toutes ces raisons, Feyerabend s'inscrit contre la méthode.

L'étude anthropologique de la science dans une conception anarchique du progrès

Reconstruire rationnellement l'histoire des sciences à partir d'une logique de la découverte rend l'épistémologue aveugle à la diversité des manières de faire la science. Pour réviser nos croyances sur la science et comprendre les paradigmes dans leur incommensurabilité, Feyerabend propose plutôt d'effectuer des enquêtes anthropologiques. Comme un anthropologue qui tente de comprendre une institution étrangère, l'épistémologue devrait « *explorer la manière dont les scientifiques traitent réellement leur environnement, [...] [et] examiner les formes réelles de leur produit, c'est-à-dire du « savoir », et la façon dont le produit change selon les décisions et les actions, dans des conditions sociales et matérielles complexes.* » (FEYERABEND, 1996, p.291.) Les passions et les intérêts motivent les chercheurs remplacent la logique de la découverte dans l'histoire des sciences prônée par Feyerabend. Les résultats de son étude anthropologique des travaux de Galilée vont à l'encontre de la logique de la découverte de Lakatos. L'astronome italien aurait formulé des hypothèses insensées pour autrui jusqu'à ce qu'elles forment un système suffisamment riche pour dégager des principes universels nouveaux, reconstruire certains faits connus à partir de ces principes et permettre aux autres savants de voir le monde d'un œil héliocentriste. La mise sur pied d'un paradigme concurrentiel demanderait donc une période préalable de production de non-sens et d'hypothèses *ad hoc*. Feyerabend remarque aussi que l'abandon du géocentrisme résulte d'une propagande tautologique plutôt que d'une justification rationnelle de la supériorité des principes de l'héliocentrisme. Malgré que des observations à l'œil nu demeuraient en contradiction avec l'héliocentrisme²⁵, Galilée présentait cette théorie comme la meilleure parce qu'elle explique les observations de sa lunette, qui serait un meilleur sens parce qu'elle permet de voir, contrairement à l'œil nu, ce que prédit l'héliocentrisme. Comme le prétend Kuhn, les révolutions scientifiques ne dépendraient que de la réussite d'opérations de persuasion.

²⁵ La chute perpendiculaire au sol d'un corps lâché du haut d'une tour était le principal contre-exemple au mouvement de la Terre remontant à Aristote. Pour les tenants du géocentrisme, si la Terre est en mouvement au moment de la chute, le corps tombant ne devrait pas tomber au pied de la tour, mais à l'équivalent de la

Feyerabend suggère également aux épistémologues d'étudier les paradigmes comme les anthropologues étudient les cosmologies. Dans un premier temps, il faudrait identifier les idées qui forment les systèmes théoriques sans préjuger de l'insignifiance de certaines d'entre-elles ni de la pleine cohérence de l'ensemble. Ensuite, il s'agit de comprendre ces idées telles qu'elles se présentent dans le discours des savants sans les assimiler à un autre système de pensée. L'étude des rapports établis par les savants entre les idées du paradigme est l'unique moyen de parvenir à leur juste compréhension. En aucun cas, la clarification des concepts ne doit être intuitive ou faire appel à des apports externes au paradigme. La reconstitution d'un univers scientifique se fait strictement par accumulation de citations des savants qui articulent les notions du paradigme. Reconstruire un paradigme, c'est reconstruire la conscience productrice de connaissance qui n'a pas nécessairement la précision et la cohérence de ce qu'on pourrait déduire logiquement de son contenu.

Une fois le système théorique reconstitué, l'épistémologue peut le comparer dans son intégralité avec d'autres lectures du monde afin de constater comment des principes de construction de la réalité différents contraignent l'élaboration d'une cosmologie. Par « principes de construction » d'une théorie, Feyerabend désigne non-seulement les postulats métaphysiques du paradigme, mais aussi des habitudes grammaticales impliquées dans la formulation des savoirs. Changer de principes de construction, c'est changer de vision du monde. Certaines observations peuvent être interprétées par plus d'un paradigme, mais la fermeture des principes de construction d'un système théorique empêche toujours la construction de certains faits. Par exemple, la rotation de la Terre et sa révolution autour du Soleil restent inconcevables dans la perspective du géocentrisme. L'énonciation de ces faits demande la suspension des principes du géocentrisme ne pouvant concevoir qu'un Soleil en mouvement, ce qui est inconcevable sous les principes de l'héliocentrisme. Suivant Feyerabend, la fermeture des principes de construction des théories rend impossible l'englobement d'un système par un autre, tel que le postulent le falsificationnisme de Popper et la méthodologie de Lakatos. Le contenu corroboré d'une théorie n'est pas traduit, mais reconstruit par ses concurrentes.

distance parcourue par la Terre. Galilée fera l'hypothèse *ad hoc* de l'inertie du corps qui, lâché de la tour, conserve le mouvement de la Terre et suit la Terre dans sa chute.

Si les systèmes théoriques contraignent la pensée, l'unanimité scientifique est nuisible au progrès de la connaissance. L'acceptation d'un seul paradigme emprisonne l'investigation dans ses principes de construction en condamnant l'éventualité d'hypothèses fécondes allant à l'encontre de ses interprétations du monde. Feyerabend en conclut qu'il serait plus raisonnable d'abandonner toute méthode restrictive et de s'efforcer de multiplier les théories concurrentes. Le progrès des sciences est et ne peut être qu'anarchique. Les paradigmes révolutionnaires ayant contribué au progrès de la connaissance ont toujours procédé par contre-induction : proposition d'hypothèses en contradiction avec le système dominant. Selon Feyerabend, la mise à l'épreuve des idées établies devrait procéder de même : soit en inventant un système conceptuel qui se heurte aux résultats d'observations habituels et qui confond les principes théoriques les plus plausibles ; soit en important un tel système « *de la science du dehors, de la religion, de la mythologie, des idées d'ignorants ou des divagations de fous.* » (FEYERABEND, 1996, p.70.) Toute théorie est bonne pour le progrès de la connaissance dans la mesure où elle produit des faits inconnus qui peuvent accroître la base empirique des théories, ou au moins alimenter la critique des systèmes établis. Les contradictions entre une théorie et les faits produits par une autre constituent des indices pour retracer les principes de construction d'un paradigme, découvrir leurs limites et entreprendre de les réviser. L'application des principes révisés risque d'éclairer de nouveaux faits en contradiction avec d'autres systèmes à sophistiquer. Et ainsi irait le progrès.

Limites et apports de l'approche anthropologique et de la thèse anarchique

L'approche anthropologique de Feyerabend élimine l'idée d'une logique de la découverte et achève le décloisonnement de l'étude des sciences entamé par l'herméneutique poppérienne et l'histoire externe de Lakatos. Cette fois, les entreprises scientifiques sont pleinement considérées comme des phénomènes sociaux intégrés au reste de la vie sociale ; le progrès de la connaissance dépend des moyens à la disposition des savants, des idées courantes implicites ou conscientes, à démolir ou à défendre, et des ambitions circonstanciées qui motivent la recherche. Le scrupule naturaliste dans la reconstitution d'un système théorique était exclus par les schémas déductifs de Kuhn et de Lakatos. Tel

un archéologue, Feyerabend a le souci de reconstituer minutieusement les paradigmes dans leur intégralité, avec leurs présupposés ignorés et leurs incohérences possibles.

Paradoxalement, celui-ci introduit une méthode d'analyse qui autorise la comparaison des consciences productrices de connaissance, mais n'apprécie pas la différence entre les versions successives des systèmes théoriques ayant participé au progrès des sciences. Bien qu'il insiste sur les variations socio-historiques des manières de faire la science et des motivations de savants, Feyerabend reprend la conception du progrès commune à Popper, Kuhn et Lakatos : l'explication d'une plus large base empirique, de plus de faits. Le principe directeur de sa méthodologie anarchique, « tout est bon », oriente le progrès par multiplication d'observations, mais laisse ouverte la question du progrès des paradigmes. D'un côté de la bouche, Feyerabend, relativiste et provocateur, invite les scientifiques à reprendre les croyances religieuses, les mythologies et les divagations de fous pour explorer le monde ; mais de l'autre commissure, il pose la révision des principes de construction des paradigmes qui interprètent de plus en plus de faits comme une condition du progrès. Les divagations de fous et les mythologies peuvent orienter l'attention vers des phénomènes inconnus ; mais, pas plus que les premières hypothèses de Galilée, ces systèmes ne sont en mesure d'interpréter avec cohérence l'essentiel des phénomènes connus sans révision majeure. Si les systèmes théoriques doivent être sophistiqués pour que le progrès des sciences se poursuive, il faudrait préciser le principe de la méthodologie anarchiste : tout est bon comme point de départ, dans la mesure où tout peut conduire à de nouvelles observations et être révisé pour interpréter plus de faits. C'est ce à quoi aurait dû en venir Feyerabend qui conserve les exigences poppériennes de la cohérence et de la plausibilité des théories.²⁶

Or, Feyerabend ne se demande pas en quoi les entreprises scientifiques contemporaines diffèrent des systèmes antérieurs moins ou autrement sophistiqués. Se pourrait-il qu'en tentant d'interpréter un même univers d'observation dans un contexte socio-historique commun, les chercheurs aient développé, repris et diffusé une manière particulière de faire la science ? Adhérent à la même tradition de recherche, les paradigmes concurrents d'une

même époque n'en viendraient-ils pas à se ressembler, du moins dans leur forme et leurs intentions ? Chaque époque ne pourrait-elle pas avoir son type de science qui puisse supplanter le type antérieur en expliquant plus de faits ? Comme le soulignait Weber (1997a), les sciences modernes ont rompu avec les autres cosmologies en supposant qu'aucune puissance mystérieuse n'intervient dans le fonctionnement du monde, donc que le cours des choses peut être maîtrisé par la prévision et la technique, si on se donne la peine de le comprendre. Se pourrait-il que l'abandon progressif de la recherche de lois prédictives et des idéaux scientifiques qui l'accompagnent soit symptomatique de l'émergence d'une nouvelle tradition de recherche objectivement plus prometteuse ?

Ce n'est qu'avec Bruno Latour et Isabelle Stengers que la théorisation de la science qui se fait insère son objet dans l'esprit de son époque. Héritier des principes du programme fort en sociologie de la connaissance de David Bloor, Latour discute des présupposés caractéristiques des sciences et technologies modernes et suggère une conception de l'étude et de la mobilisation de la nature susceptible de résoudre leur contradiction. À sa suite, Stengers explore la distinction entre les sciences modernes théorico-expérimentales et les sciences contemporaines qui tentent des modélisations de la complexité des phénomènes en devenir. Selon Latour et Stengers, l'activité du scientifique tire son sens, ses procédures et son potentiel de la tradition de recherche où s'enracine l'engagement du savant.

David Bloor, Bruno Latour et Isabelle Stengers : la sociologie de la connaissance et les traditions de recherche scientifique

Les principes du programme fort en sociologie de la connaissance de David Bloor

Le programme fort en sociologie de la connaissance s'inscrit en réaction aux explications du progrès de la connaissance par la rationalité des savants ou par une aptitude naturelle de l'homme à connaître le monde. Ces deux présuppositions projetées sur l'histoire des sciences excluent les réussites scientifiques du domaine de la sociologie de la connaissance.

²⁶ « Il n'y a qu'une seule chose que nous pouvons légitimement exiger d'une théorie, c'est qu'elle nous donne une image correcte du monde, c'est-à-dire de la totalité des faits, tels qu'ils sont constitués par ses propres concepts fondamentaux. » (FEYERABEND, 1996, p.318.)

C'est ce que proposait l'histoire des sciences de Lakatos : seuls les faux-pas de chercheurs socialement détournés de la voie du progrès s'expliqueraient sociologiquement. Dans *Socio/logie de la logique ou les limites de l'épistémologie*, Bloor (1982) sépare la question de la valeur de la connaissance de celle de la détermination sociale de sa production. Toute activité scientifique, réussie ou non, étant nécessairement le produit d'acteurs socialisés agissant dans un cadre socio-culturel, la production de la connaissance reconnue comme vraie est un objet d'étude pour la sociologie au même titre que les erreurs des savants.

À la manière des *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim, Bloor souhaite faire de sa sociologie de la connaissance une science comme les autres – qui procède comme la physique et la biologie. Son programme fort importe des sciences de la nature quatre principes sensés garantir la scientificité de l'étude sociologique de la connaissance :

- *La causalité* : Suivant ce principe, les sociologues doivent non seulement s'intéresser aux « conditions qui donnent naissance aux croyances ou aux stades de connaissance » (Bloor, 1982, p.8), mais dégager des théories et des lois générales expliquant les régularités de l'activité scientifique. Pleinement déterministe, la sociologie de la connaissance doit abstraire des rapports de cause à effet en vue de prévisions. Si les chercheurs des sciences de la nature tentent des explications causales et des prévisions sans être certains de contrôler tous les facteurs déterminants, rien n'empêche les sociologues d'en faire autant. L'avancement de la sociologie de la connaissance doit procéder par vérification et raffinement de ses généralisations.
- *L'impartialité* : Le sociologue doit éviter de poser une distinction de nature entre deux phénomènes *a priori* de leur examen. Autrement dit, la sociologie de la connaissance rompt avec tout jugement sur la vérité ou la fausseté d'une connaissance, la rationalité ou l'irrationalité d'une procédure, le succès ou l'échec d'un programme de recherche.
- *La symétrie* : Corollaire de l'impartialité, ce principe oblige le sociologue à expliquer dans les mêmes termes la réussite et l'échec, à se référer aux mêmes types de causes dans chaque cas. Par exemple, si certains facteurs sociaux semblent expliquer l'échec d'un parti dans une polémique scientifique, ces mêmes facteurs devraient aussi pouvoir expliquer le succès du vainqueur.
- *La réflexivité* : Science comme une autre, la sociologie de la connaissance doit enfin reconnaître qu'elle est soumise au déterminisme social, donc qu'elle peut aussi être l'objet d'une explication sociologique.

Je ne m'attarderai pas ici à critiquer dans le détail les analyses de Bloor qui n'apportent rien à la problématique du progrès de la connaissance, si ce n'est pour dire qu'il tire son modèle

de scientificité des sciences modernes. L'ambition d'abstraire des lois sociologiques causales en vue de prévisions a été abandonnée par Durkheim lui-même dans les années qui suivent la publication des *Règles*. À la recherche de ces lois, Bloor ne tente pas de comprendre les programmes de recherche qu'il étudie dans leur contexte socio-historique et leur complexité. Ses travaux vont plutôt à la pêche aux hypothèses explicatives. Par exemple, la différence entre les travaux de Popper et de Kuhn présentés précédemment est expliquée par de supposés penchants respectifs pour le rationalisme des Lumières et le romantisme allemand. S'il est pertinent d'avoir présenté les principes de la sociologie de la connaissance de Bloor, c'est qu'ils sont à la base de l'analyse critique faite par Latour des présupposés des sciences et technologies modernes.

La Constitution des modernes selon Bruno Latour

Dans son essai *Nous n'avons jamais été modernes*, Latour (1997) effectue une anthropologie symétrique du rapport à la nature, à la société et au surnaturel, des modernes et des pré-modernes. Conformément aux principes d'impartialité et de symétrie, celui-ci ne reconnaît pas de différence essentielle entre les sociétés pré-modernes et les sociétés modernes. Chacune forme un réseau de relations où les choses se posent comme des médiateurs participant à la définition des rapports sociaux. Les hommes et les choses y sont des hybrides de nature et de culture, définis par leur naturalité et leur inscription dans le réseau de relations et l'univers symbolique des rapports sociaux. On comprendra l'exemple des automobilistes et de leurs voitures qui ne seraient pas ce qu'ils sont à l'état de nature, hors de leur rapport et de ce qu'on en pense. Dans l'environnement socio-naturel que constitue une société, l'essence des hommes comme celle des choses est déterminée par leur matérialité, les activités auxquelles ils participent et la manière dont on les conçoit.

La différence entre les sociétés modernes et pré-modernes tiendrait à leurs représentations distinctes de leur environnement socio-naturel. Selon Latour, les sciences et les mobilisations de la nature à l'origine du progrès des sociétés occidentales sont cautionnées par trois présupposés idéologiques formant une Constitution qui nie le caractère hybride des hommes et des choses. Les trois postulats de la modernité seraient les suivants :

- *Les lois de la nature lui sont inhérentes et les hommes ne peuvent pas les modifier* : ce qui autorise la construction artificielle de faits en laboratoire (dispositifs expérimentaux qui font parler la nature) et plus largement la manipulation des forces naturelles (innovation et diffusion technologique) ;
- *La société est une construction humaine résultant des décisions et des actions individuelles* : ce qui invite à la mobilisation de la nature pour améliorer la condition humaine ;
- *Dieu est hors du monde en ce qu'il n'intervient ni dans le fonctionnement de la nature, ni dans la construction de la société* : laissant libre cours à la conception d'une nature indépendante du social, d'un ordre social immanent et, en parallèle, au brassage de l'ordre naturel et social de la collectivité.

Tandis que les pré-modernes n'oseraient pas modifier leur mode de vie traditionnel de peur de bouleverser un Cosmos à la fois naturel, social et enchanté, la Constitution autorise les modernes à exploiter la nature sans crainte d'altérer l'ordre des choses, ni de perdre leur prétendu contrôle sur les rapports sociaux. Motivés par des idéologies de progrès scientifique, technologique et humain, les modernes redéfinissent sans cesse, plus ou moins délibérément, l'ordre social et naturel de leur collectivité. Ce qu'ils conçoivent comme le progrès ne serait que la suite des reconfigurations de leur environnement socio-naturel en réseau. Faire une découverte scientifique, développer une nouvelle technologie, commercialiser des biens de consommation altèrent de façon imprévisible un pan sinon la totalité de la vie collective. La multiplication évidente des hybrides de nature et de culture qui bouleverse l'ordre des sociétés occidentales – ordinateurs, anovulants, O.G.M., polluants, etc. – rend intenable le double projet d'étudier une nature indépendante des sociétés et d'améliorer ces sociétés en leur asservissant une nature maîtrisée. L'essai de Latour se termine par les propositions d'une science consciente qu'elle ajoute une détermination culturelle aux objets qu'elle étudie, d'une technologie sachant qu'elle produit des hybrides transformant l'ordre social, et d'une démocratie élargie où l'avenir de la collectivité est discuté entre les élus (représentant des hommes, des industries et des autres institutions de la société civile) et les scientifiques (représentant des choses).

Bien que très générale et simplificatrice²⁷, cette schématisation de l'utopie moderne invite à lier le progrès de la connaissance à l'évolution des conceptions du monde, de la science et de sa vocation historique. L'abandon progressif des idéologies scientistes suppose un nouvel horizon pour les sciences contemporaines. Si les chercheurs ne traquent plus les lois éternelles de la nature en vue de la maîtriser par la prévision et le recours à la technique, que devient leur rôle historique ? Selon Latour, le progrès scientifique et technologique des sociétés occidentales devrait se poursuivre simplement de façon plus réfléchie, une fois débarrassées de la fausse conscience qui déresponsabilisait les modernes. C'est omettre que les cadres de la recherche ont déjà été modifiés substantiellement depuis la remise en question de la thèse déterministe et la critique de la logique expérimentale du progrès.

La question de la vocation de la recherche scientifique contemporaine développée au chapitre I rejoint ici celle du progrès des sciences. Des sciences modernes aux sciences contemporaines, le progrès de la connaissance a consisté non seulement en un élargissement de l'univers des phénomènes expliqués ou à expliquer, mais aussi en une évolution de la conception de la science et de ses intentions. Abandonnant les idéaux scientistes qui motivaient la recherche de lois et de théories prédictives en laboratoire, les scientifiques auraient développé une nouvelle tradition de recherche orientée vers la modélisation de la complexité des phénomènes observés sur le terrain, « naturels » ou résultant de nos opérations sur le cours des choses. C'est le constat de Stengers dans *L'invention des sciences modernes* (STENGERS, 1995).

Passer de la théorie générale à la modélisation du particulier : la tendance des sciences contemporaines selon Isabelle Stengers

Pour Stengers comme pour Latour, l'histoire des sciences est une construction collective contingente se tissant entre des événements qui ont su intéresser les savants et souvent d'autres acteurs de la société civile. À l'instant où elles entrent dans l'histoire, les théories, les expériences et les inventions ne sont porteuses d'aucune signification historique ; la portée d'un événement dépend de ses suites, de ses interprétations et des références qu'on y

²⁷ La catégorie des pré-modernes est un fourre-tout qui rassemble toutes les sociétés non-occidentales ou antérieures à la fin de la Renaissance ; les principes de la Constitution seraient demeurés indiscutés au cours des temps modernes ; les présupposés de la science n'auraient pas changé d'un iota depuis le XVII^e siècle ; les sciences sociales n'existent pas et l'intervention sociale experte encore moins.

fait pour inscrire d'autres événements dans l'histoire. Pour reprendre l'expression de Jean-Paul Sartre, l'existence de l'innovation scientifique précède son essence : elle ne devient que ce que les bâtisseurs de l'avenir et interprètes du passé veulent bien en faire. D'où l'importance pour les scientifiques de susciter l'intérêt d'autrui s'ils veulent que leurs travaux fassent date. Dans *La science en action*, Latour (1995) explique qu'une invention scientifique assure sa pérennité lorsqu'elle devient un point de passage obligé dans la formulation des projets d'avenir. Tous ceux qui s'y réfèrent deviennent les alliés du fait, de la théorie ou de la technique en question, puisque leurs motivations se traduisent en une volonté de la tenir pour vraie ou valable. La majorité des travaux d'ingénierie, par exemple, réaffirment quotidiennement l'actualité des lois de la physique de Newton.

Il semble que ce serait ainsi que l'idée même de science théorico-expérimentale développée par les premiers expérimentateurs scientifiques s'est inscrite comme événement de référence. La portée historique des dispositifs expérimentaux de savants comme Galilée aura été de faire taire les fictions religieuses, mystiques ou autres allant à l'encontre de ce que dit la nature en laboratoire. Reprise et reprise depuis, la logique expérimentale – décrite au début de ce chapitre – a conféré aux scientifiques modernes le monopole de la fiction légitime. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, leurs théories se sont posées comme les seules explications conformes aux réponses de la nature lorsqu'on la soumet à un interrogatoire expérimental. Non seulement appareil de mise à l'épreuve des fictions, le dispositif expérimental prétendait décomposer les phénomènes naturels de manière à ce qu'on puisse formaliser mathématiquement les lois qui les régissent. La vérité des théories et des lois scientifiques modernes était double : celles-ci constituaient à la fois des explications plausibles du fonctionnement du monde et des règles fonctionnelles d'opération sur la nature.

Les sciences de terrain, qui ne pouvaient pas construire de dispositifs expérimentaux, se sont d'abord ralliées à la recherche de lois prédictives en établissant une analogie entre le contrôle de facteurs causaux en laboratoire et la comparaison de phénomènes « naturels » où les facteurs explicatifs sont présents dans certains cas et non dans d'autres. Dans *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim qualifiait ainsi sa méthode comparative d'« *expérimentation indirecte* » (DURKHEIM, RMS, p.124). Selon que les comparaisons

étaient faites entre des cas contemporains ou à différentes étapes de l'évolution d'un phénomène, les sciences de terrain ont énoncé des lois ahistoriques ou du devenir. Comme la logique de la découverte de Lakatos qui n'arrive pas à expliquer l'histoire des sciences dans ses moindres détails, les lois et les théories générales des sciences de terrain laissent de côté quantité de faits jugés accidentels, faux, insignifiants, ou trop complexes. Aussi déterministes que les fictions construites à partir des manifestations de la nature en laboratoire, celles inspirées des indices collectés sur le terrain ne disposaient d'aucune mise en scène garantissant leur validité en laissant parler les faits. Au vu et au su, le scientifique de terrain était le seul artisan du tri des faits significatifs, de l'établissement des connexions causales et de la lecture de l'évolution. La considération de certaines adaptations de la nature comme des monstruosité et la condamnation de la petite bourgeoisie à disparaître dans le développement du capital se posaient comme des hypothèses arbitraires et rendaient l'incertitude des scénarios théoriques d'autant plus perceptible.

Dépassant la difficulté de valider des lois et des théories prédictives hors du laboratoire, certains chercheurs auraient développé une tradition de recherche différente de celle des sciences modernes théorico-expérimentales. Stengers en retrace des indices sans en dresser un portrait complet et explicite. Elle cite en exemple les travaux du néo-darwiniste Stephen Jay Gould racontant, à partir d'indices collectionnés sur le terrain, comment les pandas en sont venus à avoir des pouces ou comment est apparu le sourire des flamants roses. Contrairement à ceux de Darwin, ses récits ne posent pas la sélection naturelle comme un processus menant nécessairement vers une amélioration des espèces, mais plutôt comme un devenir contingent soumis au hasard des circonstances. Au lieu de développer des théories explicatives générales, les sciences contemporaines décrites par Stengers modélisent des phénomènes singuliers comme les enquêtes policières reconstituent des scènes de crimes. Leur connaissance se développe par rapprochement, révisions et raffinement de scénarios. Essayant de comprendre des phénomènes complexes plutôt que d'énoncer des lois, les modèles franchissent les divisions disciplinaires des sciences modernes en croisant leurs perspectives. Ne croyant plus aux prévisions déterministes, les sciences contemporaines ne cessent pas pour autant de produire des projections. Si les sciences théorico-expérimentales prétendaient offrir des moyens de maîtriser le devenir, les études prospectives sur les effets de la déforestation, le vieillissement démographique ou les conséquences d'une catastrophe

nucléaire alarment et suscitent des débats publics qu'en dessinant des éventualités. Les projections semblent désormais trouver leur pertinence dans l'incertitude de l'avenir. Les exégètes du Moyen-Âge cherchaient à comprendre les fins divines dans l'attente eschatologique du jugement dernier ; les scientifiques modernes souhaitaient accélérer la marche du progrès ; maintenant, la conscience de l'indétermination partielle des lendemains tente de baliser l'univers des possibles.

Comprendre le progrès dans le passage des sciences modernes aux sciences contemporaines

Avec Stengers, je ne soutiens pas que la recherche de régularité et l'expérimentation en laboratoire soient désuètes. Néanmoins, la tradition de recherche née des sciences de terrain et la critique conventionnaliste de la sûreté des réfutations expérimentales donnent une toute nouvelle signification à la recherche en laboratoire. C'est en fait la tradition de recherche théorico-expérimentale moderne avec ses ambitions convaincues de maîtrise de la nature et de progrès vers une connaissance des lois déterministes du fonctionnement du monde qui a été dépassée. Comprendre le progrès historique d'une théorie, d'une procédure, d'un programme de recherche ou d'une problématique exige un suivi de ses mutations à travers l'évolution de la tradition de recherche où il s'inscrit. D'innovations en reprises, le progrès des consciences qui font la science devient un phénomène collectif. Le progrès de la science entre la fin du XIX^e siècle et la seconde guerre mondiale s'effectue dans les entreprises scientifiques et les dépasse. Popper, Kuhn, Lakatos et Feyerabend ont eu les yeux rivés sur les mutations individuelles de programmes de recherche participant de la tradition moderne. Pour déceler le progrès dans la transition des sciences modernes aux sciences contemporaines, il faut suivre l'évolution de l'espèce au moment de sa mutation. Les entreprises savantes s'étant détachées de la tradition théorico-expérimentale moderne ont pu stagner, s'interrompre ou dégénérer, cela n'a pas empêché des recherches parallèles de prendre le relais de cette révision progressive. Rien n'empêche non plus que certains, comme Lakatos et Bloor, persistent dans la recherche lois causales, de principes du progrès,

ou d'autres formes de connaissance que leurs collègues ont remplacés après en avoir critiqué la valeur et la pertinence. Durable et progressive sur le bon segment de la ligne du temps, non sans moments d'hésitation et d'incohérence, l'entreprise sociologique de Durkheim et Mauss a l'avantage de traverser la transition des sciences de la tradition moderne à l'esprit des sciences contemporaines.

Cela dit, avoir suivi le développement des études sur le progrès des sciences offre déjà quelques indications sur les traits distinctifs de la recherche contemporaine. En plusieurs points, les travaux les plus récents s'apparentent aux exemples donnés par Stengers :

- Chez Lakatos, la science est divisée en dimensions abstraites renvoyant à des explications épistémologiques, psychologiques et sociologiques parallèles appelant des travaux de recherche bien distincts ; Kuhn, Popper, Feyerabend, Latour et Stenger étudient plutôt la science sans la disséquer, faisant converger les apports de la psychologie et de la sociologie pour la comprendre. *La logique d'abstraction disciplinaire des phénomènes étudiés est abandonnée au profit du regard transdisciplinaire.*
- Kuhn et Lakatos développent des théories générales, appuyée par des exemples décontextualisés, isolant l'explication du progrès de toute mise en contexte socio-historique ; Popper, Feyerabend, Latour et Stengers dégagent leur compréhension de cas bien situés socio-historiquement, les deux premiers prônant des études de cas particuliers aussi documentées que possible. *L'explication universelle et hors contexte déduite d'exemples décontextualisés est remplacée par le développement d'une compréhension tirée de l'analyse détaillée de cas singuliers bien situés.*
- Si Kuhn et Lakatos présentent l'engagement vis-à-vis un système théorique à développer comme étant la manière de faire progresser la connaissance ; Feyerabend et Stengers critiquent l'enfermement de la recherche scientifique dans une fiction prédictive à tester. *L'élaboration d'un système théorique rendant compte du fonctionnement du monde n'est plus la fin de la science ; les théories deviennent des moyens de découvrir et de comprendre plus de faits.*
- Tandis que Kuhn est convaincu que les révolutions scientifiques passées furent progressives, Lakatos croit que le progrès des sciences suit une logique de la découverte ; les autres représentent plutôt l'histoire des sciences comme un cours hasardeux d'innovations, de reprises, d'opérations de séduction, d'erreurs et d'autres événements partiellement contingents. *Le progrès nécessaire ou naturellement réglé devient un phénomène pleinement historique, résultant des actes humains partiellement contingents.*
- Résultats d'une recherche dans le passé de recommandations pour l'avenir, la théorie de la science normale et la méthodologie des programmes de recherche se posent comme des modèles exclusifs de la recherche désirable, prétendant l'infériorité de la science qui en déroge ; à l'opposé, l'herméneutique popperienne, l'anthropologie et la sociologie des sciences séparent la production de savoirs

neutres de la critique des expériences passées et du débat, instruit de leur compréhension, sur la meilleure manière de faire la science. *Le discours de la science perd son autorité normative quant à ce qui devrait être, mais peut accroître le réalisme de la réflexion sur ce qui serait désirable.*

L'hypothèse centrale de ce mémoire, développée au chapitre suivant, est que le progrès de la tradition moderne à la tradition contemporaine consiste en un développement cognitif opératoire et moral de la pensée scientifique. Ces trois dimensions de la pensée scientifique forment un tout ; la transformation de l'une implique, pour demeurer cohérent, la révision des autres. D'où l'importance, si l'on souhaite comprendre toutes les implications des transformations de la sociologie durkheimienne, de suivre non seulement ses développements théoriques et méthodologiques, mais aussi ses pertinences pratiques et ses significations morales. Les épistémologues et les sociologues contemporains des sciences ont été muets quant à la signification morale possible de leurs travaux. Par contre, Durkheim, qui fonde une science visant à faciliter une saine évolution des sociétés, initie une discussion sur l'apport possible de la sociologie au bien de l'humanité. Cette discussion, reprise par Mauss après le décès de son oncle, complète l'exposé de Weber sur la vocation morale des sciences modernes et alimente la réflexion sur ce qu'elle pourrait devenir dans le cadre de la recherche contemporaine.

CHAPITRE III : Le développement historique de la pensée scientifique

La question du développement de la pensée scientifique dans le passage de l'esprit des sciences modernes à celui des sciences contemporaines poursuit les discussions des chapitres précédents. Les intentions des entreprises scientifiques vont de pair avec leurs conceptions de l'ordre du monde, de la science et de la connaissance : l'abandon du projet de connaître les lois de la nature et des phénomènes sociaux en vue de les maîtriser suppose l'émergence de nouvelles significations de l'activité scientifique pour les sciences contemporaines (chapitre I). Le progrès des sciences consiste non seulement en un accroissement des domaines de l'expliqué et de l'inexpliqué, mais aussi en un développement de leur faculté de connaître et d'agir : de la tradition de recherche des sciences modernes à celle des sciences contemporaines, les savants ont révisé leurs postulats sur le fonctionnement du monde, sur son devenir, leurs procédures d'investigation et les intentions pratiques de leurs études (chapitre II). Au bout du compte, il semble que depuis la fin du XIX^e siècle, la pensée scientifique a raffiné sa faculté de connaître, augmenter sa puissance d'action et révisé sa vocation. Que se cache-t-il sous le sentiment partagé que les révisions des cadres de la recherche moderne ont été pour l'essentiel progressives. La thèse générale de ce mémoire est que la transition des sciences modernes aux sciences contemporaines consiste en une restructuration cognitive, opératoire et morale de la pensée scientifique menant à une compréhension du monde et une éthique d'une complexité supérieure.

Cette hypothèse de recherche s'inspire des travaux des durkheimiens et de Jean Piaget sur le développement de la pensée. Durkheim et ses collaborateurs ont critiqué la thèse de l'universalité « naturelle » des formes de la pensée. Ils ont ensuite tenté de comprendre l'origine et l'évolution socio-historique des catégories organisant la connaissance et plus largement toutes les dimensions de l'expérience. De son côté, Piaget a théorisé la structuration de la pensée de l'enfance à l'âge adulte à partir d'observations et d'expériences psychologiques en laboratoire auprès de jeunes occidentaux. Ce travail

s'imposait à ses yeux comme un préalable à l'étude de la construction scientifique, par des esprits adultes, de connaissances supérieures aux précédentes. Les durkheimiens ont suivi l'évolution historique des catégories de la pensée une à une, tandis que Piaget a d'abord étudié la structuration des formes de la pensée individuelle comme une totalité. En fin de carrière, Mauss n'aurait eu qu'un seul et bref échange avec Piaget dont l'œuvre, à 33 ans, commençait à peine à prendre forme²⁸. Tout au long de sa carrière, Piaget a établi des parallèles entre le développement de la pensée individuelle et la succession historique des interprétations de la nature ; mais celui-ci n'a jamais entrepris d'étudier ou d'expliquer le développement collectif de la pensée scientifique comme une totalité. Lors de leur discussion, Mauss a critiqué la prétention d'universalité du modèle de Piaget²⁹, mais il ne s'est pas objecté à son ambition d'embrasser l'évolution du système d'organisation de l'expérience humaine en entier (MAUSS et al., DJP). Dans les années 1950, le psychologue a développé une épistémologie génétique étudiant le développement de la connaissance scientifique, sans retracer cependant ses liens avec les intentions pratiques de la recherche et les significations morales de la science.

Mon analyse de l'évolution de la sociologie durkheimienne leur emprunte quelques principes méthodologiques et cherche dans l'institution scientifique une cohérence cognitive, opératoire et morale analogue à celle que Piaget observe aux différents stades du développement mental de l'enfant. Ce chapitre présente seulement les éléments de leurs études directement pertinents pour comprendre l'organisation de la mienne. Les lecteurs souhaitant en savoir plus sont invités à lire les appendices 1 et 2 présentant l'essentiel de

²⁸ Du moins, les Œuvres de Mauss ne rendent compte que d'une seule discussion entre les deux savants et la biographie de Mauss (FOURNIER, 1994) ne fait pas mention d'une relation amicale ou intellectuelle avec le jeune Piaget.

²⁹ Selon Mauss, Piaget n'a pas étudié la psychologie de l'enfant en général, mais seulement celle de l'enfant le plus civilisé. Pour prétendre élaborer un modèle général du développement psychologique, il faudrait aussi considérer la psychologie d'enfants élevés dans des milieux très différents des nations européennes modernes du début du XX^e siècle. Mauss donne l'exemple du développement différent des jeunes Marocains initiés plus tôt aux travaux manuels : « *Au Maroc, j'ai vu des enfants indigènes pauvres exercer un métier, dès l'âge de cinq ans, avec une dextérité étonnante. Il s'agissait de former des ganses et de les coudre ; c'est un travail délicat qui suppose un sens géométrique et arithmétique très sûr. L'enfant marocain est technicien et travaille bien plus tôt que l'enfant de chez-nous. Sur certains points, il raisonne donc plus tôt et plus vite et autrement, – manuellement, – que les enfants de nos bonnes familles bourgeoises. Même dans nos jardins d'enfants, les élèves ne font pas de « travail manuel » proprement dit, mais seulement des jeux. On voit donc qu'il faudrait faire des observations ethnographiques rigoureuses et étendues, par exemple dans l'Afrique du Nord, avant de tirer aucune conclusion quelque peu générale.* » (MAUSS et al., DJP, p.300.)

l'apport des deux sociologues et du psychologue à la science du développement de la pensée.

Émile Durkheim et Marcel Mauss : concevoir la pensée comme une construction historique collective

Avant la sociologie durkheimienne, la philosophie rationaliste, d'Aristote à Kant, concevait les formes logiques de la pensée qui organisent l'expérience sensible comme inhérente à la nature humaine. Mais depuis l'étude de Lucien Levy-Bruhl sur la mentalité pré-logique dans les sociétés archaïques, la non-universalité des structures de la pensée était devenue un fait indiscutable. En 1909, Durkheim (FE) avance l'idée que la conscience est formée par le système de représentations qu'elle s'approprie au cours de l'apprentissage de la vie en société. Avec les contenus de pensée, lui viennent les manières de penser qui structurent les représentations collectives. Inculquant à ses membres sa conception du fonctionnement du monde, le groupe entretient le conformisme intellectuel et moral nécessaire à la communication, aux interactions, à la vie en commun. Les sociétés développant chacune leurs représentations du monde dans l'interaction, les formes de la pensée sont susceptibles de varier d'un milieu à l'autre. La communication n'étant jamais parfaitement limpide, chacun, au bout du compte, a son interprétation du système de pensée collectif.

Dans les sociétés où la vie est lourdement orchestrée par la tradition, le fort sentiment de la vérité des idées partagées les immunise contre les oppositions de raisons individuelles non-conformistes. Selon Durkheim, l'histoire du développement de la pensée logique est celle de l'affaiblissement de ce sentiment dans certaines sociétés ouvrant les systèmes de pensée à l'influence de critiques, de révisions et d'apports de moins en moins gênés et de plus en plus fréquents. En 1912, Durkheim (FE) croit même que la multiplication des rapports intersociaux confrontant les représentations locales conduirait nécessairement au développement d'une structure de pensée humaine universelle. Mauss (PER), en 1938, présente plutôt l'évolution historique des systèmes de pensée comme étant soumise aux

hasards des innovations individuelles, des oublis, des renaissances d'idées anciennes et des événements heureux ou désastreux, comme la montée des fascismes et la guerre qui se prépare.

Dans cette perspective, leurs travaux sur l'élaboration collective des systèmes de pensée prennent trois formes :

- reconstituer des systèmes de classification à un moment donnée de leur évolution et en comparer l'organisation (DURKHEIM et MAUSS, FPC) ;
- retracer les idées que la sociologie durkheimienne emprunte à différentes entreprises scientifiques antérieures, qui furent des préalables génétiques à sa constitution (DURKHEIM et FAUCONNET, DF) ;
- suivre la genèse de la notion de personne en la rapportant aux contextes socio-historiques successifs de son élaboration (MAUSS, PER).

Analyser l'évolution d'un système d'idées dans l'histoire

Afin de retracer non pas la genèse, mais l'évolution de la sociologie durkheimienne constituée, les chapitres de la deuxième partie du mémoire en dressent des portraits d'ensemble pour trois périodes comparées. Chaque tableau embrasse d'un seul regard la cohérence du programme de recherche et n'hésite pas à multiplier les allées et venues entre les textes – conformément à l'approche totalisante prônée par les durkheimiens, Kuhn et Feyerabend. La division historique des moments de l'œuvre renvoie à deux réorientations majeures de leur pensée : en 1894, la révélation de Durkheim à propos du rôle social primordial de la religion, qui entraîne une révision d'ensemble de ses vues antérieures ; et en 1920, la reprise des activités scientifiques de Mauss qui transforme radicalement le programme de recherche lancé par son oncle décédé en 1917. Une attention particulière a été portée pour souligner l'évolution des idées à l'intérieur de chaque période, et pour noter les contradictions, les incohérences, les hésitations et les questions à propos desquelles les publications des deux sociologues divergent – on reconnaît les précautions de Feyerabend quant au respect du texte. Cette attention s'avère d'autant plus pertinente que souvent les difficultés d'une période sont résolues ou éliminées par les réaménagements ultérieurs. Aussi, chaque chapitre débute par une mise en contexte biographique des textes analysés. Réduites au minimum, ces sections rendent compte des principales circonstances et

influences qui affectent la sociologie durkheimienne de l'extérieur – c'est l'arrière-plan de l'herméneutique popperienne.

Jean Piaget : la structuration progressive de la pensée cognitive, opératoire et morale

Pour comprendre l'évolution d'une pensée et saisir en quoi ses transformations peuvent être progressives, une question étrangère aux travaux des durkheimiens devait être résolue : comment une pensée peut-elle passer d'une forme de cohérence à une autre qu'elle juge supérieure à la première ? L'agrégation d'innovations individuelles et d'emprunts venant d'autres systèmes de pensée, qui alimentent le développement des représentations collectives, rendrait les consciences confuses si celles-ci ne réinterprétaient pas les nouveautés suivant les formes qui organisent leur pensée. Mais alors comment, d'ajouts en réappropriations, l'organisation générale de la pensée peut évoluer dans l'histoire des idées ? Comment s'effectuent les transformations des formes générales de la pensée que supposent l'émergence de l'esprit scientifique moderne et le passage à la tradition de recherche contemporaine ? Et en quoi consiste la supériorité de la seconde sur la première ?

Piaget n'a pas étudié ce problème précis. Mais ses travaux sur le développement mental de l'enfant et son épistémologie génétique fournissent des hypothèses et des indications pour le résoudre. La pensée y est présentée comme un arrangement de schèmes : c'est-à-dire d'abrévés ou de modèles d'expériences antérieures susceptibles d'organiser l'action ou des contenus perceptifs. Le réflexe de la succion du nouveau-né, l'articulation des mouvements lorsqu'on marche et les modèles généraux d'explication employés par une science sont des exemples de schèmes. Les études de Piaget situent à l'origine de la cohérence de la pensée et de sa mobilité progressive un triple mouvement d'assimilation de la réalité aux schèmes connus, d'accommodation de ceux-ci lorsqu'ils sont insatisfaisants pour maîtriser la situation, et d'abstraction de schèmes généraux applicables à des situations typiques. On reconnaît les tâtonnements du Galilée de Feyerabend qui émet et révisé des hypothèses

incohérentes avant de les structurer en un paradigme ayant ses principes de construction de la réalité.

Comme le savant, l'enfant décrit par Piaget ne reçoit pas les schèmes du système de pensée qu'il apprend, mais adapte les siens en réaction à ses expériences insatisfaisantes dans son environnement social et naturel. Chaque biographie est une quête des schèmes adéquats pour la vie dans un milieu donné, un chantier où ils sont reconstruits à tâtons. De plus, l'apprentissage d'un système de pensée ne dépend pas seulement de l'action de ses promoteurs sur l'individu, mais aussi de son degré de maturité psycho-physiologique limitant les tentatives et les imitations à sa portée. Mais cette précision ne concerne pas le problème de l'émergence de la tradition de recherche des sciences contemporaines.

La psychologie génétique de Piaget décrit une série de stades du développement mental : de moments d'équilibre et d'uniformité de la pensée où elle atteint une cohérence et une stabilité plus satisfaisantes qu'auparavant. À chaque stade, la cohérence d'ensemble des schèmes transcende la cognition, les opérations et l'affectivité. Piaget observe par exemple que c'est au moment où l'enfant de moins de deux ans prend conscience de lui-même et de l'extériorité du reste du monde, qu'il développe des schèmes d'action coordonnant des moyens en vue d'une fin, et manifeste des sentiments de sympathie et d'antipathie. De même, ce n'est qu'avec la pensée formelle que l'adolescent tente d'anticiper théoriquement le résultat d'expériences hypothétiques et envisage son avenir en s'organisant un programme de vie guidant sa volonté.

À l'exception des schèmes-réflexes innés, chaque stade résulte d'un travail d'adaptation des schèmes précédents. Tout moment d'équilibre est également sujet à être dépassé par les individus réagissant aux circonstances où leurs schèmes ne suffisent pas à maîtriser la situation. Par contre, normalement, une fois un stade atteint, la pensée ne régresse pas aux stades antérieurs. La conscience ne revient pas à une manière de penser où elle buterait sur ce qu'elle a déjà saisi. Évitant la question de l'existence de formes virtuelles de la pensée vers lesquelles tendraient les consciences humaines, Piaget préfère concevoir chaque stade comme une nécessité à terme. Pour y parvenir, la pensée doit nécessairement traverser les stades qui sont préalables à sa structuration, mais rien à l'origine ne garantit la trajectoire

développementale. Autrement dit, il n'y a pas de fin prédéterminée, que des stades ponctuant un développement mental soumis aux déterminations psycho-physiologiques dans un cadre social et naturel particulier.

Inspirée des résultats de la psychologie du développement, l'épistémologie génétique explique l'apparition des connaissances en rapprochant leurs genèses psychologique et historique. Les notions scientifiques sont issues des filiations d'œuvres savantes qui les ont élaborées, mais aussi des biographies mentales de ceux qui sont parvenus à les penser. Comme l'histoire naturelle et l'embryologie qui se complètent dans l'étude des êtres vivants, l'épistémologie génétique appuie l'une sur l'autre ses méthodes historico-critique et psychogénétique.

Retracer la structuration d'ensemble d'un système de pensée...

Si les savants tendent à adopter les cadres d'une tradition de recherche qu'ils considèrent supérieure à celle des sciences modernes, on assiste sans doute à un passage de leurs systèmes de pensée à un stade supérieur de complexité. Pour comprendre en quoi la tradition de recherche contemporaine est progressive relativement à celle des sciences modernes, l'analyse de la sociologie durkheimienne identifie ce que la première permet de saisir de plus que la seconde. Le chapitre IV dresse le tableau d'une science qui se structure en un système aux prises avec certaines difficultés de la tradition moderne ; le chapitre V, ses premières révisions ; et le chapitre VI, l'achèvement de sa transition vers le modèle des sciences contemporaines. Il faut le rappeler : il ne s'agit pas de prétendre que ce cas rend compte d'une trajectoire universelle de la transition de l'institution. Comme l'écrit Koyré (1973b), l'itinéraire de la connaissance scientifique n'est pas une voie droite et unique, mais plusieurs trajets marqués de tours, de détours et de retours en arrière qui viennent se fondre dans l'histoire des sciences, comme les affluents d'un fleuve se fondent dans celui-ci.³⁰ Les programmes de recherche ayant participé à ce mouvement de critique et de

³⁰ Textuellement, à propos de l'impossibilité d'écrire immédiatement une seule histoire des sciences vue la diversité des disciplines, leurs influences réciproques et l'abondance des matériaux : « *L'itinerarium mentis in veritatem n'est pas une voie droite. Elle fait des tours et des détours, s'engage dans des impasses, revient en arrière. Et ce n'est même pas une voie, mais plusieurs. Celle du mathématicien n'est pas celle du chimiste, ni celle du biologiste, ni même celle du physicien... Aussi nous faut-il poursuivre toutes ces voies dans leur réalité concrète, c'est-à-dire dans leur séparation historiquement donnée et nous résigner à écrire des*

révision de la tradition moderne furent des chantiers parallèles s'inspirant les uns les autres. On en étudie un qui a survécu à la traversée pour apprécier la distance entre le point de départ et le point d'arrivée.

Par ailleurs, suivant, comme les durkheimiens, les notions unes à unes sur de longues trajectoires historiques, l'épistémologie génétique rapproche les développements individuel et collectif de l'intelligence, mais ne les rapporte pas aux formes correspondantes de la morale. Pourtant, on voit chez Weber comment la recherche de lois déterministes est cohérente d'une part, avec l'espoir de maîtriser le monde par la prévision et la technique, et d'autre part, avec le souci d'éveiller les hommes à la clarté et au sens de la responsabilité. Le passage de l'enfant du simple respect de règles morales à l'organisation abstraite d'un programme de vie s'apparente aussi à la transition historique de l'orientation de la vie en fonction d'une éthique révélée à la construction de projets idéologiques. En posant cette comparaison, je ne réduis pas la structuration historique de la pensée occidentale aux stades du développement mental des enfants. Dire que des consciences religieuses ont tenu pour vraies des vues sur le monde allant à l'encontre de ce qu'on pouvait induire de la vie temporelle, ce n'est pas prétendre leur incapacité à raisonner formellement, leur attribuer des facultés mentales infantiles. Des traditions peuvent très bien cohabiter historiquement avec des capacités intellectuelles et des habitudes morales plus complexes. Durkheim avait bien saisi que le groupe maintient ses représentations et ses institutions non à la lumière d'une critique rationnelle, mais parce qu'il leur accorde de la valeur. Ce que je tiens à souligner, c'est que les systèmes de pensée collectifs ont une cohérence d'ensemble analogue à celle de la pensée individuelle et évoluent à la fois dans leurs dimensions cognitives, opératoires et morales. Parce que la science est motivée par des pertinences pratiques et des significations, les traditions de recherche dépassent le domaine de la cognition. Pour être complet, le portrait en trois temps de la sociologie durkheimienne présente aussi les transformations des applications et de la vocation morale de leurs études.

Décortiquer le projet durkheimien pour mieux en saisir l'unité

Les portraits successifs de l'entreprise savante de Durkheim et Mauss ne sont pas structurés suivant un système de divisions identiques. Mais pour chaque période, une série de dimensions de leur projet sociologique sont examinées systématiquement. Cette grille d'analyse est inspirée du concept kuhnien de matrice disciplinaire et des indices d'une nouvelle tradition de recherche présentés par Stengers, auxquels j'ai ajouté quelques éléments pour embrasser l'institution scientifique aussi totalement que possible. L'analyse porte donc attention :

- Aux conceptions théoriques de la nature, de la vie sociale, des phénomènes sociaux, des sociétés, de l'homme et de l'évolution sociale ;
- Aux études exemplifiant ces conceptions théoriques ;
- À l'importance relative attribuée aux observations et à la théorie générale dans l'interprétation de la réalité ;
- Aux conceptions de la nature et de la science organisant les divisions disciplinaires ;
- Aux divisions internes de la sociologie témoignant du mode d'organisation des questionnements de la discipline ;
- Aux méthodes et principes méthodologiques prônées ou employées ;
- Aux pertinences pratiques motivant la recherche ;
- Aux discussions sur la vocation morale de la sociologie ;
- Au contexte biographique et historique du projet.

Pour dresser les portraits de période, je n'ai pas lu complètement l'œuvre commune de Durkheim et Mauss comprenant un lot considérable de notes et de comptes-rendus. Je me suis concentré sur les ouvrages, les mémoires et les cours publiés, ainsi que sur les articles, les notes et les compte-rendus dont le titre me laissait supposer un contenu pertinent pour ce travail, ou qui avaient été identifiés, par les textes de commentateurs parcourus en début de recherche, comme comportant des idées que je jugeais importantes. Les textes cités de Durkheim et Mauss sont présentés à la fin du mémoire dans une bibliographie à part.

**DEUXIÈME PARTIE : L'entreprise scientifique d'Émile
Durkheim et Marcel Mauss**

CHAPITRE IV : La fondation de la sociologie durkheimienne (1885-1895)

Reprenant le projet comtien d'une science de la vie sociale, Durkheim organise d'abord sa sociologie en tentant d'ajuster à son objet les cadres théoriques et les méthodes de la biologie et des sciences expérimentales modernes. La description des sociétés comme des organismes vivants, les divisions des spécialités calquées sur celles de la biologie, la distinction des lois de la vie individuelle et de la vie collective, la méthode comparative fondée sur une classification des espèces de sociétés, le projet d'une hygiène sociale instruite de science : tout se structure de texte en texte en une phénoménologie construisant des « faits purs » et les expliquant, détectant des maux et imaginant des solutions. Au début de l'année 1895, l'entreprise durkheimienne est suffisamment constituée en système pour avoir sa théorie générale de l'évolution sociale, son manuel de méthodologie, son programme d'intervention et son lot d'aporées à résoudre.

Contexte biographique

En 1885, l'année où il discute de sociologie dans ses premiers comptes-rendus, Durkheim a 27 ans. Agrégé de philosophie, il enseigne au lycée depuis bientôt trois ans. Mauss, lui, n'est encore qu'un adolescent de 13 ans.

Avant les textes fondateurs

Né à Épinal en Lorraine le 15 avril 1858, Émile David Durkheim est le dernier enfant d'une famille d'origine alsacienne juive. Son père, Moïse Durkheim, descend d'une lignée de rabbins depuis huit générations et est lui-même rabbin d'Épinal, des Vosges et de la Haute-Marne. Sa mère, Mélanie Isidor, provient d'une famille de marchands de bestiaux et dirige un atelier de broderie à domicile, qu'elle a ouvert pour arrondir le faible revenu de son époux. Félix Durkheim, le frère aîné d'Émile, est un homme d'affaires et leur deux sœurs,

Rosine et Céline, travaillent à l'atelier de leur mère. Sa sœur, Rosine Durkheim, se marie à Gerson Mauss, représentant de commerce pour une entreprise de draperie et associé de *Mauss et frère*, fabrique spécialisée dans la confection de draps noirs et façonnés. Ensemble, ils s'installent à Épinal et reprennent l'atelier de la mère Durkheim. Celui-ci devient la *Fabrique de broderie à la main, Mauss-Durkheim*. Rosine donne naissance à deux fils, Henri et Marcel Mauss. Ce dernier naît à Épinal, comme son oncle Émile, le 10 mai 1872.

Destiné à devenir rabbin comme ses pères, Durkheim grandit dans l'austérité et l'observance de la loi talmudique. Il suit l'école rabbinique, apprend l'hébreu et se familiarise avec les textes sacrés. Mais très jeune il abandonne l'école rabbinique pour le collège d'Épinal, où il complète en 1875 ses deux baccalauréats en lettres et en sciences. Ce n'est qu'à 21 ans qu'il rompt définitivement avec la religion juive. Il deviendra membre de la Fédération des Jeunesses laïques. Avec la plupart des intellectuels français de sa génération, il croit que la République doit formuler un idéal commun de croyances particulières, tout en faisant la promotion de formes morales positives « *que les hommes, jusqu'à présent, n'ont appris à se représenter que sous la forme d'allégories religieuses* » (Durkheim cité dans DUVIGNAUD, 1965, p.9).

À 17 ans, après de brillantes études secondaires, il quitte Épinal pour Paris, afin de préparer le concours de l'École normale supérieure (ENS) au lycée Louis-le-Grand. Résidant à la pension Jauffret, il y rencontre Jean Jaurès, qui se prépare aussi pour l'examen d'admission à l'ENS. Les deux hommes se fréquenteront jusqu'à l'assassinat de Jaurès en 1914. L'un deviendra le sociologue le plus connu de France ; l'autre, le plus grand leader français du mouvement socialiste. Jaurès intègre l'ENS en 1878, tandis que Durkheim n'y entre qu'à son troisième essai en 1879. Cette institution forme des étudiants d'élite en lettres classiques, en philosophie, en histoire et en sciences humaines. Bien qu'il n'apprécie pas le régime d'internat, l'académisme, l'esprit de compétition et le snobisme de l'ENS, Durkheim reconnaît qu'il s'agit d'un milieu social et scientifique exceptionnel. En plus de Jaurès, il compte parmi ses collègues de classe Henri Bergson, Charles Blondel, Octave Hamelin et Pierre Janet, qui deviendront tous de grands noms de l'Université française.

À l'ENS, Durkheim est perçu comme un étudiant mature et studieux en quête d'une doctrine à enseigner : on le surnomme le métaphysicien. Dès sa première année, il développe un dégoût pour le formalisme et le vide rhétorique de la philosophie traditionnelle. Par contre, il se passionne pour la méthodologie des travaux d'histoire de son professeur Numa Fustel de Coulanges et les travaux sur la méthodologie scientifique d'un autre de ses professeurs, Émile Boutroux. En deuxième année, il parcourt l'œuvre de Charles Renouvier, philosophe et moraliste le plus influent de la Troisième République. Chez Renouvier, Durkheim trouve l'idée que la science progresse par révision des catégories qui structurent l'expérience, et le projet d'une sociologie qui étudierait la morale créée spontanément par l'« être-ensemble » des milieux moraux.³¹ Durkheim dira à René Maublanc : « *Si vous voulez mûrir votre pensée, attachez-vous à l'étude scrupuleuse d'un grand maître, démontez un système dans ses rouages les plus secrets. C'est ce que j'ai fait et mon éducateur fut Renouvier.* » (DURKHEIM cité dans FILLOUX, 1977, p.13.) Ce n'est que plus tard qu'il fait la lecture des Auguste Comte, Saint-Simon, John Stuart Mill, Herbert Spencer³² et Alfred Espinas, auteur du livre *Les sociétés animales* que Durkheim reconnaîtra comme le premier à avoir « *étudié les faits sociaux pour en faire la science et non pour assurer la symétrie d'un grand système philosophique* » (DURKHEIM cité dans PRADES, 1990, p.24). En troisième année, il dépose un projet de thèse intitulé « Rapport entre l'individualisme et le socialisme », qui devient deux ans plus tard « Rapport de l'individu et de la société ». Les premières ébauches sont écrites entre 1884 et 1886 ; la thèse sera finalement défendue en 1892 sous le titre *De la division du travail social*.

³¹ Pour un bref résumé de la pensée de Charles Renouvier, lire Laurent Mucchielli (1998, p.91-97). Celui-ci souligne d'ailleurs la parenté étroite entre la conception durkheimienne de la société et la définition du milieu moral de Renouvier, constitué par « *des mœurs, des coutumes, des manières communes de penser, de juger et d'agir en chaque cas déterminé ; et puis des enseignements, des prescriptions, des institutions, des lois, écrites ou non, toutes choses qui servent de règlement à la vie de chacun et aux délibérations de tous, et qui donnent à la solidarité des formules, avec une action plus ou moins contraignante* » (RENOUVIER cité dans MUCCHIELLI, 1998, p.96).

³² Selon Durkheim, Spencer a le mérite d'avoir achevé l'intégration de la sociologie au reste des sciences, d'avoir développé l'idée centrale que la société est un organisme vivant qui appelle un cadre d'analyse analogue à celui de la biologie et d'avoir circonscrit l'objet de la sociologie. Mais Spencer n'aurait pas vraiment fait de la science sociale positive, ne s'intéressant aux faits sociaux que pour valider sa philosophie (DURKHEIM, CSS).

Le début de carrière de Durkheim

Reçu avant-dernier à l'agrégation de philosophie en 1882 – ce qui est loin d'être un déshonneur –, Durkheim devient professeur de philosophie aux lycées du Puy et de Sens, et au lycée de Saint-Quentin en 1884. Pour l'année universitaire 1885-1886, il demande un congé afin de se consacrer à la rédaction de sa thèse et à des lectures nécessaires dans les bibliothèques parisiennes. Mais à la suite d'un entretien avec Louis Liard, philosophe renouviériste et directeur de l'Enseignement supérieur, il accepte une mission d'étude en Allemagne financée par le ministère de l'Instruction publique. Liard et Ferdinand Buisson, directeur de l'Enseignement primaire, s'intéressent à la pédagogie et aux sciences de la morale allemandes dans l'objectif de former des instituteurs laïques à l'enseignement d'une morale du citoyen. Durkheim avait déjà publié la même année trois compte-rendus d'ouvrage sociologique dans la *Revue Philosophique*, dont deux d'auteurs allemands, Ludwig Gumplowicz et Albert Schaeffle³³ (DURKHEIM, GMP et SCH). On le charge d'enquêter sur les méthodes et le contenu de l'enseignement philosophique, et sur l'état des sciences sociales en Allemagne. Après un séjour à Paris, il passe les premiers mois de 1886 à Berlin, puis se rend à Leipzig auprès du psychologue et moraliste Wilhelm Wundt. Celui-ci cherche à développer une science positive de la morale à partir de faits de psychologie sociale tirés de l'histoire des langues, des mœurs et de la civilisation en général.³⁴ C'est

³³ Schaeffle et d'autres professeurs allemands qu'on a appelé les « socialistes de la chaire » tentent de comprendre l'économie politique dans ses rapports avec la morale, sans l'abstraire des autres fonctions de l'organisme social comme le font les économistes classiques. Durkheim trouve chez Schaeffle l'application de l'idée comtienne d'une unité des faits sociaux tenant à la réalité irréductible de la société : tout homme est « né pour la société et dans une société » (DURKHEIM, SCH, p.359) et toute son humanité tient à sa participation à la vie sociale. Durkheim lui reproche de concevoir la solidarité sociale comme le produit d'une prise de conscience des idéaux partagés, ce qui la limiterait au cercle restreint des individus connus ; de croire que les institutions résultent d'actions volontaires ; et de masquer la réalité en allant trop loin dans l'analogie entre l'organisme social et l'organisme biologique.

³⁴ Wundt est le père fondateur de la psychologie expérimentale en laboratoire. Durkheim écrit que sa renommée est toute française et anglaise, les Allemands de l'époque n'ayant pas de considération pour la psychologie expérimentale ou physiologique. Une bonne partie des collaborateurs de Wundt sont d'origine étrangère et certains universitaires cultivés de Leipzig avouent avoir découvert la renommée du psychologue à Paris. C'est l'enseignement de Wundt qui a attiré Durkheim à Leipzig et l'y a retenu plus longtemps qu'ailleurs (DURKHEIM, PUA). Sa science positive de la morale souhaite faire la synthèse des sciences de la morale spécialisées dans les domaines du droit, de l'économie politique et de l'histoire des civilisations pour « restituer enfin l'unité de l'activité pratique que cette extrême spécialisation oublie et compromet. » (DURKHEIM, SMA, p.299.) Réconciliant la science et l'art de la morale, Wundt propose une étude comparative de la morale actuelle et des morales antérieures pour dégager les lois de l'évolution de la morale et induire les principes de la morale actuelle. Ce n'est qu'une fois les principes de la morale connus que devrait s'effectuer une réflexion sur leur application dans les différents domaines de la vie (DURKHEIM,

aussi à Leipzig que Durkheim aurait été initié aux travaux de Marx par un collègue finlandais. À son retour en octobre 1886, il devient professeur de philosophie au lycée de Troyes et publie trois articles remarquables : « Les études de science sociale », « La science positive de la morale en Allemagne » et « La philosophie dans les universités allemandes » (Durkheim, ESS, SMA et PUA).

L'année suivante, il se marie avec Louise Dreyfus, la fille d'un industriel d'origine juive alsacienne. Une part de la productivité de Durkheim – qui travaille environ dix heures par jour – est attribuable à son épouse instruite qui copie certains de ses manuscrits, corrige ses épreuves et s'occupe d'éduquer leurs deux enfants : Marie, née en 1888, et André, né en 1892. Le couple s'installe à Bordeaux où Durkheim obtient, grâce aux pressions de Louis Liard, un poste de chargé de cours en science sociale et en pédagogie à la Faculté des Lettres. Espinas, qui le recommande, et son ami Hamelin sont ses collègues. Durkheim donne en octobre 1887 le premier cours de sociologie dans une université française. Son enseignement est étroitement lié à ses travaux de recherche. Dès sa première leçon, il présente son cours comme un atelier où la sociologie se fera au fur et à mesure qu'il l'enseigne, par tâtonnement et avec la collaboration de l'auditoire :

- Son cours de 1887-1888, dont il publie la leçon d'ouverture (DURKHEIM, CSS), porte sur la solidarité sociale : le sujet de sa thèse de doctorat (DURKHEIM, DTS) ;
- Celui de 1888-1889, repris en 1891-1892, traite de l'évolution de la famille. Il en publie la leçon inaugurale en 1888 (DURKHEIM, FAM) et la dernière leçon de 1892 sera publiée par Mauss en 1921 (DURKHEIM, FAC) ;
- Le cours sur le suicide de 1889-1890 fait suite à une étude de l'année précédente : « Suicide et natalité. Étude de statistique morale » (DURKHEIM, SEN). Durkheim continuera de travailler sur le suicide au moins jusqu'à la publication du livre du même nom en 1897 (DURKHEIM, SU) ;
- En 1890-1891, il donne pour la première fois son cours « Physique du droit et des mœurs » repris et augmenté pendant quatre autres années universitaires, de 1896 à 1900 ;
- En 1892-1893 et en 1893-1894, ses cours sur la sociologie criminelle lui fournissent de nombreux exemples, notamment pour sa thèse et pour *Les règles de la méthode sociologique* (DURKHEIM, RMS). Ils conduisent aussi à la publication de l'article « Crime et santé sociale » en 1895 (DURKHEIM, TAR) ;
- Enfin, son cours de sociologie religieuse de 1894-1895 lance la transition vers le deuxième moment de la sociologie durkheimienne, présenté au chapitre suivant.

SMA). La recherche du désirable dans les faits, sous une autre forme, sera, comme on le verra, la vocation première de la sociologie durkheimienne durant sa période de fondation.

En plus de ses cours de science sociale, il donne une heure de conférence de pédagogie par semaine, s'adressant principalement aux membres de l'enseignement primaire. Il y discute d'éducation morale, d'éducation de l'intelligence, de psychologie de l'éducation et d'histoire des théories de l'éducation. À partir de l'année scolaire 1893-1894, il encadre hebdomadairement des exercices pratiques pour les candidats à l'agrégation en philosophie.

En 1892, Durkheim dépose sa thèse principale et une thèse latine sur la contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale.³⁵ Le jury de la thèse croit unanimement avoir eu affaire « à un des meilleurs candidats au doctorat depuis bien longtemps » (PRADES, 1990, p.37). L'année suivante, *De la division du travail social* est publié chez Alcan. Écrit entre décembre 1892 et mai 1894, *Les règles de la méthode sociologique* paraît d'abord entre mai et août 1894, sous forme de quatre articles dans la *Revue Philosophique*. La même année, Durkheim y ajoute 70 modifications ponctuelles et une préface pour en faire un livre chez Alcan (DURKHEIM, RMS) daté de 1895, mais vraisemblablement paru à la fin de l'année 1894 (PETIT, 1995a). Durkheim écrit que la *De la division du travail social* contient implicitement les *Règles*. Ce petit ouvrage expose et soumet à la discussion la méthode de recherche « adaptée à la nature particulière des phénomènes sociaux » (DURKHEIM, RMS, p.2) qu'il a développée à Bordeaux. Ces deux publications ouvrent les hostilités avec le psychologue et criminologue Gabriel Tarde, qui dureront au moins jusqu'en 1903. Durkheim s'oppose à ses conjectures qui réduisent les phénomènes sociaux à des faits d'imitation entre monades. Pour le sociologue, la diffusion et la généralité de certaines conduites ne peuvent s'expliquer que par l'organisation sociale dans laquelle elles s'inscrivent. Concevoir les faits sociaux comme de simples innovations individuelles imitées nie la réalité de la société, c'est-à-dire l'influence de l'organisation des hommes et des choses sur ce qu'ils font. La polémique avec Tarde sur l'existence d'un ordre des faits sociaux et leur irréductibilité à des explications psychologiques sera l'occasion pour Durkheim de développer une théorie de leur émergence et de leur évolution. Avant 1896,

³⁵ C'est Montesquieu qui, le premier, distingue des types de société et cherche des lois les expliquant les choses sociales. Toutefois, il ne constitue pas selon Durkheim une science sociale proprement dite, ne distinguant pas, parmi les déterminations qu'il évoque, celles qui sont naturelles (le climat et le terrain) et celles qui sont sociales (le commerce, la monnaie, la démographie et la religion).

Tarde aurait l'avantage : les *Règles* sont très mal accueillies par les critiques qui ne comprennent pas comment on peut saisir les lois des faits sociaux hors de leurs manifestations dans les consciences individuelles. On questionne également la valeur de la distinction durkheimienne des faits sociaux normaux et pathologiques, ainsi que le projet d'hygiène sociale qui en découle. Durkheim, critiquant les sociologues qui dialectisent à partir de leurs préconceptions des faits, est lui-même perçu par certains de ses contemporains comme un logicien et un métaphysicien.³⁶

Mauss, apprenti-sociologue

Aux deux enfants d'Émile Durkheim et de Louise Dreyfus, s'ajoutent deux neveux adoptifs, Henri Durkheim et Marcel Mauss. Après des études secondaires classiques au lycée d'Épinal, Mauss choisit la carrière universitaire de sociologue. Sa mère, qui attache de l'importance à la formation de son fils, le place sous la responsabilité de son oncle. À 18 ans, en 1890, Mauss rejoint Durkheim à Bordeaux et cesse comme lui de pratiquer, bien que ses parents soient encore très religieux. Inscrit à la Faculté des Lettres pour l'obtention d'une licence en philosophie grâce à une bourse d'étude et à l'aide financière de sa famille, il suit aussi des cours de droit durant l'année scolaire 1891-1892. En 1892-1893, après un bref service militaire, il assiste aux cours de Durkheim à Bordeaux et obtient sa licence ès lettres. En marge de ses études, Mauss fréquente le Groupe des étudiants socialistes et adhère au Parti ouvrier français. L'engouement de Mauss pour le socialisme, ne sera jamais partagé par son oncle. Durkheim, qui connaît bien les socialistes et leurs doctrines, se tiendra toujours à l'écart des actions politiciennes violentes ou ne considérant que les intérêts d'une fraction de la société. Sans s'y engager, il sympathise tout de même avec le mouvement et ses travaux sur le socialisme (Durkheim, NDS et SO) seront une source d'inspiration pour plusieurs, dont Jaurès.

Bénéficiant d'une autre bourse en 1893-1894, Mauss se rend à Paris pour se préparer à l'agrégation en philosophie, notamment en assistant à des cours et des conférences à la Sorbonne. La supervision directive de Durkheim se poursuit par une correspondance régulière. Membre du jury de l'agrégation depuis 1881, l'oncle connaît bien les rouages du

³⁶ Pour plus de détails sur la réception des *Règles* lors de leur publication, consulter Jean-Michel Berthelot

concours. Mauss revient l'année suivante à Bordeaux pour terminer sa préparation, sous la supervision de Durkheim et de Hamelin. Il est reçu troisième au concours de l'agrégation en philosophie de mai 1895, devant Paul Fauconnet, un ami rencontré à Paris, et futur durkheimien.

Comme son oncle, Mauss est rebuté par la vie en internat qu'impose l'ENS. En accord avec sa sœur Rosine, Durkheim, qui a été déçu par l'ambiance et l'enseignement de la grande institution, entérine sa décision de ne pas devenir normalien. En 1895, Mauss retourne à Paris étudier à l'École pratique des hautes études (EPHE). Il sera inscrit à la section des sciences historiques et philologique et à celle des sciences religieuses jusqu'en 1900. C'est là qu'il rencontrera Henri Hubert en 1896, qui deviendra son meilleur ami et l'un de ses principaux collaborateurs. Au terme de la période 1885-1895, Mauss a 23 ans et n'a encore aucune publication scientifique.

Inscrire la sociologie dans la conception comtienne des sciences

La sociologie durkheimienne reprend le projet d'Auguste Comte d'étendre le rationalisme scientifique à l'étude de la vie sociale. C'est dans les cours de Boutroux que Durkheim aurait été initié à la conception comtienne de la nature et des sciences (FILLOUX, 1987). Pour Comte, comme pour Durkheim, l'ordre est le propre des phénomènes naturels et la science cherche à en déceler les lois. Dans la tradition comtienne, le projet d'une science de la vie sociale suppose non seulement que la société participe de la nature, mais qu'elle en constitue un ordre particulier, qui a ses propres lois.

Les faits sociaux constituent l'ordre de faits naturels le plus complexe

Sans matière, la vie organique est impossible, et sans individu, la vie sociale ne peut s'organiser. Néanmoins, la vie est plus qu'une somme de phénomènes physico-chimiques et la société dépasse en complexité la simple coexistence d'individus. Dans son *Cours de*

philosophie positive (COMTE, 2000), Comte explique que la nature se divise « naturellement » en ordres de phénomènes plus ou moins complexes, irréductibles aux ordres plus simples. À chaque ordre de faits, il associe une science ou un couple de sciences qui doit en découvrir les lois particulières. Les disciplines scientifiques ont donc des domaines exclusifs, naturellement délimités. Sans entrer dans le détail des subdivisions du système comtien des sciences, retenons simplement qu'il réserve l'étude des phénomènes inorganiques terrestres à la physique et à la chimie ; que les phénomènes organiques relatifs à l'individu et à « l'ordre vital » relèvent de la biologie ; et que la sociologie doit trouver les lois des phénomènes organiques particuliers à « l'ordre de l'espèce humaine » – par opposition avec l'animalité de la vie humaine, l'ordre écologique et celui des sociétés animales qui font tous partie du domaine de la biologie.

Si chaque ordre de phénomènes constitue un domaine scientifique exclusif, c'est que les lois physico-chimiques ne peuvent expliquer les phénomènes biologiques, qui tiennent de l'organisation de la matière en des êtres vivants, et que les phénomènes sociaux s'expliquent seulement par l'organisation des individus en une société. Mais bien sûr, dans les faits, la nature biologique s'organise à partir de la nature physico-chimique, et la nature sociale se surajoute aux deux premières. Plus un phénomène est complexe, plus ses manifestations risquent de varier suivant les circonstances des ordres inférieurs où il trouve ses constituantes. Ainsi, chaque fait biologique ou social porte l'empreinte particulière du milieu et des éléments (matière ou êtres vivants) de la vie organique qui se manifeste. Pour cette raison, plus une science est complexe, plus elle dépend des autres pour comprendre les variations circonstanciées des phénomènes qu'elle explique.

Dans la leçon d'ouverture de son cours de science sociale à Bordeaux, Durkheim salue Comte qui, le premier, a reconnu la réalité de la société, l'a incluse dans la nature et a, du même coup, attribué un objet d'étude particulier à la sociologie :

Pour lui [Comte], la société est aussi réelle qu'un organisme vivant. Sans doute, elle ne peut exister en dehors des individus qui lui servent de substrat ; elle est pourtant autre chose. Un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, quoique sans elles il ne soit rien. De même en s'assemblant sous une forme définie et par des liens durables les hommes forment un être nouveau qui a sa nature et ses lois propres. C'est l'être

social. [...] Il le met tout au-dessus de la hiérarchie [des êtres] à cause de sa complexité plus grande et parce que l'ordre social implique et comprend en lui les autres règnes de la nature. Puisque cet être n'est réductible à aucun autre, on ne peut l'en déduire et pour le connaître il faut l'observer. La sociologie se trouvait cette fois en possession d'un objet qui n'appartenait qu'à elle et d'une méthode positive pour l'étudier. (Durkheim, CSS, p.86-87)

S'inscrire dans la tradition comtienne amène Durkheim à rompre avec certaines évidences et certaines habitudes des sciences sociales de l'époque. Sa sociologie postule que l'histoire humaine s'explique par des lois, que sa compréhension dépasse la compréhension de la nature humaine et que les sciences sociales, fondées et évoluant séparément, ne devraient en former qu'une.

La vie sociale suit des lois

Pour Durkheim, inclure les phénomènes sociaux dans la nature, c'est postuler qu'ils suivent des lois nécessaires comme les autres phénomènes naturels. Tandis que Comte abordait les lois naturelles comme de simples régularités statiques ou dynamiques dont on ne cherche pas les causes, Durkheim y voit l'expression de rapports de cause à effet. À la fin du XIX^e siècle, l'ordre mécanique du monde n'a plus rien de conjectural. Les découvertes de la physique, de la chimie, de la biologie et de la psychologie ne cessent de le prouver ! « *De toutes les lois la mieux établie expérimentalement – car on n'y connaît pas une seule exception et elle a été vérifiée une infinité de fois – est celle qui proclame que tous les phénomènes naturels évoluent suivant des lois.* » (DURKHEIM, CSS, p.82.) Ne pas reconnaître que les faits sociaux présentent des régularités qui tiennent de leur nature équivaut à mettre la vie sociale hors du monde et du domaine de la science. Autrement dit, ce serait soutenir qu'il y a deux mondes dans le monde : l'un, accessible à l'investigation scientifique, où règne la loi de causalité, et l'autre, où règne l'arbitraire et la contingence. Depuis Adam Smith et l'essor de la science économique, cette position semble devenue intenable : on sait que le marché se règle naturellement, irrémédiablement. La sociologie durkheimienne prétend que le principe s'étend à l'ensemble des phénomènes sociaux qui se présenteraient tous suivant des régularités inhérentes à leur nature. Ce n'est pas parce que l'historiographie n'a jamais répertorié deux événements identiques que les phénomènes produits par les actions et les réactions qui s'établissent entre des individus singuliers, dans

des contextes différents, ne peuvent être l'objet de comparaisons éclairant des rapports de cause à effet. Comme pour les faits biologiques, il s'agit simplement de développer une méthode adéquate pour déceler l'ordre sous les variations circonstancielles.

La vie sociale dépasse les individus qui y participent

Le postulat d'une réalité naturelle de la société implique aussi pour Durkheim l'abandon du mythe du contrat social et de la possibilité de créer ou de modifier artificiellement des institutions à volonté. Les économistes ont senti que la vie collective s'élabore lentement et spontanément, mais n'ont pas reconnu l'organisme qui en est à l'origine. Durkheim leur reproche de réduire la société à un agrégat d'individus juxtaposés, ou associés volontairement, et de chercher dans la nature de l'individu les raisons des faits économiques. Si la société existe vraiment, qu'elle n'est pas qu'un mot pour désigner un rassemblement d'individus, les faits qu'elle génère dépassent en complexité la puissance d'action des volontés individuelles. Critiquant Wagner, qui explique la forme « intentionnellement déterminée » de l'économie sociale par l'action morale planifiée de la volonté humaine, et plus largement tous ceux – particulièrement les économistes – qui rapportent les faits sociaux à des intentions individuelles, Durkheim écrit :

Les lois morales, le règne social ne se distinguent des autres règnes de la nature que par des nuances et des différences de degrés. Sans doute les changements y sont plus faciles, parce que la matière en est plus élastique, mais ils ne se produisent pas magiquement sous l'ordre du législateur et ne peuvent résulter que d'une combinaison des lois naturelles. En tout cas, il est presque toujours impossible qu'ils soient préparés avec méthode et réflexion ; et c'est encore une vérité de psychologie que semblent ignorer nos économistes. Les faits sociaux sont presque tous beaucoup trop complexes pour pouvoir être embrassés dans leur intégrité par une intelligence humaine, si vaste qu'elle soit. Aussi la plupart des institutions morales et sociales sont-elles dues, non au raisonnement et au calcul, mais à des causes obscures, à des sentiments subconscients, à des motifs sans rapport avec les effets qu'ils produisent et qu'ils ne peuvent pas par conséquent expliquer. (DURKHEIM, SMA, p.281)

Durkheim critique aussi l'individu isolé et égoïste construit par les économistes et les juristes qui rationalisent l'économie et le droit. Logiciens plus que scientifiques, ils ont

déduit une nature humaine des régularités isolées de la vie collective qu'ils ont observées. Leurs sciences individualistes ne participent pas d'une perspective scientifique, d'un point de vue particulier sur l'individu, mais construisent une abstraction illégitime qui isole certains caractères de l'homme réel au point de le rendre méconnaissable. À raisonner à partir des prénotions de sujet économique et de sujet de droit, on oublie que l'individu est un tout dans un tout plus complexe. La plupart de ses idées, de ses sentiments, de ses habitudes et des institutions auxquelles il participe ne viennent pas de lui, mais de la société ; et dans la réalité, tout s'emmêle :

L'homme véritable n'a rien de commun avec cette entité abstraite ; il fait partie d'un temps et d'un pays, il a des idées, des sentiments qui ne viennent pas de lui, mais de son entourage ; il a des préjugés, des croyances ; il est soumis à des règles d'action qu'il n'a pas faites et qu'il respecte pourtant ; il a des aspirations de toute sorte et bien d'autres besoins que celui de tenir son budget économiquement ; et tous ces mobiles hétérogènes croisent et entrecroisent leur action, si bien qu'il n'est pas facile le plus souvent de les distinguer et de reconnaître la part de chacun. (DURKHEIM, PRI, p.220.)

En fait, Durkheim remet en question la légitimité de la fiction théorique des économistes et des juristes pour en proposer une autre expliquant des faits vers lesquels le programme critiqué n'orientait pas les chercheurs. Les principes de construction de la réalité des théories biologiques devraient remplacer ceux du mythe des sujets libres, rationnels et égoïstes. Dans les textes fondateurs de la sociologie durkheimienne, la société est présentée comme un système organique formé par l'association de consciences individuelles qui, « *se pénétrant* » et « *se fusionnant* », « *donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau.* » (DURKHEIM, RMS, p.103.) Aux individus associés, éléments actifs de la société, s'ajoutent les choses – biens meubles, immeubles et territoire – que leur vie en commun mobilise. La vie sociale suppose la vie bio-psychique des individus qui y participent, mais elle est autrement plus complexe. Les faits sociaux manifestent la nature du tout et non celle des individus qui le composent, même si ce sont ces individus qui actualisent les phénomènes qui émanent de la vie collective. Comme les propriétés caractéristiques de la vie ne sont pas réductibles à celles de la matière inorganique dont la cellule est composée, la psychologie des individus ne

suffit pas à expliquer les faits produits par l'association des consciences. Durkheim écrit que le groupe pense, sent et agit autrement que le feraient ses membres s'ils étaient isolés.

L'individu psychologique constitue d'ailleurs une abstraction scientifique puisqu'on ne peut pas en faire le tour sans y rencontrer un langage, des habitudes, des idées, des sentiments qui lui viennent de la société :

Sans doute, c'est une vérité évidente qu'il n'y a rien dans la vie sociale qui ne soit dans les consciences individuelles ; seulement, presque tout ce qui se trouve dans ces dernières vient de la société. La majeure partie de nos états de conscience ne se seraient pas produits chez des êtres isolés et se seraient produits tout autrement chez des êtres groupés d'une autre manière. Ils dérivent donc, non de la nature psychologique de l'homme en général, mais de la façon dont les hommes une fois associés s'affectent mutuellement, suivant qu'ils sont plus ou moins nombreux, plus ou moins rapprochés. Produits de la vie en groupe, c'est la nature du groupe qui seule peut les expliquer. Bien entendu, ils ne seraient pas possibles si les constitutions individuelles ne s'y prêtaient ; mais celles-ci en sont seulement les conditions lointaines, non les causes déterminantes. (DURKHEIM, DTS, p.342.)

La société préexiste à l'individu qui y naît, le pénètre, le dépasse et risque fort de lui survivre. Dans la logique comtienne, qui n'avait pas prévu de science particulière pour les faits de conscience individuelle, Durkheim situe la psychologie, relativement à la sociologie, dans un rapport équivalent à celui que la physique et la chimie entretiennent avec la biologie. Chacune a son domaine d'étude exclusif, sa catégorie naturelle de faits à expliquer, son ordre de lois à découvrir. La psychologie étudie les faits de conscience individuelle ; et la sociologie, les faits qui résultent de l'association des consciences en une société.

L'unité des faits sociaux suppose une seule science sociale

Enfin, si l'unité d'une science est définie par l'ordre de phénomènes qu'elle explique, et que le propre des faits sociaux est de manifester la nature organique d'une association de consciences individuelles, la sociologie doit embrasser tous les domaines de la vie sociale. Les sciences sociales ont d'abord eu tendance à se constituer au petit bonheur des méthodes et des intérêts des chercheurs. L'économie politique, l'État, le droit, la morale, la religion et

la statistique sociale ont été étudiés séparément comme s'ils évoluaient « *parallèlement les uns aux autres sans se toucher pour ainsi dire* » (DURKHEIM, CSS, p.87). Durkheim apprécie l'exemple de la science de la morale allemande qui, contrairement à celle des Français, tend de plus en plus à se rapprocher de sciences voisines, comme l'économie politique, le droit et l'histoire. Schaeffle et les socialistes de la chaire ont compris qu'il faut expliquer les faits moraux et économiques par d'autres faits sociaux. Tous les domaines de l'activité collective participent de « *cette forme* » de vie à laquelle ils « *sont tenus de s'assujettir tout en contribuant à la faire* » (DURKHEIM, SMA, p.276). À la suite de Comte, Durkheim propose de rassembler sous une seule science l'étude de l'ensemble des phénomènes de la vie sociale, trop solidaires pour être considérés séparément. L'unité de leur corpus de lois à découvrir suppose l'unité théorique de leur interprétation et l'unité méthodologique de leur examen. C'est la seule façon de saisir la vie sociale dans toute sa complexité, telle qu'elle se donne à l'observation, plutôt que de l'analyser morte et disséquée :

Par suite de ce rapprochement chacune des sciences sociales perd de son autonomie, mais gagne en sève et en vigueur. Les faits qu'elle étudiait parce que l'analyse les avait détachés de leur milieu naturel semblaient ne tenir à rien et flotter dans le vide. Ils avaient quelque chose d'abstrait et de mort. Maintenant qu'ils sont rapprochés suivant leurs affinités naturelles, ils apparaissent ce qu'ils sont, des faces différentes d'une même réalité vivante, la société. Au lieu d'avoir affaire à des phénomènes rangés pour ainsi dire en séries linéaires, extérieures les unes aux autres et ne se rencontrant que par hasard, on se trouve en présence d'un énorme système d'actions et de réactions, dans cet équilibre toujours mobile qui caractérise la vie. (DURKHEIM, CSS, p.87.)

Comte n'a jamais mis à l'exécution son projet d'une science de l'ordre des faits sociaux. Durkheim écrit qu'il s'est contenté d'une méditation philosophique sur la sociabilité humaine en général. Pour faire la science de l'ordre des phénomènes sociaux et seulement des phénomènes sociaux, il faut délimiter l'univers des faits qui la concerne. Le sociologue doit s'astreindre à les observer comme des choses objectives, plutôt que se contenter de spéculer à partir de ses préconceptions. Dans l'abstrait, les faits sociaux sont ceux qui tiennent de l'association des consciences en une société. Mais concrètement, comment

éviter de confondre ce qui relève de la sociologie et ce qui relève des sciences psychologiques, biologiques et physico-chimiques ?

Définir le domaine des faits sociaux purs pour éviter la confusion avec ceux qui relèvent des sciences connexes

Dès ses premiers textes, il est clair dans l'esprit de Durkheim que les phénomènes sociaux ne peuvent pas être « *substantiellement distincts* » de phénomènes manifestant les ordres inférieurs de la nature ; pour que la sociologie soit une science autonome et légitime, « *il suffit qu'ils soient assez différents pour ne pouvoir être étudiés au moyen des mêmes procédés* » (DURKHEIM, DG, p.42). Il est évident que les méthodes de la physique, de la chimie, de la biologie et de la psychologie sont inadéquates pour trouver les lois qui régissent les faits économiques, le droit, les mœurs et les autres phénomènes engendrés par l'action des individus les uns sur les autres. Ce sont ces phénomènes, dans ce qu'ils ont de social, que doit étudier la sociologie. Mais à quoi reconnaît-on un fait social ?

Identifier les faits sociaux

Dans le premier chapitre des *Règles de la méthode sociologique* (DURKHEIM, RMS), Durkheim explique que les manières sociales de penser, de sentir et d'agir se distinguent des faits strictement individuels par deux signes objectifs. Elles sont extérieures à l'individu : celui-ci les trouve souvent toutes faites, les a parfois acquises par l'éducation et surtout elles continuent d'exister, indépendamment de ce qu'il fait. Ces sentiments, ces conduites et ces pensées extérieures à l'individu sont aussi contraignants : ils « *sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non.* » (DURKHEIM, RMS, p.4.) La contrainte des phénomènes sociaux sur la vie individuelle peut s'exercer de deux façons : soit par un contrôle social plus ou moins formel et plus ou moins violent allant de la moquerie à la coercition ; soit par la résistance qui s'oppose à celui qui veut déroger des manières de faire en vigueur, comme le langage ou les normes de l'industrie. Dans les deux cas, la puissance des faits sociaux sur les individus tient au fait qu'ils y adhèrent, ou du moins que la majorité de leurs pairs y adhèrent. La vivacité des faits collectifs est renforcée par les interactions qui en confirment la valeur et

l'autorité. Bien sûr, si la contrainte du fait social n'est pas sentie par celui qui y adhère, elle ne cesse pas pour autant d'exister, comme le poids de l'atmosphère sur nos épaules.

Par ailleurs, ces manières sociales peuvent être organisées, comme dans la religion, le droit et les mœurs ; ou spontanées, tels les mouvements de l'opinion publique et les explosions d'enthousiasme, d'indignation ou de pitié dans une assemblée. Dans le premier cas, il s'agit d'habitudes collectives qui se fixent à l'usage dans des maximes, des coutumes, des règles juridiques, des articles de foi, etc., qui contribuent à accroître leur stabilité. Dans le second cas, la vie sociale se manifeste par des courants sociaux passagers, qui mobilisent les esprits, les émeuvent et peuvent pousser certains individus au mariage, au suicide, à la natalité, etc. À ces deux types de faits sociaux s'ajoutent les formes matérielles de la vie sociale, tout aussi contraignantes pour l'individu : la division de la société en sous-groupes, la disposition de la population sur le territoire, le nombre et la nature des voies de communication, la forme des habitations, etc. Entre les courants sociaux, les manières de faire et ces manières d'être de la société et de ses groupes, Durkheim voit une continuité de nature : « *les uns et les autres ne sont que de la vie plus ou moins cristallisée.* » (DURKHEIM, RMS, p.14.) Les voies de communication résultent de la circulation des hommes et des choses ; leur répartition en groupes, de leurs activités communes ; la forme des habitations, de leur manière de se loger ; etc. Réduisant les formes matérielles de la vie collective à des manières de faire consolidées, Durkheim définit le domaine d'étude de la sociologie comme suit : « *Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte 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.* » (DURKHEIM, RMS, p.14.)

N'étudier que la dimension sociale des faits sociaux

Établir ces critères d'identification des faits sociaux ne permet pas pour autant de distinguer ce que leurs manifestations ont de social et de psychologique. Le domaine d'étude de la sociologie doit être débarrassé de tout fait qui ne manifeste pas uniquement la vie sociale. Sinon, le sociologue risque de tenter d'expliquer sociologiquement les variations du fait social qui tiennent de la personnalité ou de la constitution biologique des individus. « *Quand, donc, le sociologue entreprend d'explorer un ordre quelconque de faits sociaux,*

il doit s'efforcer de les considérer par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles. » (DURKHEIM, RMS, p.45.) Les manifestations privées des manières collectives de penser, de sentir et d'agir, qui dépendent à la fois du règne social et du règne psycho-organique, « intéressent le sociologue sans constituer la matière immédiate de la sociologie. » (DURKHEIM, RMS, p.10.) Durkheim exclut aussi du domaine de la sociologie les croyances religieuses, les théories politiques et les autres systèmes de représentations attachés à des phénomènes sociaux. Ces représentations ne sont que des interprétations intellectuelles du fait social produites par certaines des consciences individuelles qui y participent. Durkheim croit que « le rôle de la conscience collective³⁷, comme celui de la conscience individuelle, se réduit à constater des faits sans les produire. » (DURKHEIM, ESS, p.194.) Les représentations qui naissent des consciences et circulent entre elles reflètent plus ou moins fidèlement le fait social ; et lorsque les hommes prennent conscience d'un changement ou d'un trouble de l'équilibre social, c'est tout au plus si l'adaptation s'accélère un peu. Parlant des idées religieuses, il explique que le sociologue erre s'il y cherche la cause ou l'explication de la religion :

Les hommes n'ont pas commencé par imaginer les dieux ; ce n'est pas parce qu'ils les avaient conçus de telle et telle manière, qu'ils se sont sentis liés à eux par des sentiments sociaux. Mais ils ont commencé par s'attacher aux choses dont ils se servaient ou dont ils souffraient comme ils s'attachaient

³⁷ Notons en passant que Durkheim ne substantialise pas la conscience collective qui n'a d'autre substrat que les consciences individuelles participant d'une même société et partageant les représentations et les sentiments définis par ce terme. Ce passage de sa thèse définit l'acception stricte qu'il donne à cette expression dans ses premiers textes : « *L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler la conscience collective ou commune. Sans doute, elle n'a pas pour substrat un organe unique ; elle est, par définition, diffuse dans toute l'étendue de la société ; mais elle n'en a pas moins des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés ; ils passent, et elle reste. Elle est la même au Nord et au Midi, dans les grandes villes et dans les petites, dans les différentes professions. De même, elle ne change pas à chaque génération, mais elle relie au contraire les unes aux autres les générations successives. Elle est donc tout autre chose que les consciences particulières, quoiqu'elle ne soit réalisée que chez les individus. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement, tout comme les types individuels, quoique d'une autre manière. À ce titre, elle a donc le droit d'être désignée par un mot spécial. Celui que nous avons employé plus haut n'est pas, il est vrai, sans ambiguïté. Comme les termes de collectif et de social sont souvent pris l'un pour l'autre, on est induit à croire que la conscience collective est toute la conscience sociale, c'est-à-dire s'étend aussi loin que la vie psychique de la société, alors que, surtout dans les sociétés supérieures, elle n'en est qu'une partie très restreinte. Les fonctions judiciaires, gouvernementales, scientifiques, industrielles, en un mot toutes les fonctions spéciales sont d'ordre psychique, puisqu'elles consistent en des systèmes de représentations et d'actions : cependant, elles sont évidemment en dehors de la conscience commune. » (DURKHEIM, DTS, p.46.)*

les uns aux autres, spontanément, sans réfléchir, sans spéculer le moins du monde. La théorie n'est venue que plus tard pour expliquer et rendre intelligibles à ces consciences rudimentaires les habitudes qui s'étaient ainsi formées. Comme ces sentiments étaient assez analogues à ceux qu'il observait dans ses relations avec ses semblables, l'homme a conçu les puissances de la nature comme des êtres semblables à lui ; et comme en même temps il s'en distinguait, il attribua à ces êtres exceptionnels des qualités distinctives qui en firent des dieux. Les idées religieuses résultent donc de l'interprétation de sentiments préexistants, et, pour étudier la religion, il faut pénétrer jusqu'à ces sentiments, en écartant les représentations qui n'en sont que le symbole et l'enveloppe superficielle. (DURKHEIM, IRR, p.162.)

Tous les faits qui dépendent du règne social et du règne bio-psychique devraient être étudiés ni par la sociologie, ni par la psychologie, mais par une science mixte, la socio-psychologie – sciences analogue à la chimie biologique étudiant les phénomènes de nature mixte à l'intérieur de l'organisme. Durkheim confie à la socio-psychologie tous les faits de conscience dont la genèse ne s'explique pas strictement par la constitution psychophysique de l'individu. Mais si on considère avec lui que l'essentiel du contenu de la conscience individuelle vient de la société et que l'évolution historique de la psychologie individuelle résulte de causes sociales (DURKHEIM, DTS, p.341), on en vient à se demander quels sont les faits purs de la psychologie dans le système durkheimien de la période de fondation.

Dans « De l'irréligion de l'avenir », Durkheim laisse à la psychologie les résidus des études sociologiques. L'étude scientifique doit partir du point de vue le plus complexe pour comprendre le phénomène social avant d'étudier son emprise sur les ordres inférieurs de la nature humaine : « *la religion est en totalité ou en grande partie un phénomène sociologique ; [...] il faut pour l'étudier se placer d'abord à un point de vue social, et [...] c'est seulement après en avoir fait la sociologie qu'on pourra aller en chercher dans la conscience individuelle les racines psychologiques.* » (Durkheim, IRR, p.160.) Il s'agit là d'un texte de 1887, qui précède sa proposition d'une science mixte, présentée dans sa thèse et dans les *Règles*. Ou bien la psychologie humaine étudie aussi les faits sociaux, ou bien son domaine est englouti par la socio-psychologie. On ne sait d'ailleurs pas quel est

l'objectif des sciences mixtes qui n'ont pas la légitimité d'étudier spécifiquement un ordre naturel manifestant des lois particulières à découvrir.

Si le domaine des faits psychologiques purs semble réduit à néant, il demeure quelques types de faits dont l'étude peut mener sans ambiguïté à la découverte des lois de la vie sociale. Ses formes matérielles s'observent sans problème à partir des données collectées par les démographes et les géographes. Dans le cas de phénomènes organisés, fixés par l'habitude, la coutume est à leurs manifestations particulières « *ce que le type générique d'un animal est au détail des phénomènes qui se produisent dans les organismes individuels.* » (DURKHEIM, FAM, p.19.) Résultat de pratiques régulières et constantes de toute une suite de générations, la coutume est la structure du phénomène qui s'exprime dans le droit, les maximes et les mœurs. Les courants sociaux, moins stables et sans autre substrat que des manifestations individuelles, doivent être mesurés par les taux statistiques. La division de la fréquence d'une pratique (naissance, mariage, mort volontaire) par le nombre d'individus en âge de l'effectuer neutralise les circonstances individuelles qui prémunissent ou y poussent l'individu, pour n'exprimer qu'un état de l'âme collective. Les taux statistiques servent aussi à identifier les tendances à déroger de la coutume lorsque les habitudes collectives changent. Enfin, faute de mieux, Durkheim propose dans une note « Sur la définition du socialisme » (DURKHEIM, NDS) de définir le fait objectif du socialisme à partir des caractères communs de ses doctrines, qui ne sont que les expressions variées d'une tendance générale. Comme les autres sciences, la sociologie cherche les lois de la vie sociale dans les données les plus objectives, les plus pures et qui se prêtent le mieux à la mesure. Durkheim est conscient qu'il met ainsi de côté l'essentiel de la vie sociale qui s'observe dans des faits socio-psychologiques. La compréhension des faits purs précéderait l'élaboration d'une méthodologie pour saisir l'intelligibilité des faits mixtes. Sans plus de justification, la difficulté de leur étude scientifique est repoussée à plus tard, et peut-être à jamais :

Sans doute, en procédant ainsi, on laisse provisoirement en dehors de la science la matière concrète de la vie collective, et cependant, si changeante qu'elle soit, on n'a pas le droit d'en postuler a priori l'inintelligibilité. Mais si l'on veut suivre une voie méthodique, il faut établir les premières assises de la science sur un terrain ferme et non sur un sable mouvant. Il faut

aborder le règne social par les endroits où il offre le plus de prise à l'investigation scientifique. C'est seulement ensuite qu'il sera possible de pousser plus loin la recherche, et, par des travaux d'approche progressifs, d'enserrer peu à peu cette réalité fuyante dont l'esprit humain ne pourra jamais, peut-être, se saisir complètement. (DURKHEIM, RMS, p.46.)

Déterminisme comtien et liberté humaine : difficilement conciliable

Si les faits sociaux se donnent mal à la recherche des lois qui les gouvernent, il y a aussi certains contemporains de Durkheim qui admettent difficilement que leur conduite soit déterminée par des lois qui les dépassent. La théorie de l'imitation de Tarde suppose que les faits sociaux sont des innovations individuelles libres et fortuites qui se propagent peu à peu à l'ensemble de l'espèce humaine quand leur diffusion n'est pas freinée par la rencontre d'une innovation concurrente ou contraire (MUCCHIELLI, 1998, p.123). La vie sociale apparaît comme un lieu de libre création où l'individu participe à la définition d'un avenir collectif contingent. Durant la période 1885-1895, Durkheim présente trois réponses non-exclusives à ceux qui l'accusent de nier la liberté humaine. Aucune des trois ne parvient à concilier la liberté, la contingence et la conception comtienne de la nature :

Les individus sont des causes insuffisantes pour infléchir les lois de la vie sociale

Comme on l'a vu, les phénomènes sociaux sont trop complexes pour être des constructions artificielles de volontés individuelles. Et si les individus sont les éléments actifs de la société qui rendent la vie sociale possible, ils ne peuvent en être la cause. Les faits sociaux sont d'une autre nature que les faits qui produisent la pensée et l'action individuelles. « *Les représentations, les émotions, les tendances collectives n'ont pas pour causes génératrices certains états de la conscience des particuliers, mais les conditions où se trouve le corps social dans son ensemble.* » Les individus ne sont que « *la matière indéterminée que le facteur social détermine et transforme.* » (DURKHEIM, RMS, p.105.) Si les individus ont l'impression de participer à la définition de la vie sociale, ils le font dans les limites de sa nature. Au mieux, l'homme d'État ou l'individu de génie « *tirent des sentiments collectifs dont ils sont l'objet, une autorité qui est, elle aussi, une force sociale, et qu'ils peuvent mettre dans une certaine mesure, au service d'idées personnelles.* » (DURKHEIM, RMS, p.111.) Ils n'ont toutefois pas la puissance nécessaire pour transformer la nature de la vie

sociale, c'est-à-dire amener le groupe à déroger de ce à quoi il est disposé. Donc personne ne peut aller à l'encontre des lois que cherche la sociologie. Comme le reste de la nature, la vie sociale se manipule, mais ne se modifie pas dans la naturalité de son être et de son devenir. Les hommes seraient libres et les faits sociaux seraient contingents dans les limites des lois qui expriment la nature de la vie sociale C'était la position de Comte et c'est aussi celle de Durkheim :

Auguste Comte, tout en admettant avec les économistes que l'individu avait droit à une large part de liberté, ne la voulait pourtant pas sans limites et déclarait nécessaire une discipline collective. De même, tout en reconnaissant que les faits sociaux ne pouvaient être arbitrairement créés ni changés, il estimait que, par suite de leur complexité plus grande, ils étaient plus facilement modifiables et par conséquent pouvaient être dans une certaine mesure utilement dirigés par l'intelligence humaine. (DURKHEIM, CSS, p.88.)

Cette position est tenable uniquement si le déterminisme naturel ne concerne pas les ordres inférieurs de la réalité. Si les phénomènes physico-chimiques et psycho-physiologiques sont aussi déterminés que les faits sociaux, l'histoire de l'humanité peut être prévue de bout en bout par le Démon de Laplace, et il n'y a ni liberté, ni contingence. Mais Durkheim, dans sa défense de la réalité des lois de la vie sociale, ne pousse jamais l'argument jusqu'au bout de ses conséquences sur l'ensemble de l'histoire naturelle.

La société libère l'individu dans la mesure de ses besoins

Entre les contraintes qui s'imposent à l'individu, ce serait la nature de la société qui détermine l'espace de liberté dont il dispose. Pour Durkheim, l'homme est contraint à une part de liberté individuelle caractéristique de la société qui l'a modelé et qui lui a conféré un besoin d'indétermination d'une certaine intensité. La liberté n'est pas pensée comme un intervalle d'indétermination en marge des habitudes collectives, mais comme une « sphère » où l'action individuelle n'est pas contrainte :

Nécessaire pour permettre à l'individu d'aménager suivant ses besoins sa vie personnelle, elle [sa liberté] ne s'étend pas plus loin. Or, au-delà de cette première sphère, il en est une autre bien plus vaste où l'individu se meut

aussi en vue de fins qui le dépassent, qui lui échappent même le plus souvent. Ici il ne peut évidemment plus avoir l'initiative de ses mouvements, mais il ne peut que les recevoir ou les subir. (DURKHEIM, CSS, p.96.)

Si on tend à attribuer collectivement de la valeur à la liberté individuelle, c'est que, dans une juste mesure, elle serait une condition de la vie sociale. Paradoxalement, la liberté et la contingence semblent naturelles et ne pas dépasser leur espace défini par la vie sociale. Encore une fois, Durkheim suppose que la vie sociale s'organise sur un certain désordre psychologique qu'elle contraint. À moins que les hommes aient une fausse conscience de leur vie individuelle, perçue comme libre, mais prédéterminée. Ici encore, les brèves discussions de Durkheim ne considèrent pas le déterminisme hypothétique des autres ordres de la nature.

L'existence de la liberté et de la contingence est un problème philosophique

Ailleurs dans ses textes, le problème théorique de la conciliation du déterminisme comtien et des apparentes libertés et contingences de la vie humaine est ouvertement repoussé. La sociologie, comme les autres sciences, n'a pas à se préoccuper de la possibilité de la liberté et de la contingence. Elle ne fait que le postulat empirique que la loi de causalité s'applique au monde social et « *les recherches entreprises sur la base de ce postulat tendent à le confirmer.* » (DURKHEIM, RMS, p.140.) La question de savoir si la présence de la causalité exclut toute liberté et contingence relève de la métaphysique et non de la science ; elle n'est pas encore tranchée et n'empêche pas la science de se faire. La physique, la chimie et la biologie ont écarté cette question de leurs préoccupations. La sociologie revendique aussi une totale indépendance vis-à-vis les questions métaphysiques. Elle n'a « *pas à attendre pour se constituer que cette question du libre-arbitre de l'homme, pendant depuis des siècles, ait enfin reçu une solution qui d'ailleurs, tout le monde le reconnaît, ne semble guère prochaine.* » (DURKHEIM, CSS, p.83.)

D'abord mises de côté, la liberté humaine et la contingence de l'histoire continueront de tourmenter l'entreprise durkheimienne au point d'en bouleverser la structure d'ensemble. La division exclusive des domaines d'étude, déduite de la philosophie comtienne de la nature, sera aussi révisée. Mais avant d'y arriver dans les chapitres suivants, voyons

comment, dans un premier temps, la sociologie durkheimienne associe l'apport de Comte à l'exemple de la biologie et des sciences expérimentales modernes.

Rappeler, sans le calquer, l'exemple de la biologie

Dans sa leçon d'ouverture à Bordeaux, Durkheim reconnaît que c'est uniquement avec Herbert Spencer que le projet d'une science de la vie sociale s'est finalement intégré au système des sciences positives. Contrairement à Comte qui discutait abstraitement de la société sans y voir la continuation et le prolongement des êtres inférieurs, Spencer reconnaît qu'il existe une diversité de sociétés, qui sont réellement des organismes, classables en types et en sous-types comme les espèces animales. Les organismes sociaux seraient issus d'une « *seconde évolution* » où la vie « *affinant de plus en plus ses procédés [...] parvient peu à peu à rendre plus flexible et plus libre l'agrégat organique, sans en compromettre l'unité.* » (DURKHEIM, CSS, p.91-92.)

De cette filiation des ordres supérieurs de la nature, est déduite une filiation entre la biologie et la sociologie. Durkheim croit, à la suite de Spencer, que la sociologie doit tirer profit de l'analogie biologique, sans en abuser. Dès ses premiers textes, il critique les métaphores excessives de Spencer et de Schaeffle en notant que l'analogie « *a le grand inconvénient de ne mettre en relief que les ressemblances qu'il y a entre les choses et de faire perdre de vue ce qu'elles ont de distinctif.* » (DURKHEIM, SMA, 337.) Cette comparaison donne tout de même à la sociologie une première représentation de la vie sociale et un point de départ pour développer une méthodologie qui convienne à l'étude des sociétés :

Ce que nous appelons une idée nouvelle n'est en réalité qu'une idée ancienne que nous avons retouchée, pour l'ajuster aussi exactement que possible à l'objet spécial qu'elle doit exprimer. Il n'était donc pas sans intérêt de signaler entre l'organisme individuel et la société une réelle analogie ; car non seulement l'imagination savait désormais où se prendre et avait de quoi concevoir l'être nouveau dont il était question, mais la

biologie devenait pour le sociologue un véritable trésor de vues et d'hypothèses sur lesquelles il n'avait sans doute pas le droit de faire brutalement main basse, mais qu'il pouvait du moins sagement exploiter. Il n'y a pas jusqu'à la conception même de la science qui, dans une certaine mesure, ne se trouve par cela même déterminée. En effet, si les faits sociaux et les faits biologiques ne sont que des moments divers d'une même évolution, il en doit être de même des sciences qui les expliquent. En d'autres termes, le cadre et les procédés de la sociologie, sans être calqués sur ceux de la biologie, doivent pourtant les rappeler. (DURKHEIM, CSS, p.92-93.)

À la manière de la biologie, la sociologie durkheimienne divise ses études suivant les fonctions et les structures des sociétés, élabore une théorie transformiste des espèces sociales, et adapte à l'étude des faits sociaux les critères distinguant objectivement les états normaux et les états pathologiques des sociétés. La conviction d'être en face d'organismes sociaux contribue aussi à la structuration des premières visées morales et pratiques de la sociologie durkheimienne. Tout l'édifice conceptuel, méthodologique, pratique et moral qui en découle sera révisé dans la deuxième période de l'œuvre, au fur et à mesure que Durkheim et Mauss ajoutent des bémols à la comparaison.

Organiser les études sociologiques conformément aux structures et au fonctionnement des sociétés

Durkheim croit que la division de la sociologie en une série de problèmes différents et solidaires est une tâche nécessaire pour en finir avec les théories générales, confuses et toutes personnelles de ses prédécesseurs. Sans une série de questions complémentaires, les sociologues ne peuvent se spécialiser et organiser leurs efforts en un chantier commun. Mais la division de la sociologie ne peut se faire arbitrairement, surtout si son objectif est de rapprocher la spéculation des catégories spéciales de phénomènes concourant à la vie des organismes sociaux. Heureusement pour Durkheim, « *une science est, elle aussi, une sorte d'organisme.* » (DURKHEIM, CSS, p.101.) Tendait nécessairement vers les formes objectives de son objet, « *elle se divise d'elle-même, à mesure qu'elle se constitue, et nous ne pouvons que reproduire les divisions qui se sont ainsi produites naturellement, et les rendre plus claires en en prenant conscience.* » (DURKHEIM, CSS, p.101.) Dans les textes fondateurs de la sociologie durkheimienne discutant de son organisation en un système de sciences spéciales, les divisions successives de la discipline s'inspirent du corpus des

sciences sociales existantes, du fonctionnement des organismes sociaux et des « formes naturelles » de leurs manifestations. D'une publication à l'autre, ces divisions évoluent suivant la précision des visées de la sociologie, la délimitation du domaine des faits sociaux et le raffinement de la fiction théorique décrivant le fonctionnement, la structure et le devenir des organismes sociaux.

Étudier les fonctions, les pathologies et le fonctionnement général des organismes sociaux

Dans un de ses premiers textes, « Les études de science sociale » publié en 1886, Durkheim écrit que la sociologie ne considère un phénomène social qu'en tant « *qu'il intéresse non seulement tous les individus pris isolément, mais la société elle-même, c'est-à-dire l'être collectif.* » (DURKHEIM, ESS, p.192) Pour les expliquer, la science sociale doit identifier la fonction des phénomènes collectifs, c'est-à-dire déterminer en quoi ils contribuent au maintien, à la croissance ou à l'adaptation de l'organisme social. La comparaison des fonctions de différents phénomènes sociaux l'aide ensuite à mieux les distinguer. Les exemples donnés par Durkheim dans cet article relèvent plus de l'évidence de sens commun que d'une profonde recherche scientifique : « *L'armée, l'industrie, la famille ont des fonctions sociales, puisqu'elles ont pour objet l'une de défendre, l'autre de nourrir la société, la troisième enfin d'en assurer le renouvellement et la continuité.* » (DURKHEIM, ESS, p.192.) Les croyances, les doctrines et les autres représentations interprétant les faits sociaux sont du domaine d'étude de l'histoire et de la psychologie. Le sociologue n'a donc pas à les considérer.

Fixant d'abord son attention sur le rôle des faits sociaux, les premières divisions de la sociologie durkheimienne questionnent le fonctionnement de l'organisme social. Trois sociologies spéciales renvoient à ses fonctions normales : l'une étudie l'État, forme cristallisée de la solidarité sociale ; une autre, les fonctions régulatrices remplies par le droit, la morale et la religion ; et la troisième se consacre à l'analyse des fonctions économiques de la société. En parallèle de ces sociologies normales déjà entamées, une sociologie pathologique se développe depuis longtemps, dont la criminologie est la partie la plus avancée. Enfin, une sociologie générale, inspirée de la biologie générale de Claude Bernard, puise dans les études des sociologies spéciales pour faire des synthèses sur les propriétés générales de la vie sociale :

C'est à la sociologie générale qu'il appartient d'étudier la formation de la conscience collective, le principe de la division du travail social, le rôle et les limites de la sélection naturelle et de la concurrence vitale au sein des sociétés, la loi de l'hérédité ou de la continuité dans l'évolution sociale, etc. N'y a-t-il pas là matière à de belles généralisations ? (DURKHEIM, ESS, p.214.)

Les travaux antérieurs de Comte, Schaeffle, Gumplowicz, Spencer et du D^r Le Bon³⁸ sont classés dans cette catégorie d'étude. La sociologie générale, qui était souvent plus philosophique que scientifique, est vouée à se préciser grâce à l'apport des quatre sociologies spéciales, plus proches des faits. Le système des études sociologiques se présente alors comme un système clos et complet. Cette première organisation de la discipline ne fera toutefois pas long feu. Elle n'est que le premier épisode d'une interminable entreprise de division et de réorganisation de la discipline qui se poursuivra jusque dans les années 1930.

Étudier les fonctions et les structures de l'organisme social

Deux ans plus tard, dans la leçon d'ouverture à Bordeaux, les divisions internes de la sociologie sont déjà modifiées. Partant encore des sciences sociales constituées, Durkheim propose un ensemble de quatre sociologies spéciales :

- La *psychologie sociale* décrit et recherche les conditions des phénomènes de diffusion d'idées et de sentiments que les générations se passent les unes aux autres, et qui assurent à la fois l'unité et la continuité de la vie collective.
- La *science de la morale* cherche les causes et les lois des maximes et des croyances qui « *exercent une sorte d'ascendant sur les volontés qui se sentent comme contraintes de s'y conformer* » (DURKHEIM, CSS, p.102).
- La *science du droit* étudie celles des maximes pour lesquelles la société a prévu des mesures de contrôle précises, cristallisées en formules juridiques, et assumées par

³⁸ Bien que Durkheim exclut officiellement les faits mixtes du domaine de la sociologie, situer Le Bon parmi les précurseurs de la sociologie générale indique l'importance qu'il attribue dès ses premiers textes aux études sur la détermination sociale des formes psycho-physiologique de la vie humaine. Ayant comparé un grand nombre de crânes, provenant de sociétés différentes, Le Bon en était venu à la conclusion suivante : « *Le volume du crâne de l'homme et de la femme, même quand on compare des sujets d'âge égal, de taille égale et de poids égal, présente des différences considérables en faveur de l'homme, et cette inégalité va également en s'accroissant avec la civilisation, en sorte qu'au point de vue de la masse du cerveau et, par suite, de l'intelligence, la femme tend à se différencier de plus en plus de l'homme. La différence qui existe par exemple entre la moyenne des crânes des Parisiens contemporains et celle des Parisiennes est presque double de celle observée entre les crânes masculins et féminins de l'ancienne Égypte.* » (LE BON cité dans DURKHEIM, DTS, p.21.) Ce domaine de recherche sera relancé par Mauss dans l'entre-deux-guerres.

des représentants autorisés. Ce champ de la discipline comporte deux subdivisions : la science du droit proprement dite et la criminologie, spécialisée dans les faits de droit pénal.³⁹

- L'*économie politique* qui, en tant que branche de la sociologie, devra désormais étudier les phénomènes économiques sans les isoler du reste de la vie sociale.

Durkheim juge cet ensemble incomplet, mais préfère s'en tenir pour l'instant aux phénomènes qui ont déjà servi de matière à des sciences sociales constituées. Sa sociologie demeure tout de même ouverte à l'étude de phénomènes sociaux comme l'armée ou la diplomatie dont la science est sûrement possible, quoiqu'elle n'ait pas encore été entreprise.

Par ailleurs, chacun des objets de ces sociologies spéciales peut être examiné selon deux point de vue, qui donnent naissance à deux sciences. La sociologie s'approprie les deux grandes divisions qui dominent toute la biologie : l'étude des fonctions d'un côté, et celle des structures de l'autre :

- La *physiologie sociale* aborde les phénomènes sociaux sous l'angle de leur rôle social, comme « *un certain nombre d'actions coordonnées en vue d'un but* » (DURKHEIM, CSS, p.103). Par exemple, en sociologie économique, la physiologie étudie les lois de la production des valeurs, de leur échange, de leur circulation, de leur consommation, etc.
- La morphologie sociale étudie plutôt « *l'être chargé d'accomplir ces actions* » (DURKHEIM, CSS, p.104). Toujours en sociologie économique, Durkheim écrit que la morphologie chercherait comment se groupent les producteurs, les travailleurs, les marchands, les consommateurs ; comparerait les corporations d'autrefois aux syndicats, l'usine à l'atelier et déterminerait les lois de ces modes de groupement.

La physiologie et la morphologie sont considérées comme des divisions naturelles vue la relative indépendance des fonctions des organismes supérieurs, biologiques ou sociaux, vis-à-vis l'organe qui les assume. Résultat de la consolidation d'une fonction, une structure ne fait pas obstacle à l'évolution du fonctionnement de l'organisme et peut très bien changer de fonction. « *Chez les êtres vivants nous savons que différents lobes du cerveau peuvent se remplacer les uns les autres avec une grande facilité* » (DURKHEIM, CSS, p.104) et de

³⁹ L'insertion de la criminologie dans la science du droit plutôt que dans une sociologie pathologique est le premier indice de l'abandon de la conception durkheimienne du crime comme un fait nécessairement pathologique. Tel que discuté à la fin de cette section, Durkheim développe progressivement, à partir de 1888, des critères d'identification « objectifs » des pathologies sociales.

même, les institutions peuvent s'acquitter de fonctions en vue desquelles elles n'ont pas été organisées. Pour ne pas voir les phénomènes sociaux sous leur aspect le plus superficiel, mais plutôt les atteindre dans leur racine, la sociologie doit surtout s'appliquer à l'étude des fonctions. Les structures ne sont que des « *phénomènes secondaires* », « *dérivés* », des « *symboles apparents* » (DURKHEIM, CSS, p.105).

Fonctions sociales, causes, faits morphologiques et anatomie comparée des sociétés

Le problème des divisions internes de la sociologie n'est repris que plusieurs années plus tard, lorsque Durkheim et ses collaborateurs organisent les sections de la revue l'*Année sociologique*. Mais entre temps, l'acception durkheimienne du terme fonction sociale est précisée et le domaine de la morphologie sociale est redéfini.

Les premiers textes de Durkheim ne marquaient pas de distinction claire entre la cause et la fonction d'un fait social. *De la division du travail social* (DURKHEIM, DTS) précise que se demander quelle est la fonction d'un phénomène social, ce n'est que chercher à quel besoin de l'organisme il correspond. Contrairement aux termes « objet », « but » et « fin », Durkheim reconnaît au terme « fonction » l'avantage d'impliquer l'idée de correspondance à un besoin, sans préjuger que le phénomène existe ou s'est modifié en vue d'un résultat. La question de savoir si la fonction a été pressentie n'intéresse pas la sociologie. L'année suivante, *Les règles de la méthode sociologique* sont encore moins hésitantes : la fonction ne peut être la cause d'un phénomène naturel. « *Le besoin que nous avons des choses ne peut pas faire qu'elles soient telles ou telles et, par conséquent, ce n'est pas ce besoin qui peut les tirer du néant et leur conférer l'être.* » (DURKHEIM, RMS, p.90.) Le finalisme pur suppose une contingence de tous les ordres de la nature, si les faits se transforment pour répondre aux besoins, peu importent les circonstances. La nature se plierait au hasard des besoins de tous et chacun, sociétés, animaux et végétaux inclus. C'est plutôt du contraire dont témoignent toutes les régularités découvertes par les sciences. Néanmoins l'identification de la fonction participerait de l'explication du fait social. Réconciliant les thèses mécaniste et finaliste dans les sciences de la vie, Durkheim suppose que l'effet, en participant souvent au maintien de l'organisme, entretiendrait ainsi sa cause qui doit être recherchée dans la constitution interne du vivant. La persistance d'un phénomène social n'ayant plus de fonction est possible. Mais si la majorité « *avait ce caractère parasitaire, le*

budget de l'organisme serait en déficit, la vie sociale serait impossible. Par conséquent, pour donner de celle-ci une intelligence satisfaisante, il est nécessaire de montrer comment les phénomènes qui en sont la matière concourent entre eux de manière à mettre la société en harmonie avec elle-même et avec le dehors. » (DURKHEIM, RMS, p.97.)

Dans le cours d'introduction sur la famille de 1888 et dans la thèse de Durkheim (FAM et DTS), les structures qu'étudie la morphologie sociale comprennent l'ensemble des cristallisations d'activité collective, incluant les coutumes, les maximes morales, le droit et les mœurs. Ce n'est plus le cas dans les *Règles* (DURKHEIM, RMS). L'ouvrage établit en plus une distinction entre l'univers des faits morphologiques et l'objet de la morphologie sociale. Au premier chapitre, l'expression « faits morphologiques » ne désigne plus que les manières d'être collectives, les choses produites ou mobilisées par la société et l'arrangement des groupes d'hommes qui y participent. Les règles juridiques, les maximes morales et les autres cristallisations immatérielles des manières de faire collectives passent du côté des faits de physiologie sociale. Puis au quatrième chapitre, la morphologie sociale devient strictement « *la partie de la sociologie qui a pour tâche de constituer et de classer les types sociaux* » (DURKHEIM, RMS, p.81.) ; autrement dit, de répertorier les espèces de société catégorisées suivant leur constitution anatomique. Cette restriction sera abandonnée dans les travaux ultérieurs de Durkheim et de Mauss où la morphologie sociale se rapproche davantage de sa définition initiale.

Dans le cadre de l'analogie organiciste, la morphologie sociale des *Règles* achève une adaptation sociologique de la théorie transformiste du biologiste Perrier. Durkheim y trouve les principes de détermination des espèces sociales, dont l'existence est une condition nécessaire à l'identification objective des lois du règne social et des états pathologiques des sociétés. La méthodologie prend appui sur ce que la théorie décrit comme étant la réalité. Les faits sont faits sur mesure pour développer la théorie, comme l'homonymie des termes le laisse entendre.

L'évolution des espèces sociales

Les premières analogies

Déjà en 1888, la leçon d'ouverture à Bordeaux et l'introduction du cours sur la famille font référence à une évolution des sociétés analogue à l'évolution des espèces animales. Le premier cours de science sociale critique Comte qui ne distingue pas de type sociaux, refusant de croire avec Lamarck que « *le seul fait de l'évolution puisse différencier les êtres au point de donner naissance à des espèces nouvelles.* » (DURKHEIM, CSS, p.89.) La distinction de types de société par Spencer est présentée comme un acquis important de la sociologie.

Durkheim applique à l'évolution des sociétés le schéma généalogique développé par les zoologistes qui, « *au lieu d'avoir la forme d'une ligne géométrique, ressemble plutôt à un arbre très touffu dont les rameaux issus au hasard de tous les points du tronc s'élancent capricieusement dans toutes les directions.* » (DURKHEIM, CSS, p.90.) Ce modèle a l'avantage de situer les sociétés et leurs fonctions dans une évolution, sans supposer de filiation entre tous les types et sans les concevoir comme les moments d'un développement linéaire de l'humanité.⁴⁰

La recherche du cours sur la famille repose d'ailleurs sur l'idée que la forme actuelle de cette institution provient de l'évolution de formes inférieures qui la précèdent. Comme chez les êtres vivants, le fonctionnement des organismes sociaux inférieurs est plus simple et son étude plus facile que celle des formes supérieures, héritières des acquis de tout une branche de l'évolution :

Parce que les êtres supérieurs sont sortis des êtres inférieurs, ils les rappellent et les résument en quelque sorte. La famille moderne contient en elle, comme en raccourci, tout le développement historique de la famille ; ou s'il n'est peut-être pas juste de dire que tous les types familiaux se retrouvent dans le type actuel, parce qu'il n'est pas démontré que tous ont été en communication directe ou indirecte avec lui, du moins cela est-il vrai de beaucoup. Ainsi considérées, les différentes espèces de familles qui se sont successivement formées apparaissent comme les parties, comme les

⁴⁰ Participant à l'ethnocentrisme de son temps, Durkheim questionne l'hypothèse d'une souche commune de l'évolution des sociétés : « *Qui nous assure même que cette souche commune ait jamais existé ? En fait n'y a-t-il pas entre un clan ou une tribu et nos grandes nations européennes au moins autant de distance qu'entre l'espèce humaine et les espèces animales, immédiatement inférieures ? Pour ne parler que d'une seule fonction sociale, quel rapport y a-t-il entre les mœurs barbares d'une misérable peuplade de Fuégiens et l'éthique raffinée des sociétés modernes ?* » (DURKHEIM, CSS, p.90.) Un point de vue qu'il nuancera avec le temps, comme nous le verrons.

membres de la famille contemporaine, que l'histoire nous offre, pour ainsi dire, naturellement dissociés. Sous cette forme il est bien plus facile de les étudier que dans cet état de pénétration intime et mutuelle où ils sont aujourd'hui. Par conséquent chaque fois que nous aurons constitué une espèce familiale, nous chercherons ce qu'elle peut avoir de commun avec la famille d'aujourd'hui et ce qu'elle en explique. (DURKHEIM, FAM, p.15.)

Le mythe de l'origine des sociétés modernes et le système de classification qui en découle
Dans sa thèse et dans les *Règles*, l'analogie entre l'évolution des organismes biologiques et celle des organismes sociaux dépasse l'évocation d'idées générales de la biologie. Durkheim reconnaît dans la constitution des espèces de sociétés, et la division du travail entre ses parties, une autre application de la loi qui préside le développement biologique. *Le transformisme* et *Les colonies animales* du biologiste Perrier décrivent les animaux inférieurs, les colonies, comme des agrégats de segments homogènes accolés mécaniquement les uns aux autres et effectuant en commun des opérations comme la nutrition, les déplacements et la reproduction. Relativement autonomes mais solidaires, les parties de la colonie – un polype d'une colonie de polypes par exemple – peuvent se détacher du groupe sans périr. Il en va autrement des organes des animaux supérieurs fonctionnellement spécialisés après coalescence des segments initiaux. Chaque partie y est plus autonome dans sa fonction, mais aussi plus dépendante des autres vu la division de l'activité nécessaire à la conservation et au développement de l'organisme. Les anneaux d'un vers survivent à la séparation de l'insecte en deux ; ce n'est pas le cas du museau du chien ou de la patte de l'araignée.

De même, selon la thèse de Durkheim, l'évolution des espèces sociales va de la structure segmentaire des organismes simples à la structure fonctionnelle d'organismes plus complexes. Les espèces sociales évoluent également par agrégation et coalescence de segments ; ici, les segments sont des sociétés de plus petite taille. Cette évolution entraîne aussi une différenciation des fonctions dans la masse croissante des individus, de plus en plus en interaction lorsque les segments se fusionnent. Aux yeux de Durkheim, le rapport est si net entre le développement anatomique des sociétés et la division du travail qu'il s'énonce sous la forme d'une loi : « *La division du travail varie en raison directe du volume et de la densité des sociétés, et si elle progresse d'une manière continue au cours*

du développement social, c'est que les sociétés deviennent régulièrement plus denses et très généralement plus volumineuses. » (DURKHEIM, DTS, p.244.)

Mélangeant les emprunts à la biologie, Durkheim fait aussi appel aux travaux de Darwin pour expliquer que l'accroissement du nombre d'individus et de la densité des interactions dans un même environnement accentue la concurrence entre les semblables. Comme pour le biologiste qui « *trouve sur un chêne jusqu'à deux cents espèces d'insectes qui n'ont les unes avec les autres que des relations de bon voisinage* » (DURKHEIM, DTS, p.249) alors qu'il serait « *absolument impossible qu'un pareil nombre d'individus vécût sur cet arbre, si tous appartenaient à la même espèce, si tous, par exemple, vivaient aux dépens de l'écorce ou seulement des feuilles* » (HAECKEL cité dans DURKHEIM, DTS, p.249), la différenciation apparaît aussi, dans une société humaine, être la solution pacifique à la lutte pour la survie. Si les individus d'une société avancée se spécialisent plutôt que de se battre, se mettent dans une situation de dépendance mutuelle, c'est du fait d'une solidarité initiale, dite mécanique, issue du partage d'idées communes exerçant une même contrainte sur leur conduite. Et au fil de la différenciation, cette forme de solidarité devrait céder sa place à une solidarité organique, sentiment tenant de la dépendance au système de fonctions spéciales qui définissent les rapports entre les individus.⁴¹ On voit bien que la théorie du développement des espèces sociales est une fiction théorique inspirée de récits biologiques du même genre, plutôt que le résultat d'une analogie systématique. Tantôt les organismes sociaux sont comparés aux espèces animales de Perrier ; tantôt l'association des individus est rapprochée de la rencontre des êtres vivants dans un même environnement décrite par

⁴¹ Nous avons souligné plus haut que les textes fondateurs de la sociologie durkheimienne définissent la société comme un système organique résultant d'une association de consciences individuelles qui se pénètrent, se fusionnent et mobilisent un environnement et des choses dans leur activité collective. La conjecture de l'évolution de la solidarité dans le développement des espèces sociales ajoute à la définition de la société en proposant deux modes idéaltypiques de l'association. Toute société doit être considérée comme le produit d'un certain dosage de solidarité mécanique et de solidarité organique : « *La société n'est pas vue sous le même aspect dans les deux cas. Dans le premier, ce que l'on appelle de ce nom, c'est un ensemble plus ou moins organisé de croyances et de sentiments communs à tous les membres du groupe : c'est le type collectif. Au contraire, la société dont nous sommes solidaires dans le second cas est un système de fonctions différentes et spéciales qu'unissent des rapports définis. Ces deux sociétés n'en font d'ailleurs qu'une. Ce sont deux faces d'une seule et même réalité, mais qui ne demandent pas moins à être distinguées.* » (DURKHEIM, DTS, p.99.) Durkheim annonce implicitement cette idée dès 1889 dans son compte-rendu de l'ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) de Ferdinand Tönnies (DURKHEIM, CST). Critiquant ce dernier qui écrit que l'unité des sociétés modernes est maintenue artificiellement par l'État, Durkheim termine en disant qu'il faudrait écrire un livre démontrant la commune nature de la vie des petites et des grandes agglomérations.

Darwin ; et tantôt s'y surajoute des conjectures strictement sociologiques sur la solidarité. Cela dit, revenons au problème de la constitution des espèces sociales.

La horde, type idéal d'une société à un seul segment, sans trace de segmentation antérieure, homogène et dépourvue d'organisation, constitue l'unité de base des sociétés plus complexes : « *ce serait le vrai protoplasme social, le germe d'où serait sortis tous les types sociaux.* » (DURKHEIM, DTS, p.149.) Aucune horde réelle n'a été identifiée, mais la composition des sociétés de clans, dont les parties correspondent à la définition de la horde, « *nous autorise à supposer qu'il y a eu d'abord des sociétés plus simples qui se réduisaient à la horde proprement dite, et à faire de celle-ci la souche d'où sont sorties toutes les espèces sociales.* » (DURKHEIM, RMS, p.83.) De ce mythe des origines, se déduit le principe de classification suivant :

On commencera par classer les sociétés d'après le degré de composition qu'elles présentent, en prenant pour base la société parfaitement simple ou à segment unique ; à l'intérieur de ces classes, on distinguera des variétés différentes suivant qu'il se produit ou non coalescence complète des segments initiaux. (DURKHEIM, RMS, p.86.)

L'existence effective d'espèces sociales n'apparaît pas plus contestable que celle des espèces animales : ces organismes ne sont que des combinaisons variées d'une seule et même unité anatomique. La gamme des types existants est finie ; la plupart des combinaisons risquent donc de se répéter, ce qui justifie la classification. Même si des sociétés d'un type rare, comme l'Empire romain, sont les seuls individus de leur espèce, cela ne les empêche pas d'en constituer une.

L'espèce sociale : facteur explicatif et ensemble naturel légitimant les généralisations

Mais à quoi bon classer les sociétés en espèces sociales ? La morphologie sociale nouvelle version ne répond-elle qu'à un intérêt de Durkheim pour la taxinomie ? Évidemment que non : la reconnaissance de types de société lui apparaît être une condition nécessaire à la réalisation d'une science des faits sociaux. Pour l'historien, qui ne voit dans les sociétés qu'un ensemble d'individualités hétérogènes et incomparables, l'histoire n'est qu'une suite d'événements qui s'enchaînent sans se reproduire, et ce qui semble sain pour une société

particulière ne peut l'être pour aucune autre : tout est particulier. Pour le philosophe, qui considère que les sociétés ne sont que des associations contingentes d'individus sans réalité propre, la réflexion sociologique ne porte que sur les attributs généraux d'une nature humaine en évolution, et sur les conditions universelles du bien-être humain : tout est universel. Pouvoir comparer des espèces sociales libère Durkheim de l'énonciation de généralités universelles et de la nécessité d'étudier toutes les sociétés avant d'induire une proposition d'une relative généralité. En sociologie comme en biologie, les espèces constituent des paliers de généralité entre l'universel et le particulier.

L'espèce est le fondement des explications sociologiques. Comme en biologie, les propriétés essentielles d'un organisme social, c'est-à-dire celles qui ne dépendent pas des circonstances, tiendraient de la nature de ses composantes, de leur nombre et de leur mode de combinaison. L'identité des sociétés d'une même espèce est justement définie par leur commune constitution. L'espèce sociale est donc à la fois un facteur explicatif des faits sociaux généraux et la délimitation d'un ensemble de cas où la généralisation est légitime. Sur la base de quelques cas représentatifs de leur espèce, la sociologie peut établir des lois et statuer sur l'état normal d'un type de société. Mais est-ce concevable, à la fin du XIX^e siècle, que les sociétés ayant une structure semblable aient nécessairement un fonctionnement similaire ?

L'insuffisance de la théorie de l'évolution

Selon une note de bas de page des *Règles*, le système des espèces sociales se pose comme une alternative préférable aux classifications des sociétés d'après leur état de civilisation. Ces systèmes auraient le défaut de classer des phases historiques plutôt que des sociétés. La France, de ses origines agricoles à la grande industrie, aurait changé d'espèce trois ou quatre fois, ce qui semble inadmissible pour Durkheim. Voulant appuyer sa démonstration de la trop grande variabilité de la civilisation pour en faire un critère de classification, celui-ci invalide, à son insu, sa propre théorie des espèces sociales en écrivant ceci :

Il est même très possible qu'une même civilisation industrielle, scientifique, artistique puisse se rencontrer dans des sociétés dont la constitution congénitale est très différente. Le Japon pourra nous emprunter nos arts,

notre industrie, même notre organisation politique ; il ne laissera pas d'appartenir à une autre espèce sociale que la France et l'Allemagne.
(DURKHEIM, RMS, p.88.)

L'explication des habitudes collectives par la constitution anatomique de l'organisme social suppose que son développement se fasse dans l'isolement le plus complet. L'analogie entre l'évolution des espèces animales et celle des espèces sociales néglige la diffusion intersociale des faits de civilisation. Si les animaux de Perrier ne peuvent hériter de traits physiologiques reçus de l'extérieur, les sociétés qu'étudie la sociologie durkheimienne alimentent leur développement d'emprunts culturels depuis des siècles. Durkheim, critiquant certains de ses contemporains qui étudient séparément les divers domaines de la vie sociale, dessine lui-même un développement parallèle des sociétés qui, dans les faits, s'interpénètrent et s'entrechoquent de plus en plus. L'indépendance relative des habitudes collectives vis-à-vis la constitution anatomique de la société rend illégitimes ses prétentions de généraliser les caractères généraux de quelques cas à l'espèce, et de déterminer un étalon de la normalité valable pour toutes les sociétés d'une même espèce. On voit comment les théories des sciences modernes orientent l'observation vers le genre de faits précis qui les préoccupent, s'imposant du même coup comme des œillères. La théorie ne conçoit pas les échanges culturels entre les sociétés, les divisions internes de la discipline ne les considèrent pas et, comme on le verra, la méthodologie ne les prévoit pas non plus.

Si, dans ses textes ultérieurs, Durkheim réemploie parfois le terme espèce pour désigner des types de sociétés, c'est sans référence à cette théorie de l'évolution et à ses principes de classification morphologique. Il conserve l'idée que certaines formes de sociétés sont plus complexes que d'autres, mais ne se donne pas la peine de les situer dans la classification de types anatomiques annoncée dans les *Règles*. Cette classification ne sera jamais développée.

La distinction des états pathologiques des organismes sociaux

Durkheim effectue un dernier transfert de la biologie à la sociologie en empruntant à cette science la distinction entre les états normaux et pathologiques de l'organisme. Les critères

d'identification des états normaux sont conservés intégralement ; leur application aux organismes sociaux n'est toutefois pas aussi aisée qu'en biologie.

Les premiers développements d'une méthode objective d'identification des pathologies

Dans son article de 1888 sur le suicide et la natalité, il exprime pour la première fois l'idée qu'aucun développement de la vie ne peut être absolument et indéfiniment bon, qu'il soit biologique ou social : « *il y a pour tous les phénomènes de la vie une zone normale en deçà et au-delà de laquelle ils deviennent pathologiques* » (DURKHEIM, SEN, p.232). Pour déterminer dans quelle mesure une croissance ou une décroissance régulière de la natalité est un phénomène maladif, il suggère de vérifier si elle coïncide avec une augmentation du taux de suicide, considérée d'emblée comme l'indicateur d'un état morbide de l'organisme social. Le parallélisme du développement des deux phénomènes suffit pour reconnaître au premier le caractère pathologique du second :

Sans insister ici sur la psychologie de ce phénomène, il est bien certain que l'accroissement régulier des suicides atteste toujours une grave perturbation dans les conditions organiques de la société. Pour que ces actes anormaux se multiplient, il faut que les occasions de souffrir se soient multipliées, elle aussi, et qu'en même temps la force de résistance de l'organisme se soit abaissée. On peut donc être assuré que les sociétés où les suicides sont les plus fréquents sont moins bien portantes que celles où ils sont plus rares. Nous avons ainsi une méthode pour traiter le problème si controversé de la population. Si l'on peut établir que le développement de la natalité est accompagné d'une élévation du nombre des suicides, on aura le droit d'en induire qu'une natalité trop forte est un phénomène maladif, un mal social. En revanche, une constatation inverse impliquerait une conclusion contraire. (DURKHEIM, SEN, p.217.)

Sans nier l'existence de tares héréditaires, Durkheim croit que l'individu est affecté jusque dans sa constitution psychosociologique par la vivacité ou la maladie de l'organisme social. Dans une société où la population se multiplie trop vite, la lutte pour la survie devient excessivement rude, ce qui incite les individus à renoncer plus facilement à une existence anormalement pénible. Là où on se reproduit peu, où les familles sont rares et de petite taille, « *les individus, moins rapprochés les uns des autres, laissent entre eux des vides où souffle ce vent froid de l'égoïsme qui glace les cœurs et abat les courages.* » (DURKHEIM,

SEN, p.236.) Par ailleurs, l'état maladif de l'organisme social, tenant d'un développement irrégulier, inharmonieux ou disproportionné de ses fonctions, peut contribuer au développement des « germes morbides », de la « stérilité en masse » et de la folie chez les individus. Notant que les départements français où il y a le plus de suicides et le moins de naissances sont aussi ceux où les concentrations d'aliénés sont les plus fortes, Durkheim conclut que « *les causes organiques ne sont souvent que des causes sociales transformées et fixées dans l'organisme* » (DURKHEIM, SEN, p.233-234), l'état maladif de la société étant le seul facteur à pouvoir expliquer la concomitance des trois phénomènes.

En 1890, dans « Les principes de 1789 et la sociologie » (DURKHEIM, PRI), une nuance s'ajoute. La normalité d'un fait social est relative au développement d'ensemble de l'organisme et au moment où il se présente dans ce développement. L'apparition d'un phénomène donné est saine uniquement pour certaines sociétés, lorsqu'elle s'inscrit dans une transformation nécessaire de l'organisation sociale. Les principes de la Révolution française, qui ont survécu depuis plus d'un siècle et qui se sont étendus au-delà de leur pays d'origine, semblent dépendre d'un changement général dans la structure des sociétés européennes. Selon Durkheim, « *c'est seulement quand on connaîtra avec précision quel est ce changement, que l'on pourra qualifier définitivement les principes de 1789 et dire s'ils constituent un phénomène pathologique, ou bien au contraire s'ils représentent simplement une transformation nécessaire de notre conscience sociale.* » (DURKHEIM, PRI, p.224.) Il y aurait des évolutions sociales normales et d'autres pathologiques.

Une méthode explicite, mais difficilement applicable

Une méthode générale pour distinguer objectivement les faits sociaux normaux des faits pathologiques est finalement présentée et appliquée dans *De la division du travail social*⁴² et dans les *Règles*. Transférant la méthode des naturalistes à l'étude des organismes sociaux, Durkheim considère que les phénomènes normaux pour une espèce donnée sont ceux qui se produisent chez la moyenne des individus de cette espèce – ou, du moins, dans un intervalle autour du type moyen qui inclut la grande majorité des sociétés de l'espèce – à

⁴² Cette méthode est développée dans une partie de l'introduction de la thèse qui a été retranchée à partir de l'édition de 1902. Elle a été publiée de nouveau dans le tome II des *Textes* sous le titre « Définition du fait moral » (DURKHEIM, FMO).

un moment donné de leur développement. Sur une distribution graphique des sociétés comparables en colonnes selon les modalités d'un phénomène, les états normaux se trouvent dans la cloche de la courbe normale. Ces formes d'organisation sociale les plus répandues sont nécessairement les plus saines ; leur généralité atteste des avantages qu'elles procurent aux sociétés de l'espèce :

Comment auraient-elles pu se maintenir dans une aussi grande variété de circonstances si elles ne mettaient les individus en état de mieux résister aux causes de destruction ? Au contraire, si les autres sont plus rares, c'est évidemment que, dans la moyenne des cas, les sujets qui les présentent ont plus de difficultés à survivre. La plus grande fréquence des premières est donc la preuve de leur supériorité. (DURKHEIM, RMS, p.58.)

La distinction du normal et du pathologique à partir de ces critères présente quelques difficultés. L'établissement du degré de maturité des sociétés n'est pas évident, mais la sociologie ne peut procéder autrement puisque le type moyen de l'espèce évolue de « *l'enfance* » à « *la vieillesse* » (DURKHEIM, FMO, p.285). Le sociologue doit se référer avec précaution à l'âge des sociétés – même si celles-ci risquent de ne pas faire leur âge – et à certains indices, encore peu nombreux, tel l'affaiblissement régulier de la natalité, typique des sociétés vieillissantes. Une autre difficulté se pose avec l'émergence de faits nouveaux dans les sociétés dont l'espèce n'a pas encore terminé son évolution. Sans pouvoir constituer de type moyen, comment statuer sur le caractère normal ou pathologique du phénomène émergent ? De même, comment savoir si un fait général est normal ou n'est qu'une survivance malsaine d'un stade de développement antérieur de l'espèce ? Durkheim propose de le rapporter aux nouvelles « *conditions d'existence de l'espèce* » pour savoir s'il en est un « *effet mécaniquement nécessaire* » ou « *un moyen qui permet aux organismes de s'y adapter* » (DURKHEIM, RMS, p.60), critères de sa normalité. Les nouvelles conditions d'existence peuvent aussi être comparées aux précédentes pour voir si le phénomène se rattache étroitement au développement récent de l'espèce, « *et même à l'ensemble de l'évolution sociale en général* » (DURKHEIM, RMS, p.62). Les phénomènes qui semblent contredire la loi d'évolution normale de l'espèce doivent être considérés comme

pathologiques. Ce qui paraît utile ou nécessaire pour le type moyen de l'espèce ne peut qu'être sain.

Définition théorique de la normalité et normalité critiquée

Conjuguée à la théorie durkheimienne de l'évolution des espèces sociales, cette méthode identifie comme normal l'affaiblissement du sentiment religieux dans les sociétés modernes et condamne les formes de la division du travail qui fonctionnent autrement que les organismes d'animaux supérieurs. Dans la thèse, la fiction théorique, plus que la distribution des cas, définit la normalité désirable. L'affaiblissement des croyances religieuses et des sentiments qui s'y rattachent ne peut être pathologique puisqu'il s'inscrit dans le rétrécissement de la conscience commune nécessaire à la spécialisation des fonctions sociales. Pour qui adhère à la théorie, c'est incontestable. À l'image de la division du travail entre les organes d'un animal supérieur, celle au sein de la société devrait être naturelle ; le contact entre ses organes, étroit ; et leur activité, suffisamment intense et continue. Nulle part Durkheim ne mentionne avoir rencontré une pareille organisation sociale. Cet idéal est cependant justifié en indiquant comment ses contraires empêchent le développement d'une solidarité organique, que la théorie définit comme étant la fonction de la spécialisation. Une division du travail imposée par une fraction de la collectivité est pathologique parce qu'elle irrite le besoin de justice sociale dont la satisfaction est nécessaire pour que les individus se sentent solidaires dans la poursuite d'une même fin. Enfermés dans leur fonction, inconscients de leur participation à une entreprise plus large, les individus ne peuvent se coordonner et sentir qu'ils servent à quelque chose qui les dépasse, et dont ils dépendent. Enfin, hors d'une activité soutenue où ils ne peuvent rien sans le concours des autres, les hommes ne sentent pas la dépendance mutuelle qui les lie. Trois conclusions cohérentes qui, cependant, auraient été tout autres à la lumière d'une conception théorique différente de l'évolution sociale. La théorie construit les maux, leurs causes et leurs solutions.

Une application davantage « objective » de la distinction du normal et du pathologique montre à quel point l'analogie biologique prime sur l'évidence de sens commun. En guise d'exemple, les *Règles* souligne que les critères d'identification des faits normaux conduisent à concevoir autrement le crime et la sanction. Si aucune société ne présente un

taux de criminalité nulle, c'est que la criminalité ne peut être essentiellement pathologique. Selon Durkheim, « *ce qui est normal, c'est simplement qu'il y ait une criminalité, pourvu que celle-ci atteigne et ne dépasse pas, pour chaque type social, un certain niveau qu'il n'est peut-être pas impossible de fixer conformément aux règles précédentes.* » (DURKHEIM, RMS, p.66.) Plus qu'un fait normal quoique regrettable, une criminalité normale est « *un facteur de la santé publique, une partie intégrante de toute société saine* » (DURKHEIM, RMS, p.66). L'observation, surprenante dans le cadre des postulats de la méthode, appelle une spéculation explicative plutôt qu'un questionnement du système théorico-méthodologique : « *une fois que l'on a dominé cette première impression de surprise, il n'est pas difficile de trouver les raisons qui expliquent cette normalité et, du même coup, la confirment.* » (DURKHEIM, RMS, p.66.) Le crime semble avoir pour fonction de contenir les sentiments collectifs qu'il offense, sentiments dont la vivacité ne pourrait que s'accroître s'ils étaient respectés de tous, et qui devraient nécessairement s'intensifier pour s'imposer même aux consciences les plus réfractaires. Une puissance excessive des sentiments moraux serait malade puisque elle fixerait un droit et une morale incontestés, freinant l'évolution normale de l'organisme social. Dans des sociétés sans crime, il n'y aurait pas eu de Socrate et d'hérétiques condamnés pour que naisse et se maintienne la libre philosophie. Une criminalité normale n'ayant rien de morbide, la fonction de la peine doit être cherchée ailleurs que dans la guérison. La cerise sur le sundae : Durkheim appuie la normalité d'un certain taux de criminalité en notant qu'elle augmente dans tous les pays où la statistique sociale la mesure et que « *jamais le chiffre des coups et blessures ne tombe aussi bas qu'en temps de disette* », signe que « *ce progrès apparent est à la fois contemporain et solidaire de quelque perturbation sociale.* » (DURKHEIM, RMS, p.72.) Ces exemples montrent la primauté de la théorie et des méthodes sur les faits, sinon en principe, du moins en pratique. Lorsque les faits sont surprenants, on ne remet pas en question la théorie et la méthodologie ; il suffit de se creuser les méninges pour harmoniser le mythe théorique et les observations.

L'année suivante, dans l'article « Criminalité et santé sociale » Tarde décrit avec ironie la diminution malade de la criminalité en Angleterre (BERTHELOT, 1995b). En 1901, dans la préface de la seconde édition des *Règles*, Durkheim ne répond pas aux critiques de sa théorie des espèces sociales et de ses critères de distinction des faits sociaux normaux et

pathologiques. Les controverses que ces questions ont suscitées n'auraient rien d'essentiel : « *L'orientation générale de la méthode ne dépend pas des procédés que l'on préfère employer soit pour classer les types sociaux, soit pour distinguer le normal du pathologique.* » (DURKHEIM, SPR, p.XXIII.) De toute façon, comme le montre le chapitre suivant, ces conceptions de la période de fondation n'ont plus leur place dans la sociologie durkheimienne dès 1897. Durkheim et Mauss ne les renient pas ouvertement, mais cessent simplement d'en discuter et se permettent de les contredire.

Adapter la méthode expérimentale à la recherche de lois sur le terrain

Héritière des sciences expérimentales du XIX^e siècle, la sociologie durkheimienne des textes fondateurs considère l'explication causale comme la seule qui soit valable, la seule qui rende compte de l'essence du phénomène. Dans les ordres inférieurs de la nature, ces sciences semblent déjà avoir fait la preuve qu'à une même cause correspond toujours un même effet. Or, pour être établi avec quelque certitude sous forme d'une loi, un rapport de cause à effet doit pouvoir être observé à plusieurs reprises. L'historien qui raconte les transformations de sociétés particulières n'explique rien et ne fait pas œuvre de science. Comme les autres sciences, la sociologie doit « *faire voir que les phénomènes entre lesquels on établit une relation ou concordent universellement, ou bien ne subsistent pas l'un sans l'autre, ou varient dans le même sens et dans le même rapport.* » (DURKHEIM, DTS, p.98.) En chimie, en physique et même en biologie, les scientifiques produisent les faits par expérimentation, ce qui leur permet d'en contrôler la régularité à leur gré. Les phénomènes étudiés par le sociologue échappant à son contrôle, comment peut-il procéder pour mettre en scène les lois de la vie sociale ?

D'abord, étudier rigoureusement les données

La sociologie durkheimienne de cette période recourt à une méthode comparative qui lui tient lieu d'expérimentation indirecte. Elle trouve dans les documents historiques, les renseignements ethnographiques et la statistique sociale des résultats d'expériences toutes

faites, naturelles, qu'elle n'a qu'à comparer pour en dégager les régularités. À la manière des naturalistes comme Darwin, faute de pouvoir produire des faits sur commande, Durkheim se replie sur ce que la nature et ses interprètes veulent bien lui offrir. Mais rigueur oblige : le sociologue ne reçoit pas les faits passivement ; il en critique la certitude et l'objectivité.⁴³ Sa preuve doit s'appuyer essentiellement sur les informations les plus sûres ; les autres, qu'il ne dédaigne pas, servent seulement à confirmer ses premières conclusions. Par ailleurs, pour éviter de confondre des faits de genre différent, sans préjuger de leur cause naturelle ou de leur essence, les *Règles* suggère de définir l'univers des faits considérés par des caractéristiques objectives, observables par n'importe qui. Cette définition assure qu'autrui puisse reproduire l'expérimentation avec d'autres faits du même genre pour en contrôler les résultats et les interprétations. Mais avant tout, la définition par des caractéristiques objectives constitue le point de départ de l'explication causale :

à moins que le principe de causalité ne soit un vain mot, quand des caractères déterminés se retrouvent identiquement et sans aucune exception dans tous les phénomènes d'un certain ordre, on peut être assuré qu'ils tiennent étroitement à la nature de ces derniers et qu'ils en sont solidaires. [...] Par conséquent, si superficielles qu'elles soient, ces propriétés, pourvu qu'elles aient été méthodiquement observées, montrent bien au savant la voie qu'il doit suivre pour pénétrer plus au fond des choses ; elles sont le premier et indispensable anneau de la chaîne que la science déroulera ensuite au cours de ses explications. (Durkheim, RMS, p.42-43)

Et si les faits étudiés ne varient pas tous dans le sens d'une même loi, la définition inclut nécessairement des faits semblables, mais essentiellement différents, parce qu'ils ne dépendent pas d'une même cause. Le principe de causalité est un postulat indiscuté.

Effectuée à partir d'une somme de faits sûrs correspondant à une même définition objective, l'expérimentation indirecte ne consiste pas simplement à rassembler des exemples épars qui confirment une hypothèse explicative. La concordance sporadique et fragmentaire des variations de deux faits ne prouve rien de général. Pour être valable, la loi

⁴³ Dans ses premiers textes, Durkheim ne développe pas sur la manière dont il faut critiquer les données. Il manifeste simplement un doute sur l'objectivité des renseignements ethnographiques de son époque et souligne la difficulté d'étudier objectivement des sociétés dont les croyances, les traditions, les mœurs et le droit ne se sont pas cristallisés en documents écrits authentiques.

doit exprimer comment le phénomène se manifeste dans n'importe quelle circonstance donnée. « *Ce qu'il faut, c'est comparer non des variations isolées, mais des séries de variations, régulièrement constituées, dont les termes se relient les uns aux autres par une gradation aussi continue que possible, et qui, de plus, soient d'une suffisante étendue.* » (DURKHEIM, RMS, p.134.) Trois types de série peuvent faire l'objet d'une comparaison :

- Une loi peut-être établie à partir de faits d'une seule société, si la statistique rend compte de leur variation dans le temps suivant, par exemple, les provinces, les habitats urbains et ruraux, les classes sociales, les sexes, les âges, les états civils ou d'autres variables distinguant des catégories sociales. Bien sûr, la confirmation de la loi à partir des faits d'une autre société de la même espèce est préférable.
- Dans le cas de faits identiques sur toute l'étendue d'une société, tels le droit, les règles morales, les coutumes et les institutions, le sociologue doit au moins considérer leur variation dans le temps chez différentes sociétés de la même espèce.
- Si toutefois ces phénomènes remontent historiquement aux sociétés d'un type antérieur à l'espèce sociale étudiée, le sociologue ne peut les expliquer qu'en suivant leur développement à travers toutes les espèces sociales où ils se sont manifestés. Il doit établir par comparaison la forme générale du fait pour chaque espèce sociale à un moment donné de leur développement⁴⁴, avant d'en suivre la genèse à travers la succession généalogique des types de société. Cette méthode, dite génétique, indique comment la forme la plus rudimentaire du fait social s'est compliquée de ses différents éléments actuels et facilite la détermination des conditions d'apparition et d'association de ces éléments.

Ensuite, tenter d'interpréter les résultats de l'expérimentation

Ce n'est là que la méthode de traitement de données nécessaire pour dégager des concomitances générales. L'analyse des faits ne suffit pas pour identifier les lois qui les expliquent. Dans ses recherches, le sociologue part d'hypothèses justifiant la constitution des séries qu'il compare et termine son travail seulement lorsque la co-variation observée est interprétée sous forme d'une relation causale. Les faits qui varient ensemble ne sont pas nécessairement l'un la cause et l'autre l'effet. Un fait observé peut-être l'indicateur d'une tendance plus large : c'est le cas de la montée du droit restitutif⁴⁵ qui témoigne de l'importance croissante de la solidarité organique (DURKHEIM, DTS). Deux variations

⁴⁴ Le problème de la détermination du degré de maturité des sociétés discuté plus haut se pose encore ici.

⁴⁵ Par opposition, le droit répressif est associé à la solidarité mécanique fondée sur une forte conscience collective, tandis que le droit restitutif se contente de réparer les torts entre des individus différenciés, de moins en moins habités et contraints par des sentiments collectifs.

concomitantes comme une baisse de la natalité et une hausse du taux de suicide s'expliquent parfois par une cause commune, dans ce cas-ci, l'affaiblissement de la solidarité domestique (DURKHEIM, SEN).

L'identification de la cause ou de la fonction d'un fait social implique nécessairement une part de spéculation. Durkheim le reconnaît, aucune science ne peut se passer de l'interprétation théorique pour rendre les faits intelligibles. La science n'est qu'une meilleure interprétation des impressions sensibles se perfectionnant au fur et à mesure qu'elle se fait. Dès ses premiers textes, l'important, pour Durkheim, est de ne pas accorder aux hypothèses théoriques la primauté sur les observations, même si la part de spéculation est considérable lorsque la science n'est pas très avancée. « *Une science a pour point de départ des faits et non des hypothèses. Sans doute, quand elle vient de naître, les vues subjectives et conjecturales occupent à peu près toute la place, et il est bon qu'il en soit ainsi ; mais à mesure qu'elle s'élève et se consolide, les hypothèses régressent de la base au sommet.* » (DURKHEIM, SMA, p.336.) Cependant, la méthode expérimentale exclut les observations extérieures aux préoccupations du programme de recherche : l'hypothèse définit ce qui doit être observé puis absorbé par la théorie.

Identifier des lois qui rendent compte d'une évolution mécanique

Une dernière remarque sur les explications causales des textes fondateurs s'ouvre sur la conception générale de l'histoire qui s'en dégage. Lorsque Durkheim identifie un fait social comme étant la cause d'un autre, il laisse irrésolue la question de ce qui est à l'origine de cette cause. Après avoir conclu que la division du travail s'accroît lorsque le volume et la densité dynamique des sociétés augmentent, la cause de ces transformations morphologiques reste à découvrir. Incertain, Durkheim se contente d'évoquer « *une sorte d'usure naturelle* » « *des cloisons qui séparent les différentes parties de la société* » et des « *barrières qui séparent les peuples* » par la force des migrations, du développement des voies de communication et l'apparition de villes (DURKHEIM, DTS, p.330). L'ouverture de la théorie sur l'inexpliqué irait de soi, la science ne connaissant pas de cause première. Chercher des causes, c'est simplement chercher des phénomènes dont l'évolution semble affecter l'organisation de la vie sociale dans son ensemble :

Pour elle [la science], un fait est primaire simplement quand il est assez général pour expliquer un grand nombre d'autres faits. Or, le milieu social est certainement un facteur de ce genre ; car les changements qui s'y produisent, quelles qu'en soient les causes, se répercutent dans toutes les directions de l'organisme social et ne peuvent manquer d'en affecter plus ou moins toutes les fonctions. (DURKHEIM, RMS, 114-115.)

Qui dit recherche de lois causales, dit déterminisme mécanique de l'histoire. Selon Durkheim, le développement enchevêtré des différents phénomènes sociaux est un processus qui ne peut être infléchi « *si, comme tout le fait prévoir, les conditions qui dominant l'évolution sociale restent les mêmes.* » (DURKHEIM, DTS, p.382.) Un long passage de sa thèse explique sans concession que tout le développement de la civilisation n'est qu'une conséquence naturelle et nécessaire de l'accroissement du volume et de la densité des sociétés.⁴⁶ L'engouement qu'exerce l'idée de progrès sur les modernes, la volonté des hommes qui participent au développement de la civilisation, l'intérêt qui les motive, tout ça n'y serait pour rien ; tout au plus s'agit-il d'effets mécaniques de l'évolution sociale. On objecte que le développement de la civilisation est mené par de grands hommes ; Durkheim concède que l'élite est à l'avant-garde de l'évolution sociale, sans toutefois renoncer au caractère mécanique du processus. L'attachement que manifestent les fonctionnaires, les militaires, les ingénieurs, les inventeurs, les savants, les auteurs et les artistes pour leur travail le conduit d'ailleurs à anticiper que la famille soit vouée à céder sa fonction d'intégration à des groupes professionnels (DURKHEIM, FAC). Les causes qui affectent les grands hommes font pression sur toutes les couches de la société. En principe, l'étude minutieuse du passé suffit à prévoir ce qui s'annonce nécessairement pour l'avenir.

⁴⁶ Voici ce passage expliquant mécaniquement les progrès de la civilisation : « *Elle est elle-même une conséquence nécessaire des changements qui se produisent dans le volume et la densité des sociétés. Si la science, l'art et l'activité économique se développent, c'est par suite d'une nécessité qui s'impose aux hommes ; c'est qu'il n'y a pas pour eux d'autres manières de vivre dans les conditions nouvelles où ils sont placés. Du moment que le nombre des individus entre lesquels les relations sociales sont établies est plus considérable, ils ne peuvent se maintenir que s'ils se spécialisent davantage, travaillent davantage, surexcitent leurs facultés ; et de cette stimulation générale résulte inévitablement un plus haut degré de culture. De ce point de vue, la civilisation apparaît donc, non comme un but qui meut les peuples par l'attrait qu'il exerce sur eux, non comme un bien entrevu et désiré par avance, dont ils cherchent à s'assurer par tous les moyens la part la plus large possible, mais comme l'effet d'une cause, comme la résultante nécessaire d'un état donné. Ce n'est pas le pôle vers lequel s'oriente le développement historique et dont les hommes cherchent à se rapprocher pour être plus heureux ou meilleurs ; car ni le bonheur, ni la moralité ne s'accroissent nécessairement avec l'intensité de la vie. Ils marchent parce qu'il faut marcher, et ce qui*

Les textes de Durkheim multiplient les pronostics : une nouvelle forme de foi apparaîtra pour combler la fonction régulatrice de la religion ; le droit de tester, vestige du communisme familial, disparaîtra avec la solidarité familiale ; le socialisme a de l'avenir parce qu'il participe du mouvement général d'organisation fonctionnelle de la société ; les idées scientifiques qui disparaissent sont des erreurs qui ne servent plus à rien, etc. (DURKHEIM, ESS, FAC, NDS et GMP).

Néanmoins, dans l'univers social prédéterminé que dessine la sociologie durkheimienne, une contingence demeure : la variabilité de l'état de santé des organismes sociaux. Chaque adaptation nécessitée par l'évolution présente une modalité saine vers laquelle les sociétés tendent naturellement. Mais si des conditions nuisibles – occasionnées par un désordre naturel ? – les en empêchent, elles risquent d'adopter un état pathologique sous la pression de l'évolution mécanique. Selon Durkheim, c'est aux hommes qu'il incombe de maintenir ou de rétablir la santé de l'organisme social – qui détermine leur conduite ?!? Les actions individuelles pourraient infléchir leur détermination nécessaire ?!? Paradoxalement, « *de ce que tout se fait d'après des lois, il ne suit pas que nous n'ayons rien à faire.* » (DURKHEIM, DTS, p.331.)

Derrière cette incohérence, on assiste à la rencontre des idées incompatibles d'évolution mécanique, propre à l'étude moderne de la matière inorganique, et d'adaptation, caractéristique des phénomènes de la vie. Le postulat de causalité, emprunté aux sciences physico-chimiques, condamne Durkheim à une vision mécaniciste du devenir, inhérente à l'énonciation de lois nécessaires de l'évolution sociale. Si tout est dans une nature mécanique, même la vie biologique et sociale, les jeux sont faits depuis la nuit des temps, une intelligence omnisciente peut en prédire le dénouement, nous n'y pouvons rien, et la science n'a d'autre pertinence qu'une contemplation, qui était elle aussi due pour arriver. Mais la distinction des ordres de réalité inorganique et organiques reconnaît que le caractère propre de la vie est d'agir et de réagir au déterminisme qu'elle subit. Si la santé et la maladie sont dans la nature, l'adaptation s'effectue activement selon des modalités multiples et contingentes ; ou passivement sous un mode prédéterminé, donc unique. Dans

détermine la vitesse de cette marche, c'est la pression plus ou moins forte qu'ils exercent les uns sur les autres, suivant qu'ils sont plus ou moins nombreux. » (Durkheim, DTS, 327-328.)

le premier scénario, l'évolution est constamment bouleversée, le passé ne peut être compris comme une nécessité mécanique et l'avenir ne peut être prévu avec autant de certitude que le prétend Durkheim. Dans le second, les hommes ne peuvent rien à la santé ou à l'agonie de leur société. Tant que la vie sociale était hors de la nature, les modernes pouvaient chercher ses lois mécaniques l'esprit tranquille quant à leur capacité d'agir. Se retrouver dans la nature brouille leur plan ou les contraint à l'impuissance. Ils ne peuvent plus, pour employer l'expression de Weber, maîtriser le monde par la prévision et le recours à la technique.

Quand même tourmentés par cette impasse cognitive qu'il n'explique jamais aussi clairement, Durkheim ne s'empêche pas de chercher les lois de la vie sociale et de promouvoir la pertinence de la connaissance sociologique. Les régularités découvertes par la sociologie l'immunisent contre toute critique de la possibilité d'une science des phénomènes sociaux. Et par ailleurs, « *si elle n'a pas d'autre utilité pratique* » que de « *nous renseigner sur ce qui est possible ou impossible* », « *elle ne vaut pas la peine qu'elle coûte.* » (DURKHEIM, TAR, p.180.)

Pour l'hygiène sociale et l'enseignement scientifique de la morale

Les heures de peines des débuts de l'entreprise durkheimienne sont motivées par deux autres visées que la compréhension fondamentale de la vie sociale. Pratiquement, la sociologie se veut utile au maintien et au rétablissement de la santé de l'organisme social. D'un point de vue moral, sa vocation est d'inciter au respect de l'ordre social naturel, menacé par les systèmes moraux personnels et abstraits que multiplient les moralistes.

Orienter la pratique en la renseignant sur les objectifs qu'elle doit poursuivre

La sociologie durkheimienne naissante ne partage pas les préoccupations pratiques de « *ce que l'on a appelé, assez improprement d'ailleurs, les sciences politiques, spéculations bâtarde, à moitié théoriques et à moitié pratiques, à moitié sciences et à moitié arts* »

(DURKHEIM, PRI, p.225). En sa qualité d'homme de science, le sociologue doit s'en tenir à l'étude de ce qui est et de ce qui a été pour en trouver les lois. L'art politique est laissé aux citoyens et aux hommes d'État. La sociologie ne prétend pas détenir de solution pour la pratique ; mais ses études peuvent tout de même l'éclairer en identifiant les changements qu'annonce l'évolution sociale, et en diagnostiquant les pathologies présentes et à prévenir.

À son retour d'Allemagne, Durkheim est désolé de la formation inadéquate que les futurs hommes d'État français reçoivent dans les facultés de droit. « *Ils apprennent à interpréter des textes de lois, à faire des prodiges de finesse dialectique pour deviner quel a été, il y a cent ans, l'intention du législateur ; mais ils n'ont aucune idée de ce que c'est que le droit, les mœurs, les coutumes, les religions, quel est le rôle des diverses fonctions de l'organisme social, etc.* » (DURKHEIM, PUA, p.486.) La sociologie leur serait d'une plus grande utilité pour gérer la vie collective. La science des faits sociaux se veut à l'art du droit ce que la physiologie est à la médecine. Elle devrait devenir la référence du juge qui doit adapter l'esprit des lois à l'état actuel des sociétés ne cessant d'évoluer (DURKHEIM, FAM). Globalement, le sociologue doit faire contracter à l'homme de la pratique une attitude de respect des institutions historiques, sans fétichisme, en lui « *faisant sentir ce qu'elles ont, à la fois, de nécessaire et de provisoire, leur force de résistance et leur infinie variabilité.* » (DURKHEIM, RMS, p.141.)

Déterminant l'état normal de l'espèce sociale, la sociologie propose un idéal réaliste à l'homme de la pratique. Le rechercher, c'est poursuivre l'objectif de perfection vers lequel les sociétés tendraient confusément, sans qu'aucune ne parvienne à le réaliser tout entier. Proche de l'état actuel des choses, cet idéal a aussi l'avantage de ne pas être définitif. L'état normal pour une espèce sociale évolue avec les sociétés qui tentent de l'atteindre, ce qui laisse un horizon infini au cheminement de l'humanité. Pour Durkheim, il n'y a ni fin de l'histoire, ni absolu inatteignable qui mérite d'être imaginé et voulu. « *Il ne s'agit plus de poursuivre désespérément une fin qui fuit à mesure qu'on avance, mais 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.* » (DURKHEIM, RMS, p.74.) L'homme d'État semble voué à devenir un médecin instruit des lois de la sociologie, qui prévient les réactions pathologiques de l'organisme social sous les pressions de l'évolution et, lorsque

les maladies sont déclarées, qui les diagnostique, identifie ce qui les occasionne et réfléchit à la manière de les guérir.

En attendant que les études sociologiques soient suffisamment avancées pour définir un idéal précis pour la pratique, Durkheim recommande d'entreprendre immédiatement l'hygiène sociale à partir de ce que les discours idéologiques, comme ceux des socialistes, révèlent des besoins de la société :

en dehors des représentations claires au milieu desquels se meut le savant, il en est d'obscures auxquelles sont liées des tendances. Pour que le besoin stimule la volonté, il n'est pas nécessaire qu'il soit éclairé par la science. Des tâtonnements obscurs suffisent pour apprendre aux hommes qu'il leur manque quelque chose, pour éveiller des aspirations et faire en même temps sentir dans quel sens ils doivent tourner leurs efforts. (DURKHEIM, DTS, p.331.)

Avec ou sans l'aide de la science, le devoir du citoyen et de l'homme d'État est de chercher à améliorer le sort de la collectivité, tout en respectant l'ordre naturel et déterminé de la vie sociale hors duquel toute quête du bien collectif est utopique. L'hygiène sociale est une tentative de conciliation de la recherche du bien et de l'idée d'évolution déterminée. Seulement, le postulat de la présence de lois naturelles, qui devait garantir la possibilité d'une manipulation réfléchie du monde, annule cette puissance d'action humaine lorsque toute l'histoire est conçue comme le résultat de nécessités.

Le projet d'une politique analogue à la médecine reposait sur la conception organiciste des sociétés, et plus spécifiquement sur la théorie des espèces sociales qui prétend l'existence d'un état de santé général pour chaque type morphologique d'organisme. Immédiatement après les *Règles*, Durkheim ne se réfère plus aux biologistes lorsqu'il discute de l'évolution des sociétés et n'emploie plus sa méthode de distinction objective des faits normaux et pathologiques. Dans ses articles de 1895, sans parler d'hygiène sociale, il maintient que croire en la sociologie, c'est croire qu'elle peut « *servir à la réglementation positive de la conduite* » (DURKHEIM, TAR, p.180), et souhaite que la politique s'inspire de la science pour développer des perspectives plus réalistes, moins aveuglées par les passions partisans. La sociologie devrait inculquer le respect de la réalité sociale qui manque au

socialisme révolutionnaire et à l'individualisme anarchique issu de la philosophie du contrat social :

On peut espérer que, à mesure que les faits sociaux seront étudiés plus objectivement, on verra enfin se former une doctrine pratique qui, sans rechercher mystiquement un éclectisme vain et fluctuant, saura éviter les conclusions trop partiales et donnera à chaque élément de la réalité sociale le poids qui lui revient, en prenant pour guide, non pas la passion qui ne voit jamais qu'un aspect des choses, mais la science qui s'efforce de les connaître et de les étudier dans leur intégrité. (DURKHEIM, ESF, p.107-108)

Fonder l'esprit de discipline en raison et en vérité

Dans le domaine de la morale, la recherche du bien et le respect de la réalité sociale sont aussi les thèmes centraux. En marge de l'apriorisme kantien du devoir, et de l'utilitarisme de l'intérêt individuel, Durkheim propose une morale scientifique qui dose l'égoïsme et l'altruisme. Il critique la conception tout intellectuelle des philosophes, utilitaristes ou kantien, qui croient que la morale se déduit de quelques principes adultérés dans la pratique. Inconscients de la réalité supra-individuelle des faits collectifs, ils ne saisissent pas que les principes et les règles de la morale qu'ils cherchent à définir ne sont qu'une « *expression schématique* » de devoirs particuliers, de coutumes, d'habitudes collectives, variables historiquement, selon les sociétés, et à l'intérieur de chacune d'elle suivant les groupes sociaux, les genres, les âges, etc. (DURKHEIM, FMO, p.268).

Selon Durkheim, la morale ne pourrait s'imposer objectivement à toutes les consciences s'il s'agissait d'une simple construction individuelle. La société tend naturellement à imposer aux volontés individuelles une juste part d'égoïsme et d'altruisme pour se maintenir en vie et prospérer. Contrairement à ce qu'en dit la philosophie depuis l'apparition de la notion de vertu, la morale ne vise pas le perfectionnement rationnel de l'homme libre et autonome. Elle assure plutôt l'intégration et la régulation de la vie sociale en créant de la dépendance et de la solidarité :

Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose

que les impulsions de son égoïsme, et la moralité est d'autant plus solide que ces liens sont plus nombreux et plus forts. On voit combien il est inexact de la définir, comme on a fait souvent, par la liberté ; elle consiste bien plutôt dans un état de dépendance. Loin qu'elle serve à émanciper l'individu, à le dégager du milieu qui l'enveloppe, elle a, au contraire, pour fonction essentielle d'en faire la partie intégrante d'un tout et, par conséquent, de lui enlever quelque chose de la liberté de ses mouvements. (DURKHEIM, DTS, p.394.)

Comme pour le reste de la vie sociale, la nature fait bien les choses, mais son œuvre demeure perfectible. La fonction régulatrice de l'organisme social peut s'éloigner de l'idéal, voire connaître des développements pathologiques. Dans un contexte où l'unité de la collectivité est ébranlée par un affaiblissement de la conscience collective accompagné d'un sous-développement de la solidarité organique, la sociologie doit participer à raviver les impératifs qui tiennent de la vie sociale. Du point de vue de Durkheim, ses contemporains se différencient et abandonnent la morale transmise par les traditions, sans développer le sentiment de participer à une vie commune d'un genre nouveau qui les dépasse : l'interdépendance des spécialités fonctionnelles. S'ensuit un courant anarchique d'anomie où ils ne sentent plus les obligations imposées par la vie sociale, s'illusionnent sur leur puissance individuelle et aspirent à se suffire à eux-même individuellement. La science des faits sociaux doit rendre conscientes les raisons de ces impératifs et leur nécessité pour le bien de la société, et de ceux qui y participent. La vocation morale de la sociologie est de fonder l'esprit de discipline, inhérent à la vie sociale, en raison et en vérité. « *La réflexion, en faisant comprendre à l'homme combien l'être social est plus riche, plus complexe et plus durable que l'être individuel, ne peut que lui révéler les raisons intelligibles de la subordination qui est exigée de lui et des sentiments d'attachement et de respect que l'habitude a fixés dans son cœur.* » (DURKHEIM, RMS, p.122.) Faute de le sentir suffisamment, il doit comprendre que son bien et celui de la collectivité sont dans l'ordre naturel de la vie sociale et ne pas mener une existence contre nature.

Au point de l'évolution sociale où la thèse de Durkheim situe la société française de la fin du XIX^e siècle, le devoir de l'individu est de se spécialiser autant qu'il le faut, tout en respectant les idées et les sentiments collectifs qui assurent l'unité de la société et font de

lui un homme. Le bon dosage des traits individuels et collectifs de la personnalité, incalculables *a priori*, se détermine « à l'expérience » (DURKHEIM, DTS, p.397). Chose certaine, on aurait avantage à ce que les programmes scolaires orientent l'enfant vers la poursuite de ces fins. La formation générale devrait être doublée d'une éducation qui prépare l'enfant à sa spécialisation :

L'homme est destiné à remplir une fonction spéciale dans l'organisme social et, par conséquent, il faut qu'il apprenne par avance à jouer son rôle d'organe ; car une éducation est nécessaire pour cela, tout aussi bien que pour lui apprendre son rôle d'homme, comme on dit. Nous ne voulons pas dire, d'ailleurs, qu'il faille élever l'enfant pour tel ou tel métier prématurément, mais il faut lui faire aimer les tâches circonscrites et les horizons définis. Or, ce goût est bien différent de celui des choses générales et ne peut pas être éveillé par les mêmes moyens. (DURKHEIM, DTS, p.398.)

Pour que cette morale positive traverse toutes les couches de la population, elle doit entrer dans les lycées ; et d'abord à l'Université, où la science de la morale se développe, et son enseignement se définit. À l'école comme en politique, on aide la nature sociale à suivre son cours prédéterminé.

Éveiller les modernes à la clarté et au sens de la responsabilité collective

La morale proposée par Durkheim va de pair avec sa compréhension des phénomènes sociaux. La recherche des lois qui expliquent l'évolution de la vie sociale débouche sur une morale qui incite au respect de sa nature, en planifiant les réformes nécessaires à son sain développement. Quelques faits suffisent pour théoriser, on ne ménage pas les emprunts théoriques et on en déduit avec assurance des diagnostics, des prévisions, des pronostics. Comme dans la science moderne décrite par Weber, la connaissance des lois de la nature permet d'anticiper l'avenir et d'accéder à une orientation responsable de sa conduite, dont on croit désormais pouvoir prévoir les conséquences. Instruits de la connaissance scientifique, les modernes deviennent en mesure de se bâtir un avenir meilleur. C'est ce que

souhaitait Durkheim, au point de soutenir des propos contradictoires sur la liberté et le déterminisme social.

Par rapport à la plupart des entreprises scientifiques antérieures, l'originalité de la sociologie durkheimienne, on se le rappelle, est d'inclure la vie sociale dans l'évolution mécanique de la nature. D'où le problème, de la liberté d'agir d'individus pleinement déterminés. La sociologie durkheimienne ne peut partager la même vocation morale que les sciences modernes excluant la vie sociale du déterminisme naturel. L'habitant d'un monde scientifique désenchanté, présenté par Weber, faute d'une éthique révélée, semblait condamné à des conflits de valeurs perpétuels dans la définition du désirable. Libre d'agir, il était aussi le seul responsable des conséquences de ses actes. Les premiers textes de Durkheim résolvent le problème de la définition de l'idéal en supposant qu'il se trouve dans la nature et qu'une comparaison minutieuse de sociétés d'une même espèce permet d'identifier objectivement l'état de santé collectif vers lequel doit tendre la vie sociale. Par contre, sa théorie de l'évolution sociale contraint les acteurs et les enveloppe dans une histoire mécaniquement déterminée. Ou bien le désirable est dans la nature et les hommes, comme les choses, ne sont que les rouages de son actualisation ; ou bien le cours des choses est flexible et il incombe aux hommes de définir le bien sans appui ultime hors d'eux-mêmes.

Et même si, avec Durkheim, on met ce gigantesque détail théorique de côté, les individus ne demeurent pas moins menottés à leur collectivité dans l'inflexion de l'état de santé de l'organisme social. Alors que la science moderne décrite par Weber s'inscrit dans une anarchie individualiste et éveille l'individu au sens de la responsabilité personnelle ; la sociologie durkheimienne situe l'action humaine dans la nature et s'attribue la mission de responsabiliser des participants à un devenir collectif. Chez Weber, une idéologie du progrès nécessaire manque pour tenir l'homme à l'abri des conflits de valeur ; et chez Durkheim, qu'il le veuille ou non, la théorie de l'évolution sociale nécessaire condamne l'individu à suivre le mouvement. Ni libre de juger de l'idéal, ni apte à atteindre son objectif seul, l'individu interpellé par Durkheim conserverait néanmoins une part de responsabilité dans la poursuite de son bien personnel qui coïncide avec le bien collectif. Cette idée d'une interdépendance des individus responsables continue de se développer

dans la suite de l'œuvre, où la conception pleinement déterministe de l'évolution sociale est progressivement abandonnée, et où les individus acquièrent un rôle plus important dans la définition de la vie sociale.

CHAPITRE V : L'autonomisation de la science des phénomènes collectifs (1896-1917)

La conclusion des *Règles* notait que le progrès le plus important qu'il reste à faire à la sociologie est de parvenir à « *une personnalité indépendante* » en se donnant une « *culture spécialement sociologique* », digne d'une « *science distincte et autonome* » développant l'intelligence des faits sociaux hors des modèles empruntés aux autres sciences (DURKHEIM, RMS, p.143). Pour Durkheim, il est impossible que les mêmes théories et les mêmes notions conviennent identiquement à des choses de nature différente. Les analogies de la période de fondation sont des points de départ à dépasser, dont la sociologie durkheimienne commence à se délester dès 1895. Les textes de la deuxième période de l'entreprise durkheimienne développent progressivement une nouvelle conception de la vie sociale. Cette révision détache la sociologie du modèle des sciences modernes hérité de la philosophie comtienne, de la biologie et des sciences expérimentales. Au-delà des conjectures, ce sont la définition du domaine de la sociologie, la division interne de la discipline, la méthodologie des études sociologiques, leur pertinence pour la pratique et la vocation morale de cette science qui sont modifiées. Sans y aboutir, la sociologie durkheimienne entame, du vivant de son fondateur, sa transition vers ce qui a été identifié au chapitre II comme la tradition de recherche des sciences contemporaines.

Contexte biographique

La « révélation » religieuse de Durkheim

En 1907, Durkheim écrit dans une lettre que son cours sur les formes élémentaires de la religion de 1894-1895, où il acquiert « *le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale* », « *marque une ligne de démarcation dans le développement de [sa] pensée, si bien que toutes [ses] recherches antérieures durent être reprises à nouveaux*

frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles. » (DURKHEIM, DLD, p.404.) Ce changement d'orientation serait dû notamment à la lecture de *The Religion of the Semites* de William Robertson Smith et d'autres travaux de son école. Comme il l'écrit lui-même, « *ce fut pour [lui] une révélation.* » (DURKHEIM, IAS, p.404.) En 1897, Paul Lapie, futur collaborateur de Durkheim, écrit à Célestin Bouglé qu'il sort désorienté d'une discussion avec l'auteur des *Règles* dont les premières conjectures ne l'avaient pas convaincu. Celui-ci semble avoir modifié ses vues sur le social ; désormais, tout s'explique par la religion (STEINER, 2000). La même année, Durkheim écrit à Mauss qu'il anticipe « *une théorie qui, exactement opposée au matérialisme historique si grossier et si simpliste malgré sa tendance objectiviste, fera de la religion et non plus de l'économie la matrice des faits sociaux.* » (Durkheim cité dans FOURNIER, 1994, p.47.)

Le manuscrit du cours de 1894-1895, perdu avant d'être publié, ne peut révéler ce rôle central que Durkheim attribue soudainement à la religion. Deux travaux des années suivantes en donnent toutefois des indices. Le cours sur l'histoire du socialisme de 1895-1896 (DURKHEIM, SO) propose de s'inspirer du projet de Saint-Simon et de rechercher comme lui des freins moraux qui peuvent réglementer la vie économique. L'instigateur du socialisme et de la science sociale aurait le mérite d'avoir compris que l'organisation de la vie économique nécessite une autorité religieuse pour contenir les exigences des individus, dominer les passions expansives et faire converger les égoïsmes vers la satisfaction d'aspirations réalisables. Les troubles économiques des sociétés industrielles, dont se plaignent les socialistes, ne seraient que la conséquence du désarroi moral ambiant ne contenant plus les aspirations individuelles. Dans le même sens, en 1897, l'ouvrage *Le suicide* (DURKHEIM, SU) avance que les croyances et les pratiques traditionnelles d'une religion comme le catholicisme, obligatoires pour tous ses fidèles, alimentent une vie sociale d'une suffisante intensité pour constituer une société qui préserve les individus du suicide. Contrairement aux textes de la période de fondation, qui considèrent la religion et la morale comme les fonctions de régulation de l'organisme social, ceux-ci en font le ciment, le principe organisateur et la motivation de la vie sociale. L'analogie des organismes sociaux cède sa place à une définition des collectivités comme des milieux moraux. Cette conjecture continue de se développer jusque dans l'entre-deux-guerres et restructure effectivement la sociologie durkheimienne.

L'Année sociologique

Une autre rupture marque le passage de la première à la deuxième période de l'œuvre. Avec la formation de la revue *l'Année sociologique*, la sociologie durkheimienne cesse d'être l'entreprise d'un seul chercheur. L'année suivant la publication des *Règles*, Durkheim annonce qu'il s'occupe d'une « école » « sur le point de se former » protestant contre le préjugé que l'étude scientifique de la morale condamne « à nier la réalité du devoir et du désintéressement » (DURKHEIM, ESF, p.91). Durkheim est conscient que l'avenir d'une sociologie scientifique, qui embrasse la totalité de la vie sociale et qui prétend dépasser les théories générales, dépend d'une division du travail organisée entre des collaborateurs spécialisés. C'est tout de même hésitant, vu l'ampleur de la tâche, qu'il cède aux sollicitations de Célestin Bouglé et fonde la revue en 1897, dont le premier volume paraît l'année suivante chez Alcan. De 1898 à 1913, Durkheim et ses collaborateurs y publient des critiques d'ouvrages et d'articles discutant de faits pouvant servir de matériaux à la sociologie, des réflexions sous forme de notes et, jusqu'en 1907, des mémoires originaux montrant « comment ces matériaux peuvent être mis en œuvre » (DURKHEIM, PRE1, p.34). Après cette date, *l'Année*, qui est d'abord annuelle, paraît tous les trois ans pour que ses auteurs puissent « se réserver plus de temps pour les recherches personnelles », « vrai moyen de contribuer à l'avancement d'une science » (DURKHEIM, PSA, p.625). Le nombre important d'ouvrages publiés en trois ans permet aussi d'être plus sélectif dans le choix des textes recensés. Les mémoires deviennent des livres publiés chez Alcan dans la collection des *Travaux de l'Année sociologique*.

Plus qu'une revue, *l'Année sociologique* est une équipe de chercheurs qui acceptent de travailler à une sociologie scientifique fondée sur l'observation et la reconnaissance de la réalité sociale, sans unanimité dogmatique vis-à-vis les premiers travaux de Durkheim. C'est la naissance de ce qu'on appellera plus tard l'école française de sociologie. Bras droit de son oncle, Mauss se charge du recrutement de collaborateurs dans le milieu universitaire parisien durant les années où Durkheim enseigne à Bordeaux. Dans son mémoire de candidature au Collège de France, Mauss explique que la revue, qui visait d'abord la promotion de la sociologie durkheimienne, est vite devenue un répertoire critique des idées et des faits susceptibles d'alimenter la réflexion sociologique. La répartition des recensions

par domaine est l'occasion de revoir perpétuellement l'organisation de la discipline en un système de sociologies spéciales complémentaires :

L'Année sociologique a été fondée par Durkheim pour nous permettre et lui permettre de manifester systématiquement notre point de vue sur toutes espèces de sujets sociologiques. Mais elle est devenue rapidement dans notre esprit à tous autre chose que la propagande pour une méthode, autre chose qu'une opposition aux différentes écoles d'économistes, d'historiens des religions, de théoriciens du droit, etc. Sous la direction de Durkheim et j'ose le dire un peu sous mon impulsion, tous d'accord, nous avons tenté d'y organiser non pas simplement les idées, mais surtout les faits. Dès le deuxième Tome, elle est devenue une sorte de répertoire des diverses sociologies spéciales, tenu suffisamment à jour. [...] le mouvement des théories a toujours été soigneusement enregistré. Pour qui veut suivre les progrès, même de disciplines seulement voisines de la nôtre (philosophie et psychologie religieuse par exemple) et à plus forte raison ceux de la nôtre, ceux des sciences spéciales voisines des nôtres (droit, économie, géographie humaine, etc.), nous avons été certainement utiles et, en langue française, peut-être indispensables. Mais c'est surtout à faire rentrer les faits dans la doctrine sociologique, à les organiser en même temps, à disséquer les faits bruts que fournissent les parties descriptives de nos sciences que nous nous sommes attachés et que je me suis particulièrement attaché. (MAUSS, OML, 228-229.)

Dès le premier volume, Mauss se voit confier la direction de la section « Sociologie religieuse », que Durkheim considère particulièrement importante. Il y est épaulé par son ami Hubert, troisième élément du noyau dur de l'équipe. Durkheim, Mauss et Hubert écrivent respectivement 15,9%, 15,2% et 13% des comptes-rendus de l'*Année* (STEINER, 2000, p.11) en plus de quelques mémoires seuls et en collaboration.

L'enseignement universitaire et la recherche

Jusqu'en 1902, Durkheim poursuit son enseignement et ses recherches à Bordeaux :

- De son cours sur la religion donné en 1894-1895 et en 1900-1901, il publie deux articles : « De la définition des phénomènes religieux » en 1899 et « Sur le totémisme » en 1902 (DURKHEIM, DPR et STO).
- Son cours sur l'histoire du socialisme fait suite à une « Note sur la définition du socialisme » publié en 1893 (DURKHEIM, NDS). Lorsque Mauss le publie en 1928 (DURKHEIM, SO), il écrit en introduction que c'était pour Durkheim l'occasion de défendre sa position réformiste hors du socialisme de classe. La charge de l'*Année*

- l'a empêché de réaliser les deux derniers tiers de ce projet de trois ans qui prévoyait aussi des leçons sur Fourier, Proudhon, Lassalle, Marx et les socialistes allemands (MAUSS, ISO).
- Son cours de physique générale du droit et des mœurs est professé de 1896-1897 à 1899-1900. Le manuscrit écrit entre 1898 et 1900 est publié en 1950 sous le titre *Leçons de sociologie* (DURKHEIM, LES).
 - En 1897, Durkheim publie *Le suicide* (DURKHEIM, SU) qui est bien mieux reçu que ne l'ont été les *Règles* (MUCCHIELLI, 1998, p.223-225). Tarde, dont la théorie de l'imitation est ouvertement critiquée dans cet ouvrage, collabore à l'enquête en prêtant deux volumes du *Compte général de l'administration de la justice criminelle*, et en recevant Mauss et un autre étudiant au service de la statistique judiciaire qu'il dirige (BESNARD, 1995).
 - Le dernier cours de Durkheim à Bordeaux, en 1901-1902, porte sur l'histoire de la sociologie. Il suit la publication des articles « L'état actuel des études sociologiques en France » de 1895 et « La sociologie en France au XIX^e siècle » de 1900 (DURKHEIM, ESF et SOF).

Pendant ce temps à Paris, à l'EPHE, Mauss étudie auprès de Sylvain Lévi et Alfred Foucher, spécialistes des religions anciennes de l'Inde ; de Léon Marillier, spécialiste des religions primitives ; et des linguistes Antoine Meillet, Louis Finot et Israël Lévi, respectivement spécialistes des langues indo-européennes, du sanscrit et de l'hébreu. Inconscient de l'ampleur de son projet, Mauss espère se documenter suffisamment en deux ans « *sur tout ce qui concerne la prière dans le monde passé et présent et écrire sur le sujet une thèse de doctorat en un an de plus* » (Mauss cité dans FOURNIER, 1994, p.93). L'entreprise ambitieuse est tôt compromise. L'*Année* lui demande beaucoup de temps et en 1898, suivant le conseil de son oncle, Mauss met sa thèse de côté pour travailler avec Hubert à l'« *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* » (HUBERT et MAUSS, NFS) qui paraît l'année suivante. Durant l'année scolaire 1900-1901, il remplace Foucher dans son enseignement des religions de l'Inde à l'EPHE. En 1901, à la suite du décès de Marillier, il est élu maître de conférence sur l'histoire des religions des peuples non-civilisés dont la leçon d'ouverture est publiée l'année suivante (MAUSS, CPE, ELO et ETH). Mauss sera professeur à l'EPHE jusqu'à la fin de sa carrière. Entre temps, lui et Fauconnet sont approchés pour écrire l'article « *Sociologie* » de la *Grande Encyclopédie*. Craignant que cela ne les détourne trop de leurs travaux personnels, Durkheim leur accorde une collaboration anonyme pour une section sur l'histoire de la discipline et leur propose rien de moins qu'un plan de l'ensemble de l'article. Finalement, seulement le tiers du texte est

publié dans l'*Encyclopédie* en 1901 (FAUCONNET et MAUSS, SCG) ; une deuxième partie est publiée en 1903 sous les noms de Fauconnet et Durkheim (DF).

En 1902, Durkheim rejoint Mauss à Paris quand Buisson démissionne de sa chaire de « Science de l'éducation » à la Sorbonne pour siéger à la Chambre des députés. Il en hérite en tant que chargé de cours, puis comme professeur en 1906. En 1913, il devient titulaire de la chaire rebaptisée « Science de l'éducation et Sociologie ». Comme à Bordeaux, il y donne des cours de pédagogie, de sociologie et des exercices pratiques pour les candidats à l'agrégation de philosophie. Ses trois cours de pédagogie donnés à plusieurs reprises portent sur l'histoire de la pédagogie, l'éducation morale à l'école et l'évolution de l'enseignement secondaire en France. Il publie de son vivant la leçon d'ouverture du cours sur l'histoire de la pédagogie, « L'évolution et le rôle de l'enseignement secondaire en France » et les articles « Éducation » et « Pédagogie » du *Nouveau Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* édité par Buisson et 1911 (DURKHEIM, PES, ERE, ENR et NMP). Les manuscrits des deux autres cours sont édités après sa mort (DURKHEIM, EM et EP). De ses cours de sociologie sur la famille, la morale, la religion et le pragmatisme, il ne tire que « La détermination du fait moral », « Jugement de valeur et jugement de réalité », *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et quelques textes liés à cette dernière publication (DURKHEIM, DFM, JVR, FE, AVR, DCS et DNH). Pris par l'*Année* et des interventions de plus en plus fréquentes dans des polémiques, ses publications ne sont plus aussi abondantes qu'en début de carrière.

Entre 1903 et 1909, Mauss travaille en collaboration à une série d'essais importants. Avec Durkheim, il cosigne « De quelques formes primitives de classification » (FPC) qui développe une théorie de l'évolution socio-historique des catégories de la pensée⁴⁷. Dans l'« Esquisse d'une théorie générale de la magie » publié en 1904 (MAUSS et HUBERT, TGM), Mauss revisite avec Hubert la question de l'inscription de l'activité individuelle dans une institution, déjà abordé dans leur premier mémoire sur le sacrifice. En 1906, paraît l'« Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos » (MAUSS et BEUCHAT, ESK) qui analyse le rapport entre la forme matérielle des sociétés et la vie collective. Mauss, qui devait seulement collaborer, reprend entièrement le travail de Beuchat et se rend en

Angleterre durant l'été 1905 pour dépouiller des textes sur les Eskimos dont son collègue ne dispose pas à Paris. Sans être officiellement co-auteur, Durkheim aurait aussi collaboré à cette étude (MAUSS, DPS, p.184). En juillet 1906, Mauss obtient du ministère de l'Instruction publique une mission gratuite en Russie pour y poursuivre des études ethnographiques. Le voyage est aussi politique, Jaurès lui ayant confié des conseils à transmettre aux révolutionnaires russes. La mission politique achoppe : Mauss ne passe qu'une quinzaine de jours dans les musées et lorsqu'il arrive à Saint-Pétersbourg, le tsar dissout la Douma, sa présence devient inutile et Hubert le somme de revenir à Paris. Ce n'est qu'en 1907-1908, au moment où Durkheim commence à écrire les *Formes*, que Mauss entreprend la rédaction de sa thèse sur la prière qu'il n'achèvera jamais, mais dont on conserve une ébauche distribuée à des proches en 1909 (MAUSS, PRI). Traitant tous deux de faits religieux australiens, l'oncle et le neveu s'entraident. Enfin, Hubert et Mauss publient en 1908 l'« Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » (INT) qui devient la préface de leur recueil d'essais *Mélanges d'histoire des religions* paru en 1909.

Les années de guerre

La première guerre mondiale freine l'entreprise durkheimienne. Les activités de l'*Année* sont suspendues. Mauss dont la collaboration à l'*Année* devient dangereusement irrégulière à partir de 1907, au grand désespoir de Durkheim, en a ras-le-bol du rythme effréné de sa condition d'universitaire. Il s'engage comme officier volontaire et devient interprète auprès de l'armée anglaise. Durant la guerre, il écrit successivement à sa mère : en 1914, « *J'étais aussi peu fait que possible pour une vie intellectuelle et je jouis de celle que la guerre me fait.* » ; en 1915, « *Je fais du cheval, je joue au soldat. C'est une existence de gentilhomme. Je me porte admirablement bien. J'étais fait pour ça et pas du tout pour la sociologie.* » ; et en 1916, « *Morale, mieux vaut la guerre que l'Année.* » (FOURNIER, 1994, p.374.) À Paris, Durkheim organise un comité de publication d'études et de documents sur la guerre en vue de contrecarrer la propagande allemande. Puis c'est l'hécatombe : de plus en plus d'amis et de collaborateurs meurent au front. André Durkheim, en qui son père avait fondé de grandes espérances, achevant sa formation en linguistique à l'ENS auprès de Meillet, meurt

⁴⁷ Le contenu de ce texte est discuté en appendice.

sur le front serbe en décembre 1915. Inconsolable, Durkheim tombe malade et dépérit à petit feu. Il projette un livre sur la famille et commence la rédaction d'une « Introduction à la morale » qui demeurera inachevée (DURKHEIM, IMO). Il décède le 15 novembre 1917 à 59 ans.

Les conceptions de la vie sociale et de son rapport avec la vie individuelle

Le déterminisme et le cloisonnement disciplinaire de la période de fondation excluaient la participation efficiente des actes et des expressions individuelles à la définition de l'évolution sociale. Pour le Durkheim des premiers textes, les hommes actualisent la vie organique issue de l'association des consciences individuelles sans être les auteurs de ses manifestations. Leurs manières de penser, de sentir et d'agir leur viennent du dehors. Si chaque manifestation privée du fait social le déforme suivant les circonstances et les particularités des individus, ces variations ne semblent pas affecter l'évolution sociale : elles en participent nécessairement. Comme la vie organique théorisée par Darwin et Perrier, la vie sociale évolue mécaniquement, suivant des lois inflexibles que la science cherche à déceler. De ce point de vue, la réduction des faits sociaux à des innovations contingentes diffusées par imitation est une aberration, qui appelle une alternative théorique. Le système théorique des premiers textes ne discute pas de l'émergence des phénomènes sociaux. Il faut expliquer ce que Tarde prétend expliquer.

La théorie des milieux moraux est d'abord présentée comme une « *description conjecturale et approximative* » faisant voir qu'il y a « *tout autre chose que de l'imitation* » dans le « *processus si complexe d'où résultent les sentiments collectifs* » (DURKHEIM, SU, p.116-117). Conservée et progressivement développée par la sociologie durkheimienne, elle l'ouvre aux questions de l'émergence, de la reproduction et des transformations des phénomènes sociaux dans le cadre des interactions entre individus. Trois versions de cette perspective se succèdent durant la période 1896-1917. L'évolution de la théorie des milieux moraux est l'angle d'approche par lequel la transformation d'ensemble de l'entreprise

scientifique de Durkheim et de Mauss, dans sa deuxième période, se saisit le mieux. Les modifications de leurs divisions de la sociologie, de leur discours méthodologique et de la pertinence pratique de leurs études y sont synchronisées.

La nouvelle conception du social qui s'élabore accorde de plus en plus d'importance aux actions individuelles dans la définition des faits sociaux. Personne ne peut en être le maître d'œuvre, mais le phénomène social naît et se transforme dans les consciences, à travers des interactions apparemment déterminées et contingentes à la fois. Pour légitimer sa recherche de loi de l'évolution sociale, Durkheim soutient jusqu'à sa mort la thèse déterministe, niant la contingence des interprétations et des réflexions individuelles que sa théorie des milieux moraux pose au fondement de la vie sociale.⁴⁸ Interprètes et acteurs des phénomènes sociaux, les individus les créent, les reproduisent et les transforment tout seuls ensemble, mais suivant des lois naturelles.

⁴⁸ Le point de vue de Mauss sur la prédétermination de l'évolution sociale durant la seconde période de l'œuvre n'est pas clair et certes plus mitigé. En 1901, Fauconnet et lui écrivent : « *Les phénomènes sociaux ne sont pas plus automoteurs que les autres phénomènes de la nature. La cause d'un fait social doit toujours être cherchée en dehors de ce fait. C'est dire que le sociologue n'a pas pour objet de trouver nous ne savons quelle loi de progrès, d'évolution générale qui dominerait le passé et prédéterminerait l'avenir. Il n'y a pas une loi unique, universelle des phénomènes sociaux. Il y a une multitude de lois d'inégale généralité. Expliquer, en sociologie, comme en toute science, c'est donc découvrir des lois plus ou moins fragmentaires, c'est-à-dire lier des faits définis suivant des rapports définis.* » (FAUCONNET et MAUSS, SCG, p.163-164.) Le sociologue ne doit pas chercher une loi d'évolution générale, seulement des lois fragmentaires (?) ; mais est-ce dire que l'avenir n'est pas prédéterminé ? Plus tard, évoquant les formes multiples de prières issues respectivement des rituels bouddhiques et chrétien, Mauss conclut : « *C'est qu'une même forme contient en elle des possibles très divers et même opposés, et suivant ces circonstances, c'est l'une ou l'autre de ces virtualités qui se réalisent. Ce qui montre, par surcroît, que l'évolution de la prière n'est pas soumise à un déterminisme rigide, mais laisse au contraire une certaine place à la contingence.* » (MAUSS, PRI, p.397.) Ici, la concession faite ne résout pas la question de la nature du déterminisme et de la contingence. La variation des formes de la prière selon les circonstances pourrait tout aussi bien appuyer la thèse d'un déterminisme rigide. Durkheim, de son côté, est on ne peut plus clair avec des formules comme « *Je crois naturellement que le mouvement sociologique actuel ouvre des perspectives sur une découverte future des lois de l'évolution sociale ; car je ne puis pas ne pas croire à l'utilité de l'œuvre à laquelle j'ai avec tant d'autres employé ma vie.* » (DURKHEIM, MTH, p.58-59) et le projet urgent d'une science de la morale « *car les anticipations de l'art moral n'ont et ne peuvent avoir d'autre base* » (DURKHEIM, IMO, p.330).

La vie sociale issue des milieux moraux

Bien que le cours sur le socialisme en soit imprégné, c'est dans *Le suicide* que se trouve le premier exposé explicite de la théorie des milieux moraux. Au chapitre IV, Durkheim souhaite distinguer la création et la reproduction d'états collectifs de la simple imitation, processus « *qui détermine les moutons de Panurge à se jeter à l'eau parce que l'un d'eux a commencé.* » (DURKHEIM, SU, p.115.) Pour illustrer la spécificité des états produits par l'interaction des individus, il prend l'exemple d'une assemblée d'hommes affectés de la même manière par une même circonstance et dont le sentiment est renforcé par le seul constat de leur unanimité. De l'interprétation synthétique des expressions individuelles du sentiment commun, émerge en leur conscience un état collectif plus intense et plus universel que ce qu'ils ressentaient au départ :

Chacun se représente confusément l'état dans lequel on se trouve autour de lui. Des images qui expriment les différentes manifestations émanées des divers points de la foule avec leurs nuances diverses se forment dans les esprits. [...] Que se passe-t-il ensuite ? Une fois éveillées dans ma conscience, ces représentations variées viennent s'y combiner les unes avec les autres et avec celle qui constitue mon sentiment propre. Ainsi se forme un état nouveau qui n'est plus mien au même degré que le précédent, qui est moins entaché de particularisme et qu'une série d'élaborations répétées, mais analogues à la précédente, va de plus en plus débarrasser de ce qu'il peut encore avoir de trop particulier. [...] en réalité, il n'y a là ni modèles ni copies. Il y a pénétration, fusion d'un certain nombre d'états au sein d'un autre qui s'en distingue : c'est l'état collectif. (DURKHEIM, SU, p.110-111)

Faits uniquement de représentations individuelles, dans des consciences individuelles, les états collectifs demeurent néanmoins le résultat d'une interaction qui affecte l'individu du dehors et l'amène à penser et sentir autrement. L'état collectif est plus puissant que l'état individuel parce qu'il est au point où convergent le sentiment individuel et l'accord des autres. Et quand le sentiment individuel n'y est pas, le point de vue des autres se fait tout de même sentir. Posant l'origine et l'ancrage des phénomènes sociaux dans les consciences, Durkheim maintient sa conception d'une vie sociale qui se surajoute aux vies individuelles,

mais qui n'existe qu'à travers les hommes associés et les choses que leurs activités produisent et mobilisent.

Dans le cadre de la nouvelle perspective, les signes distinctifs du fait social demeurent les mêmes que dans les *Règles*. Contrairement aux représentations individuelles, les représentations collectives sont investies d'un ascendant moral perceptible par la contrainte qu'elles exercent sur les consciences et par la généralité de leurs effets dans les milieux où on les entretient. Le conformisme des individus vis-à-vis l'ordre collectif serait dû « à la sympathie qui nous pousse à ne pas froisser le sentiment de nos compagnons pour pouvoir mieux jouir de leur commerce » ou bien encore « au respect que nous inspirent les manières d'agir ou de penser collectives et à la pression directe ou indirecte que la collectivité exerce sur nous pour prévenir les dissidences et entretenir en nous ce sentiment de respect. » (DURKHEIM, SU, p.112.) Lorsque l'individu innove consciemment ou contrevient à l'ordre promu par les représentations collectives, sa conduite a également un caractère social. Le mécanisme psychologique reste le même : une appréhension de ce que les autres en pensent s'intercale entre la représentation de l'acte et son exécution. La vie sociale contraint également l'individu par les écrits, les objets et l'aménagement du territoire qu'elle produit. Toute action qui a lieu dans le cadre d'une interaction, ne serait-ce qu'en pensée ou au contact du substrat matériel d'un milieu moral, est donc autrement plus complexe qu'un réflexe immédiat d'imitation. Suivant les nouvelles vues de Durkheim, l'individu oriente sa conduite sous la détermination des états collectifs qu'il interprète, qui l'habitent ou qui le contraignent du dehors.

Sur l'origine de la religion et du sacré

De la théorie des milieux moraux, Durkheim déduit aussi une conjecture sur l'origine de la religion, forme première de la vie sociale. Chez des peuples qui n'ont pas la science pour les informer de leur impuissance à infléchir les forces de la nature, il semble que la religion ne puisse provenir que d'une adoration que le groupe voue au fruit des consciences en interaction, à la force mystérieuse qui semble lui imposer son ordre. Les dieux et les autres puissances mythiques ne seraient que des symboles pour se représenter la société, l'énergie qui enveloppe et pénètre les individus en interaction.

La puissance qui s'est ainsi imposée à son respect et qui est devenue l'objet de son adoration, c'est la société, dont les Dieux ne furent que la forme hypostasiée. La religion, c'est, en définitive, le système des symboles par lesquels la société prend conscience d'elle-même ; c'est la manière de penser propre à l'être collectif. Voilà donc un vaste ensemble d'états mentaux qui ne se seraient pas produits si les consciences particulières ne s'étaient pas unies, qui résultent de cette union et se sont surajoutés à ceux qui dérivent des natures individuelles. (DURKHEIM, SU, p.352-353.)

Cette théorie des phénomènes religieux trouve dans la distinction entre le sacré et le profane une frontière naturelle délimitant les domaines des faits collectifs et des faits individuels. Dans « De la définition des phénomènes religieux », Durkheim précise que les choses sacrées sont celles dont la représentation vient du milieu moral qui introduit dans ses synthèses « *toutes sortes d'états collectifs, de traditions et d'émotions communes, de sentiments qui se rapportent à des objets d'intérêt général, etc.* » (DURKHEIM, DPR, p.162). De là proviendraient le prestige qu'on leur attribue et les tabous qui les entourent. Le phénomène religieux tient à ce que l'interaction des consciences qui dure depuis des générations dicte à ses participants ce qu'ils doivent croire, ce qu'ils doivent aimer et les cultes qu'ils doivent observer.⁴⁹ À l'opposé, les représentations des choses profanes « *sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience ; les idées que nous en avons ont pour matière des impressions individuelles toutes nues, et de là vient qu'elles n'ont pas à nos yeux le même prestige que les précédentes.* » (DURKHEIM, DPR, p.162-163.)

Contrairement à l'acception courante du terme, l'univers du sacré et des phénomènes religieux délimité par Durkheim s'étend bien au-delà des religions qui se présentent comme telles. Des principes du droit, de la morale, des institutions politiques peuvent aussi être investis d'adoration et entourés de tabous. À Ferdinand Brunetière, qui critique l'anarchie individualiste lors de l'affaire Dreyfus, Durkheim répond que la morale individualiste est la religion nécessaire d'une société dont les membres tendent à se différencier au point de ne plus rien avoir de commun hors de leur condition d'homme. Le respect sacré de la personne

⁴⁹ C'est ce que disent implicitement les définitions durkheimiennes du phénomène religieux et de la religion : « *Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se*

humaine, qui se retrouve « à peu près dans tous les cœurs » attribuée à chaque conscience qui incarne l'humanité « quelque chose de divin [...] qui la rend sacrée et inviolable aux autres. » (DURKHEIM, IND, p.272.) L'amour de l'humanité, qui nourrit le respect des droits de l'homme, est le fondement de l'ordre des sociétés individualistes modernes.

Par ailleurs, d'un point de vue rétrospectif, les phénomènes religieux, qui définissaient le sacré dans les sociétés antérieures, sont, selon Durkheim, à l'origine de presque toutes les activités collectives contemporaines. « La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. » (DURKHEIM, PRE2, p.138.) La science et la poésie sont sorties des mythes et des légendes ; les arts plastiques dérivent de l'ornementation religieuse et des cultes ; la morale et le droit, des pratiques rituelles ; etc. La religion, telle que la vivaient les sociétés moins avancées, est un « fait primitif [...] qui doit de plus en plus céder sa place aux formes sociales nouvelles qu'elle a engendrées » (DURKHEIM, PRE2, p.139). C'est pour cette raison que les phénomènes religieux et le sacré, issus de l'élaboration collective, débordent des religions. Les faits sociaux sont incessamment élaborés par les milieux moraux qui les réinterprètent en les reproduisant.

Représentation individuelle ou collective ?

La nouvelle tentative de distinction de l'individuel et du collectif qu'introduit la théorie des milieux moraux rencontre encore le problème des états intermédiaires. Dans *Le suicide*, Durkheim reconnaît qu'il n'y a pas de point précis où finisse l'individuel et où commence le collectif. On passe d'un ordre de phénomène à l'autre sans hiatus. « L'association ne s'établit pas d'un seul coup et ne produit pas d'un seul coup ses effets ; il lui faut du temps pour cela et il y a, par conséquent, des moments, où la réalité est indécise. » (DURKHEIM, SU, p.353) Mais à ne rien distinguer, rétorque Durkheim, on pourrait croire qu'il n'y a rien de distinct dans le monde. Le problème prend une autre figure dans « De la définition du phénomène religieux ». Selon ce passage qui discute de la création de religions personnelles à partir d'une religion de groupe, l'individu qui participe à l'élaboration de

rapportent à des objets donnés dans ces croyances. – Quant à la religion, c'est un ensemble, plus ou moins

l'état collectif le dénature toujours en même temps ; l'état collectif se perpétue dans les consciences, mais ne se trouve dans aucune en particulier :

L'individu, en effet, est affecté par les états sociaux qu'il contribue à élaborer, au moment même où il les élabore. Ils le pénètrent à mesure qu'ils se forment et il les dénature à mesure qu'il en est pénétré. Il n'y a pas là deux temps distincts. Si absorbé qu'il soit dans la société, il garde toujours quelque personnalité ; la vie sociale à laquelle il collabore devient donc chez lui, à l'instant même où elle se produit, le germe d'une vie intérieure et personnelle qui se développe parallèlement à la première. Du reste, il n'y a pas de formes de l'activité collective qui ne s'individualisent de cette manière. Chacun de nous a sa morale personnelle, sa technique personnelle, qui, tout en dérivant de la morale commune et de la technique générale, en diffèrent. (DURKHEIM, DPR, p.165.)

Où se trouvent alors les états collectifs qui se dénaturent dans les consciences individuelles ? Hors de celles-ci ? Dans une conscience collective, « *celle du groupe* », comme Durkheim le propose sans plus de précision dans *Le suicide* (DURKHEIM, SU, p.360) ? L'article « Représentations individuelles et représentations collectives » publié en 1898 préfère éviter la question. Discutant des représentations inconscientes qui ne seraient que des représentations collectives « *aperçues d'une manière incomplète et confuse* » par les individus, Durkheim demande simplement qu'on reconnaisse qu'il existe une activité psychique qui dépasse les consciences, sans que les questions de la nature de ses fruits et de ce qui les supporte soit résolues :

Tout ce que nous entendons dire, en effet, c'est que des phénomènes se passent en nous, qui sont d'ordre psychique et pourtant, ne sont pas connus du moi que nous sommes. Quant à savoir s'ils sont perçus par des mois inconnus ou ce qu'ils peuvent être au dehors de toute appréhension, cela ne nous importe pas. Qu'on nous concède seulement que la vie représentative s'étend au-delà de notre conscience actuelle (DURKHEIM, REP, p.32).

La science n'est pas en droit de nier un phénomène difficilement représentable à l'esprit qui génère des effets perceptibles. Elle peut néanmoins reporter la théorie à plus tard, après plus

ample interprétation des signes qui en manifestent la nature. Ce qui importe, c'est de savoir que la vie collective génère des représentations qui dépassent les consciences individuelles et qui déterminent leurs activités. Durkheim souhaite toujours parvenir à tout intégrer dans son système théorique.

Faisant de la vie représentative le ferment de la vie sociale, cette première version de la conjecture des milieux moraux apporte trois révisions théoriques majeures. Les représentations jouent désormais un rôle aussi important que les faits morphologiques dans l'explication des phénomènes sociaux ; la nouvelle perspective inspire une théorisation interactionniste de la détermination sociale des existences individuelles ; et le mythe, sous la loi de l'évolution sociale présenté dans *De la division du travail social*, est remis en question, puis reformulé.

La réalité causale des représentations

Jusqu'en 1895, les représentations étaient considérées par Durkheim comme des interprétations reflétant plus ou moins bien l'état de l'organisme social et n'influençant à peu près pas la vie collective. La constitution anatomique des sociétés – leur volume, leur segmentation et la densité des relations entre les individus – avait été identifiée dans sa thèse comme l'un des principaux facteurs déterminants de l'évolution sociale. Deux ans plus tard, critiquant le matérialisme historique, ses propos vont dans le sens contraire :

Ce n'est pas l'organisation économique qui a déterminé les autres institutions sociales ; la preuve, c'est que les Incas du Pérou étaient communistes tout comme la confédération iroquoise, et que, pourtant, la constitution fondamentale de ces deux sociétés était bien différente. D'ailleurs, il est faux que les fonctions de nutrition et de génération aient le rôle prépondérant qu'on leur attribue. Ce sont les fonctions de relation, c'est-à-dire les fonctions représentatives, qui sont les facteurs essentiels du développement humain. (DURKHEIM, SSS, p.240.)

Les représentations deviennent des réalités sociales au sens où Durkheim leur reconnaît une relative indépendance vis-à-vis leur circonstance d'émergence lorsqu'elles sont constituées, circulent et contraignent les consciences. Plus encore, il les considère comme des causes

agissantes susceptibles d'engendrer d'autres représentations, de modifier les habitudes collectives et d'entraîner des transformations du substrat matériel de la vie sociale. Il ne s'agit plus d'épiphénomènes de la vie collective, ni d'interprétations intellectuelles à écarter pour comprendre les phénomènes sociaux. Les représentations collectives demeurent des expressions de la vie collective inadéquates pour en rendre compte ; la nouveauté, c'est qu'elles y participent autrement qu'en tant que simples symptômes de l'état de la société et des groupes qui la composent.

Déjà dans son cours sur le socialisme de 1895-1896, le système de Saint-Simon est présenté à la fois comme « *une image [...] de l'esprit même du XIXe siècle qui était alors en train de s'élaborer* » et comme « *la source commune* » où se trouve « *le germe de tous les grands mouvements intellectuels qui ont simultanément ou successivement occupé notre époque, de la méthode historique, de la philosophie positive, des théories socialistes et enfin des aspirations à une rénovation religieuse.* » (DURKHEIM, SO, p.231.) Dans un article de 1897, Durkheim réinvite à chercher les causes des représentations « *principalement dans la manière dont les individus associés sont groupés* » parce que « *pour que les représentations collectives soient intelligibles [...] la source d'où elles dérivent doit se trouver en dehors d'elles.* » (DURKHEIM, CMH, p.250.) Mais il spécifie qu'il s'agit simplement d'un « *postulat destiné à diriger la recherche* » et ajoute que les formes de l'activité collective, pratiques et représentations, « *réagissent sur les causes mêmes dont elles dépendent.* » (DURKHEIM, CMH, p.253-254.) *Le suicide*, qui décrit l'influence des états collectifs sur la démographie des sociétés, en fait la démonstration l'année suivante. Durkheim y explique comment des systèmes métaphysiques, moraux et religieux peuvent naître du malaise collectif et des désordres individuels qu'ils symbolisent, et contribuer à la diffusion des sentiments prédisposant au suicide. Le postulat de l'autonomie relative et de l'interdépendance des représentations collectives, des pratiques sociales et des faits morphologiques sera maintenu pour le reste de l'entreprise sociologique de Durkheim et Mauss.

« Représentations individuelles et représentations collectives » (DURKHEIM, REP) précise enfin que les deux types de représentations ne sont pas des idées indépendantes et isolées, comme on pourrait le croire. Durkheim écrit que les représentations s'interpénètrent et

forment un cours continu dans les mémoires qui les portent – sans statuer sur la nature du support des représentations collectives, comme on l'a vu plus haut. Les associations et les élaborations intellectuelles dans les consciences enchevêtrent les représentations au point où il est impossible de tracer une frontière claire délimitant chacune. Si une conscience arrive à distinguer des idées, ce n'est qu'imparfaitement et par abstraction ; la difficulté de définir la signification précise d'un mot l'illustre bien. Pour saisir le détail d'une représentation, il faut la comprendre dans le tableau des autres représentations avec lesquelles elle est associée. Leur signification renvoie l'une à l'autre, s'interpénètre. Quand l'une d'elles se modifie, c'est tout le continuum représentatif qui est transformé. Le principe d'analyse est appliqué dans « De la définition du phénomène religieux », quand Durkheim remarque que l'idée de Dieu, telle que la conçoivent ses contemporains, n'a pu se développer que conjointement avec les idées de la nature et de l'homme. Parlant des êtres considérés à la fois comme des hommes et comme des dieux, « *très fréquents dans les sociétés inférieures* », il écrit :

La manière dont le primitif se représente le monde explique, d'ailleurs cette conception de la divinité. Aujourd'hui, comme nous savons mieux ce qu'est la nature et ce que nous sommes, nous avons conscience de notre petitesse et de notre faiblesse en face des forces cosmiques. Par conséquent, nous ne pouvons pas concevoir qu'un être ait sur elles l'empire que nous prêtons à la Divinité, sans le doter d'un pouvoir supérieur à celui que nous possédons, sans le mettre indéfiniment au-dessus de nous, sans se sentir sous sa dépendance. Mais tant qu'on ne connaît pas suffisamment la force de résistance des choses, tant qu'on ne sait pas que leurs manifestations sont nécessairement prédéterminées par leur nature, il ne semble pas qu'il faille une puissance bien extraordinaire pour leur faire la loi. (DURKHEIM, DPR, p.147)

On trouve probablement dans l'interpénétration des représentations collectives la raison pour laquelle Durkheim soutient que leur appropriation par les individus les dénature, bien qu'elles résultent du travail des consciences individuelles. Interprétant ce que lui communique l'interaction, l'individu ne peut saisir la représentation dans toutes les ramifications qui l'ancrent au continuum représentatif des autres consciences. Lui-même la transforme en l'insérant dans le cours continu de ses propres représentations. D'où l'idée

que toutes les consciences portent quelque chose des représentations collectives mais qu'aucune ne peut les saisir en entier.⁵⁰

Contrairement aux *Règles* qui cherchait à répartir les faits entre les domaines de l'individuel et du collectif, la distinction renvoie ici à des différences de moment ou de lieu des représentations. Ou bien on les considère dans le système de pensée qui organise la vie collective, ou bien dans le continuum représentatif des consciences individuelles. Mais à les penser ainsi, Durkheim oublie qu'elles sont à la fois dans l'un et l'autre des systèmes.

Intégrer et réguler les existences individuelles

Dans *Le suicide*, en interprétant les variations des taux de suicide suivant les sociétés et les milieux qui les composent, Durkheim théorise la manière dont la vie collective détermine la vie individuelle. Sans expliquer comment, sa première étude sur le suicide et la natalité posait qu'un développement harmonieux des fonctions sociales accroît la vigueur des individus et que les suicides résultent généralement du développement des « *germes morbides que peut receler l'organisme* » individuel, sous l'impulsion de pathologies sociales (DURKHEIM, SEN, p.233). Neuf ans plus tard, *Le suicide* conserve l'idée que la société peut transmettre sa vigueur ou ses malaises aux individus. Ces déterminations sont cependant réinterprétées en termes d'interactions qui intègrent plus ou moins les individus à une vie sociale réconfortante et qui régulent plus ou moins leurs aspirations.

Dans la première version de la théorie des milieux moraux, l'homme est double : homme physique et homme social. La nature bio-psychologique de l'homme correspond à la part infantile et animale de sa personnalité. Tourné vers lui-même, son seul objectif est d'assouvir des appétits naturellement expansifs que ses mécanismes physiologiques et psychologiques ne peuvent contenir. Lorsqu'elles ne sont pas limitées dans une juste mesure, ses envies sont sans fin et le but de son existence demeure indéterminé. Mais alors, où trouve-t-il le frein qui puisse le contenir et donner du sens à sa vie ? Selon Durkheim, l'homme pourrait difficilement respecter une borne qui viendrait de lui et qu'il saurait pouvoir déplacer à sa guise. Cette limite ne peut pas non plus lui être imposée par autrui sans qu'il se sente contrarié et trouve sa situation injuste, intolérable. La juste fin de son

⁵⁰ Ce n'est là qu'une interprétation de la pensée de Durkheim qu'il n'a jamais formulée aussi clairement.

existence, l'homme doit la recevoir d'une autorité extérieure qu'il respecte. « *Seule, la société [...] est en état de jouer ce rôle modérateur ; car elle est le seul pouvoir modérateur supérieur à l'individu, et dont celui-ci accepte la supériorité.* » (DURKHEIM, SU, p.275) Participant de la définition et de la promotion des fins collectives qu'il fait siennes, l'homme est aussi social. Il le devient par l'éducation et le demeure dans l'interaction. Selon Durkheim, cet homme social « *est le tout de l'homme civilisé ; c'est lui qui fait le prix de l'existence* » en nous offrant « *la seule vie à laquelle nous puissions tenir* » et qui puisse répondre à nos besoins (DURKHEIM, SU, p.228). C'est la conception de l'homme qui posait déjà dans *Le socialisme* l'importance de rechercher des freins moraux pour contenir les égoïsmes et faire converger les aspirations individuelles dans un ordre collectif apte à les satisfaire.

À l'homme physique et à l'homme social correspondraient des forces opposées, les premières poussant l'individu à assouvir ses besoins et ses envies, les secondes les réprimant pour que se maintienne la vie sociale. Suivant Durkheim, l'une et l'autre demeurent saines tant et aussi longtemps qu'elles se contiennent mutuellement :

Sans doute, dans la mesure où nous ne faisons qu'un avec le groupe et où nous vivons de sa vie, nous sommes ouverts à leur influence ; mais inversement, en tant que nous avons une personnalité distincte de la sienne, nous leur sommes réfractaires et nous cherchons à leur échapper. Et comme il n'est personne qui ne mène concurremment cette double existence, chacun de nous est animé à la fois d'un double mouvement. Nous sommes entraînés dans le sens social et nous tendons à suivre la pente de notre nature. Le reste de la société pèse donc sur nous pour contenir nos tendances centrifuges, et nous concourons pour notre part à peser sur autrui afin de neutraliser les siennes. Nous subissons nous-mêmes la pression que nous contribuons à exercer sur les autres. Deux forces antagonistes sont en présence. L'une vient de la collectivité et cherche à s'emparer de l'individu ; l'autre vient de l'individu et repousse la précédente. La première est, il est vrai, bien supérieure à la seconde, puisqu'elle est due à une combinaison de toutes les forces particulières ; mais comme elle rencontre aussi autant de résistances qu'il y a de sujets particuliers, elle s'use en partie dans ces luttes multipliées et ne nous pénètre que défigurée et affaiblie. (DURKHEIM, SU, p.360-361.)

La typologie des causes sociales du suicide est définie dans une correspondance étroite avec cette conception de la saine intégration de la vie individuelle dans la vie collective. Les schémas interactionnistes, qui rendent compte des différents types de suicide, témoignent du relâchement du cloisonnement disciplinaire et du déterminisme mécanique de la période de fondation de la sociologie durkheimienne. Les écarts entre les taux de suicide s'expliquent psychologiquement, mais par une psychologie qui dépasse l'individu et ses motifs conscients.

Deux types de suicide découlent d'une intégration insuffisante ou excessive des milieux moraux :

- Le suicide égoïste survient chez des individus devenus mélancoliques par manque de raisons de vivre qui les dépassent, dans des milieux moraux moins intégrés où l'intensité des interactions de la vie sociale est faible. C'est notamment le cas des protestants plus sujets au suicide que les catholiques, étant laissés à eux-mêmes dans la définition de leur rapport à Dieu et au monde.
- À l'opposé, le suicide altruiste se produit dans des milieux très intégrés comme l'armée, où l'individu risque de perdre de vue ses propres fins par adhésion à celles du groupe. Sa tendance altruiste peut l'amener, dans certaines circonstances, à sacrifier sa vie pour les idéaux collectifs.

Durkheim identifie aussi quatre scénarios typiques où la régulation morale des aspirations est inadéquate, trois suicides anoniques et un suicide fataliste :

- La première forme de suicide anonique survient chez des individus déclassés dans la hiérarchie des conditions de vie, désemparés par une éducation morale à refaire. Leur nouvelle situation les oblige à abaisser leurs exigences, se contenir davantage et restreindre leurs besoins. L'adaptation à une existence dépréciée ne s'effectue pas en un rien de temps, sans souffrance, et la seule perspective d'un avenir diminué devient parfois intolérable.⁵¹
- La deuxième forme de suicide anonique a au contraire pour origine un brusque accroissement de puissance et de fortune collective. L'échelle des exigences légitimes est bouleversée et ne peut plus contenir les désirs. « *On ne sait plus ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, ce qui est juste et ce qui est injuste, quelles sont les revendications et les espérances légitimes, quelles sont celles qui passent la mesure. Par suite, il n'est rien à quoi on ne prétende.* » (DURKHEIM, SU, p.280-281.) La soif s'accroît avec les résultats des efforts et l'ascension devient l'objectif

⁵¹ Durkheim ne discute que des victimes des crises économiques, mais ce scénario pourrait s'appliquer à n'importe quel type de changement de statut insatisfaisant.

absolu, hors d'atteinte et de satisfaction. « *Surtout, comme cette course vers un butin saisissable ne peut procurer d'autres plaisirs [que] celui de la course elle-même, si toutefois c'en est un, qu'elle vienne à être entravée, et l'on reste les mains entièrement vides.* » (DURKHEIM, SU, p.281.) L'improductivité de l'effort risque de décourager le coureur, surtout dans un contexte où tous redoublent d'efforts pour l'obtention d'une quantité limitée de richesses, d'emplois, de prestige, etc.

- Le célibataire blasé est la victime type de la troisième forme de suicide dite doublement anémique. Contrairement à l'époux dont les « *jouissances sont définies* » et « *assurées* » (DURKHEIM, SU, p.304), le célibataire n'est guère limité dans ses aspirations et rien ne le contente. « *Au-delà des plaisirs dont on a fait l'expérience, on en imagine et on en veut d'autres ; s'il arrive qu'on ait à peu près parcouru tout le cercle du possible, on rêve de l'impossible ; on a soif de ce qui n'est pas.* » (DURKHEIM, SU, p.304.) Ce qui rend la situation encore plus déconcertante, c'est que les attentes de l'autre ne sont pas plus fixées que les siennes : c'est en ce sens que l'anomie est double. Les désirs changeants de part et d'autre empêchent l'engagement définitif, rend l'avenir des unions incertain et condamne le célibataire à une perpétuelle mobilité exaspérante.
- Le suicide fataliste est celui des époux trop jeunes et de la femme mariée sans enfant, « *dont les passions sont violemment comprimées par une discipline oppressive.* » (DURKHEIM, SU, p.311.) Ici encore, la même dynamique pourrait être rencontrée dans d'autres scénarios.⁵²

La conduite du suicidaire serait donc déterminée par son insertion dans des milieux moraux. Elle semble l'être par les circonstances de ses interactions particulières et, en plus, par la diffusion des sentiments collectifs que ces situations occasionnent. Durkheim écrit que les individus participent trop intimement à la vie de la société pour qu'elle soit malade sans qu'ils soient atteints. Les milieux moraux seraient littéralement traversés par des « *courants d'égoïsme, d'altruisme ou d'anomie qui travaillent la société considérée, avec les tendances à la mélancolie langoureuse ou au renoncement actif ou à la lassitude exaspérée [...] qui, en pénétrant les individus, les déterminent à se tuer.* » (DURKHEIM, SU, p.337.) Les motifs conscients constitueraient tout au plus une très petite partie des forces qui poussent à l'action. « *On sait, en effet, que les délibérations humaines, telles que les atteint la conscience réfléchie, ne sont souvent que de pures formes et n'ont d'autre objet*

⁵² S'ajoute à ces types une série de suicides mixtes combinant tantôt l'anomie et l'égoïsme, l'anomie et l'altruisme, et l'égoïsme et l'altruisme. Leur présentation allongerait inutilement ce mémoire. L'objectif est simplement de montrer comment la typologie des suicides de Durkheim renvoie à des schémas interactionnistes, témoignage d'une sociologie intéressée aux dynamiques psychosociales qui sous-tendent les variations des taux de suicide. Pour connaître les multiples dynamiques psychosociales des types mixtes, voir DURKHEIM, SU, p.324-327 ; 332.

que de corroborer une résolution déjà prise pour des raisons que la conscience ne connaît pas. » (DURKHEIM, SU, p.334.)

Donnant ainsi une nouvelle formulation à sa thèse déterministe, Durkheim souligne en note de bas de page que l'explication des taux de suicide par des forces extérieures aux individus ne nie pas la possibilité du libre arbitre. La société « ne détermine pas tels sujets plutôt que tels autres. Elle réclame certains actes en nombre défini, non que ces actes viennent de celui-ci ou de celui-là. On peut admettre que certains lui résistent et qu'elle se satisfasse sur d'autres. » (DURKHEIM, SU, p.368.) Mais immédiatement après, il masque l'impasse d'un déterminisme nécessaire de tous les ordres de la nature en se défilant par un exemple qui isole le déterminisme biologique, comme ses conjectures sociologiques isolent le déterminisme social :

En définitive, notre conception n'a d'autre effet que d'ajouter aux forces physiques, chimiques, biologiques, psychologiques des forces sociales qui agissent sur l'homme du dehors tout comme les premières. Si donc celles-ci n'excluent pas la liberté humaine, il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement de celles-là. La question se pose dans les mêmes termes pour les unes et pour les autres. Quand un foyer d'épidémie se déclare, son intensité prédétermine l'importance de la mortalité qui en résultera ; mais ceux qui doivent être atteints ne sont pas désignés pour cela. La situation des suicidés n'est pas autre par rapport aux courants suicidogènes. (DURKHEIM, SU, p.368.)

L'évolution sociale nécessaire hors de l'analogie biologique

Coûte que coûte, recherche de lois oblige, Durkheim maintient son postulat d'une évolution sociale déterminée. La théorie de l'évolution présentée dans *De la division du travail social* est cependant inconciliable avec la conjecture des milieux moraux. Le transformisme des espèces sociales et la lutte pour la survie qui pousse à la différenciation fonctionnelle s'agencent mal avec la nouvelle conception de la vie sociale. L'évolution sociale doit être repensée non seulement comme déterminée par les faits morphologiques, mais aussi organisée par l'activité représentative des consciences en interaction.

Dans *Le suicide*, Durkheim traduit dans la nouvelle perspective quelques idées de sa thèse. La division du travail et la multiplication des différences individuelles restent liées à

l'augmentation du volume et de la densité des sociétés, sans s'inscrire par contre dans le passage d'un ordre mécanique à un ordre organique fondé sur une interdépendance fonctionnelle. La transition va plutôt d'une situation morale où la société « *est à elle-même sa propre fin* » et où l'homme « *n'est considéré que comme un instrument entre ses mains* », à une autre où les hommes sont tellement différenciés que le respect de la personne humaine « *est la seule chose qui touche unanimement tous les cœurs* », si bien que « *la sensibilité collective s'attache de toutes ses forces à cet unique objet qui lui reste et [...] lui communique par cela même une valeur incomparable.* » (DURKHEIM, SU, p.382.) Le développement historique menant d'un esprit collectif à l'autre n'est plus l'effet d'une mystérieuse coalescence de segments sociaux. C'est moralement que les sociétés se fusionnent pour en constituer de plus complexes. Ce long passage retisse, autour de l'idée d'une communion morale des groupes, développée dans l'interaction, le mythe de la transformation des sociétés domestiques en nations, qui était au centre de sa thèse :

Assez tôt, la famille cesse d'être une division politique pour devenir le centre de la vie privée. À l'ancien groupement domestique se substitue alors le groupement territorial. Les individus qui occupent un même territoire se font à la longue, indépendamment de toute consanguinité, des idées et des mœurs qui leur sont communes, mais qui ne sont pas, au même degré, celles de leurs voisins plus éloignés. Il se constitue ainsi de petits agrégats qui n'ont pas d'autre base matérielle que le voisinage et les relations qui en résultent, mais dont chacun a sa physionomie distincte ; c'est le village et, mieux encore, la cité avec ses dépendances. Sans doute, il leur arrive plus généralement de ne pas s'enfermer dans un isolement sauvage. Ils se confédèrent entre eux, se combinent sous des formes variées et forment ainsi des sociétés plus complexes, mais où ils n'entrent qu'en gardant leur personnalité. Ils restent le segment élémentaire dont la société totale n'est que la reproduction agrandie. Mais peu à peu, à mesure que ces confédérations deviennent plus étroites, les circonscriptions territoriales se confondent les unes dans les autres et perdent leur ancienne individualité morale. D'une ville à l'autre, d'un district à l'autre les différences vont en diminuant. Le grand changement qu'a accompli la Révolution française a été précisément de porter ce nivellement à un point qui n'était pas connu jusqu'alors. (DURKHEIM, SU, p.446-447.)

La fiction théorique des textes fondateurs est d'abord remplacée par une autre qui semble avoir un plus grand potentiel explicatif. Mais dans les publications ultérieures de Durkheim

et de Mauss, ce schéma d'évolution des types sociaux est abandonné. Autour de 1900, la perspective durkheimienne est transformée lorsque l'oncle et le neveu recentrent leur regard, non plus sur les sociétés en tant qu'associations concrètes d'individus en interaction, mais sur les institutions, fruits et structures de la vie collective qui débordent des sociétés. La théorie des milieux moraux libère ces faits de civilisation, une fois constitués, du groupe les ayant d'abord élaborés collectivement. L'évolution sociale ne peut plus simplement s'expliquer par la réunion de sociétés simples en sociétés de plus en plus complexes. Pour comprendre l'évolution des groupes sociaux et leur mode d'organisation, Durkheim et Mauss les situent dans leurs rapports de détermination réciproque avec les faits de civilisations dont l'évolution est relativement autonome, et qui se diffusent d'un groupe à l'autre. La formulation d'une théorie générale embrassant l'évolution sociale en entier devient plus difficile.

La participation aux institutions, faits de civilisation

En 1901, dans l'article « Sociologie » (FAUCONNET et MAUSS, SCG) et dans la préface de la seconde édition des *Règles*, la sociologie durkheimienne devient « *la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement.* » (DURKHEIM, SPR, XXII.) On définit l'institution comme « *un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux* » en spécifiant que les institutions « *vivent, c'est-à-dire changent sans cesse* » et que leur « *transmission se fait le plus généralement par l'éducation.* » (FAUCONNET et MAUSS, SCG, p.150-151). La nouvelle définition de l'objet de la sociologie ajoute aux « manières de faire » de la première édition des *Règles*, les représentations collectives symbolisant les sentiments qui instituent les habitudes collectives. L'idée d'institution renvoie justement à l'unité des systèmes de pratiques et de représentations développés historiquement dans l'interaction.

Encore ici, une fois constituées, les pratiques et les représentations peuvent s'élaborer indépendamment, expliquant l'évolution du système institutionnel dont elles font partie.

L'étude des systèmes de classification primitifs (DURKHEIM et MAUSS, FPC) – discuté en appendice – avance que les tableaux de représentations collectives auraient d'abord été inspirés de l'organisation des premiers groupes les ayant conçus avant de s'en affranchir progressivement, sans pour autant se détacher des pratiques qui évoluent elles aussi. Pensés par le groupe, les systèmes de classification témoignent de « *la manière dont la société se représente elle-même et le monde qui l'entoure* » (DURKHEIM, SPR, XVIII). Les représentations collectives donnent symboliquement cohérence à l'univers où l'action se déroule. Quand l'individu apprend les institutions et le langage qui les exprime, il forme sa pensée à la vie institutionnelle. Comme on l'a vu au chapitre III, les formes de la pensée, que certains considéraient inhérentes à la nature humaine, sont des produits de l'histoire sociale élaborant les systèmes de représentations.

L'essai sur la magie de Mauss et Hubert (TGM) ajoute qu'il existe des notions comme celle de mana qui n'ont pour fonction que de classer les choses de manière à orienter les conduites des participants aux institutions. Désignant le potentiel magique relatif des hommes, des objets, des formules, des circonstances, la catégorie de mana pose les jugements de valeurs sociaux nécessaires à l'institution de la magie. En dernière analyse, les institutions, surtout magiques et religieuses, semblent être affaires de sentiments sociaux « *qui se sont formés, tantôt fatalement et universellement, tantôt fortuitement, à l'égard de certaines choses, choisies pour la plupart d'une façon arbitraire* » (MAUSS et HUBERT, TGM, p.115), qui se manifestent dans les pratiques et qui sont exprimés par les représentations. Même dans les institutions comme la science, qui semblent on ne peut plus rationnelles, Durkheim et Mauss (FPC) considèrent que la signification donnée aux choses et aux actes est maintenue par un sentiment social, une foi partagée qu'ils sont bien ainsi. Seulement, ce sentiment étant moins intense que dans les sociétés traditionnelles, la raison peut plus facilement remettre en question les croyances et les redéfinir. Bref, toute la vie institutionnelle tient des représentations et de l'intensité des sentiments qui les soutiennent : « *Les institutions n'existent que dans les représentations que s'en fait la société. Toute leur force vive leur vient des sentiments dont elles sont l'objet ; si elles sont fortes et respectées, c'est que ces sentiments sont vivaces ; si elles cèdent, c'est qu'elles ont perdu toute autorité auprès des consciences.* » (FAUCONNET et MAUSS, SCG, p.160)

Cette conception de l'institution fondée sur les sentiments sociaux rend finalement vaine la question de la primauté des pratiques ou des représentations. Déjà en 1899, la définition durkheimienne du phénomène religieux avait évacué cette question en établissant une dialectique entre les croyances et les pratiques, renvoyant les unes aux autres :

Les unes et les autres ne sont que deux aspects d'une même réalité. Les pratiques traduisent les croyances en mouvements et les croyances ne sont souvent qu'une interprétation des pratiques. C'est pourquoi les réunissant dans une même définition nous dirons : On appelle phénomènes religieux les croyances obligatoires ainsi que les pratiques relatives aux objets donnés dans ces croyances. (DURKHEIM, DPR, p.158.)

Maintenant, aux yeux de l'oncle et du neveu, l'institution est clairement une totalité d'expressions et de manifestations tenant d'un système de sentiments sociaux. Le cas de la prière, où l'agir et la croyance se mélangent dans l'acte de la parole, est la plus évidente illustration de la totalité de l'institution, totalité qui doit être prise en compte par l'analyse sociologique :

le côté rituel et le côté mythique ne sont, rigoureusement, que les deux faces d'un seul et même acte. Ils apparaissent en même temps, ils sont inséparables. Certes la science peut les abstraire pour mieux les étudier, mais abstraire n'est pas séparer. Surtout il ne peut être question d'attribuer à l'un ou à l'autre une sorte de primauté. (MAUSS, PRI, p.360.)

Par ailleurs, les faits de morphologie sociale n'intéressent désormais la sociologie qu'en tant qu'ils influencent ou s'ils sont influencés par la vie institutionnelle. L'« Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos » prétend en introduction « *étudier dans des conditions particulièrement favorables, la manière dont la forme matérielle des groupements humains, c'est-à-dire la nature et la composition de leur substrat, affectent les différents modes de l'activité collective.* » (MAUSS et BEUCHAT, ESK, p.390.) À prime abord, les déplacements saisonniers des Eskimos suivant le gibier, et l'arrangement différent de leurs habitations et de leurs établissements selon les environnements d'été et d'hiver laissaient supposer une détermination écologique et technique des variations

parfaitement synchronisées de leurs institutions religieuses, juridiques et économiques. Mais Mauss et Beuchat remarquent que ces sociétés, tenant à leur mode de vie traditionnel, s'abstiennent d'emprunter certaines techniques des amérindiens qu'ils côtoient, comme l'usage de raquettes qui leur permettrait de poursuivre la chasse du caribou en hiver. Le potentiel technique des Eskimos, dans l'environnement qui est le leur, dépend donc en partie de leur volonté collective. Et ces présumés facteurs déterminants, écologiques et techniques, ne dictent quand même pas le détail des formes d'occupation du territoire, du logement, du droit, des croyances, des rites, et du reste de la vie sociale des Eskimos, très intense en hiver et plus relâchée en été. Plutôt que d'illustrer un rapport de cause à effet, l'essai démontre au bout du compte l'interdépendance des institutions et des collectivités qui les agissent, dans un environnement qu'elles s'approprient. Cette loi posée en conclusion par Mauss et Beuchat décrit d'ailleurs le mouvement du tout que forme chaque société plutôt que la détermination des faits morphologiques sur l'activité sociale, tel qu'annoncé en introduction :

nous sommes ici en présence d'une loi qui est, probablement, d'une très grande généralité. La vie sociale ne se maintient pas au même niveau aux différents moments de l'année ; mais elle passe par des phases successives et régulières d'intensité croissante et décroissante, de repos et d'activité, de dépense et de réparation. On dirait vraiment qu'elle fait aux organismes et aux consciences des individus une violence qu'ils ne peuvent supporter que pendant un temps, et qu'un moment vient où ils sont obligés de la ralentir et de s'y soustraire en partie. De là ce rythme de dispersion et de concentration, de vie individuelle et de vie collective, dont nous venons d'observer des exemples. (MAUSS et BEUCHAT, ESK, p.473.)

Rappelant plus loin les *Règles* et la thèse de Durkheim qui soutenaient que la vie sociale « est fonction de son substrat matériel », ses deux collaborateurs le corrigent subtilement en allitérant tout de suite à la première expression « varie avec ce substrat », et en énonçant leur observation sous la forme d'une concomitance nécessaire ne postulant pas de relation causale :

les sociétés eskimos nous offrent l'exemple rare d'une expérience que Bacon eût appelée cruciale. Chez eux, en effet, au moment précis où la

forme du groupement change, on voit la religion, le droit, la morale se transformer du même coup. Et cette expérience qui a la même netteté, la même précision que si elle avait lieu dans un laboratoire, se répète tous les ans avec une absolue invariabilité. (MAUSS et BEUCHAT, ESK, p.475.)

La conception d'une vie institutionnelle remplace la recherche de lois causales par la recherche de tendances générales, que Durkheim et Mauss appellent encore des lois. Ces variations périodiques de l'intensité de la vie sociale, ou encore la tendance à l'affaiblissement des sentiments collectifs attachés aux représentations, demeurent tout aussi inflexibles dans leur esprit que les lois formulées dans la première période de l'œuvre. La nouveauté, c'est qu'il n'y a plus de facteurs déterminants et de facteurs déterminés clairement identifiés. Durkheim et Mauss tentent désormais de comprendre l'évolution nécessaire de totalités. La totalité étudiée est tantôt une institution, un groupement, un système de classification, une société ou un système de sociétés en interaction. Ces totalités s'emboîtent, se débordent, s'enveloppent. Après 1901, les études de Durkheim et de Mauss comprennent l'évolution des phénomènes sociaux en analysant les variations ou la genèse de leurs parties constitutives et en les mettant en relation avec les autres éléments des totalités qui les englobent. Sans l'annoncer publiquement, on passe d'une approche explicative à une approche compréhensive des phénomènes sociaux.

L'être individuel et l'être collectif dans l'être social de l'homme

La conception de l'être social de l'homme est aussi modifiée au moment où la sociologie se donne la vie institutionnelle pour objet. Le premier signe de cette modification se lit en 1899 dans l'« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » de Hubert et Mauss (NFS) qui confère à l'institution une double fonction sociale, collective et individuelle. Pour le bien de la collectivité, renonçant aux biens ou aux personnes sacrifiés, les individus ou les groupes sacrifiant entretiennent la vie collective en ravivant les sentiments qui la soutiennent. En même temps, s'ils perpétuent l'institution, c'est parce qu'ils trouvent leur compte dans les effets bien réels, parce que cru, du sacrifice :

D'une part, ce renoncement personnel des individus ou des groupes à leurs propriétés alimente les forces sociales. Non, sans doute, que la société ait

besoin des choses qui sont la matière du sacrifice ; tout se passe ici dans le monde des idées, et c'est d'énergies mentales et morales qu'il est question. Mais l'acte d'abnégation qui est impliqué dans tout sacrifice, en rappelant fréquemment aux consciences particulières la présence des forces collectives, entretient précisément leur existence idéale. Ces expiations et ces purifications générales, ces communions, ces sacralsisations de groupes, ces créations de génies des villes donnent ou renouvellent périodiquement à la collectivité, représentée par ses dieux, ce caractère bon, fort, grave, terrible, qui est un des traits essentiels de toute personnalité sociale. – D'autre part, les individus trouvent à ce même acte leur avantage. Ils se confèrent, à eux et aux choses qui leur tiennent de près, la force sociale tout entière. Ils revêtent d'une autorité sociale leurs vœux, leurs serments, leurs mariages. Ils entourent, comme d'un cercle de sainteté qui les protège, les champs qu'ils ont labourés, les maisons qu'ils ont construites. En même temps, ils trouvent dans le sacrifice le moyen de rétablir les équilibres troublés : par l'expiation, ils se rachètent de la malédiction sociale, conséquence de la faute, et rentrent dans la communauté ; par les prélèvements qu'ils font sur les choses dont la société a réservé l'usage, ils acquièrent le droit d'en jouir. La norme sociale est donc maintenue sans danger pour eux, sans diminution pour le groupe. Ainsi la fonction sociale du sacrifice est remplie, tant pour les individus que pour la collectivité. (HUBERT et MAUSS, NFS, p.306-307.)

L'individu n'est plus l'animal humain du *Suicide* dont les tendances bio-psychologiques sont contenues par les forces sociales. La socialisation à la vie institutionnelle forme à la fois ses tendances à l'abnégation et ses tendances égoïstes. Le modèle institué du sacrifice suppose des acteurs simultanément tournés vers eux-mêmes et tournés vers les exigences de la collectivité. Le don sacrificiel s'impose souvent au sacrifiant comme un devoir ; mais s'il donne, c'est en partie pour ce qu'il prévoit recevoir en retour. L'acte obligatoire est aussi un acte utile. « *Le désintéressement s'y mêle à l'intérêt.* » (HUBERT et MAUSS, NFS, p.305.) Ces deux pendants de la personnalité humaine sont sociaux.

Deux ans plus tard, dans la préface de la seconde édition des *Règles*, Durkheim appuie la proposition de ses deux protégés et la généralise à l'ensemble des actes institutionnels. Il le fait en excusant, comme il le peut, sa première définition du fait social le caractérisant seulement par la contrainte :

Le pouvoir coercitif que nous lui attribuons est même si peu le tout du fait social, qu'il peut présenter également le caractère opposé. Car, en même

temps que les institutions s'imposent à nous, nous y tenons ; elles nous obligent et nous les aimons ; elles nous contraignent et nous trouvons notre compte à leur fonctionnement et à cette contrainte même. Cette antithèse est celle que les moralistes ont souvent signalée entre les deux notions du bien et du devoir qui expriment deux aspects différents, mais également réels, de la vie morale. Or il n'est peut-être pas de pratiques collectives qui n'exercent sur nous cette double action, qui n'est, d'ailleurs, contradictoire qu'en apparence. Si nous ne les avons pas définies par cet attachement spécial, à la fois intéressé et désintéressé, c'est tout simplement qu'il ne se manifeste pas par des signes extérieurs, facilement perceptibles. Le bien a quelque chose de plus interne, de plus intime que le devoir, partant, de moins saisissable. (DURKHEIM, SPR, p.XXI.)

Durkheim ajoute en note de bas de page que l'individu ne reçoit pas les institutions passivement ; il se les approprie et leur donne plus ou moins sa marque personnelle. Partant de ce qui se fait et de ce qui se pense dans son milieu, il se fait sa morale, sa religion, sa technique. Bien sûr, le champ des variantes personnelles est toujours restreint par les sentiments collectifs plus ou moins permissifs : une variation excessive sera considérée comme choquante, répréhensible ou officiellement criminelle.

L'« Esquisse d'une théorie générale de la magie » de Mauss et Hubert (TGM) offre deux ans plus tard la démonstration du caractère social des actes les plus isolés, personnels et innovants. Désigné comme tel par la collectivité ou par un groupe restreint d'initiateur, le magicien n'est que le dépositaire des pouvoirs magiques qu'on lui confère. Comme dans le sacrifice, tout est encore affaire de sentiments collectifs : on sent que la magie existe et que le magicien peut la maîtriser et la manipuler à sa guise. Cette désignation le suit partout, même dans l'isolement, parce qu'il y adhère. « *Il a tout naturellement l'esprit de sa fonction, la gravité d'un magistrat ; il est sérieux, parce qu'il est pris au sérieux, parce qu'on a besoin de lui.* » (MAUSS et HUBERT, TGM, p.89.) Mais lorsqu'il réfléchit à son état, le magicien en « *arrive à se dire que son pouvoir magique lui est étranger* » (MAUSS et HUBERT, TGM, p.132). Il sent qu'il est à la fois lui-même et la fonction qu'on lui attribue, celui qui exerce le pouvoir magique qui émane du groupe. L'efficace de sa science dépend de la crédulité de son public et de sa propre crédulité. Lorsque le magicien augmente la tradition dont il a hérité en innovant, il agit sur la société et c'est en même temps la société qui agit à travers lui. Discutant plus tard de cet essai, Hubert et Mauss écrivent :

Puisque la société se compose d'individus organiquement rassemblés, nous avons à chercher ce qu'ils apportent d'eux-mêmes et ce qu'ils reçoivent d'elle et comment ils le reçoivent. Nous croyons avoir dégagé ce processus et montré comment, dans la magie, l'individu ne pense, n'agit que dirigé par la tradition, ou poussé par une suggestion collective, ou tout au moins par une suggestion qu'il se donne lui-même sous la pression de la collectivité. (HUBERT et MAUSS, INT, p.25.)

Le même constat s'applique au travail des savants qui poursuivent l'innovation dans un cadre institutionnel ; à la prière, aussi variable et personnelle soit-elle, prenant parfois la figure d'un dialogue circonstanciel ; et à n'importe quel autre acte plus complexe qu'un réflexe dénué de signification. Le mythe des forces centripètes et centrifuges qui se contiennent en l'homme s'évanouit au contact des phénomènes « impurs » du terrain comme la cloison entre les domaines de la sociologie et de la psychologie.

Les faits mixtes, psychosociologiques, écartés par la sociologie des textes de la période de fondation, constituent désormais l'essentiel du domaine d'étude de la sociologie. Selon Durkheim, la reconnaissance de la participation individuelle à la vie institutionnelle devrait aussi entraîner un renouvellement de la psychologie. « *Car si les phénomènes sociaux pénètrent l'individu de l'extérieur, il y a tout un domaine de la conscience individuelle qui dépend en partie de causes sociales dont la psychologie ne peut pas faire abstraction sans devenir inintelligible.* » (DURKHEIM, SDS, p.35.) Seuls des phénomènes humains considérés comme strictement biologiques et ou psychologiques sont exclus de la catégorie des faits sociaux. Le sociologue ne s'intéresse qu'à la part de la vie humaine qui dépend au moins en partie de la participation des individus à des collectivités particulières :

Non seulement les perturbations accidentelles et locales déterminées par des causes cosmiques, mais encore des événements normaux, régulièrement répétés, qui intéressent tous les membres du groupe sans exception, peuvent n'avoir aucunement le caractère de faits sociaux. Par exemple tous les individus, à l'exception des malades, remplissent leurs fonctions organiques dans des conditions sensiblement identiques ; il en est de même des fonctions psychologiques : les phénomènes de sensation, de représentation, de réaction ou d'inhibition sont les mêmes chez tous les membres du groupe, ils sont soumis chez tous aux mêmes lois que la psychologie recherche. Mais personne ne songe à les ranger dans la catégorie des faits sociaux malgré leur généralité. C'est qu'ils ne tiennent aucunement à la

nature du groupement, mais dérivent de la nature organique et psychique de l'individu. Aussi sont-ils les mêmes, quel que soit le groupe auquel l'individu appartient. Si l'homme isolé était concevable, on pourrait dire qu'ils seraient ce qu'ils sont même en dehors de toute société. (FAUCONNET et MAUSS, SCG, p.142.)

On en vient donc à une conception de l'homme bio-psychologique, auquel se surajoute un homme social, divisé ou tendu entre un être individuel et un être collectif « *qui, pour être inséparables autrement que par abstraction, ne laissent pas d'être distincts.* » (DURKHEIM, PES, p.102.) Le premier est constitué par les états mentaux qui se rapportent à lui-même et aux événements de sa vie personnelle ; le second est le système des sentiments, des représentations, des habitudes collectives propres aux milieux moraux desquels il participe.⁵³

Cette vision de l'homme débouche sur une nouvelle vision de la solidarité sociale. L'amour et le respect de l'homme pour la société ou pour Dieu – qui n'est qu'une figuration symbolique de la puissance morale collective selon Durkheim – tiendraient au fait qu'elle nous est intérieure et qu'elle nous dépasse à la fois. L'homme vénère la société parce qu'elle est une part de lui-même, jamais sienne qu'en partie, et qu'elle le domine infiniment. Il y est attaché comme à quelque chose d'intime et d'extérieur, sentant simultanément sa participation à la puissance collective et la distance qui sépare le mouvement de la vie sociale de sa volonté personnelle. Il sent aussi la participation des autres à la poursuite des mêmes fins. C'est la conscience de leur mouvement collectif qui les lie moralement, qui leur inspire des sentiments de sympathie entre eux et envers le groupe :

Quand on aime sa patrie, quand on aime l'humanité, on ne peut pas voir la souffrance de ses compagnons sans souffrir soi-même et sans éprouver le besoin d'y porter remède. Mais ce qui nous lie moralement à autrui, ce n'est

⁵³ Malgré des allusions à cette conception de l'homme dans la préface de la seconde édition des *Règles* et dans « La détermination du fait moral » (DURKHEIM, SPR et DFM), on peut se demander jusqu'où Durkheim se l'est vraiment appropriée. Dans la leçon d'ouverture en pédagogie à la Sorbonne, il parle encore de « *l'être égoïste et asocial qui vient de naître* » auquel la société doit en « *surajouter un autre capable de mener une vie sociale et morale* » (DURKHEIM, PES, p.103.) Et comme on le verra plus loin, Durkheim revient en fin de carrière à une conception de l'homme qui fait abstraction de l'apport des travaux de Mauss et Hubert sur la participation aux institutions.

rien de ce qui constitue son individualité empirique, c'est la fin supérieure dont il est le serviteur et l'organe. (DURKHEIM, DFM, p.60.)

La solidarité sociale n'est plus, comme dans la thèse de Durkheim, un mélange à dosage variable de sympathie pour ceux qui partagent des idées communes et de dépendance envers autrui qui participe au maintien de la vie individuelle et collective. Il n'y a qu'un type de solidarité qui tient de la participation intéressée et désintéressée aux institutions. La vie institutionnelle pose les cadres de la dépendance mutuelle des individus différenciés et manifeste les sentiments collectifs que chacun sait promus par les autres avec lesquels il interagit. Le sentiment de solidarité envers l'institution et le groupe qui l'agit semble allier, sans dissociation possible, l'amour désintéressé de ce qui est en nous et l'intérêt qu'on y trouve.

Repenser l'unité des sociétés et l'évolution de la vie sociale

La perspective d'une vie sociale institutionnelle soulève finalement un problème passé inaperçu lorsque Durkheim avait révisé la théorie de l'évolution sociale dans *Le suicide*. Délimiter objectivement une société devient moins évident lorsqu'on ne la considère plus comme un agrégat de groupes, mais comme un milieu moral englobant une diversité de milieux moraux se partageant des consciences. Le problème s'accroît quand la vie sociale résulte d'institutions interdépendantes, qui ne transcendent pas des groupes identiques, parfois plusieurs groupes n'interagissant pas ensemble, et que certaines des aires institutionnelles dépassent les frontières des plus grands groupements organisés politiquement.

Curieusement, la question de la définition des sociétés n'est pas posée la première fois en regard des grandes religions ou de l'économie mondiale, mais à l'étude des sociétés eskimos. Le problème précis de Mauss et Beuchat (ESK) est de déterminer si les Eskimos forment une nation, un agrégat de tribus ou une panoplie de sociétés plus simples. La remarquable uniformité de la civilisation et de la race eskimos semble appuyer la première hypothèse. Cependant, l'aire de chaque dialecte inclut un ensemble d'établissements ne correspondant à aucun groupement déterminé. Les deux sociologues notent ensuite que des groupes-agglomérés entretiennent des relations les organisant presque comme des tribus.

Mais ces dernières n'ont pas de nom collectif, de frontière claire à travers lesquels se reconnaître en tant que tribu ; elles se concertent rarement pour organiser une action de groupe et ce ne sont pas toutes ces quasi-tribus qui mènent des guerres communes. Selon Mauss et Beuchat, la véritable unité sociale solide et stable est plutôt l'établissement, qui a un nom constant, porté comme un nom propre par tous ses membres ; qui a des frontières nettement arrêtées, mentionnées dans les contes ; et dont les tabous reliés à la mort et à la réincarnation des membres du groupe crée une unité linguistique, morale et religieuse⁵⁴. Tous ces faits rendent compte de la reconnaissance que l'établissement a de sa propre unité. Cette conscience d'elle-même de la société coïncide avec la délimitation du groupement qui la forme, et qui n'agirait pas comme une société s'il ne se pensait pas comme tel. Partageant les vues de Mauss et Beuchat, Durkheim écrit plus tard dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* qu'« une société n'est pas simplement constituée par la masse des individus qui la composent, par le sol qu'ils occupent, par les choses dont ils se servent, par les mouvements qu'ils accomplissent, mais, avant tout, par l'idée qu'elle se fait d'elle-même. » (Durkheim, FE, p.604.) Une société est un sujet collectif.

Dans le système conceptuel durkheimien, la société se situe désormais comme un type de totalité parmi les autres totalités sociales que sont le réseau des interactions individuelles, les institutions et les civilisations. C'est à travers les relations entre les sociétés que les institutions peuvent se diffuser et étendre leur ascendant au-delà de leur société d'origine, dans l'espace et le temps. Et il est de ces faits dépassant les limites arrêtées des sociétés qui se constituent en systèmes intégrés au point où la présence de l'un suppose celle des autres. Ce sont ces systèmes institutionnels supra-nationaux et ou trans-historiques qu'on appelle des civilisations.

En 1913, dans une note sur cette notion, Durkheim et Mauss explicitent leur conception du rapport entre les sociétés et les civilisations. Selon eux, les institutions participant de systèmes civilisationnels sont d'abord élaborés par des sociétés particulières et diffusés

⁵⁴ Mauss et Beuchat explique : « Il y a, en effet, un remarquable système de tabou du nom des morts chez les Eskimos, et ce tabou s'observe par établissement ; il en résulte la suppression radicale de tous les noms communs contenus dans les noms propres des individus. Il y a ensuite un usage régulier de donner le nom du dernier mort au premier né de l'établissement ; l'enfant est réputé le mort réincarné et, ainsi chaque localité se trouve posséder un nombre déterminé de noms propres, qui constituent, par conséquent, un élément de sa physionomie. » (MAUSS et BEUCHAT, ESK, p.404.)

« par une puissance d'expansion qui leur est propre », ou bien encore « résultent des rapports qui s'établissent entre sociétés différentes et [sont] leur œuvre commune. » (DURKHEIM et MAUSS, NCI, p.453.) Chose certaine, une fois qu'elles sont constituées et intégrées au système civilisationnel, les institutions ne sont plus la chose de sociétés particulières, mais de leur interaction. Une analogie est établie entre la participation des individus à une collectivité et celle des sociétés à une civilisation. « Une civilisation constitue une sorte de milieu moral dans lequel sont plongées un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière. » (DURKHEIM et MAUSS, NCI, p.453.) Chaque société, unie par une personnalité collective, s'approprierait les faits de civilisation comme les individus qui développent leurs techniques personnelles, leur morale, leurs rites et leurs croyances religieuses à partir des modèles institués.

Un à un, les pans de la fiction théorique du *Suicide* s'écroulent. Ces nouvelles vues sapent ce qu'il restait du schéma explicatif de l'évolution sociale par association et fusion de sociétés. De la biologie, Durkheim et Mauss conservent seulement l'idée que la vie sociale est partie de formes simples pour évoluer vers des formes plus complexes. La découverte et l'étude des formes élémentaires de la vie sociale sont essentielles pour retracer la genèse des formes ultérieures. La nouvelle ambition de recherche est annoncée dès 1900 :

Dans le domaine de la morphologie, la sociologie cherchera quel est le groupe élémentaire qui a été à l'origine des groupes de plus en plus complexes ; dans le domaine de la physiologie, elle se demandera quels sont les phénomènes fonctionnels élémentaires, qui, en se combinant entre eux, ont progressivement formé les phénomènes de plus en plus complexes qui se sont développés au cours de l'évolution. (DURKHEIM, SDS, p.36.)

Cet extrait postule que les groupes et les institutions se sont combinés pour en former de plus complexes. Trois ans plus tard avec Fauconnet, Durkheim soutient plutôt que des sociétés rudimentaires « contiennent en elles, perdus les uns dans les autres, mais pourtant réels, tous les éléments qui se différencieront et se développeront dans la suite de l'évolution. » (DURKHEIM et FAUCONNET, DF, p.136.) La représentation abstraite de telles sociétés ne se traduit jamais, ni chez Durkheim, ni chez Mauss en critères d'identification clairs et exclusifs. Dans sa leçon d'ouverture à l'EPHE, Mauss présente les « peuples qui

ont, dans l'échelle des sociétés connues, un rang très bas » comme « de petits groupes sociaux, peu denses, à habitats restreints même quand ils sont nomades, à langages, à techniques peu perfectionnés, à systèmes juridique, familial, religieux, économique, suffisamment élémentaires. » (MAUSS, CPE, p.230.) S'abstenant ouvertement de définir chacune de ces caractéristiques, il se contente d'énumérer quelques-unes de ces sociétés qui « ont toutes derrière elles, une longue histoire », mais qui « sont restées d'espèces plus simples que nos sociétés. » (MAUSS, ELO, p.490.) En 1912, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim n'est pas plus clair d'un point de vue opératoire lorsqu'il définit le phénomène religieux élémentaire par la « simplicité » de l'organisation sociale où il se manifeste et par la possibilité « de l'expliquer sans faire intervenir aucun élément emprunté à une religion antérieure. » (DURKHEIM, FE, p.1.)

Chose certaine, l'oncle et le neveu partagent la conviction que l'étude des formes élémentaires de la vie sociale est urgente. L'ébauche de la thèse de Mauss, qui se concentre d'abord sur les formes élémentaires de la prière, propose un ordre de la recherche débutant par celles-ci en vue de dégager des hypothèses conductrices pour l'analyse des formes plus complexes de la même institution :

Nous voulons procéder par ordre, suivant la nature des faits ; comme le biologiste qui, ayant commencé par connaître les organismes monocellulaires, peut passer ensuite à l'étude des organismes polycellulaires, sexués, et ainsi de suite. [...] Les faits que présentent même des rituels encore barbares comme le rituel védique sont si abondants, si touffus que l'on ne saurait s'y reconnaître, même avec l'aide de ces théologiens conscients que furent les brahmanes, si l'on ne dispose de quelques hypothèses conductrices que, seule, peut donner l'analyse des formes élémentaires. (MAUSS, PRI, p.366.)

En plus de voir les phénomènes élémentaires comme le premier maillon de l'évolution, Durkheim les considère également comme les faits les moins déformés par l'appropriation individuelle et les moins compliqués par l'élaboration collective. Inspiré de ses lectures sur les mythes et les rites australiens, il écrit à propos des phénomènes sociaux dans les sociétés dites « inférieures » :

Le moindre développement des individualités, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise, d'une manière régulière, une uniformité intellectuelle et morale dont nous ne trouvons que de rares exemples dans les sociétés plus avancées. Tout est commun à tous. Les mouvements sont stéréotypés ; tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances et ce conformisme de la conduite ne fait que traduire celui de la pensée. Toutes les consciences étant entraînées dans les mêmes remous, le type individuel se confond presque avec le type générique. En même temps que tout est uniforme, tout est simple. Rien n'est fruste comme ces mythes composés d'un seul et même thème qui se répète sans fin, comme ces rites qui sont faits d'un petit nombre de gestes recommencés à satiété. L'imagination populaire ou sacerdotale n'a encore eu ni le temps ni les moyens de raffiner et de transformer la matière première des idées et des pratiques religieuses ; celle-ci se montre donc à nu et s'offre elle-même à l'observation qui n'a qu'un moindre effort à faire pour la découvrir. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe ne sont pas encore venus cacher le principal. Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion. Mais l'indispensable, c'est aussi l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'il nous importe avant tout de connaître. (DURKHEIM, FE, p.8.)

Cependant, l'évolution sociale suivant, selon lui, des tendances nécessaires, il ajoute quelques cent trente pages plus loin qu'il est souvent bon de suivre une institution « *jusqu'à des phases avancées de son évolution ; car c'est parfois quand elle est pleinement développée que sa signification véritable apparaît avec le plus de netteté.* » (DURKHEIM, FE, p.137-138.) Parmi les formes multiples d'une institution ou d'une société, il n'y en a pas de plus véritables ou de plus pures ; dans leur diversité, leur plus ou moins importante complexité, elles en manifestent toute la nature.

Des moments d'effervescence créatrice et tonifiante

« Jugements de valeur et jugements de réalité », *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et quelques publications de Durkheim revenant sur certains thèmes de cet ouvrage sont le lieu d'un troisième développement de la théorie des milieux moraux.

Mentionnée par Mauss dans un double compte-rendu des *Formes* et d'un ouvrage de Frazer sur le totémisme, écrit en collaboration avec son oncle (MAUSS et DURKHEIM, TFD), la conjecture des effervescences créatrices d'idéaux et de force collective ne trouve apparemment pas d'autre écho chez le neveu.⁵⁵ Le scénario – rencontré différemment chez les Eskimos et dans les sociétés australiennes des *Formes* – d'une alternance entre des moments de vie sociale très intense et d'autres plus relâchés, inspire à Durkheim un modèle général, pour ne pas dire un mythe, de l'émergence des idéaux. Cette conjecture modifie une dernière fois ses conceptions des représentations collectives, de la nature humaine socialisée et de l'évolution sociale.

La première présentation du modèle date de 1911 au Congrès international de philosophie de Bologne. Durkheim y discute de l'origine des idéaux qu'expriment les jugements de valeur. Sa communication rejette d'abord le point de vue rendant la valeur inhérente à la chose, réduisant le jugement de valeur à un jugement de réalité exprimant l'affect objectif de la chose sur le sujet individuel ou collectif. Durkheim refuse ensuite le postulat de l'existence de deux facultés de juger, l'une pensant le réel et l'autre l'idéal. Dans le premier cas, on n'explique pas la valeur démesurée attribuée aux biens de luxe, aux symboles religieux, patriotiques, à la monnaie, aux timbres, etc. ; dans le second cas, l'idéal est exclu arbitrairement de la nature et de la science, donc du domaine de l'explicable. Selon Durkheim, le jugement de réalité et le jugement de valeur sont de même nature : l'un comme l'autre surajoute de l'idéal aux choses rencontrées dans l'expérience humaine. Par contre, les deux types de jugements se distinguent en ce qu'ils n'appliquent pas la même espèce d'idéal sur les choses. Lors des jugements de fait, l'idéal est conceptuel et son rôle est uniquement d'exprimer les réalités telles qu'elles sont ; tandis que les idéaux de valeur enrichissent les choses auxquelles on les associe pour parvenir à exprimer le beau, le bien, le bon, etc. « *Dans les premiers cas, c'est l'idéal qui sert de symbole à la chose de manière à la rendre assimilable à la pensée. Dans le second, c'est la chose qui sert de symbole à l'idéal et qui le rend représentable aux différents esprits.* » (DURKHEIM, JVR, p.140.) Mais d'où viennent ces idéaux conceptuels dont use la science et les idéaux de valeur qu'expriment les arts, la morale, les rites religieux et les idéologies politiques ?

⁵⁵ Pour l'affirmer avec certitude, il faudrait inspecter soigneusement tous les articles, les notes et les comptes-rendus de Mauss écrit à partir de 1911, ce que nous n'avons pas eu le temps de faire.

C'est pour répondre à cette question que Durkheim déballe son modèle général de l'alternance entre des périodes d'effervescence créatrice et d'autres, moins exaltées, où la société ravive ponctuellement l'idéal par des événements rappelant symboliquement la vie morale et intellectuelle collective. Dans ce cas-ci, aucun synopsis ne rendrait convenablement la teneur du scénario détaillé, aussi long soit-il :

Quand les consciences individuelles, au lieu de rester séparées les unes des autres, entrent étroitement en rapports, agissent activement les unes sur les autres, il se dégage de leur synthèse une vie psychique d'un genre nouveau. Elle se distingue d'abord, de celle que mène l'individu solitaire, par sa particulière intensité. Les sentiments qui naissent et se développent au sein des groupes ont une énergie à laquelle n'atteignent pas les sentiments purement individuels. L'homme qui les éprouve a l'impression qu'il est dominé par des forces qu'il ne reconnaît pas comme siennes, qui le mènent, dont il n'est pas le maître, et tout le milieu dans lequel il est plongé lui semble sillonné par des forces du même genre. Il se sent comme transporté dans un monde différent de celui où s'écoule son existence privée. La vie n'y est pas seulement intense ; elle est qualitativement différente. Entraîné par la collectivité, l'individu se désintéresse de lui-même, s'oublie, se donne tout entier aux fins communes. Le pôle de sa conduite est déplacé et reporté hors de lui. En même temps, les forces qui sont ainsi soulevées, précisément parce qu'elles sont théoriques, ne se laissent pas facilement canaliser, compasser, ajuster à des fins étroitement déterminées ; elles éprouvent le besoin de se répandre pour se répandre, par jeu, sans but, sous forme, ici, de violences stupidement destructrices, là, de folies héroïques. C'est une activité de luxe, en un sens, parce que c'est une activité très riche. Pour toutes ces raisons, elle s'oppose à la vie que nous traînons quotidiennement, comme le supérieur s'oppose à l'inférieur, l'idéal à la réalité.

C'est, en effet, dans les moments d'effervescence de ce genre que se sont, de tout temps, constitués les grands idéaux sur lesquels reposent les civilisations. Les périodes créatrices ou novatrices sont précisément celles où, sous l'influence de circonstances diverses, les hommes sont amenés à se rapprocher plus intimement, où les réunions, les assemblées sont plus fréquentes, les relations plus suivies, les échanges d'idées plus actifs : c'est la grande crise chrétienne, c'est le mouvement d'enthousiasme collectif qui, aux XII^e et XIII^e siècles, entraîne vers Paris la population studieuse de l'Europe et donne naissance à la scolastique, c'est la Réforme et la Renaissance, c'est l'époque révolutionnaire, ce sont les grandes agitations sociales du XIX^e siècle. À ces moments, il est vrai, cette vie plus haute est vécue avec une telle intensité et d'une manière tellement exclusive qu'elle tient presque toute la place dans les consciences, qu'elle en chasse plus ou moins complètement les préoccupations égoïstes et vulgaires. L'idéal tend

alors à ne faire qu'un avec le réel ; c'est pourquoi les hommes ont l'impression que les temps sont tout proches où il deviendra la réalité elle-même et où le royaume de Dieu se réalisera sur cette terre. Mais l'illusion n'est jamais durable parce que cette exaltation elle-même ne peut pas durer : elle est trop épuisante. Une fois le moment critique passé, la trame sociale se relâche, le commerce intellectuel et sentimental se ralentit, les individus retombent à leur niveau ordinaire. Alors, tout ce qui a été dit, fait, pensé, senti pendant la période de tourmente féconde ne survit plus que sous forme de souvenir, de souvenir prestigieux, sans doute, tout comme la réalité qu'il rappelle, mais avec laquelle il a cessé de se confondre. Ce n'est plus qu'une idée, un ensemble d'idées. Cette fois, l'opposition est tranchée. Il y a, d'un côté, ce qui est donné dans les sensations et les perceptions et, de l'autre, ce qui est pensé sous formes d'idéaux. Certes, ces idéaux s'étioleraient vite, s'ils n'étaient périodiquement revivifiés. C'est à quoi servent les fêtes, les cérémonies publiques, ou religieuses, ou laïques, les prédications de toutes sortes, celles de l'Église ou celles de l'école, les représentations dramatiques, les manifestations artistiques, en un mot tout ce qui peut rapprocher les hommes et les faire communier dans une même vie intellectuelle et morale. Ce sont comme des renaissances partielles et affaiblies de l'effervescence des époques créatrices. Mais tous ces moyens n'ont eux-mêmes qu'une action temporaire. Pendant un temps, l'idéal reprend la fraîcheur et la vie de l'actualité, il se rapproche à nouveau du réel, mais il ne tarde pas à s'en différencier de nouveau. (DURKHEIM, JVR, p.134-135.)

Des expressions symboliques nécessaires

Ce que la théorie des milieux moraux du *Suicide* supposait en faisant naître l'état collectif des interprétations des états d'autrui, Durkheim l'explique en faisant du symbole le substrat nécessaire à l'émergence, à l'expression et à l'attestation des représentations collectives. Pour que les consciences individuelles appréhendent l'autorité et la signification des idéaux conceptuels et de valeur, ceux-ci doivent s'incarner dans la réalité de leur expérience. La fixation des forces morales dans des symboles, processus nécessaire à leur représentation, serait à l'origine de la conscience religieuse de la puissance collective, tantôt sous forme de phénomènes naturels, tantôt sous forme de divinités anthropomorphiques. Faute d'une conception claire de l'interaction des consciences à l'origine des phénomènes collectifs, les hommes ont cherché dans le monde physique la puissance soutenant l'ordre social. Du coup, ce qui symbolise la force collective participe des mêmes sentiments de respect. Les choses sacrées, du point de vue de Durkheim, ne sont plus simplement celles dont la

représentation est élaborée collectivement ; mais, suivant un critère plus restrictif, les incarnations symboliques des forces morales qui attisent les consciences en leur rappelant les états collectifs auxquels elles participent.

Les choses qui jouent ce rôle participent nécessairement des mêmes sentiments que les états mentaux qu'elles représentent et matérialisent pour ainsi dire. Elles aussi sont respectées, redoutées, ou recherchées comme des puissances secourables. Elles ne sont donc pas placées sur le même plan que les choses vulgaires qui n'intéressent que notre individualité physique ; elles sont mises à part de ces dernières ; nous leur assignons une place tout à fait distincte dans l'ensemble du réel ; nous les séparons : c'est en cette séparation radicale que consiste essentiellement le caractère sacré. Et ce système de conceptions n'est pas purement imaginaire et hallucinatoire ; car les forces morales que ces choses réveillent en nous sont bien réelles, comme sont réelles les idées que les mots nous rappellent après avoir servi à les former. (DURKHEIM, DCS, p.328-329.)

Des communions symboliques nécessaires ?

La nouvelle conjecture prétend aussi que les représentations collectives seraient nécessairement nées de moments d'effervescence et entretenues par des communions symboliques. Selon Durkheim, littéralement, pour qu'une société prenne conscience d'elle-même et entretienne les idéaux conceptuels et moraux à travers lesquels elle se crée et se représente dans ses rapports au monde, « *il faut qu'elle s'assemble et se concentre* » (DURKHEIM, FE, p.603).

Cette présumée nécessité d'une communion concrète et exaltée pour que se crée de l'idéal, de la force collective, du sacré, se marie difficilement avec les travaux de Mauss sur la magie et la prière. Tel qu'expliqué précédemment, ce sont deux institutions où des individus isolés peuvent élaborer l'idéal sous la poussée d'une collectivité physiquement absente, mais moralement présente. L'effet des manifestations artistiques, des prédications religieuses ou scolaires et de toutes les autres expressions de l'idéal qui l'introduisent dans l'expérience n'est pas seulement de le raviver : elles le transforment en le réinterprétant. Dans les *Formes*, Durkheim lui-même préconise l'étude de phénomènes religieux simples dont les croyances et les rites n'auraient pas encore été complexifiés par l'imagination

collective ou sacerdotale. Une interprétation plus nuancée du modèle soutiendrait que l'idéal peut évoluer sans rassemblement physique, que la force collective peut être ravivée par des pratiques isolées comme la prière ou la magie, mais que l'emballement des assemblées est l'unique source d'où pourrait naître la force collective qui impose l'idéal aux individus. Ainsi formulée, l'hypothèse devient cependant inintéressante parce qu'elle est invérifiable, rien ne distinguant la création de la puissance collective, de sa revivification et de sa transmission à une conception modifiée de l'idéal.

L'homo duplex

La conception de l'être humain accompagnant le scénario durkheimien diffère également de celle inspirée des essais sur le sacrifice et la magie. Le dualisme du *Suicide*, que les études de Hubert et Mauss avaient contribué à atténuer, est adapté à la théorie des institutions. Les tendances égoïstes et altruistes, qui avaient été intégrées indissociablement dans la participation aux institutions, réapparaissent dans les textes de Durkheim comme deux pôles opposés de la vie humaine. L'homme est double, déchiré entre deux sources de vie presque antagonistes, sa vie d'individu et la vie collective, auxquelles il participe simultanément. Discutant de la distance entre les sensations et les tendances sensibles d'un côté, la pensée conceptuelle et l'activité morale de l'autre, Durkheim écrit :

Ces deux aspects de notre vie psychique s'opposent donc l'un à l'autre comme le personnel à l'impersonnel. Il y a, en nous, un être qui représente tout par rapport à lui, de son point de vue propre, et qui, dans ce qu'il fait, n'a pas d'autre objet que lui-même. Mais il y en a aussi un autre qui connaît les choses *sub specie aeternitatis*, comme s'il participait d'une autre pensée que la nôtre, et qui, en même temps, dans ses actes, tend à réaliser des fins qui le dépassent. La vieille formule Homo duplex est donc vérifiée par les faits. Bien loin que nous soyons simples, notre vie intérieure a comme un double centre de gravité. Il y a, d'une part, notre individualité, et, plus spécialement, notre corps qui la fonde ; de l'autre, tout ce qui, en nous, exprime autre chose que nous-même. (DURKHEIM, DCS, p.318.)

À l'être individuel, autrement dit l'organisme, se ramènent l'expérience sensible et les motifs utilitaires ; de l'être social ou de la société en nous, proviennent l'entendement, la pensée conceptuelle et les activités religieuses et morales. Selon Durkheim, ces deux

systèmes d'état mentaux sont non seulement de nature différente ; « *ils se chassent mutuellement de la conscience* » :

Nous ne pouvons pas être au même moment tout entiers à nous-même et à nos sensations individuelles, tout entiers à la société et aux idéaux collectifs qu'elle éveille et entretient en nous. De là, toutes sortes de tiraillements et de conflits. Quelque solidarité qu'il y ait entre ces deux êtres – mais solidarité n'exclut pas antagonisme – nous ne pouvons pas suivre l'un sans sacrifier l'autre en quelque mesure. (DURKHEIM, DNH, p.34.)

Et comme dans *Le suicide*, l'homme serait naturellement porté à se laisser aller à ses tendances individuelles. Pour Durkheim, la vie en société oblige au dépassement de soi en faisant violence à ses tendances individuelles. D'après la conclusion d'un article publié en 1914, la vie collective semble une torture pour l'animal humain, tout particulièrement dans les sociétés avancées où la civilisation tend à s'accroître :

comme la part de l'être social dans l'être complet que nous sommes devient toujours plus considérable à mesure qu'on avance dans l'histoire, il est contraire à toutes les vraisemblances qu'une ère doive jamais s'ouvrir où l'homme sera moins dispensé de se résister à soi-même et pourra vivre une vie moins tendue et plus aisée. Tout fait prévoir, au contraire, que la place de l'effort ira toujours en croissant avec la civilisation. (DURKHEIM, DCS, p.332.)

Mais dans cette vie collective, la nature humaine trouve au moins son profit dans l'activité religieuse. La conjecture des moments d'effervescence lui attribue exactement la même fonction que dans *Le suicide* : « *atteindre des consciences* », « *les tonifier* » et « *les discipliner* » (DURKHEIM, FE, p.600). Par la communion morale qu'elle occasionne, l'activité religieuse « *stimule l'activité, rehausse la vitalité, élève l'individu au-dessus de lui-même, le soutient et le reconforte.* » (DURKHEIM, DNH, p.29.) Selon le double compte-rendu écrit avec Mauss, c'est la religion qui « *donne à l'individu des forces qui lui permettent de se dépasser lui-même, de s'élever au-dessus de sa nature et de la dominer.* » (MAUSS et DURKHEIM, TFD, p.189.)

Les derniers travaux de Durkheim oublient comment Mauss et Hubert ont montré que les institutions concilient, généralement sans conflit, l'égoïsme et l'altruisme en imposant des systèmes d'action qui satisfont les aspirations individuelles qu'elles définissent. La satisfaction individuelle par la magie ou le sacrifice contribue justement à raviver la foi collective. L'égoïste tonifié mais contraint à l'effort de Durkheim apparaît exagérément tendu à côté de l'être social, individuel et collectif, des travaux de Mauss, de la préface de la seconde édition des *Règles* et de « La détermination du fait moral ».

Dans l'attente de la prochaine effervescence morale

Néanmoins, le modèle des cycles d'effervescence créatrice donne de l'espoir quant à l'avenir de l'humanité. Durkheim s'attend à ce qu'adviennent d'autres de ces moments qui mettront fin à « *la phase de transition et de médiocrité morale* » (DURKHEIM, FE, p.610) que traversent les sociétés modernes. Le christianisme ne suscite plus les passions d'antan, la foi révolutionnaire s'est éteinte dans les déceptions et le découragement, mais pour Durkheim, il n'y a pas de raison de croire que l'humanité ne soit plus capable de se créer de nouveaux idéaux :

Un jour viendra où les sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquels de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité ; et ces heures une fois vécues, les hommes éprouveront spontanément le besoin de les revivre de temps en temps par la pensée, c'est-à-dire d'en entretenir le souvenir au moyen de fêtes qui en revivifient régulièrement les fruits. (DURKHEIM, FE, p.611.)

Le modèle de Durkheim suppose une évolution sociale ponctuée de spasmes d'effervescence collective. « L'avenir de la religion », publié en 1914, situe les sociétés modernes dans une « *phase d'ébranlement profond* » où « *elles sont obligées de se renouveler et se cherchent laborieusement, douloureusement* », maintenant que leurs « *vieux idéaux et les divinités qui les incarnaient sont en train de mourir, parce qu'ils ne répondent plus suffisamment aux aspirations nouvelles qui se sont fait jour* » (DURKHEIM, AVR, p.312). Selon le scénario, l'effervescence créatrice serait suivie d'une « *période d'équilibre* » durant laquelle la société peut « *vivre tranquillement du passé* », jusqu'à ce

que « *sa puissance créatrice d'idéaux* » faiblisse et qu'elle entre dans une « *période de froid moral* » (DURKHEIM, AVR, p.312). Dans l'inquiétude et la tristesse, ces récessions de la vie morale couvent l'élaboration de nouvelles aspirations qui « *arriveront, un jour ou l'autre, à prendre plus clairement conscience d'elles-mêmes, à se traduire en des formules définies autour desquelles les hommes se rallieront et qui deviendront un centre de cristallisation pour des croyances nouvelles.* » (DURKHEIM, AVR, p.313.) Cette fois-ci, selon Durkheim, il semble bien que les nouveaux idéaux naîtront des aspirations de justice des classes populaires. « *Quant à la lettre de ces croyances, c'est ce qu'il est inutile de chercher à percevoir. Resteront-elles générales et abstraites, se rattacheront-elles à des êtres personnels qui les incarneront et les représenteront ? Ce sont là contingences historiques que l'on ne saurait prévoir.* » (DURKHEIM, AVR, p.313.) Le rythme vital des sociétés serait suffisamment régulier pour anticiper une prochaine effervescence, pour « *sentir, par-dessous le froid moral qui règne à la surface de notre vie collective, les sources de chaleur que nos sociétés portent en elles-mêmes* » (DURKHEIM, AVR, p.313) ; mais le détail de l'ordre social à venir, le fruit de l'interaction des consciences, serait non seulement imprévisible, mais contingent.

Les cadres naturels de la sociologie

Les conceptions interactionnistes des milieux moraux, des institutions, des sociétés et de leur participation à des phénomènes de civilisation transforment le domaine d'étude de la sociologie durkheimienne, tant dans ses rapports avec la biologie, la psychologie et l'histoire que dans l'organisation de ses divisions internes. L'abandon des emprunts à la biologie et le développement de nouvelles conceptions des faits sociaux visent à rapprocher les conjectures de la spécificité des faits sociaux, de leur nature particulière, telle qu'elle se donne à l'observation. C'est dans le même esprit que s'effectuent les révisions des rapports de la sociologie aux autres sciences de l'homme et la redéfinition de ses divisions internes, décloisonnées et suivant l'avancement de la recherche.

Partager des faits et comparer ses observations avec la psychologie et la biologie

Les *Règles* avait attribué à la sociologie et aux sciences de la vie individuelle non seulement des ordres de réalité différents, mais des catégories de faits exclusives, laissant à une science mixte les phénomènes tenant à la fois de l'activité des consciences particulières et du contexte social. Au fil des développements de la théorie des milieux moraux, la sociologie durkheimienne s'approprie progressivement l'étude des faits psychosociaux : elle interprète les effets des états collectifs, des circonstances sociales et des représentations collectives sur les individus par les conjectures interactionnistes du *Suicide* ; elle analyse la participation des individus aux institutions, dans les essais sur le sacrifice et la magie ; elle s'attarde au développement socio-historique de la vie intellectuelle et morale, notamment dans l'essai sur les systèmes de classification et dans les *Formes*.

Étudiant des faits pouvant tout aussi bien intéresser la psychologie, la sociologie durkheimienne continue néanmoins d'être la science autonome d'un seul ordre de phénomène. L'étude sociologique des faits mixtes ne vise que l'explication de leur détermination sociale ou leur compréhension dans leur cadre institutionnel. À chaque science sa perspective, son questionnement des phénomènes intriquant les déterminations de la vie individuelle et de la vie collective.

La conception d'une indépendance relative des ordres de réalité et des lois qui en expriment la nature conduit Durkheim et Mauss à maintenir une distinction, au moins conceptuelle, entre l'individuel et le collectif. La définition des faits sociaux demeure importante pour identifier clairement l'objet de la discipline, mais on ne la prétend plus définitive et exclusive : « *il suffit d'avoir montré que des faits existent qui méritent d'être appelés ainsi et d'avoir indiqué quelques signes auxquels on peut reconnaître les plus importants d'entre eux.* » (FAUCONNET et MAUSS, SCG, p.151.) Considérant qu'il y a des stades intermédiaires entre les faits individuels et les faits suffisamment élaborés par l'interaction des consciences pour être dits collectifs, Durkheim ne tente plus de tracer une frontière précise entre les domaines d'étude. « *Dans la nature, en effet, tout est si lié qu'il ne peut y avoir ni de solution de continuité entre les différentes sciences, ni de frontière trop précise.* » (DURKHEIM, SDS, p.13-14.)

Par ailleurs, il n'est plus question pour la sociologie de s'approprier les lois de la psychologie et de la biologie. « *Ce sont des procédés préparatoires, que les sciences emploient utilement dans leur période héroïque, mais dont elles doivent ensuite se débarrasser.* » (DURKHEIM, SOF, p.125.) Durkheim critique indirectement le collage théorique de sa propre thèse, mais ne dédaigne pas pour autant l'analogie et la comparaison entre ce qui s'observe dans les différents règnes de la vie humaine. Il s'agit seulement de ne pas préjuger de l'identité des lois, perdant de vue la spécificité des ordres de faits étudiés. L'article « Représentations individuelles et représentations collectives » reconnaît qu'il est parfaitement légitime pour le sociologue d'examiner si l'organisation sociale ne présente pas « *des similitudes partielles avec les conditions de l'organisation animale, telles que le biologiste les détermine de son côté.* » (DURKHEIM, REP, p.2) Le même article et la préface de la seconde édition des *Règles* soumettent aussi le projet d'une psychologie formelle des représentations individuelles et collectives :

Les mythes, les légendes populaires, les conceptions religieuses de toutes sortes, les croyances morales, etc., expriment une autre réalité que la réalité individuelle ; mais il se pourrait que la manière dont elles s'attirent ou se repoussent, s'agrègent ou se désagrègent, soit indépendante de leur contenu et tienne uniquement à leur qualité générale de représentations. Tout en étant faites d'une manière différente, elles se comporteraient dans leurs relations mutuelles comme le font les sensations, les images, ou les idées chez l'individu. Ne peut-on croire, par exemple, que la contiguïté et la ressemblance, les contrastes et les antagonismes logiques agissent de la même façon, quelles que soient les choses représentées ? On en vient ici à concevoir la possibilité d'une psychologie toute formelle qui serait une sorte de terrain commun à la psychologie individuelle et à la sociologie (DURKHEIM, SPR, p.XVIII).

N'empruntant gratuitement aucune proposition à la psychologie, les sociologues devraient d'abord étudier la pensée collective pour elle-même avant que cette psychologie formelle cherche dans quelle mesure elle ressemble à la pensée des particuliers. Les champs d'étude se croisent, mais les questionnements demeurent indépendants.

Sociologie et histoire : une seule et même science ?

Dans une perspective compréhensive, à la recherche de tendances plutôt que de lois causales ahistoriques, la sociologie durkheimienne se rapproche de l'histoire au point de proposer une fusion des deux sciences. Les textes de la période de fondation avaient critiqué la prétention explicative de certains historiens se contentant d'aligner les états successifs d'une société ou d'une institution comme si ces états engendraient les suivants, comme si les phénomènes sociaux-historiques étaient la cause de leur propre évolution. Au mieux, Durkheim reconnaissait à l'histoire le statut de science descriptive et proposait aux historiens un commerce de faits historiques finement documentés en échange de lois hypothétiques tirées de comparaisons sociologiques susceptibles d'orienter leurs descriptions de cas singuliers.

La préface de la première édition de *l'Année* invite à nouveau les historiens à un commerce de faits avec les sociologues, mais aussi à un commerce de formation. Par ignorance des méthodes historiques et par manque d'érudition, le sociologue est généralement limité à des approximations tirées de faits dont il ne peut juger de la qualité. Dans la perspective d'une collaboration avec la sociologie, l'historien, lui, établit des faits sans idée des comparaisons dans lesquelles ils devront s'insérer. Puisqu'il ne peut y avoir d'explication sans comparaison et que l'histoire devient de la sociologie lorsqu'elle compare, Durkheim croit que l'idéal serait de former des chercheurs maîtrisant le procès de la science sociale, de la constitution des faits à leur analyse et leur interprétation.

non seulement la sociologie ne peut se passer de l'histoire, mais elle a même besoin d'historiens qui soient en même temps des sociologues. Tant qu'elle devra s'introduire comme une étrangère dans le domaine historique pour y dérober, en quelque sorte, les faits qui l'intéressent, elle ne pourra y faire que d'assez maigres provisions. Dépaysée dans un milieu auquel elle n'est pas accoutumée, il est presque inévitable qu'elle ne remarque pas, ou qu'elle n'aperçoive que d'une vue assez trouble, les choses qu'elle aurait le plus d'intérêt à bien observer. Seul l'historien est assez familier avec l'histoire pour pouvoir s'en servir avec assurance. Ainsi, bien loin qu'elles soient en antagonisme, ces deux disciplines tendent naturellement l'une vers l'autre, et tout fait prévoir qu'elles sont appelées à se confondre en une discipline commune où les éléments de l'une et de l'autre se retrouveront combinés et unifiés. [...] Susciter des historiens qui sachent voir les faits historiques en sociologues, ou, ce qui revient au même, des sociologues qui

possèdent toute la technique de l'histoire, voilà le but qu'il faut poursuivre de part et d'autre. À cette condition, les formules explicatives de la science pourront s'étendre progressivement à toute la complexité des faits sociaux au lieu de n'en reproduire que les contours les plus généraux, et en même temps l'érudition historique prendra un sens puisqu'elle sera employée à résoudre les plus graves problèmes que se pose l'humanité. (DURKHEIM, PRE1, p.32-33.)

Souhaitant que les sociologues se forment à la méthode historique, Durkheim suggère que la constitution des faits devrait dépasser les préoccupations théoriques. Les faits doivent être aussi précis, nuancés et contextualisés que possible. L'ère de l'épuration des faits est terminée. Mais leur cueillette doit néanmoins profiter de la théorie qui offre des modèles ou grilles de lecture pour reconstituer les phénomènes de manière à ce qu'on puisse les comprendre. C'est la raison pour laquelle les historiens devraient être formés en sociologie.

En 1909, Durkheim réaffirme la distinction entre la sociologie qui « *s'attache uniquement à découvrir des rapports généraux, des lois vérifiables dans des sociétés différentes* » et l'histoire qui considère les phénomènes sociaux « *surtout par le côté où ils sont particuliers à un peuple et à un temps déterminés.* » (DURKHEIM, SOC, p.155-156.) Il conserve tout de même la conviction que les deux sciences sont vouées à devenir de plus en plus solidaires. La sociologie ne peut progresser dans une approche compréhensive sans une contextualisation détaillée des faits qu'elle compare, de même que l'histoire, en tant que science, ne développe ses perspectives qu'en accumulant des faits.

Réorganiser et spécialiser la recherche

Pour se rapprocher des faits, la formation de sociologue ne se combine pas seulement avec celle d'historien. Qu'on pense à la double formation en linguistique et en sociologie vers laquelle Durkheim avait orienté son fils, et aux intrusions de Mauss dans les cours de sciences des religions, de linguistique et de droit. La formation multiple, alliant la sociologie à d'autres sciences de l'homme s'étant constituées en marge de la première, est un moyen de spécialiser le sociologue dans un type d'étude particulière, d'y accroître sa compétence, son érudition et d'introduire dans ces domaines la rigueur scientifique de la méthodologie sociologique. Durkheim déplore que beaucoup de recherches des sciences de

l'homme, n'ayant pas saisi qu'elles étudient des phénomènes sociaux, « *non seulement n'ont rien de sociologique, mais n'ont qu'imparfaitement un caractère scientifique.* » :

En ne reliant pas les faits sociaux au milieu social dans lequel ils sont enracinés, ces recherches demeurent suspendues en l'air sans relation avec le reste du monde, sans qu'il soit possible d'apercevoir le lien qui les unit les unes aux autres et qui en constitue l'unité. Dans ces conditions, il ne reste qu'à exposer ces faits sans les classer ou les expliquer, comme le font les historiens purs, ou qu'à extraire ce qu'ils ont de plus général selon un point de vue schématique qui, naturellement, leur fait perdre leur individualité. Mais en suivant cette méthode, on ne réussirait pas à établir de relations définies entre des classes de faits définies c'est-à-dire des lois au sens le plus général du terme ; or là où il n'y a pas de lois, peut-il y avoir une science ? (DURKHEIM, SDS, p.33.)

Durkheim et Mauss maintiennent l'idéal d'une seule science intégrant l'étude de tous les phénomènes de la vie sociale. L'*Année*, qui rassemble par champ d'étude l'ensemble des faits pouvant alimenter la réflexion sociologique, participe du même projet d'une sociologie redéfinissant les autres sciences sociales en un système de spécialités complémentaires, rapprochant leurs études afin de les enrichir des liens pouvant être établis entre leurs observations. Dès le deuxième volume, la revue annonce qu'elle exclut de ses recensions les études qui ne permettent pas d'entrer étroitement en contact avec les faits, « *pour chercher à les comprendre, à les réduire en type et en lois qui les expriment aussi adéquatement que possible, et cela dans un esprit sociologique.* » (DURKHEIM, PRE2, p.136.)

La spécialisation des chercheurs, leur collaboration et une division réaliste des domaines d'étude sont pour Durkheim des conditions nécessaires au progrès de la discipline. Le temps des vastes spéculations sans base empirique est révolu ; on attend plutôt des sociologues une connaissance érudite des faits dont ils discutent. Et le seul moyen d'y parvenir, c'est de se spécialiser. À l'intérieur même des spécialités, pour éviter de piétiner dans les théories vagues et personnelles, les sociologues doivent aussi s'attacher à réfléchir sur des ensembles de faits définis. Seules les « *conceptions qui ont quelque base objective ne tiennent pas étroitement à la personnalité de leur auteur. Elles ont quelque chose d'impersonnel qui fait que d'autres peuvent les reprendre et les poursuivre* » (DURKHEIM,

PSU, p.45). La tâche commune des sociologues n'est plus tant d'élaborer des théories générales que d'organiser les faits de manière à mieux les comprendre.

Leur collaboration, telle que Durkheim la conçoit, suppose des études spécialisées, relativement complètes, s'en tenant à des ensembles de faits bien circonscrits, et tendant, une fois réunies, à couvrir l'ensemble de la vie sociale. On souhaite comprendre les phénomènes pour eux-mêmes et en tant qu'éléments des totalités sociales qui les dépassent. L'efficacité de la spécialisation et de la collaboration des chercheurs dépend donc de la correspondance entre les divisions de la sociologie et les articulations naturelles de la vie sociale. Pour répartir les faits entre des spécialités, « *encore faut-il qu'ils ne soient pas de même nature et ne s'impliquent pas mutuellement au point d'être inexplicables les uns sans les autres.* » (DURKHEIM et FAUCONNET, DF, p.140.) Mais tant qu'ils n'ont pas été étudiés, on ne peut avoir qu'une idée approximative de l'agencement naturel des phénomènes sociaux.

Par conséquent, la sociologie durkheimienne ne s'oblige ni de l'organisation antérieure des anciennes sciences sociales qu'elle absorbe, ni même des divisions qu'elle se donne temporairement. Les divisions de l'*Année*, qui correspondent aux cadres de la discipline, sont révisées à chaque volume :

nous estimons que l'une des tâches principales de l'*Année* est précisément de travailler à déterminer progressivement les cadres naturels de la sociologie. C'est, en effet, le meilleur moyen d'assigner à la recherche des objets définis et, par cela même, de libérer notre science des vagues généralités où elle s'attarde. En même temps, on en sentira mieux l'unité, alors que les cadres actuellement en usage la masquent trop souvent, précisément parce qu'ils se sont formés d'une manière tout empirique et indépendamment les uns des autres. C'est pourquoi il n'y a pas eu d'année où nous n'ayons cherché à perfectionner notre classification primitive. (DURKHEIM, CSM, p.293-294.)

Les divisions internes de la sociologie

La division entre les faits de morphologie sociale et les faits de physiologie sociale change de signification dans le cadre de la nouvelle perspective. Elle ne renvoie plus aux fonctions

sociales et aux organes qui les assument, mais à la vie sociale et au substrat matériel à la surface duquel elle se produit, c'est-à-dire à « *la masse des individus qui composent la société, la manière dont ils sont disposés sur le sol, la nature et la configuration des choses de toutes sortes qui affectent les relations collectives* » (DURKHEIM, MOR, p.181). On oppose désormais le milieu moral des normes impersonnelles de la pensée et de l'action, des institutions, des états collectifs et des représentations collectives, au milieu physique déterminant les existences individuelles d'une autre façon. L'explication de la constitution respective de ces milieux, étroitement liée sans être strictement déterminée l'une par l'autre, ne doit pas être confondue. « *La façon dont la société est constituée est une chose, tout autre chose est la manière dont elle agit. Ce sont deux sortes de réalités si différentes qu'on ne peut pas les traiter avec les mêmes procédés et qu'on doit les séparer dans la recherche.* » (DURKHEIM, SDS, p.20.)

Aussi naturelle qu'elle puisse paraître, la division entre la morphologie sociale et la physiologie sociale, maintenue jusqu'au dernier volume de l'*Année*, n'est pas sans poser quelques problèmes. Par exemple, en 1901, Durkheim (TEC) se demande si l'étude de l'habitation, doit faire partie de la morphologie sociale ou de la physiologie sociale comme l'étude des autres technologies. Tout dépend du point de vue, selon qu'on la voit comme un déterminant physique de l'organisation des groupes qui y habitent ou comme un instrument de la vie collective.

Les études de morphologie sociale constituent une section de l'*Année*, tandis que la physiologie sociale se divise en plusieurs sections renvoyant à des faits d'espèces différentes : sociologie religieuse ; sociologie morale et juridique ; sociologie criminelle et statistique morale ; sociologie économique ; et divers, pour les études de faits esthétiques, linguistiques, technologiques, etc. qui n'ont pas leur place dans les sections précédentes.⁵⁶ Relativement autonomes, ces divisions de la sociologie ne sont pas séparées par « *ces cloisons étanches qui existent d'ordinaire entre les différentes sciences spéciales.* » :

Le sociologue qui étudie les faits juridiques et moraux doit, souvent, pour les comprendre, se rattacher aux phénomènes religieux. Celui qui étudie la

⁵⁶ Ces sections se compliquent de subdivisions en sous-sections qui ne sont pas recensées dans ce mémoire.

propriété doit considérer ce phénomène sous son double aspect juridique et économique, alors que ces deux côtés d'un même fait sont d'ordinaire étudiés par des savants différents. (FAUCONNET et MAUSS, SCG, p.175.)

Enfin, aux sociologies spéciales s'ajoute une sociologie générale présentée par Durkheim dans les premiers volumes de l'*Année* comme une « *synthèse* » de ces sciences particulières, « *une comparaison de leurs résultats les plus généraux* » (DURKHEIM, PRE1, p.34), « *la partie philosophique de notre science* » (DURKHEIM, PRE2, p.135). Dans une note datant de 1902, Durkheim reconnaît que la plupart des ouvrages analysés sous cette rubrique de la revue participent d'un « *genre de spéculation qui porte indistinctement et arbitrairement sur les catégories les plus différentes de phénomènes sociaux, qui touche, par conséquent, à toutes les questions, qui, en un mot, ne se caractérise guère que par l'extrême indétermination de son objet.* » (DURKHEIM, CIV, p.53.) Mais les durkheimiens souhaitent des études de sociologie générale dont les problèmes sont bien définis, traités avec autant de méthode et d'érudition que dans les sociologies spéciales. « *Tandis que chaque science sociologique particulière traite d'une espèce déterminée de phénomènes sociaux, le rôle de la sociologie générale serait de reconstituer l'unité du tout ainsi décomposé par l'analyse.* » (DURKHEIM, CIV, p.53.) Les touts à reconstituer en rapprochant les observations des études spécialisées constitueraient idéalement les questions définies des études de sociologie générale. Les problèmes de cette branche de la discipline sont dits généraux ou bien parce qu'ils surplombent bon nombre des champs institutionnels de la vie sociale, comme ceux de la détermination des types de civilisations et de caractères collectifs ; ou bien parce qu'ils concernent l'interprétation d'une diversité de phénomènes, telles les questions de psychologie collective. « *Mais comme la valeur de la synthèse dépend de la valeur des analyses dont elles résultent, faire avancer [le] travail d'analyse constitue la tâche la plus urgente de la sociologie.* » (DURKHEIM, SOC, p.152.)

Le passage silencieux de l'approche explicative des premiers textes de Durkheim à l'approche compréhensive de la deuxième période de l'œuvre occasionne un double mouvement d'autonomisation des conjectures sociologiques et de décloisonnement des divisions internes et de l'univers d'enquête de la discipline. La recherche de relations causales fermait les yeux sur la participation de l'individu à la vie collective, sur la place

des représentations dans l'institution, sur l'insertion des institutions dans des civilisations, etc. Le cas singulier était décontextualisé pour entrer dans les séries illustrant les lois générales. Les nouvelles formes de conjectures sont plus instructives, mais aussi plus exigeantes pour les chercheurs forcés de s'attacher à des problèmes précis s'ils comptent les traiter convenablement. Une sociologie qui prétend à un souci d'érudition équivalent à celui des historiens ne peut plus être l'affaire de généralistes solitaires. Plus qu'auparavant, l'horizon du scientifique doit s'appuyer sur les travaux de ses pairs.

Cette révolution compréhensive de l'entreprise sociologique durkheimienne entraîne également une révision des méthodes exposées dans les *Règles*. En fait, abandonner la causalité mécanique et la théorie des espèces sociales qui autorise la généralisation de ses lois explicatives, c'est ni plus ni moins abandonner l'esprit des *Règles*.

Les révisions de la méthodologie des *Règles*

Une science toujours perfectible

Il faut cependant préciser que l'abandon de l'esprit des *Règles* n'équivaut pas à faire table rase des acquis méthodologiques antérieurs à la « révélation religieuse » de Durkheim ; les méthodes sont révisées au fur et à mesure que la recherche progresse. Dans la préface de la seconde édition des *Règles*, Durkheim avoue à ses critiques que leurs contestations ne le surprennent guère, qu'elles sont salutaires pour le développement de la sociologie, et qu'il s'attend à ce que les révisions méthodologiques se poursuivent tant qu'il y aura de la recherche :

Sans doute, plus d'une proposition nous est encore contestée. Mais nous ne saurions ni nous étonner ni nous plaindre de ces contestations salutaires ; il est bien clair, en effet, que nos formules sont destinées à être réformées dans l'avenir. Résumé d'une pratique personnelle et forcément restreinte, elles devront nécessairement évoluer à mesure que l'on acquerra une expérience plus étendue et plus approfondie de la réalité sociale. En fait de méthode,

d'ailleurs, on ne peut jamais faire que du provisoire ; car les méthodes changent à mesure que la science avance. (DURKHEIM, SPR, p.XI-XII.)

Abandonner la conception organiciste, c'est se défaire de la théorie des espèces sociales, donc dire adieu à l'assurance de pouvoir généraliser ses inductions. Cependant, Durkheim et Mauss ne semblent pas ressentir le besoin de renouveler, par une quelconque acrobatie théorique, la validité générale de leurs conclusions. Leurs études cherchent toujours des lois générales, mais ils savent qu'elles ne peuvent se conclure que par des hypothèses. Comme l'expliquent Fauconnet et Mauss, la science, telle qu'ils la conçoivent, progresse par établissement et révision de propositions provisoires :

À des connaissances provisoires, mais soigneusement énumérées et précisées, correspondent des hypothèses provisoires. Les généralisations faites, les systèmes proposés, valent momentanément pour tous les faits connus ou inconnus du même ordre que les faits expliqués. On en est quitte pour modifier les théories à mesure que de nouveaux faits arrivent à être connus ou à mesure que la science, tous les jours plus exacte, découvre de nouveaux aspects dans les faits connus. [...] Les hypothèses expriment des faits, et par conséquent elles ont toujours au moins une parcelle de vérité : la science peut les compléter, les rectifier, les transformer, mais elle ne manque jamais de les utiliser. (FAUCONNET et MAUSS, SCG, p.174.)

N'ayant plus à se présenter comme des certitudes, les énoncés scientifiques doivent tout de même être explicatifs, généraux et nécessaires, critiquables et vérifiables. La soumission d'hypothèses, leur développement et leur révision visent encore l'organisation cohérente des observations suivant le principe de causalité. C'est seulement que, contrairement à ce que pouvait laisser entendre Durkheim dans ses premiers textes lorsqu'il évoquait les lois qu'il avait établies, plus rien n'est définitif, toute hypothèse mérite d'être réévaluée. Les *Règles* obligeaient la spéculation scientifique à se fonder sur une analyse systématique des faits ; l'article « Sociologie » ajoute que la valeur de vérité d'une hypothèse s'acquiert petit à petit, au fil de ses remises à l'épreuve, qui offre parfois la possibilité de la corriger et accroît l'univers des faits dont elle rend compte.

Pour formuler les hypothèses les plus précises possible, le rapprochement de quelques cas typiques et bien documentés est préféré à l'examen sommaire d'une multitude de cas. Chez Mauss, cette conception de la science s'affirme dès son premier compte-rendu publié en 1896, où il critique un spécialiste allemand des sciences religieuses qui se contente d'énumérer des faits pour prouver ce qu'il avance : « *M. Steinmetz ne distingue pas le fait typique, ni ne le recherche. Or un seul fait, critiquement établi, peut démontrer une hypothèse en sociologie, comme dans les autres sciences, parce qu'il est la loi elle-même. Les autres faits ne sont que son cortège, ses dégradations.* » (MAUSS, RDP, p.678.) L'année suivante, *Le suicide* participe de la même conception de la science en choisissant, à partir des hypothèses de Durkheim sur les causes sociales du suicide, quels milieux sociaux et quelles catégories d'individus valent la peine d'être comparés statistiquement. La comparaison de cas typiques remplace l'analyse et l'interprétation de séries générales promue par les *Règles*. Les phénomènes particuliers apparaissent comme le seul terrain solide pour la science et c'est de leur rapprochement que l'on espère dégager ce qu'ils ont de généraux et les lois qui expliquent leurs variations particulières.

L'adaptation des méthodes à la nouvelle conception de la vie sociale et à son approche compréhensive

Dans le cadre de la théorie des milieux moraux, tous les éléments de méthode des *Règles*, maintenus par Durkheim et Mauss, le sont moyennant quelques modifications. L'objet d'étude est toujours défini par quelques caractères observables – étant entendu que les représentations collectives qu'on a d'une institution ou d'une société acquièrent le statut de réalités objectives. Les études sur le sacrifice, la magie et la religion expliquent ces phénomènes par leur cause et leur fonction – mais les causes sont désormais des processus collectifs, tandis que les fonctions assurent à la fois le maintien de l'institution et la participation des individus qui la perpétue. La méthode comparative est employée pour étudier notamment l'évolution des systèmes de classification, les variations saisonnières des sociétés et l'évolution de l'enseignement secondaire en France – les concomitances établies étant maintenant interprétées comme des processus sociaux généraux, historiques ou cycliques, ne se réduisant pas à la détermination d'un facteur sur un autre. La variante génétique de cette méthode ne suit plus le développement des institutions dans le schéma

de l'évolution des espèces sociales ; leurs formes successives sont comprises dans les moments historiques qui les ont suscitées. Et dans le cas des comparaisons synchroniques du *Suicide*, ce sont les dynamiques de la vie sociale, variables suivant les circonstances, les milieux moraux et les individus y participant, qui expliquent les écarts entre les taux de suicide.

Durkheim adopte même une approche compréhensive des phénomènes pathologiques avant de ne plus prétendre pouvoir les distinguer de ce qui serait normal. Dans *Le suicide*, il n'est nulle part question de dégager le type normal de l'espèce sociale afin d'identifier les sociétés qui en dérogent. Pour démontrer que la marche de la civilisation occidentale de la fin du XIX^e siècle et celle du suicide « *ne s'impliquent pas logiquement, et que celle-ci, par conséquent, peut être enrayée sans que l'autre s'arrête du même coup* » (DURKHEIM, SU, p.422), l'ouvrage recourt aux précédents historiques et évoque d'autres symptômes de l'effervescence malade soutenant la montée des morts volontaires. C'est la mise en contexte de la croissance des suicides, sa comparaison avec une autre situation historique semblable, et leur situation anecdotique dans la trajectoire du développement de la civilisation occidentale qui conduit au diagnostic. Sachant qu'à l'apogée de l'Empire romain il s'y produisait une hécatombe de suicides, on aurait pu croire que ce genre de mouvement était le prix du développement intellectuel auquel on était parvenu. Mais Durkheim conteste cette conclusion hâtive parce que le développement de la culture romaine s'est poursuivi durant la Renaissance et par la suite, sans grande vague de suicide. Par ailleurs, la rapidité de l'accroissement des suicides qui, « *en moins de cinquante ans, [...] ont triplé, quadruplé, quintuplé même selon les pays* » (DURKHEIM, SU, p.422) suppose une profonde altération de l'organisation sociale, qui ne peut-être que malade considérant le rythme habituel de l'évolution des sociétés :

Or, il est impossible qu'une altération, à la fois aussi grave et aussi rapide, ne soit pas morbide ; car une société ne peut changer de structure avec cette soudaineté. Ce n'est que par une suite de modifications lentes et presque insensibles qu'elle arrive à revêtir d'autres caractères. Encore les transformations qui sont ainsi possibles sont-elles restreintes. Une fois qu'un type social est fixé, il n'est plus indéfiniment plastique ; une limite est vite atteinte qui ne saurait être dépassée. Les changements que suppose la

statistique des suicides contemporains ne peuvent donc pas être normaux.
(DURKHEIM, SU, p.422-423.)

Le diagnostic est confirmé par la multiplication au XIX^e siècle des philosophes pessimistes, des anarchistes, des esthètes, des mystiques et des socialistes révolutionnaires communiant « dans un même sentiment de haine ou de dégoût pour ce qui est, dans un même besoin de détruire le réel ou d'y échapper. » (DURKHEIM, SU, p.424.) Ceux-ci ressemblent d'ailleurs, de ce point de vue, aux Épicure et Zénon de la fin de l'Antiquité.

Les études de la seconde période de l'œuvre pourraient être appelées une à une à témoigner de la révision méthodologique de la sociologie durkheimienne. De toutes, la section méthodologique de la thèse de Mauss (PRI), qui présente un plan global d'analyse sociologique de la prière, en fournit la plus systématique expression. La construction d'une théorie générale de la prière – ou de tout autre institution ayant pris de multiples formes dans l'histoire et la diversité des sociétés – suppose deux traitements complémentaires des faits :

- D'abord le sociologue doit classer les variantes socio-historiques de l'institution en types généalogiques. Ces types regroupent les formes de la prière suivant d'une part, leurs ressemblances, et d'autre part, leur ordre d'apparition dans l'évolution historique de l'institution – dans ce cas-ci, suivant l'ordre de complexité des religions dans lesquelles elles s'inscrivent. Un même type de prière pouvant être à l'origine de plus d'une forme ultérieure, leur classification prend la forme d'un arbre généalogique. Cette première opération prépare les faits pour que le sociologue dégage le schéma générique de chacune des formes typiques de l'institution, relevant ce que les cas rassemblés ont de commun. La compréhension générale de l'institution, en perpétuel devenir, sera ensuite extraite du rapprochement des types sortis les uns des autres, parce qu' « *il serait bien difficile de fixer un moment où elle se réalise plus complètement que partout ailleurs.* » (MAUSS, PRI, p.395.) Ce premier temps de l'analyse dispose les faits pour dresser un portrait du fonctionnement de l'institution et de sa genèse.
- Ensuite, le sociologue doit expliquer les variations particulières de l'institution, dans sa genèse et à l'intérieur de chaque type, en les rapportant au milieu social qui en est à l'origine. Après avoir développé des conceptualisations génériques, on tente de comprendre les différences entre les cas particuliers. Chaque cas de prière doit être compris dans « *deux sphères concentriques, l'une formée par l'ensemble des institutions générales de la société, l'autre par l'ensemble des institutions religieuses.* » (MAUSS, PRI, p.400.) Dans certains cas, les variations de la prière tiendront de l'organisation sociale générale et de la structure de ses groupes, des institutions politiques, juridiques, économiques, etc., conjointes de la religion dans

le même ordre social. Mais, « *en général, la prière est plus immédiatement en rapport avec le reste des phénomènes religieux et c'est sous leur action directe qu'elle évolue* » ; quoique « *c'est encore le milieu social général qui est le moteur dernier, car c'est lui qui produit dans le milieu religieux les modifications qui se répercutent dans la prière.* » (MAUSS, PRI, p.400.) Pour l'étude d'autres institutions, la même méthode s'applique ; il s'agirait simplement de redéfinir la sphère de compréhension la plus étroite.

On le voit encore, la sociologie durkheimienne ne se contente plus de développer une connaissance générale comme dans les *Règles*. La compréhension des faits dans un système théorique est remplacée par leur compréhension dans leur contexte social-historique et dans le lot des cas comparables. L'approche compréhensive qui apparaît dans la deuxième période de l'œuvre prétend que la sociologie peut expliquer jusqu'aux particularités de chaque cas, ce que ne permettaient pas les lois causales établies dans la perspective d'une évolution mécanique. La pleine conscience que tout est étroitement lié réduit la pertinence de chercher des déterminants généraux et accroît la finesse et le détail des études sociologiques.

Inciter et instruire du passé la réflexion collective sur l'avenir

L'autonomie relative de la science vis-à-vis de la pratique demeure tout aussi importante pour Durkheim qu'elle l'était dans ses premiers textes. Mauss, pourtant un socialiste engagé, ne discute pas de la pratique dans ses études sociologiques qui abordent, il faut l'admettre, des sujets qui ne s'y prêtent pas vraiment. Le neveu semble d'accord avec son oncle : la sociologie cherche à comprendre les phénomènes de la vie sociale pour eux-mêmes. Dès que Durkheim ne prétend plus être en mesure de déterminer scientifiquement ce qui serait l'état normal et désirable des choses, les conclusions de ses études n'ont plus le caractère normatif qu'il leur attribuait. La sociologie, comme les autres sciences, peut renseigner la pratique, mais elle n'est pas en mesure et ne doit pas juger les réalités qu'elle a pour fonction de rendre intelligibles.

Sans doute, le savant sait bien que ses découvertes seront vraisemblablement susceptibles d'être utilisées. Il peut même se faire qu'il dirige de préférence ses recherches sur tel ou tel point parce qu'il pressent qu'elles seront ainsi plus profitables, qu'elles permettront de satisfaire à des besoins urgents. Mais en tant qu'il se livre à l'investigation scientifique, il se désintéresse des conséquences pratiques. Il dit ce qui est ; il constate ce que sont les choses, et il s'en tient là. Il ne se préoccupe pas de savoir si les vérités qu'il découvre seront agréables ou déconcertantes, s'il est bon que les rapports qu'il établit restent ce qu'ils sont, ou s'il vaudrait mieux qu'ils fussent autrement. Son rôle est d'exprimer le réel, non de le juger. (DURKHEIM, NMP, p.71.)

Néanmoins, Durkheim s'attend encore à ce que le développement de la sociologie révolutionne la conduite de la vie collective. « *Les progrès de l'art politique suivront ceux de la science sociale, comme les découvertes de la physiologie et de l'anatomie ont aidé au perfectionnement de l'art médical, comme la puissance de l'industrie s'est centuplée depuis que la mécanique et les sciences physico-chimiques ont pris leur essor.* » (DURKHEIM, SOC, p.143.) Dans une conception où le déterminisme entretient un rapport ambigu avec l'interaction des individus à l'origine de la vie sociale, Durkheim attribue aux hommes une responsabilité plus importante que la poursuite d'un idéal donné dans la nature. C'est à eux que revient la tâche de penser collectivement les idéaux qui les guident et les motivent, ainsi que les institutions qui définissent leur existence. Désormais inapte à déterminer une fin naturelle qu'elle incitait à poursuivre, la sociologie durkheimienne révisé sa double vocation morale. Au cours de la deuxième période de l'œuvre, les interventions de Durkheim dans le domaine de la pratique visent l'éveil des individus à leur rôle de définitif de l'avenir, et alimente leur réflexion d'une meilleure compréhension de la vie sociale, en vue de réformes éclairées des institutions. Les modernes en ont d'ailleurs grand besoin puisqu' « *une fois que les croyances établies ont été emportées par le cours des choses, [...] il n'y a plus que la réflexion qui puisse nous aider à nous conduire dans la vie.* » (DURKHEIM, SU, p.171.) La vie sociale émerge nécessairement des collectivités qui la pensent, la sentent et l'agissent ; leur donner une conscience plus claire de ce qu'elles sont, de ce qu'elles pensent et de ce qu'elles font devient le seul apport possible de la sociologie à l'amélioration de leur sort.

Les sciences, en même temps qu'elles proclament la nécessité des choses, nous mettent entre les mains les moyens de la dominer. [...] La sociologie n'impose donc nullement à l'homme une attitude passivement conservatrice ; au contraire, elle étend le champ de notre action par cela seul qu'elle étend le champ de notre science. Elle nous détourne seulement des entreprises irréfléchies et stériles, inspirées par la croyance qu'il nous est possible de changer, comme nous voulons, l'ordre social, sans tenir compte des habitudes, des traditions, de la constitution mentale de l'homme et des sociétés. (DURKHEIM, SOC, p.143.)

La compréhension du passé et du présent des institutions ainsi que de leurs variations suivant les circonstances aurait l'avantage d'ajouter une dose de réalisme à la réflexion sur ce qu'elles doivent devenir. Autrement, les débats sur l'avenir de la famille, de l'éducation, du droit, de l'organisation politique ou de la religion sombrent trop souvent dans l'affrontement animé de projets abstraits. Selon Durkheim, la sociologie n'a pas à se mêler des débats spéculatifs sur l'avenir : « *si l'on veut faire œuvre utile, c'est vers le passé et non vers l'avenir qu'il faut se tourner ; là du moins, parce qu'il y a une réalité donnée, il y a un terrain pour la recherche objective et, par conséquent, pour l'entente.* » (DURKHEIM, SSS, p.242.) Et quand on sent qu'une institution doit être réformée parce que les conditions qui la justifiaient sont dépassées, c'est seulement « *par analogie avec le passé qu'il est possible de conjecturer – on ne peut faire plus – ce que doit être ce changement.* » (DURKHEIM, ERM, p.336.)

Tenue à l'interprétation du réel, la recherche devient, selon Durkheim, « *vraiment et pleinement morale que quand la science est aimée à cause des effets bienfaisants qu'elle doit avoir pour la société, pour l'humanité.* » (DURKHEIM, DFM, p.60.) Autrement dit, s'il n'est pas tourné intentionnellement vers une fin qui le dépasse, qui déborde les limites du développement du savoir, le scientifique n'a pas de vocation morale. Durant la deuxième période de l'œuvre, les travaux de Durkheim sont orientés vers deux finalités extra-scientifiques : le développement d'une réforme de la vie économique et politique et, ce qui n'est pas sans lien, la formation de ses contemporains en vue d'une conduite morale et rationnelle de la vie collective.

Instaurer un système de corporations professionnelles pour l'intégration des travailleurs et la régulation de la vie économique et politique

Dans sa thèse, Durkheim doutait du bien fondé de l'abolition des corps de métier qui assumaient une fonction régulatrice de la vie économique. Peut-être aurait-il simplement fallu les réformer suivant les nouvelles conditions de l'économie industrielle ? La restauration de corporations qui régleraient démocratiquement les professions était envisagée dans la thèse comme une solution à une division anémique du travail empêchant les travailleurs de sentir qu'ils participent à une vie économique qui les dépasse et dont ils dépendent – condition de la solidarité organique. Dans la seconde période de l'œuvre, Durkheim reprend et développe son projet de restaurer les corporations pour en faire, cette fois, des lieux d'élaboration de pratiques et d'idéaux collectifs. Si sa conception interactionniste est juste, ce n'est que du groupement des travailleurs que peut naître un ordre auquel ils adhéreront de plein gré.

Selon le cours sur le socialisme, l'avantage d'une réglementation issue du groupement professionnel serait de faire converger les intérêts industriels dans un projet collectif aimé des travailleurs qui participent à sa définition. Ce que Durkheim propose d'institutionnaliser devrait devenir, avec le temps, des milieux moraux intégrant les travailleurs et régulant leurs aspirations économiques :

D'une part, parce qu'il [le groupement professionnel] est industriel, il ne fera pas peser sur l'industrie un joug trop pesant ; il est assez près des intérêts qu'il aura à régler pour ne pas les comprimer lourdement. De plus, comme tout groupement formé d'individus unis entre eux par des liens d'intérêts, d'idées et de sentiments, il est susceptible d'être pour les membres qui le composent une force morale. Qu'on en fasse un organe défini de la société, tandis qu'il n'est encore qu'une société privée ; qu'on lui transfère certains des droits et des devoirs que l'État est de moins en moins capable d'exercer et d'assurer ; qu'il soit l'administrateur des choses, des industries, des arts, que l'État ne peut pas gérer, par éloignement des choses matérielles ; qu'il ait le pouvoir nécessaire pour résoudre certains conflits, pour appliquer, selon la variété des travaux, les lois générales de la société, et, peu à peu, par l'influence qu'il exercera, par le rapprochement qui en résultera entre les travaux de tous, il acquerra cette autorité morale qui lui permettra de jouer ce rôle de frein sans lequel il ne saurait y avoir de stabilité économique. (DURKHEIM, SO, p.229-230.)

L'idée de confier à des corporations la délibération des lois relatives à la vie professionnelle et sa gestion est développée plus en détail dans *Le suicide*. La vie corporative serait une solution aux courants d'égoïsme : « *le tissu social, dont les mailles sont si dangereusement relâchées, se resserrerait et s'affermirait dans toute son étendue* » (DURKHEIM, SU, p.438) ; et une solution à l'anomie de la vie économique :

En obligeant les plus forts à n'user de leur force qu'avec mesure, en empêchant les plus faibles d'étendre sans fin leurs revendications, en rappelant les uns et les autres au sentiment de leurs devoirs réciproques et de l'intérêt général, en réglant, dans certains cas, la production de manière à empêcher qu'elle ne dégénère en une fièvre malade, elle modérerait les passions les une par les autres et, leur assignant des limites, en permettrait l'apaisement. Ainsi s'établirait une discipline morale, d'un genre nouveau, sans laquelle toutes les découvertes de la science et tous les progrès du bien-être ne pourront jamais faire que des mécontents. (DURKHEIM, SU, p.440.)

En ce qui a trait à la structure du projet, Durkheim attribue aux corporations le rôle d'organes secondaires de l'État, adaptant ses actions générales aux situations professionnelles de plus en plus différenciées. La vie corporative ne se déroule plus en marge de la vie politique. Les groupements professionnels devraient être des milieux moraux dont l'activité s'insérerait dans l'organisation de la vie collective à l'échelle de la société. L'État a besoin de corps intermédiaires pour éviter que son action générale soit « *compressive et niveleuse* » (DURKHEIM, SU, p.436) ; et en contrepartie, un lieu de réflexion collective impliquant la société dans son ensemble doit « *opposer au particularisme de chaque corporation le sentiment de l'utilité générale et les nécessités de l'équilibre organique.* » (DURKHEIM, SU, p.441.)

Le plan de réforme est achevé dans le cours de « Physique générale du droit et des mœurs » rédigé entre 1898 et 1900. Durkheim y suggère que les groupements professionnels remplacent les collèges électoraux territoriaux maintenant que « *les liens qui nous attachent les uns aux autres dérivent de notre profession beaucoup plutôt que de nos rapports géographiques* » (DURKHEIM, LES, p.136). Avec des collègues qui ne renvoient plus à des communautés, le scrutin recense des opinions individuelles souvent changeantes et peu éclairées plutôt que d'exprimer des idées élaborées par l'expérience collective ; les

délibérations des représentants sont asservies aux volontés de la majorité ; et les lois adoptées suivant ces volontés n'ont plus l'autorité morale que leur conférait le consensus collectif. Cette situation occasionne une vaine agitation dans les affaires publiques, où les gouvernements sont instables et les réformes s'annulent. L'élection de dirigeants de sa corporation, nominant des délégués à l'assemblée délibérante, rehausserait la compétence de l'électorat, des députés, du gouvernement dans son ensemble et rendrait à l'État sa fonction d'intégration et de régulation des volontés individuelles :

Pour ce qui concerne les intérêts de chaque profession, chaque travailleur est compétent ; il n'est donc pas inapte à choisir ceux qui peuvent le mieux conduire les affaires communes de la corporation. D'un autre côté, les délégués que ces derniers enverraient aux assemblées politiques y entreraient avec leurs compétences spéciales, et comme ces assemblées auraient surtout à régler les rapports des différentes professions, les unes avec les autres, elles seraient composées de la manière la plus convenable pour résoudre de tels problèmes. Les conseils gouvernementaux seraient alors véritablement ce qu'est le cerveau dans l'organisme : une reproduction du corps social. Toutes les forces vives, tous les organes vitaux y seraient représentés suivant leur importance respective. Et dans le groupe ainsi formé, la société prendrait vraiment conscience d'elle-même et de son unité ; cette unité résulterait naturellement des relations qui s'établiraient entre les représentants des différentes professions ainsi mises étroitement en contact.
(DURKHEIM, LES, p.137.)

Enfin, la préface de la seconde édition de la thèse parue en 1902 (DURKHEIM, SPD) ajoute la recommandation d'établir les corporations à l'échelle du marché national ou international pour les mettre à l'abri du traditionalisme local ayant rendu contraignant les corps de métier datant du Moyen Âge.

Selon une note de Mauss faisant état, en 1925, de l'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs défunts, les idées de son oncle sur l'État avaient évolué. « *Il avait en effet modifié certaines parties de sa théorie de l'État sous l'impression de son étude des thèses allemandes et en partie de Treitschke.* » (MAUSS, OID, p.476.) On aurait conservé seulement quelques notes du cours sur la morale de 1915-1916 où il en discutait.

S'il désigne l'anarchie de la vie économique et politique comme un « *phénomène morbide* », Durkheim ne le fait plus avec l'autorité d'une procédure scientifique : « *c'est ce qui est de toute évidence, puisqu'elle va contre le but même de toute société, qui est de supprimer ou, tout au moins, de modérer la guerre entre les hommes, en subordonnant la loi physique du plus fort à une loi plus haute.* » (DURKHEIM, SPD, p.III.) Une fois le problème posé hors de la science, il n'hésite pas à puiser dans la science afin d'élaborer une solution aussi sûre et détaillée que l'état de la connaissance le lui permet.

Dans sa réforme théorique et méthodologique, la sociologie durkheimienne a perdu sa puissance normative, mais a augmenté sa compréhension des phénomènes sociaux, donc la qualité des renseignements qu'elle fournit à la pratique et sa puissance d'opération sur le réel. La détermination scientifique de la normalité désirable allait de pair avec le déterminisme mécanique présentant l'évolution générale et les phénomènes les plus généraux comme étant ce qu'ils doivent être. L'intrusion timide de la contingence dans le réel, ayant motivé le dépassement des lois causales, devait logiquement conduire à une science neutre. Si les deux perspectives se sont superposées quelques temps dans l'entreprise durkheimienne, ce ne fut qu'une transition avant la pleine prise de conscience des implications de l'approche interactionniste et compréhensive de la vie institutionnelle, alliant le déterminisme et la contingence. C'est ce que montrent les textes de Mauss de l'entre-deux-guerres.

Inciter et alimenter la réflexion morale

Durkheim souhaite une réflexion collective sur les institutions et les idéaux qui doivent organiser et motiver la vie sociale. Réaliste, il sait cependant que les esprits traditionnellement portés au conformisme doivent être formés à ce genre d'activité. La vie morale conduite par la raison plutôt que par la tradition gagne aussi à être alimentée de sociologie pour ne pas s'égarer dans des projets irréalistes. « *D'une manière générale, la liberté est un instrument délicat dont le maniement doit s'apprendre* » (DURKHEIM, IND, p.277). Dans trois de ses cours, le savoir sociologique sert le développement et l'enrichissement de la morale rationnelle.

- En 1899, une note sur l'enseignement de la sociologie présente la matière du cours de « Physique générale du droit et des mœurs » comme étant conforme à ce qui devrait être enseigné aux étudiants des lycées dans leurs cours de morale pratique. « *L'essentiel est, en effet, de les faire réfléchir à ce que sont la société, la famille, l'État, aux principales obligations juridiques et morales, à la manière dont ces différentes choses sociales se sont formées.* » (DURKHEIM, RES, p.51.) On se souvient aussi que Durkheim développe la science de la morale à l'Université en vue de l'enseignement d'une morale laïque dans les écoles.
- Son cours sur l'éducation morale invite les enseignants à encourager chez l'enfant trois caractères essentiels à la conduite rationnelle de la vie morale : l'esprit de discipline, l'attachement aux idéaux collectifs et l'intelligence de la morale. La première partie tente de comprendre scientifiquement ce qu'est la vie morale et d'en déduire ce qui devrait être inculqué à l'enfant à une époque où la morale se cherche. Selon Durkheim, l'enfant doit « *plus que jamais sentir la nécessité des règles morales au moment où on travaille à les transformer* » (DURKHEIM, EM, p.86) ; « *ce sont surtout les aptitudes à se donner, à se dévouer qu'il faut stimuler, et auxquelles il faut fournir des aliments* » (DURKHEIM, EM, p.87) ; et enfin, « *la moralité ne consiste plus simplement à accomplir, même intentionnellement, certains actes déterminés ; il faut encore que la règle qui prescrit ces actes soit librement voulue, c'est-à-dire librement acceptée, et cette acceptation libre n'est autre chose qu'une acceptation éclairée.* » (DURKHEIM, EM, p.101.) La seconde partie du cours dégage des préceptes de pédagogie pour y parvenir. Éduqué dans cet esprit, le futur citoyen devrait se soucier davantage de comprendre sa société et son temps, être plus sensible aux idéaux collectifs et plus enclin à prendre part aux œuvres du groupe.
- Le cours sur l'évolution de l'enseignement secondaire en France (DURKHEIM, EP), s'adressant aux pédagogues en formation, poursuit l'objectif de les faire réfléchir, à la lumière du passé, sur ce que devrait être la formation générale qu'ils dispenseront. En annonçant ses objectifs, Durkheim investit les futurs enseignants d'une mission : « *Un corps enseignant sans foi pédagogique, c'est un corps sans âme. Votre premier devoir et votre premier intérêt sont donc de refaire une âme au corps dans lequel vous devez entrer ; et vous seuls le pouvez. Assurément, pour vous mettre en état de remplir cette tâche, ce ne sera pas assez d'un cours de quelques mois. Ce sera à vous d'y travailler toute votre vie. Mais encore faut-il commencer par éveiller chez vous la volonté de l'entreprendre et par vous mettre entre les mains les moyens les plus nécessaires pour vous en acquitter. Tel est l'objet de l'enseignement que j'inaugure aujourd'hui.* » (DURKHEIM, ERE, p.121.) L'idéal pédagogique repensé après l'étude du rôle de l'enseignement secondaire et des nouvelles conditions sociales auxquelles on doit l'adapter, les réformes consisteraient simplement à « *utiliser l'organisation établie, sauf à la retoucher secondairement, si c'est utile, pour la plier aux fins nouvelles auxquelles elle doit servir.* » (DURKHEIM, ERE, p.123.) Comme le cours sur l'éducation morale, celui-ci se situe à la rencontre de la science et de la pratique. Mauss en décrit très justement l'esprit en 1925 : « *C'est toujours la même méthode : à la fois historique et sociologique d'abord, puis inductive et normative enfin, qui lui permettait et de faire comprendre la pratique suivie jusqu'à nos jours, d'une part, et de diriger les*

jeunes professeurs, d'autre part, vers une meilleure appréciation de cette pratique, vers une meilleure application de leurs forces et éventuellement vers des réformes délicatement suggérées. » (MAUSS, OI, p.487-488.) Dans la même lancée, Durkheim avance aussi l'idée d'un cours sur l'histoire sociale du droit pour que les juristes apprennent « le sens de ce qu'est l'évolution juridique » et voient dans le droit « autre chose que des jeux de concepts » (DURKHEIM, SED, p.244).

Tant dans ces cours que dans son projet de réforme de l'État, Durkheim donne un sens moral à sa sociologie en éclairant le chantier d'un avenir à bâtir, et en mettant la main à la pâte. Cette ambition poursuit celle de la première période de l'œuvre : faute de pouvoir pointer l'idéal et prêcher son respect, la sociologie durkheimienne éveille et outille ceux qui doivent le penser et le réaliser. Et s'il y a une parenté entre cette vocation et celle que Weber conférait aux sciences modernes, deux éléments importants les distinguent : la responsabilité à laquelle le savant éveille ses contemporains dépasse la conduite de sa vie personnelle ; et l'individu responsable ne pourra jamais pleinement maîtriser l'avenir par la prévision et le recours à la technique. La science n'est qu'approximation, l'avenir ne se laisse pas prédire, et il y a les autres.

CHAPITRE VI : Comprendre des totalités anthropologiques et historiques (1920-1941)

D'un point de vue rétrospectif, les travaux de Mauss durant l'entre-deux-guerres complètent la transition de la sociologie durkheimienne vers la tradition de recherche contemporaine. Loin de renier les deux premières périodes de l'œuvre, le neveu poursuit ce qui avait été commencé du vivant de Durkheim : la remise en question de leurs vues déterministes sur l'évolution des sociétés, la réflexion sur les rapports entre les faits individuels et les faits collectifs, la révision des divisions internes de la sociologie, l'amélioration de ses méthodes, et la réflexion sur la pertinence politique de leur science. Néanmoins, dans cette continuation, Mauss rompt avec l'idée d'une évolution sociale nécessaire, abandonne la recherche théorique de lois pour la construction de tableaux compréhensifs, achève le décloisonnement disciplinaire de l'étude des phénomènes humains et dénonce toute restriction des études induites par les divisions internes de la sociologie. Le projet d'une politique positive est renouvelé dans une formule où la science informe la pratique et forme la réflexion sur la vie morale et politique sans orienter le débat sur la définition de l'idéal.

Contexte biographique

Mûri par la guerre, Mauss revient à Paris, retrouve son poste à la section des sciences religieuses de l'EPHE, mais reporte l'ouverture de ses cours à l'année scolaire 1919-1920, le temps de réorganiser sa vie. Au lendemain du premier conflit mondial, le neveu de Durkheim a de grandes ambitions et une lourde succession à assumer. L'équipe de l'*Année sociologique* a perdu son maître et plusieurs collaborateurs durant les années de guerre. Ceux qui restent se font un devoir de relancer et de faire connaître la sociologie durkheimienne. En conclusion d'une note sur les travaux inédits de Durkheim et de ses défunts collaborateurs, Mauss décrit l'esprit qui anime les survivants s'efforçant de poursuivre dignement l'œuvre commune :

En fait, nous ne restons plus qu'une poignée. Réchappés du front ou usés de l'arrière, nous n'avons plus que quelques jeunes gens heureux d'être jeunes.

Notre groupe ressemble à ces petits bois de la région dévastée où, pendant quelques années quelques vieux arbres, criblés d'éclats, tentent encore de reverdir.

Mais si seulement le taillis peut pousser à leur ombre, le bois se reconstitue.

Prenons courage et ne mesurons pas trop notre faiblesse. Ne pensons pas trop au triste présent. Ne le comparons pas à ces forces évanouies et à ces gloires perdues. Il ne faut pleurer qu'en secret ces amitiés et ces impulsions qui nous manquent. Nous allons tâcher de nous passer d'eux, de celui qui nous dirigeait, de ceux qui nous soutenaient et même de ceux qui allaient nous relayer et nous remplacer.

Travaillons encore quelques années. Tâchons de faire quelque chose qui honore leur mémoire à tous, qui ne soit pas trop indigne de ce qu'avait inauguré notre Maître. Peut-être, la sève reviendra. Une autre graine tombera et germera.

C'est dans cet esprit de fidèle mémoire à Durkheim et à tous nos morts ; c'est en communion encore avec eux ; c'est en partageant leur conviction de l'utilité de notre science ; c'est en étant nourris comme eux de l'espoir que l'homme est perfectible par elle ; c'est dans ces sentiments qui nous sont communs par-delà la mort, que nous reprenons tous fortement, avec cœur, la tâche que nous n'avons jamais abandonnée. (MAUSS, OI, p.499.)

En plus de ses implications dans le mouvement socialiste, notamment par la promotion des coopératives comme moyen de réformer la consommation, la production et la propriété, Mauss mène de front plusieurs projets scientifiques dans les années 1920.

Les travaux de sociologie politique

Interpellé par l'actualité, le spécialiste des phénomènes religieux s'aventure hors de ce champ pour entreprendre des travaux sur les nations et l'internationalisme, puis sur les suites de la révolution bolchevique en Russie. Ses deux projets de sociologie politique restent inachevés.

Les réflexions de Mauss sur l'émergence des nations et leur interdépendance croissante se seraient développées des années de guerre aux années 1930. On en conserve le texte d'une

communication à Oxford en 1920 sur « La nation et l'internationalisme », publié la même année, et l'ébauche d'un ouvrage intitulé *La Nation*, distribuée à ses proches et publiée en 1956 par Henri Lévy-Bruhl (MAUSS, NEI et LN). Le fragment de l'ouvrage daterait vraisemblablement des années 1920-1921, avant qu'une congestion pulmonaire interrompe toutes les activités de Mauss. Sa convalescence complète, c'est-à-dire alitement, malaises, faiblesse et inactivité intellectuelle, dure de décembre 1921 jusqu'à l'automne 1922, où il reprend ses cours et se remet à écrire de petits articles. Par la suite, il continue de penser à son livre, d'en discuter avec ses proches, mais son enseignement et d'autres travaux l'empêchent de le terminer (LÉVY-BRUHL, 1969, p.571). Son mémoire de candidature au Collège de France rédigé en 1930 présente son « *grand ouvrage La Nation (élément d'une politique moderne)* » comme étant « *à peu près complet en manuscrit* » (MAUSS, OML, p.236). Il faut croire qu'il y avait retravaillé depuis son congé maladie.

Après la publication en 1923 de cinq longs articles dans *La Vie socialiste* sur le régime bolcheviste, intitulés « Observations sur la violence », Mauss envisage d'écrire un livre de « *forme assez populaire* » répondant à la question de théorie politique générale : « *En quelle mesure l'expérience bolcheviste prouve-t-elle ou improuve-t-elle le socialisme ?* » (Mauss cité dans FOURNIER, 1994, p.429.) Le problème d'intérêt général se double d'une curiosité personnelle. Mauss est convaincu que les soviets instaurés par Lénine sont inspirés des idées de Georges Sorel qui, elles, proviendraient du plan durkheimien d'une démocratie organisée à partir des groupes professionnels.⁵⁷ De ce point de vue, la question posée à l'expérience bolcheviste devient : « *Nos idées les plus chères et les plus lentement acquises, les plus ardemment préconisées allaient-elles en sortir infirmées ou confirmées ?* » (Mauss cité dans FOURNIER, 1994, p.430-431.) Bien qu'il ait une entente avec les Presses Universitaires de France, coopérative dont il est l'un des membres fondateurs en 1921, Mauss ne publie sous forme d'articles que la conclusion intitulée « *Appréciation sociologique du bolchevisme* » (MAUSS, BOL) en 1924 et, l'année suivante, une autre section sous le titre « *Socialisme et bolchevisme* ».

Dans son mémoire de candidature au Collège de France, Mauss considère que ses travaux sur la situation russe et ceux sur les nations et l'internationalisme font partie de ses

« incursions écrites dans le domaine du normatif » qu'il tient à distinguer de « la sociologie science pure », même s'il ne croit pas qu'ils « aient été dénués d'intérêt scientifique et philosophique » (MAUSS, OML, p.236). Ils auront été l'occasion de questionner ses vues sur l'évolution des sociétés et d'explicitier sa conception du rôle de la sociologie dans la vie politique.

Inviter les sociologues, les psychologues et les biologistes à collaborer à une compréhension intégrée des phénomènes humains

Ami des psychologues Charles Blondel, Georges Dumas, Pierre Janet et Ignace Meyerson, Mauss développe au retour de la guerre un grand intérêt pour les études psychologiques. Il participe aux activités de la Société de psychologie et accepte, en 1923, d'en présider les débats. À cette occasion, son allocution annonce une communication sur les « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (MAUSS, RPS), présentée et publiée l'année suivante. Il y promet aussi une communication, qui se fait attendre deux ans, sur des cas de thanatomanie en Polynésie, en Australie et en Nouvelle-Zélande (MAUSS, EPM), phénomène où « un individu qui a péché ou qui croit avoir péché, qui est enchanté ou qui se croit enchanté, se laisse mourir souvent très vite, quelquefois même à l'heure qu'il avait prévue. » (MAUSS, ASP, p.281.) En 1921, Mauss avait déjà publié un article dans le Journal de psychologie, relancé après la guerre par Janet et Meyerson, sur les rituels funéraires australiens où les cris et les pleurs, habituellement considérés comme des réactions psychophysiologiques, sont appelés par l'institution. Ces exemples, comme ceux donnés en 1934 dans une communication sur l'apprentissage des techniques du corps influençant le développement de l'organisme et son fonctionnement (MAUSS, TC), illustrent l'interdépendance des ordres de phénomènes étudiés par la biologie humaine, la psychologie et la sociologie. Par ces quelques communications, Mauss souhaite sensibiliser les psychologues au caractère social des faits qu'ils étudient ; les inciter à considérer les phénomènes normaux qu'on rencontre hors des cliniques et des laboratoires, notamment ceux des sociétés non-occidentales ; et inviter les spécialistes des trois sciences humaines à collaborer au développement d'une compréhension à la fois biologique, psychologique et sociologique des phénomènes humains.

⁵⁷ La preuve de cette filiation demeurerait à établir (FOURNIER, 1994).

La brève résurrection de l'Année sociologique

Les troubles de santé de Mauss retardent aussi la relance de l'*Année sociologique* dont les anciens collaborateurs discutent depuis 1921. Les futurs responsables de la revue, Bouglé, Fauconnet, Hubert, Mauss et Simiand, s'entendent sur la nécessité de l'entreprise pour l'avancement de la sociologie, mais sont aussi plus occupés et sollicités qu'en début de carrière. Il faut réunir des collaborateurs fiables et dévoués ; rassembler des fonds pour leurs honoraires ainsi que l'achat des livres et des revues à recenser ; signer une entente avec une maison d'édition ; et rétablir les relations de l'*Année* en France et à l'étranger. Mauss est le principal artisan de la résurrection de l'équipe et de la revue. Le premier volume de la nouvelle série de l'*Année* paraît en 1925 chez Alcan. La contribution de Mauss est la plus importante : il y publie l'« Essai sur le don » (MAUSS, ED) étudiant les systèmes d'échange agonistique dans les sociétés archaïques, un « In memoriam » (MAUSS, OID) dédié à Durkheim et aux anciens collaborateurs de l'*Année*, et une centaine de comptes-rendus et de notes critiques. Le deuxième et dernier volume paraît avec un an de retard en 1927. Mauss y signe le mémoire « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » (Mauss, DPS) discutant de l'organisation de la discipline et du rapport que doit entretenir la sociologie avec la politique, et plus largement avec la pratique. Le vieillissement des anciens, leur manque de disponibilité, la difficulté de recruter une relève et les troubles cardiaques de Hubert qui meurt en 1927 auront eu raison de la deuxième série de l'*Année*, dont le contrat de publication est rompu à regret par la maison Alcan en 1931.

L'Institut d'ethnologie

Dans un texte de 1913 sur « L'ethnographie en France et à l'étranger », Mauss déplorait le manque de soutien à la collecte des faits ethnographiques dans les colonies françaises. Pour ne pas priver la science sociale de ces trésors, il lui semblait urgent de fonder une institution donnant les moyens et l'encadrement nécessaires aux ethnographes potentiels :

Ce n'est pas que nous manquions d'auteurs désireux de se faire connaître s'ils en voyaient le moyen. Mais nos officiers, nos administrateurs, nos colons ne sont ni encouragés, ni aidés, ni sollicités à observer et à écrire. Et ils ne le seront pas tant qu'il n'y aura pas, en France, un foyer

d'enseignement, de recherches, d'archives, de collection, de contrôle. Il devrait y avoir, à bref délai, un établissement où nos missionnaires de toute confession, nos fonctionnaires de tous ordres, nos colons, nos médecins et officiers de l'armée coloniale, trouveraient l'hospitalité à leur retour, des instructions à leur départ, une aide constante pendant tout le temps qu'ils consacraient à ces études, une récompense quand ils ramèneraient leur butin scientifique. Nous pouvons certifier qu'il y a chez ceux de nos compatriotes qui ont la charge de notre empire colonial des trésors de science qui ne demandent qu'à être exploités. (MAUSS, EFE, p.431.)

Peu avant la guerre, il avait soumis au ministre de l'Instruction publique le projet d'un bureau, institut ou département d'ethnologie rattaché à l'université plutôt qu'au ministère, où l'on ferait d'abord l'ethnographie scientifiquement avant de l'enseigner. L'étude des sociétés colonisées pourrait être utile à la gestion de l'empire, mais le service de l'État ne serait pas l'objectif premier de l'institution.

L'urgence d'organiser l'ethnologie, accrue par la guerre, est réaffirmée par Mauss en 1920 dans une communication à l'Institut français d'anthropologie.

Presque tous les jeunes, qui, doués d'un bagage scientifique considérable, entraient dans la belle période de la production et dont certains s'annonçaient comme des maîtres, ont été fauchés. [...] en même temps que le nombre de nos travailleurs diminuait, notre champ d'étude s'élargissait considérablement du fait de la nouvelle extension prise par notre empire colonial. [...] Il faut donc recruter de nouveaux élèves, constituer des laboratoires, faire appel aux pouvoirs publics pour réorganiser toutes les sciences anthropologiques. Nous n'avons pas en France de Musée d'ethnographie digne de ce nom ; nous n'avons pas de laboratoires spécialement dédiés à l'étude des indigènes ; la sociologie n'existe pas chez nous. Le grand public ignore tout de nos recherches ; il faut donc que les savants fassent de la publicité, car une science ne peut devenir populaire que par la vulgarisation. (MAUSS, EAF, p.434-435.)

Avec le concours du ministre des Colonies, Lucien Lévy-Bruhl, Paul Rivet et Marcel Mauss fondent finalement l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris en décembre 1925. L'institution coordonne les divers enseignements pertinents donnés dans d'autres établissements de Paris et y ajoute des leçons plus techniques d'ethnographie et de linguistique descriptives. Petit à petit le corpus des cours s'accroît, un certificat

d'ethnologie est créé en 1927 à la faculté des lettres, en 1928 à la faculté des sciences, et la clientèle passe d'une vingtaine d'étudiants en 1926-1927 à cent dix en 1929-1930. Mauss y donne un cours d'ethnographie descriptive. Ce cours fournit une part de la matière d'un article publié en 1934 sur la classification et les méthodes d'observation des phénomènes généraux de la vie collective (MAUSS, SGD). Il fait aussi un bref voyage au Maroc en 1930 lorsque l'Institut obtient une subvention de 10 000 francs du protectorat de la République française : il donne une conférence à Rabat sur l'organisation des collections ethnographiques, passe trois jours à Fez, un jour à Mekhnès, fait deux excursions autour de Marrakech, et rentre en France. Sans faire une enquête ethnographique en bonne et due forme, il rapporte du terrain quelques heures d'entretiens et plusieurs observations, notamment sur les techniques du corps.

Un voyage aux États-Unis plus ou moins réussi

Auparavant, en 1926, invité par la Laura Spelman Rockefeller Foundation, Mauss se rend aux États-Unis pour une visite plus académique et protocolaire. Depuis 1924, la riche fondation américaine, qui fait la promotion du développement des sciences sociales dans une perspective humanitaire, a étendu son programme de financement aux centres de recherche européens. Mauss aimerait bien devenir son principal contact en France et ce voyage est l'occasion de faire bonne impression auprès des responsables de la fondation. Charles Rist, professeur à la faculté de droit de Paris, qui considère Mauss comme un « *politicien qui n'a rien produit lui-même* » (FOURNIER, 1994, p.550), a une longueur d'avance sur lui. Rist a déjà produit un rapport pour la fondation un an plus tôt, proposant la création d'un institut des sciences sociales et économiques indépendant de l'université.

À son arrivée aux États-Unis, Mauss est hospitalisé, souffrant probablement de dysenterie. Ensuite, il se rend successivement à New York, Boston, New Haven, Chicago, Washington et Philadelphie pour visiter les grandes universités américaines, des musées d'anthropologie, des instituts de recherche et établir des relations avec des sociétés savantes et des universitaires. Les Américains sont accueillants et le voyage est instructif. L'ampleur de la recherche qui s'effectue dans les instituts et qui éclaire la politique américaine impressionne Mauss. À Harvard et à Chicago, il donne sept séminaires sur le thème « Unité

et rapport des sciences humaines : anthropologiques, psychologiques et sociales ». Il profite aussi de son séjour pour faire un peu d'observation et voir aux intérêts de l'Année.

Académiquement, le voyage est satisfaisant, mais Rist demeure le plus influent auprès de la fondation. En 1929, Mauss accepte de rédiger un rapport sur la recherche en sciences sociales et humaines à Paris. Il y soumet le projet de réorganiser la recherche, alors dispersée entre les institutions universitaires, autour de l'Institut de psychologie, de l'Institut d'ethnologie et d'un nouvel institut de recherche en sciences sociales. Le rapport suggère aussi la création d'une VI^e section de sciences économiques et sociales à l'EPHE et la mise en marche immédiate d'une enquête sur la ville de Paris, semblable à celle subventionnée à Chicago, qui « *serait un monument de la science sociologique et populariserait immédiatement, en France et à Paris, l'institut qu'il s'agit de fonder* » (Mauss cité dans FOURNIER, 1994, p.550.) Influencée par Rist, la fondation juge le rapport inutilisable, le projet trop vaste, imprécis et insuffisamment orienté vers le développement de politiques de contrôle social. En 1931, le concurrent de Mauss obtient 350 000 dollars pour un projet d'institut de recherche quantitative et empirique sur la vie économique et sociale contemporaine, ce qui correspond plus à ce que la fondation finance aux États-Unis.

La diffusion des travaux inédits de collaborateurs défunts

Entre ses autres activités, Mauss voit à la publication de travaux inédits de Durkheim, Hubert et de Robert Hertz, ancien élève et collaborateur mort à la guerre. Deux textes de Durkheim sur Rousseau paraissent en 1918 et 1919 ; l'« Introduction à la morale », en 1920 ; « La famille conjugale », en 1921 ; et ses leçons sur le socialisme, entre 1921 et 1926, puis sous forme de recueil augmenté d'une introduction de Mauss (ISO) en 1928. De 1927 à 1932, il travaille à la publication du livre de Hubert sur les Celtes à partir de leçons et de diverses rédactions. Le recueil des écrits de Hertz, dont il s'occupe et rédige l'avant-propos, paraît en 1928. Ayant aussi à écrire nombre de notices biographiques de collègues et amis défunts, Mauss n'a plus beaucoup de temps pour ses propres travaux.

Les années 1930 : consécration et fin de carrière difficile

La fin de carrière de Mauss est moins mouvementée, mais plus difficile que les années 1920. Après un échec en 1909, Mauss est élu au Collège de France en 1930. Il remplace Jean Izoulet dans une chaire de philosophie sociale qu'avait convoitée Durkheim en 1897, rebaptisée chaire de sociologie pour Mauss. Son premier cours complète l'article sur la classification et l'observation des phénomènes sociaux généraux (MAUSS, SGD) publié en 1934 dans les *Annales sociologiques*, en guise d'introduction à la section de sociologie générale du périodique. Mauss accepte de diriger le fascicule de sociologie religieuse de la nouvelle revue des durkheimiens. Mais vieillissant et occupé par son enseignement et la publication d'un ouvrage de Hubert sur les Germains, il n'écrit aucun compte-rendu.

Il se marie la même année à Marthe Rose Dupret, qu'il fréquente depuis le début des années 1920, divorcée et de quatorze ans sa cadette. Quelques mois plus tard, il la trouve empoisonnée par une fuite de gaz. Mauss passe toutes ses nuits à l'hôpital jusqu'à la fin de l'année 1935, moment à partir duquel il peut la soigner à domicile. Il souffre lui-même d'une légère paralysie faciale depuis l'hiver 1935, de « *très dures névrites* » et de malaises à la sciatique (FOURNIER, 1994, p.655.)

Il obtient le titre d'officier de la légion d'honneur en 1937. L'année suivante, il devient président de la V^e section (sciences religieuses) de l'EPHE. La dernière grande contribution scientifique de Mauss est une communication à Londres en 1938, projetée depuis dix ans, sur la structuration historique de la notion de personne morale, de moi psychologique (MAUSS, PER). Il participe la même année au Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques à Copenhague.

À l'automne 1939, Mauss décide de quitter son poste de professeur à l'EPHE. Sous l'occupation allemande, le 13 octobre 1940, conformément aux directives du ministère de l'Instruction publique concernant la cessation des services juifs dans les universités, Mauss donne sa démission de sa chaire au Collège de France et de sa présidence de la V^e section de l'EPHE. Refusant de quitter Paris, il serait demeuré actif jusqu'en 1941. En août 1942, on l'expulse de son appartement vers un taudis du 14^e arrondissement. Mauss perd progressivement la mémoire et la raison. Il meurt le 11 février 1950 à 78 ans.

La découverte de la contingence historique et de ses implications

Si la sociologie maussienne accède à une pleine conscience de la contingence historique dans l'entre-deux-guerres, la nouvelle conception de l'évolution sociale prend quelques années à s'affirmer explicitement. Les premières réflexions de Mauss sur les nations et l'internationalisme se rapprochent même davantage des premières vues de Durkheim que de la conception de l'évolution sociale qui s'étaient élaborées au cours de la deuxième période de l'œuvre. Ce n'est qu'à partir de l'ébauche de *La Nation* que son attention se fixe définitivement sur la contingence des actions individuelles qui composent l'histoire de l'humanité et sur la part d'indétermination des phénomènes sociaux auxquels les individus participent.

Aveuglé par l'idéal de la nation et de la solidarité internationale

Dans sa communication à Oxford en 1920 sur « La nation et l'internationalisme », Mauss semble aveuglé par les espoirs qu'il investit dans la Société des Nations et par le souhait que plus jamais il n'y ait de guerre semblable à la dernière. La première lecture maussienne du passé, de la situation récente et de l'avenir poursuit la thèse de *De la division du travail social*, moyennant quelques modifications, mais avec autant, sinon plus, d'optimisme et de normativité théorique.

Les nations, sociétés intégrées à pouvoir démocratique stable, sont présentées comme « *les dernières et les plus parfaites des formes de la vie en société. Elles sont économiquement, juridiquement, moralement et politiquement les plus élevées des sociétés, et assurent mieux qu'aucune forme précédente le droit, la vie et le bonheur des individus qui les composent.* » (MAUSS, NEI, p.627.) L'idéal évolutionniste posé sans nuance, « *la première chose à faire est d'aider les sociétés qui ne sont pas encore des nations à le devenir.* » (MAUSS, NEI, p.627.) Comme dans les premiers textes de Durkheim, Mauss fait de la tendance générale un développement normal et désirable. Par exemple, il écrit qu'« *il faut concevoir que leur évolution* », celle des nations, « *est loin d'être terminée* » parce qu'« *elles sont inégales*

entre elles » et parce qu'« *elles sont fort différentes les unes des autres* » (MAUSS, NEI, p.627) – étant entendu que théoriquement des sociétés du même genre convergent vers un type normal. Sur l'itinéraire du progrès des sociétés modernes, la nation semble être un stade nécessaire pour accéder éventuellement à mieux. Par conséquent, ce sont toutes les sociétés qu'il faut amener ou ramener au « *grade* » de nation (MAUSS, NEI, p.627), celles qui l'ont atteint autrefois, celles qui s'en approche et celles qui en sont à des lieues. Et il ne s'agit pas seulement de devenir des nations ; pour leur bien, les sociétés doivent tendre à se conformer à un certain type idéal – pour ne pas dire type moyen ou type normal – qu'elles n'incarnent pas toutes aussi parfaitement :

Les plus élevées, celles qui se sont le mieux conduites pendant la guerre, la Grande-Bretagne, la France, l'Allemagne (j'entends celles qui ont le plus et le mieux développé leurs forces nationales) ne sont pas encore des nations parfaites ni également perfectionnées sur tous les points. Elles ont fort à faire avant d'être parvenues à un équilibre d'heureuse décentralisation comparable à celui où sont déjà parvenues de petites nations qu'on pourrait prendre comme modèles, telles que la Suisse ou la Norvège. (MAUSS, NEI, p.628.)

Toujours dans l'esprit de la thèse de Durkheim, l'internationalisme, c'est-à-dire « *l'ensemble des idées, sentiments et règles et groupements collectifs qui ont pour but de concevoir et diriger les rapports entre les nations et entre les sociétés en général* » (MAUSS, NEI, p.630), est perçu comme un nouvel épisode de coalescence morale et pratique des sociétés, comme il y en a eu plusieurs dans l'histoire. L'émergence d'une vie collective internationale se déroulerait de la même façon que, jadis, se sont formées les sociétés à base de clans, les tribus et les États :

Ces forces procèdent à la façon dont autrefois ont été progressivement réglés, à l'intérieur des sociétés à base de clans, les rapports entre ces clans ; dont, par exemple, la tribu supprima les guerres privées ; ou la façon dont, au début des grandes formations d'États, les pouvoirs centraux eurent pour principale tâche de limiter sévèrement la souveraineté des tribus, villes, provinces, etc. Il est certain que de nos jours toute la morale et la pratique tendent à ne plus considérer des États comme les Êtres absolument souverains, ayant, comme le « prince » de Machiavel, le droit naturel de faire à tous quoi que ce soit, y compris l'injuste et l'horrible, pourvu que ce

soit pour son propre bien. Il existe maintenant une morale internationale.
(MAUSS, NEI, p.630)

Constatant l'accroissement de l'interdépendance économique des sociétés, le développement d'une morale internationale, la volonté des peuples de ne plus faire la guerre, leur volonté d'une paix désarmée, et la limitation des souverainetés nationales par la Société des Nations conduit finalement Mauss à un pronostic très optimiste, on ne peut plus durkheimien, et tout théorique pour l'avenir des sociétés modernes. Anachronisme bien réel par rapport aux mises en garde de la deuxième période de l'œuvre contre les transferts théoriques hâtifs, la conclusion de la communication annonce l'émergence d'une solidarité organique entre les nations, qui continueront nécessairement de se différencier et de se spécialiser avec l'intensification des rapports intersociaux, contribuant au bien et à la grandeur de l'humanité :

La solidarité organique, consciente, entre les nations, la division du travail entre elles, suivant les sols, les climats et les populations, aboutiront à créer autour d'elles une atmosphère de paix, où elles pourront donner le plein de leur vie. Elles auront ainsi sur les individualités collectives l'effet qu'elles ont eu sur les personnalités à l'intérieur des nations : elles feront leur liberté, leur dignité, leur singularité, leur grandeur. (MAUSS, NEI, p.633)

Mais il ne faudrait pas, dans la hâte, court-circuiter une étape nécessaire de l'évolution sociale. « *Les nations ont devant elles un lointain et grand idéal, économique, esthétique et surtout moral. Avant l'internationale, il faut faire passer dans les faits la Cité idéale, et d'ici là les nations ne cesseront pas d'être sources et fins du droit, origines des lois, et buts des sacrifices les plus nombreux et les plus héroïques.* » (MAUSS, NEI, p.629.) Si, de ce point de vue, les tendances historiques suffisent à deviner ce que doit être l'avenir, la succession des événements à mettre en scène doit respecter un ordre logique et nécessaire. C'est la condition de l'évolution normale – et saine, aurait ajouté le Durkheim des premiers textes.

Une ébauche entre deux conceptions de l'histoire

Les fragments conservés de *La Nation* témoignent d'une conception confuse de l'évolution sociale, tantôt nécessaire, tantôt marquée par la contingence. En fait, dans un même texte, Mauss présente et invalide ses vues théoriques participant d'une conception évolutionniste de l'histoire des sociétés.

La nation est située au sommet temporaire d'une typologie de l'évolution des sociétés. Avant l'avènement des « *nations achevées* » (MAUSS, LN, p.604), seraient apparues les sociétés polysegmentaires, « *et il est certain depuis Morgan que toute l'humanité a passé par ce stade d'organisation* » (MAUSS, LN, p.580) ; « *au-dessus viennent les sociétés à forme tribale, encore polysegmentaires parce que les clans y subsistent, mais où la tribu a déjà une organisation constante, des chefs au pouvoir permanent, soit démocratique, soit aristocratique, soit monarchique.* » (MAUSS, LN, p.580) ; puis les peuples ou les empires, dont l'intégration reste diffuse et où le pouvoir central s'impose de l'extérieur. Héritière du mouvement historique d'intégration et d'organisation des collectivités antérieures, « *une nation complète est une société intégrée suffisamment, à pouvoir central démocratique à quelque degré, ayant en tout cas la notion de souveraineté nationale et dont, en général, les frontières sont celles d'une race, d'une civilisation, d'une langue, d'une morale, en un mot d'un caractère national.* » (MAUSS, LN, p.604.) Le plus souvent, les nations connues dérogent de part et d'autre du type idéal : « *la démocratie manquait en partie à l'Allemagne, à la Hongrie, totalement à la Russie ; l'unité de langue manque à la Belgique, à la Suisse ; l'intégration manque à la Grande-Bretagne (Home Rule écossais).* » (MAUSS, LN, p.604.) Mais c'est ce qu'elles semblent vouées à devenir. Par ailleurs, la théorie est investie d'une autorité esthétique : le type achevé de la nation est considéré, en toute objectivité (!), comme le plus beau. Parce que, selon Mauss l'évolutionniste, « *il est possible de juger, même sans préjugés politiques, des sociétés comme des animaux ou des plantes.* » (MAUSS, LN, p.604.) Et après ce stade de l'évolution, une organisation internationale encore inconnue, dont on ne peut qu'anticiper les conséquences sur la vie collective, est appelée, par une loi de l'histoire, à transcender les nations :

L'internationalisme est entièrement un phénomène de l'ordre idéal ; mais, par contre, la formation de groupes de plus en plus vastes, absorbant des

nombres de plus en plus considérables de grandes et de petites sociétés est une des lois les mieux constatées de l'histoire. De telle sorte qu'il n'y a aucune limite à faire a priori à ce processus, et que nous n'avons en réalité qu'à montrer à quel point de cette évolution l'humanité est parvenue aujourd'hui. (MAUSS, LN, p.606.)

Au terme du fragment de l'ouvrage, Mauss ramène, cette fois sans garantie de paix, de bonheur et de grandeur, son pronostic du développement d'une solidarité organique internationale : « *La solidarité fera – pour les nations – ce qu'elle a fait pour les hommes à l'intérieur des nations, elle les dispensera d'avoir leur vie vouée à des tâches multiples et dont aucune n'est celle où ils peuvent exceller, et leur permettra le plein développement de leur individualité.* » (MAUSS, LN, p.625.)

Mais la présentation de ce tableau d'une évolution nécessaire est ponctuée de remarques qui sèment le doute sur l'interprétation évolutionniste de l'histoire. D'abord, les sociétés les plus modernisées de l'Asie sont inclassables dans la typologie. Le Japon connaît depuis soixante ans « *une des plus remarquables intégrations qui se connaissent* » « *sous l'influence de l'idée nationale éveillée par l'expédition du Commodore Perry, mais [...] garde encore tous ses caractères les plus primitifs d'empire religieux et d'organisation féodale* » (MAUSS, LN, p.587). La Chine, de son côté, est passée de la dynastie mandchoue à une organisation républicaine, divisée dans l'anarchie, mais qui évolue tout de même rapidement et qui produira sans doute des institutions originales, différentes de celles qu'on rencontre en Occident. Le modèle évolutionniste de Mauss rencontre les mêmes anomalies que la théorie de l'évolution de Durkheim dans les *Règles* : les sociétés sont affectées par les échanges culturels et les multiples foyers de civilisations différencient la généalogie des sociétés. Le neveu en conclut qu'il serait imprudent de vouloir faire rentrer ces sociétés « *dans les cadres d'une généalogie de types sociaux spécifiquement et typiquement européens.* » (MAUSS, LN, p.587.)

Justement, en marge de la loi de la formation tendancielle de sociétés plus complexes par absorption de sociétés plus simples, l'ébauche note l'importance historique des phénomènes d'emprunt ou de civilisation, des phénomènes démographiques et des relations intersociales « *qui expliquent, non pas simplement les rapports entre sociétés, mais encore*

très souvent les altérations considérables à l'intérieur des sociétés elles-mêmes dans leur structure, leur régime, leurs mœurs, leur langue, leur art, et leurs institutions. » (MAUSS, LN, p.607.) On pourrait croire que Mauss considère ces phénomènes comme participant de l'évolution nécessaire de l'humanité, mais il ajoute un peu plus loin : « *Il est temps de faire pénétrer dans la science sociale la notion de ces contingences et de ces détours et de ces arrêts qui sont familiers à l'histoire, et que, seule, l'idée métaphysique d'un progrès uniforme et de lois générales, de genèses autonomes, contredit.* » (MAUSS, LN, p.608.) Puis il donne un coup de grâce à la thèse d'une évolution prédéterminée de la vie collective en soulignant la nécessité pour le sociologue de prendre en compte les actions individuelles et les anecdotes qui ont bouleversé l'histoire :

les milieux humains, à la différence des autres, et parce qu'en fait ils constituent des milieux non seulement biologiques, mais encore psychologiques, sont influencés par les individualités plus qu'aucun autre milieu naturel, s'influencent entre eux, s'altèrent et se détruisent avec des rapidités que ne connaît aucun autre phénomène biologique. De sorte que, pour être complète, on comprend qu'une histoire des sociétés doive être une histoire au sens ordinaire du mot, avec tout le cortège des faits divers comme le nez de Cléopâtre et le cancer de Napoléon. (MAUSS, LN, p.609.)

L'histoire des sciences est appelée, un peu plus loin, à illustrer l'influence d'actes individuels et d'événement anecdotiques sur l'évolution des institutions, et la participation de chacune des institutions à la vie sociale et intersociale, tout aussi contingente, qui les transcende :

S'il eût plu aux cieux que cette mise en commun, humaine, des découvertes de la science fût constante, et ainsi sans barrières nationales, sans oppositions religieuses, sans retour de barbarie, sans meurtres d'Archimède ou de Lavoisier, la science, et la philosophie et la raison seraient infiniment plus développées qu'aujourd'hui. Si tant de traditions précieuses, de manuscrits inappréciables, de techniques rares et essentielles, pas encore retrouvées, d'écoles d'art et de science florissantes n'avaient été détruites dans ces débuts de barbarie où il semble que les sociétés se complaisent parfois, où n'en serait pas notre savoir, et notre sensibilité, et notre maîtrise sur le monde et sur nous ? (MAUSS, LN, p.615.)

Propos incohérents ou caractère composite d'une ébauche dont les passages ont été écrits à différents moments de la restructuration des vues de Mauss sur l'histoire des sociétés ? Chose certaine, les textes suivants abandonnent l'interprétation évolutionniste et réaménagent la sociologie pour qu'elle prenne en compte les contingences de l'histoire.

La perspective probabiliste de l'évolution sociale, ses histoires comparées et son appréciation du progrès

En 1921, dans une intervention à la Société française de philosophie, Mauss situe la sociologie dans le lot des sciences probabilistes considérant qu'en deçà des régularités approximatives, jadis interprétées comme des lois déterministes, l'histoire naturelle et sociale met en scène des événements plus ou moins contingents. Le regard des sciences déterministes, fixé sur les régularités apparentes, faisait abstraction de la part de contingence des phénomènes. La régularité et les variations des taux de suicide interprétées par la sociologie durkheimienne sont citées en exemple de phénomènes maintenant conçus comme comportant une part de contingence et une part de nécessité explicable :

Rappelons l'éclatante vérification depuis un siècle des principales lois statistiques et, en particulier, l'exactitude des découvertes de Durkheim et des autres sur le *Suicide*. Il se suicidera demain un nombre relativement déterminé de personnes de chaque sexe, à Paris, par exemple : nécessité. Mais qui se suicidera ? Contingences possibles, choix. – Il n'y a aucune contradiction entre la détermination statistique du sociologue et la notion d'une certaine « marge d'irrationnel », comme dit M. Meyerson. Nous avons au contraire toujours eu à un haut degré la certitude, le sentiment physique pour ainsi dire, qu'il n'y a dans la société que des quantités statistiques ; des continus de fréquence, des courbes d'une part, – avec des discontinus, des quanta, des limites de ces courbes, de l'autre. Admettons que ces courbes ne décrivent que l'extérieur des phénomènes, mais cet aspect en est la seule partie perceptible et immédiatement rationnelle. (MAUSS, CCP, p.124-125.)

Il faut noter qu'au début des années 1920, l'idée de contingence s'était même insérée dans la théorie des phénomènes physiques avec l'hypothèse des sauts quantiques. Dans les mouvements de la matière théorisés par la mécanique de Newton, là où on croyait que la thèse déterministe se vérifiait le mieux, les régularités apparentes seraient en fait le résultat

de phénomènes subatomiques contingents. Évolutionniste il y a tout au plus un an, Mauss adhère désormais à la nouvelle métaphysique de l'avant-garde des physiciens :

rien ne démontre qu'il y ait autre chose dans le monde que des fréquences appréciables et des limites du hasard. Les autres sciences s'accordent maintenant avec la nôtre sur ce point. Risquons-nous à un peu de métaphysique. C'est peut-être qu'il y a, jusqu'aux racines de l'être, les mêmes quantités de déterminisme et pas plus que dans les phénomènes sociaux que nous étudions. C'est sans doute que les autres sciences ne sont pas mieux placées que la nôtre.

Mais alors, il faut croire [...] qu'il existe un certain genre de liberté partout, à moins qu'il faille n'en mettre nulle part.

En aucun cas, de notre point de vue, la liberté métaphysique ne peut être l'apanage privilégié de l'homme. Elle est partout en quantités statistiques à déterminer ou elle n'est pas. (MAUSS, CCP, p.125.)

Alors que l'extension de la thèse déterministe à tous les ordres de la nature niait la liberté individuelle et excluait à toute fin pratique la psychologie de l'explication des phénomènes sociaux, la conception probabiliste laisse une place à la liberté et concilie à merveille les perspectives psychologiques et sociologiques. Chacune des disciplines devient légitime parce que les déterminations et les contingences auxquelles elles s'attardent respectivement se conjuguent dans l'explication des cas singuliers. Le fonctionnement psychosociologique de l'esprit et son irrationalité forment un champ de mystères que la sociologie laisse aux soins des psychologues. Dans l'ordre des phénomènes collectifs, la contingence prend la forme de l'arbitraire des choix volontaires, de la liberté consciente. Comme Mauss le soutient plus tard en 1929, la participation à la vie sociale d'un sujet individuel ou collectif, qu'il respecte une norme instituée ou s'en distancie, dépend toujours d'un « *choix entre différentes options possibles* » (MAUSS, CEF, p.470). L'individu est condamné à être libre dans l'espace restreint des virtualités que le contexte social de ses actes rend possible. La sociologie n'explique plus par des lois ; elle doit comprendre le phénomène collectif dans son contexte social, géographique et historique où il ne peut se présenter que dans un éventail limité de modalités :

Le domaine du social c'est le domaine de la modalité. Les gestes même, le nœud de cravate, le col et le port du cou qui s'ensuit ; la démarche et la part du corps dont les exigences nécessitent le soulier en même temps que celui-ci les comporte, – pour ne parler que des choses qui nous sont familières, – tout a une forme à la fois commune à de grands nombres d'hommes et choisie par eux parmi d'autres formes possibles. Et cette forme ne se trouve qu'ici et que là, et qu'à tel moment ou tel autre. (Mauss, CEF, p.470.)

En ce sens, en 1924, dans sa communication à la Société de psychologie, Mauss reconnaît que « *la sociologie serait, certes, bien plus avancée [...] si elle n'avait pas versé dans ces deux défauts : la philosophie de l'histoire et la philosophie de la société.* » (MAUSS, RPS, p.299.) Pour comprendre les faits d'une histoire partiellement indéterminée, il faut moins de postulats et plus d'histoire. Le sociologue doit sentir que chaque fait social « *est le fruit des circonstances les plus lointaines dans le temps et des connexions les plus multiples dans l'histoire et la géographie.* » (MAUSS, RPS, p.288.) Il doit les considérer dans la singularité de leur contexte et se débarrasser de ses préjugés évolutionnistes. Il n'est plus question de postuler que des formes simples ou élémentaires des institutions et des collectivités portent en elles tout le contenu des formes plus complexes ; et de considérer nécessairement leurs traits communs comme des marques de passages obligés dans l'évolution :

Tous les faits de similitudes ne sont pas des faits de « récurrence », d'invention indépendante, de « survivances » des souches d'évolutions parfaitement identiques partout. Mais inversement, tous ne sont pas des faits d'emprunt, et surtout pas d'emprunts à un seul foyer. Il y a eu bien des foyers indépendants dans l'humanité ici et là, plus tôt et plus tard, et il y a eu sans doute très tôt des mouvements de civilisation, de migrations et de « porteurs de culture », dans tous les sens. (Mauss, CEF, p.522.)

Cela dit, Mauss ne se retient pas de faire des hypothèses sur les moments logiques des évolutions historiques peu documentées. Dans l'« Essai sur le don » (MAUSS, ED), l'échange-don agonistique, étudié dans des sociétés sans lien généalogique avec les sociétés modernes, est posé comme un stade intermédiaire probable entre la prestation totale des sociétés dites archaïques et le contrat individuel. L'hypothèse n'est pas purement logique, sa vraisemblance tient au fait que la morale et la pratique des échanges usités par les

sociétés romaines, germaniques et celtiques qui ont précédé les nations gardent des traces des principes du don agonistique. Dans la même logique, son étude sur la structuration historique de la catégorie moderne du « moi » (MAUSS, PER) compare les notions de personne dans certaines sociétés dites primitives, en Inde et en Chine avec la « persona » latine qui leur ressemble en plusieurs traits sans être un fait de droit.

La nouvelle perspective rend l'évolution sociale beaucoup plus complexe. Le filtrage de ce qu'un type de fait a de contingent et de déterminé naturellement ou par une tendance demande une appréciation historique comparée des cas particuliers. Reconstituer l'histoire des groupes, des institutions et des sociétés particulières, en ouvrant bien sûr ces tableaux aux influences et aux événements qui ont affecté chaque cas, apparaît comme le seul moyen de distinguer ce qui s'explique par une souche ou une influence commune, ce qui tient d'une nécessité naturelle, et ce qui semble relever de la pure coïncidence. L'histoire ne se lit plus suivant une logique unique mais comme une série de devenir probables, ouverts les uns sur les autres, parallèles, connexes ou croisés. Il n'y a plus de fiction générale de l'évolution décrivant le passé et l'avenir ; il n'y a que des conjectures sur le passé donnant cohérence aux traces qui en ont été conservées. En l'espace d'une trentaine d'année, la sociologie durkheimienne sera passée du déterminisme au probabilisme ; et en ce qui a trait à l'analyse des faits historiques, de la méthode comparative comme expérimentation indirecte à l'histoire comparée comme interprétation compréhensive.

Enfin, la nouvelle conception de l'histoire dissocie les idées d'évolution nécessaire, de développement de l'homme, d'avancement de la civilisation, et d'amélioration de la condition humaine qui s'associaient dans la notion moderne de progrès. Bien qu'il reconnaisse en 1922 que les idées d'un progrès général de la race humaine et de la civilisation « soient peu à la mode », Mauss « reste partisan de l'emploi, non métaphysique, de l'idée de progrès » (MAUSS, PCI, p.483). Ni continu, ni nécessaire, le progrès demeure néanmoins à ses yeux un fait historique appréciable objectivement.

sans rien préjugé de la valeur absolue, je crois qu'on peut parler d'un certain progrès général de la race et de la mentalité humaines. Par progrès, nous entendons, si vous voulez bien, l'augmentation en quantité et en qualité, sans plus, et les deux étant inséparables. Ce progrès a été maintes fois

rompu par des effondrements graves, par des régressions et des dissolutions nombreuses, des pertes sèches de l'humanité. Cependant, comparons. Voyons ce qu'il y a dans l'humanité moyenne, d'aujourd'hui, comparée à celle de deux siècles à peine. Je parle, bien entendu, de la moyenne et non des élites. Il est indéniable que non seulement la race, sa santé, sa finesse, sa mortalité, se sont améliorées, mais encore le contenu psychologique lui-même d'un esprit moyen. Il y a plus de bon sens, de clarté, de moralité, de connaissance, de sentiment que dans la conscience d'un homme de jadis. Il y a un mouvement général vers le plus être et vers quelque chose de plus fort et de plus fin. (MAUSS, PCI, p.483.)

Seulement, comme l'avait déjà avancé Durkheim dans ses premiers textes, le progrès de l'humanité et de la civilisation « *ne mène pas nécessairement au bien ni au bonheur.* » (MAUSS, CEF, p.479.) Par conséquent, apprécier leur développement ne signifie plus pour Mauss « *porter des jugements de valeur* » sur les sociétés et les civilisations (MAUSS, CEF, p.479). L'évaluation de ce qui a été et de ce qui est ne donne plus d'indication sur ce qui devrait être désiré et ne donne pas de garanti quant à ce qui sera. Le bien n'est plus là, dans le cours des choses, attendant que le savant le découvre.

La collaboration des sciences anthropologiques pour comprendre l'homme total

Tel que mentionné plus haut, la perspective probabiliste transforme et apaise les rapports entre les disciplines scientifiques. Dans la première période de l'œuvre, Durkheim aurait souhaité séparer clairement les faits sociaux et les faits psychologiques de manière à ne pas confondre les déterminations de l'ordre des faits collectifs et de l'ordre des faits de conscience individuelle. Après la révélation religieuse, constater que la vie sociale résulte de l'interaction des consciences individuelles a conduit Durkheim et Mauss à superposer partiellement les domaines d'étude des deux sciences. Mais si selon eux les participations individuelles aux phénomènes sociaux pouvaient être étudiées par la psychologie et la sociologie, ce n'est que parallèlement : ou bien en tant qu'elles sont des faits de conscience individuelle, ou bien en tant qu'elles manifestent la vie collective. La distinction de

l'individuel et du collectif ne renvoyait plus tant à une division exclusive des faits qu'à la définition de la perspective dans laquelle on les étudie, de la dimension ou du moment du phénomène auquel le savant s'attarde pour en dégager des lois. Et en marge des faits psychosociaux, la sociologie durkheimienne considérait qu'il en est d'autres, comme les fonctions organiques et de la conscience (sensation, représentation, réaction, inhibition, etc.), qui dépendent strictement de la vie individuelle, et dont elle n'avait pas à se préoccuper. Les collaborations proposées entre les sociologues, les psychologues et les biologistes se limitaient à comparer leurs résultats pour voir dans quelle mesure les représentations collectives fonctionnent comme les représentations individuelles et s'il existe des similitudes entre l'organisation de la vie animale et l'organisation sociale. La comparaison, contribuant à préciser la théorisation de chaque ordre de faits, était le seul service mutuel que semblaient pouvoir se rendre les sciences de la vie. Ce qu'il reste de cloisonnement disciplinaire dans la deuxième période de l'œuvre disparaît dans la troisième.

L'homme total : biologique, psychologique et social, plus ou moins réflexif

Mauss élargit le domaine de la sociologie à l'ensemble des phénomènes humains et propose la collaboration des sciences anthropologiques à des études conjointes. La hiérarchie des ordres de réalité est conservée et continue de légitimer l'existence de la biologie, de la psychologie et de la sociologie. Mais puisqu'on cherche à comprendre des phénomènes dans leur complexité plutôt qu'à en dégager parallèlement des lois, les spécialités sont appelées à se compléter dans l'étude des expériences humaines qui sont à la fois physiologiques, psychologiques et sociales. Là où on rencontre l'homme, on rencontre les trois ordres de détermination et de contingence. La sociologie pénètre donc jusque dans l'étude de la structure et du fonctionnement de l'organisme bio-psychique parce que la vie collective exerce une influence sur les phénomènes laissés jusqu'ici aux biologistes et aux psychologues⁵⁸. Ces derniers doivent aussi comprendre que les organismes humains et les consciences qu'ils étudient sont les produits de milieux sociaux donnés à des périodes

⁵⁸ Dès la première période de l'œuvre, Durkheim concevait que l'évolution historique des caractères physiologiques et psychologiques des individus est déterminée par l'évolution sociale ; mais sa division des champs disciplinaires excluait la possibilité que des faits soient étudiés par plus d'une science. La sociologie

particulières de l'histoire. Dans les faits, il n'y a que des êtres humains situés et datés, biologiques, psychologiques et sociaux. Cette approche totalisante des expériences humaines conduit à une révision de la conception durkheimienne de l'homme divisé entre les tendances de son être psycho-physiologique et celles de son être social.

Avant de discuter de sa nouvelle conception de l'être humain dans ses deux premières allocutions à la Société de psychologie, deux travaux de Mauss témoignent de l'ancrage de l'être social jusque dans la constitution psycho-organique de l'homme. L'ébauche de *La Nation* décrit les races et les mentalités nationales comme des conséquences de l'intégration et de l'individualisation des sociétés de ce type. La formation à l'intérieur des nations de « *types physiologiquement, musculairement apparents, sinon ostéologiquement* » est expliquée par le développement d'une vie nationale (migrations internes, mobilité inter-régionale, formation de grands centres urbains) entraînant « *la fusion des anciennes souches de population dont un grand nombre restaient encore en place* » (MAUSS, LN, p.595-596). Cette vie collective est également à l'origine d'une distinction nationale sans égal des manières de penser, de sentir et de bouger ; le développement moteur, cognitif et affectif des individus est marqué par le patrimoine culturel national :

La pensée qu'une langue, riche de traditions, d'allusions, de finesse et de syntaxe complexe, une littérature abondante, continue, diverse, des siècles de lecture, d'écriture, d'éducation et, surtout, depuis cinquante années, de presse quotidienne ont universalisé à un degré inconnu des plus hautes civilisations antiques et modernes. Tout cela fait que la démarche d'un Français ressemble moins à la démarche d'un Anglais, que la démarche d'un Algonquin à celle d'un Indien de Californie. Et cela fait aussi que les méthodes de pensée et les façons de sentir d'un Italien sont infiniment plus séparées de celles d'un Espagnol – bien que tous deux soient de civilisation unique, que ne le sont les morales et les imaginations populaires (MAUSS, LN, p.594).

L'article sur les rituels funéraires australiens montre aussi que les cris et les pleurs, qui, dans ces occasions, s'intègrent harmonieusement aux chants et aux incantations, forment un langage parce qu'ils s'adressent à soi et au groupe. Ce qui pouvait passer pour de simples

durkheimienne devait abandonner la recherche de faits exprimant les lois de la vie collective indépendamment

réactions psycho-physiologiques à un sentiment devient un phénomène collectif lorsque l'on considère que le groupe leur attribue la signification que l'acteur exprime, en réagissant précisément ainsi dans le cadre préétabli de l'interaction. « *On fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique.* » (MAUSS, EOS, p.278.) Mauss avance, par cet exemple, que l'homme est socialisé à participer à la vie institutionnelle bien au-delà des actes volontaires. Les cas de thanatomanie, de mort suscitée par la croyance qu'on mourra sous l'effet d'un mauvais sort ou pour avoir enfreint un tabou, constituent l'exemple ultime de l'inscription de la vie individuelle dans le cadre institutionnel de la vie collective. Dans la foulée du *Suicide*, Mauss propose aux psychologues cette illustration encore plus convaincante de l'influence de l'être social de l'homme et des circonstances dans lesquelles il se trouve sur son état psycho-physiologique :

le désaccord entre l'individu et la société lui a enlevé sa raison de vivre, lui fait nier et annihiler en lui le plus violent des instincts fondamentaux ; il meurt sans maladie apparente ; son ressort vital a été brisé parce qu'il a été séparé de l'appui psychologique que lui est la société religieuse dont il fait partie. Ainsi, c'est tout son être qui est suspendu à sa conscience d'être social ; c'est toute sa volonté et tous ses instincts. Et je ne parle pas des cas de suicide. Mais tout se passe dans un monde où la nature psychique en tant que nature morale et, plus précisément, sociale est souveraine du corps. (MAUSS, ASP, p.281-282.)

Non sans un clin d'œil à l'Homo duplex des derniers textes de Durkheim, Mauss emploie l'expression « homme total » pour désigner l'être humain dans sa totalité biologique, psychologique et sociale. Sur le terrain, dans les statistiques, on ne rencontre pas des facultés humaines isolées, telles que les psychologues et les biologistes ont l'habitude de les étudier, ou encore des phénomènes collectifs s'imposant aux individus, mais « *un homme qui vit en chair et en esprit à un point déterminé du temps, de l'espace, dans une société déterminée* » (MAUSS, ASP, p.281). Quand il étudie une institution, c'est aussi ce

participant concret qui l'actualise que le sociologue doit comprendre dans sa conscience et dans son corps.

Dans la société même, quand nous étudions un fait spécial, c'est au complexe psycho-physiologique total que nous avons affaire. Nous ne pouvons décrire l'état d'un individu « obligé », c'est-à-dire moralement tenu, halluciné par ses obligations, par exemple un point d'honneur, que si nous savons quel est l'effet physiologique et non seulement psychologique du sens de cette obligation. Nous ne pouvons comprendre que l'homme puisse croire, par exemple quand il prie, qu'il est une cause efficace, si nous ne comprenons pas comment quand il parle, il s'entend et croit, il s'exhale par toutes les fibres de son être. (Mauss, RPS, p.305.)

La conception de l'homme total ne nie pas la tension de l'individu civilisé, sur laquelle Durkheim insistait, entre ses tendances individuelles et le respect des idéaux collectifs. Mauss précise toutefois la conception durkheimienne de l'homme en détachant les instincts individuels des déterminations psycho-physiologiques, et en ajoutant à la conscience morale, propre aux milieux sociaux plus réflexifs, la conscience pratique, nécessaire à l'innovation volontaire. Dans ses communications à la Société de psychologie, « *l'homme civilisé des hautes castes de nos civilisations et d'un petit nombre d'autres, des précédentes, orientales ou arriérées, qui sait contrôler les différentes sphères de sa conscience* » (MAUSS, RPS, p.306) est opposé à celui des milieux traditionnels et populaires, archaïques et arriérés – et à la femme – dit « *plus total* », « *affecté dans tout son être par la moindre de ses perceptions ou par le moindre choc mental* » (MAUSS, RPS, p.306), dont les actes s'effectuent davantage sur le mode de la réponse-réflexe à la situation. Contrairement à l'homme ordinaire qui « *se sent une âme* » mais qui « *n'est pas maître de lui-même* », l'homme de l'élite est « *divisé dans sa propre conscience, il est un conscient* » : « *son intelligence, la volonté qui lui fait suite, le retard qu'il met à l'expression de ses émotions, la façon dont il domine celles-ci, sa critique – souvent excessive – l'empêche d'abandonner jamais toute sa conscience aux impulsions violentes du moment.* » (MAUSS, RPS, p.306.) Par le passé, selon Mauss, la sociologie aurait fait l'erreur de croire en l'universalité de cette mentalité réflexive et de concevoir l'homme à l'image de l'élite moderne.

Plus tard, en 1927, le développement de la technique est présenté comme un second dédoublement de l'homme réflexif qui agit consciemment sur lui-même et sur la nature :

Dans l'art pratique, l'homme fait reculer ses limites. Il progresse dans la nature, en même temps qu'au-dessus de sa propre nature, parce qu'il l'ajuste à la nature. Il s'identifie à l'ordre mécanique, physique et chimique des choses. Il crée et en même temps il se crée lui-même, il crée à la fois ses moyens de vivre, des choses purement humaines, et sa pensée inscrite dans ces choses. Ici s'élabore la véritable raison pratique. (MAUSS, DPS, p.197.)

La science, en cherchant à connaître les choses en elles-mêmes et pour elle-mêmes, pousserait ce dédoublement à son plus haut degré lorsque le savant tente de sortir de lui-même pour s'identifier aux choses, au lieu de les rapporter simplement à ses actes ou à ses prénotions. Ici encore, la conscience pratique et savante est variable suivant les milieux et les époques. Enfin, en 1938, l'essai sur l'évolution historique de la notion de personne (MAUSS, PER) montre combien l'idée du moi psychologique et moral, et les formes correspondantes de la pensée et de l'action individuelle, sont récentes en Occident.

Cette conception de l'homme à la conscience plus ou moins réflexive rend la psychologie plus ou moins influente dans la détermination des phénomènes humains. En 1934, dans sa communication sur les techniques du corps, Mauss parle de la « *roue d'engrenage psychologique* » (MAUSS, TC, p.384) entre le social et le biologique. Souvent, son rôle se limiterait à communiquer à l'organisme les déterminations de la vie collective. La réalité causale de la psychologie humaine est réduite aux adaptations, aux cas d'invention, de création, de réforme et de position de principe. Et encore, elle n'en serait pas l'unique cause ; généralement, les moments d'innovation « *sont commandés par l'éducation, et au moins par les circonstances de la vie en commun, du contact.* » (MAUSS, TC, p.385.) Comme son oncle, Mauss considère que ce n'est pas l'inconscience qui permet à la vie sociale de se manifester, mais cette dernière qui développe la conscience et lui fournit des occasions d'intervenir sur le cours des choses dans l'interaction. C'est ce que les premiers textes de Durkheim décrivaient maladroitement comme le plus ou moins large espace de liberté que les sociétés accordent aux individus.

La nouvelle division des sciences anthropologiques et leurs nouvelles collaborations

La collaboration proposée par Mauss entre la sociologie, la psychologie et la physiologie (l'étude de la vie organique qu'il appelle aussi parfois biologie) repose sur la reconnaissance de l'intrication des ordres de réalité étudiés par chacune de ces sciences. Plutôt que de disséquer la réalité pour en abstraire des faits répartis entre les sciences, l'organisation disciplinaire redéfinie par Mauss associe les sciences à des dimensions des phénomènes humains, qui doivent néanmoins être abordés comme des totalités physiologiques, psychologiques et sociales. Si les ordres de réalité de la vie humaine participent de cette totalité, les disciplines correspondantes doivent aussi participer d'une science qui les englobe. Identifiant la biologie comme la science de la vie, la physiologie, la psychologie et la sociologie sont présentées comme les parties de cette science. Tandis que la physiologie couvre les règnes végétal et animal, que la psychologie peut étudier l'activité mentale et les comportements de l'animal ou de l'homme, la sociologie est strictement anthropologique. La vie institutionnelle, objet de la sociologie, qui distingue apparemment l'homme de l'animal, semble absente des sociétés animales, jusqu'à preuve du contraire. Au sein de l'anthropologie, science de la vie humaine, la sociologie ne doit pas non plus être réduite à un chapitre de la psychologie humaine consacré aux interactions, aux dynamiques mentales et comportementales de groupe. Ce serait, selon Mauss, abstraire la vie représentative de son milieu matériel, du groupe qui la vit, des traditions qui la structurent et de son histoire. La sociologie déborde donc la psychologie de groupe par ses études morphologiques, historiques et de statistiques sociales.

Pour Mauss, profiter des avancées de la psychologie et de la physiologie, ce n'est plus établir des analogies théoriques entre les faits individuels et les faits collectifs. Les sciences de la vie ne s'aident que dans l'étude des phénomènes se situant aux frontières de leur domaine, là où leurs questionnements se complètent, là où jadis les professeurs se mangeaient entre eux. La communication de 1924 (RPS) n'appelle la collaboration des psychologues et des physiologistes qu'en ce qui concerne les idées et les mobiles que constituent les représentations collectives, ou les pratiques et les comportements sociaux qui y correspondent. Les notions de vigueur mentale, de psychose, de symbole et d'instinct sont empruntées à la psychologie pour désigner en contexte social le même genre de faits étudiés en clinique ou en laboratoire. La compréhension psychologique de ces faits

augmente la compréhension sociologique des phénomènes sociaux qui les génèrent. Ces notions s'alourdissent de la compréhension et physiologique, et psychologique, et sociologique des mêmes phénomènes. Mauss souhaite aussi que les spécialistes de la vie individuelle lui concoctent une « *théorie des rapports qui existent entre les divers compartiments de la mentalité et de ceux qui existent entre ces compartiments et l'organisme* » (MAUSS, RPS, p.305) pour que les sociologues puissent comprendre les expériences sociales de l'être humain dans leur totalité. Il veut également en savoir plus sur le phénomène psycho-physiologique de l'attente au fondement de l'ordre institutionnel des milieux sociaux.

En contrepartie, les sociologues pourraient soumettre au jugement critique de leurs collaborateurs leurs études ethnographiques et de statistiques morales, identifiant les circonstances sociales typiques de certains comportements et processus mentaux. Psychologues et biologistes sont aussi invités à étudier sur le terrain des faits qu'ils ne rencontrent pas ou difficilement en laboratoire et en clinique : thanatomanie, modes d'expression des sentiments dans d'autres cultures, éducation à l'habitus, technique du mystique pour entrer en communication avec Dieu, etc. Quantité de conduites générales décrites par les enquêtes sociologiques et ethnographiques constitueraient pour les autres sciences anthropologiques un répertoire de nouveaux faits psychologiques et physiologiques plus faciles à caractériser que les conduites individuelles, justement parce qu'elles sont générales, normales dans leur contexte :

le fait psychologique général apparaît dans toute sa netteté parce qu'il est social ; il est commun à tous ceux qui y participent, et parce qu'il est commun, il se dépouille des variantes individuelles. Vous avez dans les faits sociaux une sorte de naturelle expérience de laboratoire faisant disparaître les harmoniques, pour ne laisser, pour ainsi dire, que le ton pur. (MAUSS, RPS, p.301-302.)

Enfin, sociologues, psychologues et historiens sont conviés par Mauss à conjuguer leurs efforts pour retracer les histoires complexes et hasardeuses des catégories de la pensée.

Le passage de la recherche de lois explicatives à une approche compréhensive et totalisante ouvre la voie à ce que d'autres ont nommé plus tard la transdisciplinarité. Les études faisant appel à une seule perspective ne sont pas exclues, mais l'analyse et la théorisation des phénomènes peuvent maintenant dépasser les frontières disciplinaires. Même quand les spécialistes travaillent chacun de leur côté, l'esprit de leurs études est changé. Toutes les études de Mauss sur des faits humains totaux sont menées en solo ; et les psychologues de la Société comme Janet et son élève Piaget tendent l'oreille aux commentaires du sociologue sur leurs travaux (MAUSS et al. DJP).

Depuis les premiers textes de la sociologie durkheimienne, les divisions disciplinaires se sont transformées d'une délimitation d'univers d'enquête exclusifs pour chaque science, en une définition de perspectives d'analyse parallèles, puis en une grille générale d'analyse des phénomènes identifiant leurs dimensions à explorer, ou plus précisément les ordres de questions complémentaires à résoudre pour en avoir une compréhension complète. Le souci maussien de considérer des totalités comprises dans les tous qui les dépassent entraîne simultanément une révision semblable des divisions internes de la sociologie.

L'approche totalisante des phénomènes sociaux et la critique des divisions internes de la sociologie

D'autres applications de l'approche totalisante

Au-delà de l'étude des expériences sociales individuelles, la méthodologie des études de Mauss est également traversée par l'idée que les faits doivent être compris dans les totalités auxquelles ils participent et qu'idéalement une compréhension totale n'oublie aucune connexion explicative. L'abstraction des faits qu'impliquait la recherche expérimentale de lois causales doit être évitée dans une perspective compréhensive. La conclusion de l'« Essai sur le don » recommande aux sociologues d'imiter les historiens qui embrassent les sociétés concrètes dans leur totalité et les psychopathologistes qui ont la certitude d'étudier du concret en observant le comportement d'êtres totaux plutôt que divisés en

facultés. Selon Mauss, la sociologie peut procéder de la même façon et faire mieux encore que l'histoire et la psychologie pour la compréhension des phénomènes humains :

Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout. [...] L'étude du concret, qui est du complet est possible et plus captivante et plus explicative encore en sociologie. Nous, nous observons des réactions complètes et complexes de quantités numériquement définies d'hommes, d'êtres complets et complexes. Nous aussi, nous décrivons ce qu'ils sont dans leurs organismes et leurs *psychai*, en même temps que nous décrivons ce comportement de cette masse et les psychoses qui y correspondent : sentiments, idées, volitions de la foule ou des sociétés organisées et de leurs sous-groupes. Nous aussi, nous voyons des corps et les réactions de ces corps, dont idées et sentiments sont d'ordinaire les interprétations et, plus rarement, les motifs. Le principe et la fin de la sociologie, c'est d'apercevoir le groupe entier et son comportement tout entier. (MAUSS, ED, p.276.)

Particulièrement instructifs sur le fonctionnement des sociétés et les rapports intersociaux, l'essai souligne l'urgence d'étudier les faits sociaux totaux ou généraux, qui mettent en branle des systèmes sociaux entiers et un très grand nombre de leurs institutions. On y rencontre et l'action des hommes et l'action des sujets collectifs parce que les premiers s'y présentent comme des participants des seconds. Leur étude donne l'occasion de « *percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui.* » (MAUSS, ED, p.275.) Pour comprendre les faits généraux, le sociologue doit non seulement documenter le phénomène qu'il étudie, mais dans chaque aire déterminée où il l'observe, bien décrire le système social particulier dans lequel l'institution s'inscrit. Selon Mauss, les principes généraux du fonctionnement d'une institution comme l'échange-don agonistique ne peuvent être dégagés avec quelque certitude que du rapprochement de plusieurs de ses formes dont la couleur locale est bien documentée. La perspective probabiliste qui abandonne le postulat d'une évolution nécessaire des sociétés et de leurs institutions élimine l'étape de la constitution des types de la méthode comparative qui visait à retracer la genèse et le fonctionnement général d'une institution. Désormais, il n'y a que des genèses concrètes, singulières et l'on recherche l'universel dans le détail des cas particuliers.

L'année suivante, toujours dans une perspective totalisante, une communication sur les politesses et les familiarités dans les rapports familiaux (MAUSS, PAP) invite à en chercher la logique et les raisons dans le fonctionnement d'ensemble du système de parenté particulier qui structure ces relations. En 1939, ce sont les mythes, les philosophies et les sciences que Mauss incite à resituer dans les systèmes de pensée desquels ils participent pour mieux les interpréter.

C'est une erreur que de prendre les mythes un à un, en les séparant de ce qui les a précédés et des formes qu'ils engendrent à leur tour. Ils forment un tout par rapport à leurs collectivités. Un mythe est une « maille » dans une « toile d'araignée », et non un article de dictionnaire. Il s'agit de voir et d'interpréter l'ensemble. Suivant une expression allemande, tous les Bilder font partie de la même Bildung. (MAUSS, CEF, p.165.)

Lorsqu'on aborde des faits qui tiennent de représentations collectives, la signification d'un élément se retrace dans ses rapports aux autres éléments du système de significations qui l'engendre et duquel il participe.

Enfin, à l'échelle des sociétés et des civilisations, Mauss réintroduit en 1934 le projet durkheimien de développer une éthologie collective. Ce domaine de recherche serait à la sociologie générale ce que la caractérologie est à la psychologie individuelle.

De même que la psychologie définit chaque caractère par rapport aux différentes formes et proportions que prennent pour *chaque individu* ses différentes activités, de même il *est possible de définir une société quelconque* dans la civilisation dont elle est un élément composant et dont elle se détache *par certains « traits »*, ou tout au moins par *certaines proportions de ces traits*. (MAUSS, SGD, p.350.)

Cette fois, il s'agit de rapprocher des sociétés particulières pour saisir ce qui fait l'unité et la singularité de leurs idées, de leurs mœurs, de leurs arts, de leurs techniques et de leurs autres institutions teintées de la coloration spéciale du sujet collectif.

Dépasser les divisions de la sociologie qui découpent trop et mal

L'approche totalisante transforme aussi le découpage des champs de recherche de la discipline, la définition des problèmes que se partagent les sociologues. Mauss assouplit la spécialisation des études sociologiques que Durkheim considérait nécessaire au progrès de la science. En 1927, l'article « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » (MAUSS, DPS) critique l'organisation interne de la science sociale élaborée dans la première série de l'*Année sociologique*. Si les volumes de la nouvelle série conservent le même plan général, Mauss ne cautionne plus l'idée d'organiser les études sociologiques en un système de spécialités qui puissent correspondre aux cadres naturels de la vie institutionnelle. Les divisions actuelles de la sociologie, héritées du système des premières sciences sociales, abstraient trop les activités de la vie institutionnelle et analysent mal celles qui ne suivent pas le modèle des sociétés occidentales modernes.

Au fond, nous sommes encore dans l'ornière de l'abstraction et du préjugé, impuissants à sortir des classifications étroites que nous imposent les sciences déjà anciennes de l'économie, du droit, de la religion, etc., sciences respectables sûrement mais encore dans l'enfance ; nos divisions qui les suivent sont, comme elles, sûrement fautives. Nous ne sommes pas sûrs enfin qu'elles épuisent la réalité. Cette répartition est trop limitative, trop précise dans son énumération. La « Sociologie générale » et les « Divers », titres dont nous nous servons, masquent cette impuissance à arriver à la précision nécessaire, trahissent notre insécurité. De plus les titres des sociologies spéciales elles-mêmes correspondent trop aux divisions plus actuelles, plus éphémères qu'on ne croit, du travail social moderne, des activités de nos sociétés occidentales. Elles portent donc profondément la marque de notre temps, celle de notre subjectivité. Elles cadrent mal avec la vie des sociétés qui ont divisé autrement leur travail ou avec celle des sociétés qui le diviseront un jour autrement que nous le faisons. Enfin, trop empiriques sur certains points, elles morcellent, divisent et, divisant trop, isolant trop, au fond, elles abstraient et rendent encore de la réalité une image tranchée, tronquée. (MAUSS, DPS, p.204.)

Les études de sociologie doivent donc déborder des spécialités classiques, s'en détacher lorsque ces découpages vivisectionnent un phénomène social et tenir compte des liens entre les institutions et le reste de la vie sociale, aller « *alternativement du tout aux parties et des parties au tout.* » (MAUSS, DPS, p.216.) Tout fait social doit être compris dans le mouvement complexe de la vie collective.

Tout, dans une société, même les choses les plus spéciales, tout est, et est avant tout, fonction et fonctionnement ; rien ne se comprend si ce n'est par rapport au tout, à la collectivité tout entière et non par rapport à des parties séparées. Il n'est aucun phénomène social qui ne soit partie intégrante du tout social. [...] Tout état social, toute activité sociale, même fugitive, doivent être rapportés à cette unité, à ce total intégré, d'un genre extraordinaire : total des corps distraits des hommes et total des consciences, séparées et cependant unies : unies à la fois par contrainte et volition, par fatalité et liberté. Car ce qui les rassemble et les fait vivre en commun, ce qui les fait penser et agir ensemble et à la fois, c'est un rythme naturel, une unanimité voulue, arbitraire même, mais, même alors et toujours, nécessaire. (MAUSS, DPS, p.214.)

La distinction de la morphologie sociale et de la physiologie sociale est également conservée en 1927, mais remaniée en une grille d'analyse des phénomènes sociaux.

- La morphologie sociale prétend encore étudier « *le groupe en tant que phénomène matériel* » (MAUSS, DPS, p.207) : les statistiques sociales (à l'exception de celles qui décrivent les institutions, et de celles qui mesurent les traits physiologiques des individus, réservées à l'anthropologie somatologique) ; la géographie humaine, historique, politique et économique ; la démographie : variation dans l'espace et le temps de la natalité, de la mortalité et de la structure des âges ; les « *alternatives, flottements des structures* » (?) ; les mouvements et courants migratoires ; et les sous-groupes de la société « *en tant qu'ils sont ajustés au sol* » (?) (MAUSS, DPS, p.208).
- La physiologie sociale étudie plutôt « *les représentations communes et les actes communs – non pas tous les faits communs, comme manger et dormir, mais ceux qui sont l'effet de leur vie en société.* » (MAUSS, DPS, p.208.)⁵⁹ Cette partie de la sociologie est subdivisée en deux : la physiologie des pratiques, consacrée aux institutions et autres actes sociaux ; et la physiologie des représentations, idées et sentiments collectifs.

Selon Mauss, cette division des faits sociaux est complète et ne déforme pas la réalité sociale puisqu'elle est calquée sur les formes d'indices concrets et observables qui la manifestent. « *Elle ne divise rien qui ne soit parfaitement divisé dans la réalité.* » (MAUSS, DPS, p.212.) Et si elle divise la réalité en catégories de faits à considérer, ce n'est qu'un préalable à l'appréhension synthétique du phénomène social. Cette manière d'organiser l'analyse est comparée à une « *preuve arithmétique que l'on a été complet.* » :

Car, à notre sens, un phénomène social est expliqué quand on a trouvé à quel groupe il correspond, et à quel fait de pensée et d'acte il correspond, qu'il soit physiologique ou morphologique, peu importe. [...] [Ce principe] force à voir, à chercher les actes sous les représentations et les représentations sous les actes et, sous les uns et les autres, les groupes. (MAUSS, DPS, p.224.)

L'unité de la science sociale tient justement à la nécessité pour la compréhension d'établir les rapports liant les pratiques et les représentations collectives, et en plus leurs connexions morphologiques aux groupes d'hommes et aux choses. Autrement dit, « *l'analyse se trouve terminée quand on a trouvé qui pense et qui agit et quelle impression cette pensée et cette action font sur la société dans son ensemble.* » (MAUSS, DPS, p.222.)⁶⁰

Fidèle au principe de sa preuve arithmétique, Mauss abandonne finalement en 1934 la séparation de la morphologie sociale et de la physiologie sociale. En fait, cette division des études n'a jamais été respectée. Les études des phénomènes démographiques et géographiques débordent toujours, et pour le mieux, du domaine des faits morphologiques. De plus, la distinction n'était pas aussi claire que Mauss pouvait le prétendre en 1927. Durkheim, discutant de l'habitation, avait déjà souligné le statut ambigu des faits où les formes matérielles contraignent et sont transformées par les pratiques. Cette catégorisation ayant été utile pour indiquer les connexions à établir dans l'analyse, il semble préférable de diviser les études selon leurs méthodes qui cernent les totalités analysées, plutôt que suivant la nature matérielle, actuelle ou idéale des faits.

La théorie au service d'une science descriptive

Dans les première et deuxième périodes de la sociologie durkheimienne, la découverte de lois s'accompagnait généralement de théories explicatives des variations concomitantes et

⁵⁹ Dans cet article publié avant « Les techniques du corps » (MAUSS, TC), Mauss n'aurait pas encore saisi que l'homme est social dans tous ses actes.

⁶⁰ La même logique s'appliquant à l'étude des phénomènes impliquant plus d'une société.

des tendances observées. Bien que Durkheim clamait la primauté des faits sur la théorie et la rupture avec les prénotions, il attribuait aux scénarios de l'évolution des espèces sociales et des cycles d'effervescence morale une valeur de vérité suffisante pour en déduire avec assurance des pronostics sur l'avenir des sociétés. L'adoption par Mauss de la thèse probabiliste et de l'approche compréhensive le conduit à un rejet silencieux des mythes explicatifs de son oncle. Comme on l'a vu, il propose de remplacer les théories générales de l'évolution sociale par le rapprochement d'études historiques de cas particuliers. Ses travaux sur l'homme total se contentent aussi de rassembler des faits qui en révèlent la complexité, plutôt que de spéculer, comme Durkheim, sur ce que serait la nature humaine hors d'une société. Comme chez les épistémologues présentés au chapitre II, la tradition théorico-expérimentale des sciences modernes est supplantée par un mode compréhensif-descriptif de construction de la connaissance. La théorie et la méthodologie forment toujours un système cohérent, mais la théorie n'impose plus ses principes de constitution des faits comme des oeillères pour l'observateur.

Pour le Mauss d'après *La Nation*, faire de la sociologie théorique change de signification. Le souci de comprendre chaque cas particulier lui rend d'autant plus évidentes les limites des concepts généraux. La science n'implique plus seulement une rupture du savant avec les notions de sens commun, mais aussi un doute vis-à-vis ses propres conceptualisations et les notions qu'il emploie couramment. L'une des conclusions de l'« Essai sur le don » est justement qu'il faudrait « remettre au creuset » les « concepts de droit et d'économie que nous nous plaignons à opposer : liberté et obligation ; libéralité, luxe et épargne, intérêt, utilité » qui sont inadéquats pour décrire l'échange-don agonistique (MAUSS, ED, p.267). Du point de vue de Mauss, la sociologie théorique et ses concepts se justifient strictement par leur valeur heuristique pour la collecte et l'analyse des faits. Le but de la science n'est pas de philosopher, mais d'accroître le nombre de réalités connues et comprises. En 1930, dans son mémoire de candidature au Collège de France, sa position est sans équivoque :

Positiviste, ne croyant qu'aux faits, admettant même la certitude supérieure des sciences descriptives sur les sciences théoriques (dans le cas de phénomènes trop complexes), si je pratique une science théorique, - et assez bien peut-être - je ne crois en son intérêt que dans la mesure où, extraite des faits, elle peut aider à en apercevoir, à en enregistrer d'autres, à les classer

autrement ; dans la mesure où elle s'approfondit plutôt qu'elle ne se généralise, s'affirme et s'alourdit de matière plutôt qu'elle ne s'élève en échafaudages d'hypothèses historiques ou d'idées métaphysiques. (MAUSS, OML, p.225.)

Tandis que les *Règles* séparent la science en trois temps : l'hypothèse théorique, l'analyse des faits construite suivant la théorie et l'interprétation théorique, Mauss prône un va-et-vient perpétuel entre l'observation et la théorie pour faire de la seconde une description toujours plus fine et cohérente de la réalité. L'observation doit dépasser le test de l'hypothèse. En 1934, il cite en exemple la sociologie compréhensive de Max Weber, qui en est toujours restée à l'étude de questions générales faute de spécialisation, mais qui avait compris que « *la théorie, si elle est extraite des faits, peut à son tour permettre de les faire voir, de les mieux connaître et de les comprendre.* » (MAUSS, SGD, p.304) Il s'agit d'étendre le principe à toutes les spécialités des sciences sociales.

Le savant allant librement aux devants du politique

Comme Durkheim, Mauss considère que la recherche d'applications ne doit être ni l'objet ni le but d'une science. Mais il croit aussi, reprenant l'expression de celui-ci, que la sociologie « *ne vaudrait pas « une heure de peine » si elle n'avait pas d'utilité pratique.* » (MAUSS, DPS, p.233.) La sociologie ne prétend plus pouvoir définir un idéal naturel comme dans les *Règles*, et ne cherche plus à identifier les tendances nécessaires de l'évolution que les réformes devront respecter. Étudiant une histoire sociale dont les épisodes obéissent à certaines nécessités naturelles sans être pour autant prédéterminés, le sociologue ne peut qu'instruire l'homme de la pratique de sa compréhension des événements passés, lui faire sentir la complexité de la vie sociale et lui apprendre à mieux penser cette histoire qui se joue.

Montrer comment les questions politiques sont des questions sociales complexes et relatives à des contextes particuliers

Pour Mauss, les misères de l'expérience bolchevique, inspirée du marxisme, montrent que les pensées en système des précurseurs des sciences sociales, qui cherchaient le facteur déterminant de la vie sociale, sont insuffisantes pour rendre compte de la complexité de l'histoire et inadéquates à la conduite de la vie politique. La vie sociale est tout à la fois politique, morale, économique, technique, intellectuelle, psychologique, etc. La réflexion scientifique et la réflexion pratique doivent la penser dans toutes ses dimensions :

Il faut se défier à jamais de toute cette sophistique qui consiste à donner le primat à telle ou telle série de phénomènes sociaux. Ni les choses politiques, ni les choses morales, ni les choses économiques n'ont rien de dominant dans aucune société, encore moins les arts qui s'y appliquent. Tout ceci n'est au fond que concepts et catégories de notre science sociale encore infantile, et ce ne sont que des logomachies qui les distinguent. [...] La pratique sociale, voilà la seule matière fournie à l'action convergente du moraliste, de l'économiste, du législateur. (MAUSS, BOL, p.556-557)

Les arts de la politique, de la morale et de l'économie ne doivent donc plus être séparés ; et leurs réformes, demeurer relativement modestes et réalistes. Selon Mauss : « *le vieux rêve de Socrate, du citoyen sage, économe vertueux et gardien de la loi, surtout prudent et juste, fournit donc toujours le modèle de l'homme d'action.* » (MAUSS, BOL, p.557.)

L'homme de la pratique doit aussi sentir que chaque société est particulière et aborder chaque problème qui s'y pose dans sa singularité. Comme le soutenait Durkheim dès ses premiers travaux, aucune conception générale, détachée des faits, ne suffit à la réflexion sur ce qui serait bon pour une société donnée. La réalité sociale, c'est du concret et du complexe.

Il n'y a pas eu de sociétés qui n'aient été que féodales, ou que monarchiques, ou que républicaines. Il n'y a que des sociétés qui ont un régime ou plutôt – ce qui est encore plus compliqué – des systèmes de régime, plus ou moins caractérisés, régimes et systèmes de régimes d'économie, d'organisation politique ; elles ont des mœurs et des mentalités qu'on peut plus ou moins arbitrairement définir par la prédominance de tel ou tel de ces systèmes ou de ces institutions. (MAUSS, BOL, p.565.)

À cet effet, Mauss déplore la teneur des débats des juristes et des politiciens, qui oublient la complexité des faits sous leurs conceptions idéales de la vie en commun, aboutissant à des projets qu'ils prétendent rationnels mais qui s'avèrent souvent irréalisables, en contradiction avec les habitudes collectives et pleins d'imprévus. Ce n'est que lorsqu'ils abandonneront ces vues pour s'intéresser aux faits que leurs aventures politiques passionnelles cèderont la place à une gouverne raisonnée.

La politique ne deviendra un art rationnel que le jour où elle se détachera de cette métaphysique, où elle lâchera dans la mesure nécessaire ces mots en « isme » : capitalisme, libéralisme et autres, et tout ce substantialisme ratiocinant. Alors elle sera à son tour hors de tout système. Alors, une fois de plus, sans doute, elle saura appliquer ou essaiera d'appliquer à chaque problème – ainsi fait l'ingénieur (l'ingénieux) – la solution qu'inspirent la conscience précise des faits et l'appréhension, sinon la certitude de leurs lois. (MAUSS, BOL, p.566.)

Le discours savant sur la vie sociale a déjà dépassé le stade de la pensée en système et il serait souhaitable qu'il montre la voie aux acteurs politiques. Selon Mauss, il est du devoir du philosophe, du moraliste et du sociologue d'éviter l'emploi des « *formules tranchantes et tranchées* » et des « *concepts mal faits tout chargés de passion* » ; « *leur rôle est d'habituer les autres à penser, modestement et pratiquement, sans système, sans préjugé, sans sentiment. Il faut que les penseurs éduquent les peuples à user de leur simple bon sens qui, en l'espèce, en politique, est également le sens du social, autrement dit du juste.* » (MAUSS, BOL, p.566.) En 1927, il ajoute que « *la connaissance de la sociologie devrait être requise pour qualifier l'administrateur et le légiste.* » (MAUSS, DPS, p.240.)

Éclairé au contact de la sociologie, le domaine de l'action politique dépasse la législation de l'État et s'agrandit à toutes les sphères de la vie collective, de l'éducation au contrôle des forces financières et industrielles. La vie politique n'est pas simplement l'action de l'État sur les individus qui le constituent, mais le résultat combiné de celle-ci et des actes plus ou moins volontaires des individus et des groupes, épisodiques ou permanents, mus par des traditions et des motivations plus ou moins conscientes, personnelles et

circonstanciennes. Une large part de cette vie politique est souvent oubliée des spécialistes du droit et de l'administration qui concentrent leur attention sur les procédés de l'État. La réflexion politique aurait avantage à se former à la science de la vie sociale ; et les sociologues, en tant que citoyens, ne devraient pas se désintéresser de l'art politique dont ils sont les théoriciens tout désignés.

Le service principal que les sociologues ont rendu jusqu'à maintenant et rendront de plus en plus à la politique, par une théorie de la politique elle-même, consiste donc à faire sentir à quel degré les problèmes politiques sont des problèmes sociaux. Ils auraient par suite le plus grave tort si, pour ne pas verser dans l'erreur commune, ils restaient tous dans leur tour, s'ils s'abstenaient tous de prendre parti, s'ils laissaient la politique aux théoriciens politiques et aux théoriciens bureaucrates. L'art de la vie sociale les concerne en particulier et transmettre une tradition, éduquer les jeunes générations, les intégrer dans une société déterminée, les « élever » et surtout les faire progresser, tout cela dépasse les limites du droit et de tout ce qu'on convient d'appeler l'État. La science de cet art fait donc partie de la sociologie générale, ou, dans une sociologie divisée de façon concrète, d'une partie toute spéciale de la sociologie de l'action. (MAUSS, DPS, p.238-239.)

La théorie de l'art politique souhaitée par Mauss n'aurait rien à voir avec ce que certains ont appelé sciences morales et politiques : « *des catalogues de préceptes et d'action, des manuels de formules, des recueils de maximes de la technique sociale* » (MAUSS, DPS, p.235-236), que Durkheim avait aussi en aversion. Grâce à la méthode de l'histoire comparée, cette pragmatique de l'art social étudierait « *comment, par quels procédés politiques, les hommes agissent, ont su ou cru agir les uns sur les autres, se répartir en milieux et en groupes divers, réagir sur d'autres sociétés ou sur le milieu physique.* » (MAUSS, DPS, p.237.) Mais la contribution des sociologues à la conduite de la vie peut dépasser l'avancement de la sociologie politique.

Mauss présente le programme d'une politique positive venant « *en application d'une sociologie concrète et complète* » qui conserve plusieurs idées de Durkheim : la science « *ne donne pas les solutions pratiques* », « *n'a pas de panacée* » et « *n'est pas le moyen de rendre les hommes heureux* » ; il faut enseigner aux « *générations qui montent le sentiment de la délicatesse des procédés de la politique* » ; ces procédés « *pourront être portés au*

degré de conscience voulue quand une, deux générations de savants auront analysé les mécanismes des sociétés vivantes, celles qui nous intéressent pratiquement » (MAUSS, DPS, p.244-245) ; le reste étant une question de finesse dans l'appréciation de la situation, et de sens de la mesure dans l'intervention. Les sociologues devraient aussi « *être à l'affût [des] mouvements nouveaux des sociétés, les porter au plus vite à la connaissance du public scientifique, en esquisser la théorie* » (MAUSS, DPS, p.240) ; ce qui implique, pour Mauss le premier, l'effort d'orienter davantage ses études vers les choses modernes. Plus encore, mais toujours sans se mêler de politique, les sociologues pourraient aider l'administration publique « *par des enquêtes impartiales, par le simple enregistrement scientifique de faits, même de ceux dont il ne connaît pas ou ne peut pas tenter la théorie* » (MAUSS, DPS, p.242), comme le font certains centres de recherche américains. Enfin, lorsque la science est suffisamment sûre, les sociologues, suivant l'exemple des autres scientifiques, ne devraient pas hésiter à verser leurs idées et leurs faits dans les débats sur la pratique.

Aux hommes politiques, aux zélateurs du service social et au public qui pourraient se plaindre de la petitesse de son programme politique, et qui « *imposeraient volontiers leurs problèmes* » à la sociologie, Mauss répond que « *biens des problèmes dont on cherche la solution de front, sont mal posés* » et que « *d'autres bien posés sont mal traités.* » (MAUSS, DPS, p.244-245.) À chacun son métier. Le rôle de la science sociale est de nous amener à y voir plus clair et à découvrir « *des problèmes essentiels que posent les sociologues, mais que ne se posent même pas encore le public, le Parlement, les bureaux.* » (MAUSS, DPS, p.245.) Le savant doit remplir son devoir social « *tout en refusant de sacrifier à une recherche du bien un instant qui ne serait pas exclusivement consacré à la recherche du vrai.* » (MAUSS, DPS, p.240.) « *L'homme de loi, le banquier, l'industriel, le religieux sont en droit d'agir en vertu de leurs connaissances pratiques et de leurs talents. Il suffit d'avoir administré ou commandé pour savoir qu'il y faut une tradition pratique, et qu'il y faut aussi une chose qu'un psychologue mystique traduirait en termes d'ineffable : un don.* » (MAUSS, DPS, p.235.) Chez Mauss comme chez Weber, la conduite rationnelle de la vie, qui est la cause sociale commune du savant et du politique, dépasse ces deux institutions ne pouvant contribuer à son avancement que par une collaboration sans empiètement.

Le premier temps d'une politique positive c'est : de savoir et dire aux sociétés en général et à chacune en particulier, ce qu'elles font, où elles vont. Et le second temps de la morale et de la politique proprement dites consiste à leur dire franchement si elles font bien, pratiquement et idéalement, de continuer à aller dans telle ou telle direction. Le jour où, à côté des sociologues, quelques théoriciens de la politique ou quelques sociologues eux-mêmes, épris du futur, arriveront à cette fermeté dans le diagnostic et à une certaine sûreté dans la thérapeutique, dans la prophétesque, dans la pédagogie surtout, ce jour-là la cause de la sociologie sera gagnée. (MAUSS, DPS, p.243-244.)

Instruire la morale de l'expérience des prédécesseurs, sans prétention et sans restriction

Jusqu'ici, le discours de Mauss sur la pertinence pratique des études sociologiques ressemble beaucoup à celui qu'entretenait Durkheim après 1895. Si la sociologie durkheimienne conserve la vocation d'alimenter la réflexion morale d'une compréhension neutre des phénomènes sociaux, c'est dans la manière de le faire que s'observe une rupture entre le neveu et l'oncle. Durkheim affichait une assurance suffisante vis-à-vis ses théories pour en déduire une réforme de l'État et annoncer un moment prochain d'effervescence collective créatrice d'idéaux. Mauss, qui assiste à des applications plus ou moins heureuses des sciences sociales aux États-Unis et en Russie, est beaucoup plus prudent. Selon lui, « *l'aveu de l'ignorance est le premier devoir du savant* » et entretenir l'illusion qu'il possède le fin mot sur ce qu'il étudie « *serait tout à fait dangereux.* » (MAUSS, DPS, p.179.) « *L'ignorance consciente est meilleure que l'inconscience* » et souvent, pour orienter la pratique, « *la carence de la science est telle qu'il vaut mieux se confier à la nature, aux choix aveugles et inconscients de la collectivité.* » (MAUSS, DPS, p.234.)

Dans la foulée d'une évolution nécessaire, Durkheim souhaitait amener les modernes à réfléchir sur ce que devait devenir la vocation de leurs institutions dans les conditions récentes de la vie sociale. La continuité des institutions supposait simplement une adaptation de leur finalité actuelle et, dans certains cas seulement, un ajustement de leurs structures. Issue d'une conception probabiliste du devenir de la vie collective, la recherche morale de l'« Essai sur le don » n'est plus contrainte par le postulat d'une trajectoire historique linéaire. La question de la réforme des institutions actuelles n'y suppose pas

nécessairement la poursuite d'une tendance – dans ce cas-ci la sophistication du contrat, forme la plus récente de l'échange. L'histoire de la morale n'est pas continue et sans demi-tour. La défense récente des droits d'auteurs, le développement des assurances sociales et des caisses corporatives sont interprétés comme une réaction « *saine et forte* » des « *vieux principes* » « *contre l'insensibilité romaine et saxonne de notre régime* », « *contre les rigueurs, les abstractions et les inhumanités de nos codes.* » (MAUSS, ED, p.260.) L'art de la morale peut s'inspirer des expériences heureuses de tout temps et de tout lieu que la sociologie rapproche et rend intelligibles. Mauss prétend même avoir trouvé dans le sens aigu de soi, des autres et de la société une « *morale [...] éternelle* », « *commune aux sociétés les plus évoluées, à celles du proche futur, et aux sociétés les moins élevées que nous puissions imaginer.* » (MAUSS, ED, p.263-264.) L'établissement par l'échange d'une alliance entre les hommes apparaît par ailleurs constituer une condition universelle de la socialité et du climat de paix propice au progrès de la civilisation :

Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir et enfin, rendre. Pour commencer, il fallut d'abord savoir poser les lances. C'est alors qu'on a réussi à échanger les biens et les personnes, non plus seulement de clans à clans, mais de tribus à tribus et de nations à nations et – surtout – d'individus à individus. C'est seulement ensuite que les gens ont su se créer, se satisfaire mutuellement des intérêts, et enfin, les défendre sans avoir à recourir aux armes. C'est ainsi que le clan, la tribu, les peuples ont su – et c'est ainsi que demain, dans notre monde dit civilisé, les classes et les nations et aussi les individus, doivent savoir – s'opposer sans se massacrer et se donner sans se sacrifier les uns aux autres. C'est là un des secrets permanents de leur sagesse et de leur solidarité. (MAUSS, ED, p.278-279.)

Finalement, en 1938, en pleine montée des fascismes, la conclusion de son exposé sur l'histoire de la notion de personne souligne la précarité du patrimoine intellectuel et moral des sociétés modernes alors que le caractère sacré de la personne humaine est mis en question. La contingence partielle de l'histoire accroît l'univers des possibles pour le meilleur et pour le pire. La communication se termine par une invitation à prendre conscience, par les sciences de l'homme, de la manière dont la pensée chemine et

s'organise historiquement « *pour la perfectionner, pour l'articuler encore mieux* » (MAUSS, PER, p.362) puisque tout n'est pas joué d'avance.

Somme toute, la sociologie de Mauss dans l'entre-deux-guerres vise encore l'éveil des modernes à la clarté et au sens de la responsabilité collective. Cette responsabilité grandit maintenant que l'histoire ne suit plus un cours prédéterminé. Par ailleurs, le savant ne transmet plus à l'homme de la pratique l'assurance que Durkheim et Weber manifestaient par rapport aux prédictions et aux développements techniques déduits de la science. Une conscience claire de la complexité des phénomènes et de leur imprévisibilité partielle se substitue à la clarté opératoire jadis recherchée par les modernes en quête des lois de la nature. L'assurance des sciences modernes est remplacée par une prudence conduisant à plus de précaution dans l'intervention et à une plus grande inquiétude quant au cours des choses demeurant toujours incertain. C'est le prix à payer, en plus des conflits de valeur, pour participer consciemment à la détermination de ce que sera l'avenir.

Conclusion

Un modèle de scientificité pour la postérité

La seconde guerre mondiale a mis fin aux carrières des derniers éléments du noyau dur de l'École française de sociologie. Leur apport à la science sociale demeure dans les bibliothèques, généralement oublié entre les grands systèmes des fondateurs, les « nouveaux » paradigmes de l'après-guerre, les études récentes pleines de données fraîches et les portraits impressionnistes des commentateurs du monde contemporain à la recherche des principes de son fonctionnement. Comme Louis Dumont (1990) le soutenait deux ans après le décès de Mauss, je crois que la sociologie durkheimienne de l'entre-deux-guerres nous lègue un modèle de science sociale que la postérité aurait avantage à poursuivre. L'essentiel de ce modèle ne réside pas tant dans la lecture probabiliste de l'histoire, l'approche totalisante, l'intégration des perspectives disciplinaires et les domaines d'études ouverts par Mauss et ses complices. Tout ça a été repris ou redécouvert en parallèle. C'est en fait leur conviction de faire de la science, héritée de Durkheim, et dont la signification a évolué, que la science sociale gagnerait à raviver.

Retournant aux classiques de la période étudiée – je pense aux travaux des durkheimiens, mais aussi à ceux de Piaget discutés précédemment – il est surprenant de constater à quel point les sciences anthropologiques se prennent au sérieux, s'affirment comme des disciplines scientifiques à la hauteur de leur prétention. Nulle part ne se manifeste le complexe des « sciences molles » fétichisant la scientificité dans le paradigme unique et consacré, l'expérimentation en laboratoire, les tests d'hypothèse, la mesure quantitative, la formalisation mathématique du savoir et tous les autres traits d'une caricature de la science en sarrau. La formulation d'une conscience épistémologique des sciences construite en regard des sciences physiques modernes y est sûrement pour quelque chose dans la diffusion de cette conception naïve de la scientificité. Le sommet – ou le fond, selon les points de vue – a été atteint par les travaux cyniques sur la vie en laboratoire qui réduisent

la recherche à de la collecte d'« inscriptions », à leur transformation en énoncés et à la promotion de ceux-ci pour être cité et accumuler du crédit scientifique et financier nécessaire à l'avancement de la carrière, de la renommée personnelle et de celle du laboratoire. La science serait une industrie comme une autre ; et pour en faire, il suffirait de se conformer au rituel. Plus le nombre des convaincus s'accroît, plus ça devient dangereusement réel.

Mais il serait trop simple et trop commode de jeter le blâme strictement sur les vues centristes des précurseurs de la science du développement de la connaissance, et sur le cynisme simpliste, plus ou moins conscient, de leurs successeurs. Les chercheurs qui y adhèrent y trouvent quand même un confort rassurant. En science sociale, le mythe des sciences dures légitime un relâchement de la rigueur des mous qui s'assument comme tels, propose une attestation de scientificité bon marché dans la recherche de covariations statistiques inférables, et autorise le repli de la réflexion dans les termes de « son paradigme ». Les débats sur la supériorité des méthodes quantitatives ou qualitatives, les notions-étiquettes à la mode, la coexistence tranquille de perspectives opposées et les études avares de contribution à une compréhension de la vie humaine et sociale seraient des non-sens du point de vue de la sociologie maussienne de l'entre-deux-guerres.

Du point de vue de Mauss, comme du point de vue de Durkheim, la prétention de scientificité se résume à une intention simple, mais exigeante : accroître la puissance de nos interprétations du monde. Dans l'esprit des sciences modernes, c'était l'accroissement de la base empirique et du potentiel prédictif de la théorie recherché par Popper. Dans les termes maussiens des sciences contemporaines, c'est comprendre plus de phénomènes dans ce qu'ils ont en commun et de particulier, dans leur dynamique interne, leur contexte et leur devenir. Suivant cette intention, les notions théoriques ne servent pas simplement à désigner des choses ; elles sont des idéaltypes à préciser au fil des observations, qui doivent idéalement s'alourdir des figures multiples des phénomènes. La compréhension du monde prime sur la cohérence interne des systèmes théoriques : on vise le dépassement des oppositions de perspectives disciplinaires ou paradigmatiques, le questionnement des notions. Il n'y a pas d'apologie comparée des méthodes de collecte et d'analyse dans l'abstrait ; la réflexion méthodologique consiste à rechercher la ou les méthodes les plus

adéquates pour appréhender le phénomène étudié dans sa complexité. Les méthodes ne s'apprécient pas indépendamment de la théorie offrant une précompréhension du phénomène et de l'univers d'enquête où l'on envisage de les appliquer. Ainsi faites, les sciences anthropologiques n'ont rien à envier aux sciences de la nature : chacune tente de comprendre les phénomènes particuliers qu'elle approche, de les théoriser le plus adéquatement possible et de renseigner la pratique plus ou moins en mesure de les maîtriser.

La généralisation de cette conception tout intentionnelle de la scientificité ne demande pas de réforme des théories, des méthodes et de l'organisation institutionnelle de la recherche ; seulement, s'il y a lieu, un changement d'attitude. Les esquisses théoriques donnant une première cohérence à ce qui est connu doivent être abordées comme étant perfectibles au contact des faits. Les études plus ou moins exploratoires, avec ou sans grand moyens, sont toujours pertinentes pour la science dans la mesure où elles contribuent au développement de la compréhension du monde. Il en est de même du pluralisme théorique si les grilles d'interprétation ne s'imposent pas comme des œillères, mais cherchent à se perfectionner à l'usage et en dialogue avec les autres, comme le suggère Feyerabend. Dans les cadres institutionnels actuels de la recherche, il importe seulement de ne pas disséquer les phénomènes et de ne pas restreindre la matière de la réflexion à l'apport de son champ d'étude. L'expérience se propose, riche de ses succès.

C'est dans cette visée de scientificité qu'ont été croisées les approches théoriques des épistémologues, sociologues et psychologues de la connaissance pour mieux appréhender la complexité de l'entreprise sociologique durkheimienne, et montrer comment les sciences contemporaines font éclater la théorie kuhnienne des sciences qui demeure pourtant une référence identitaire pour quantité de chercheurs. Dans la suite de cette conclusion, les notions de paradigme, de science normale et le scénario des crises et révolutions scientifiques ne sont pas remplacés par de nouveaux concepts. Je ne crois pas non plus qu'il faille les jeter dans le broyeur des erreurs de la science ou, moins violemment, dans les archives de l'histoire des idées. Comme la reconstitution de l'entreprise sociologique de Durkheim et Mauss, la théorie kuhnienne inspirée des sciences modernes demeure une référence utile, un point de comparaison pour mieux dégager la cohérence particulière

d'autres programmes de recherche. Et c'est en rapprochant la compréhension d'entreprises savantes modernes et contemporaines qu'il est possible de parvenir à saisir de mieux en mieux les subtilités et les variantes des traditions qui les structurent.

Avant de brosser une esquisse générale des traditions de recherche moderne et contemporaine, et de discuter de ce que pourrait être la vocation morale des sciences actuelles, faisons un dernier détour, du côté des sciences physiques, pour mieux apprécier l'unité du mouvement révisionniste auquel la sociologie de Durkheim et de Mauss a participé.

Un nouveau mode d'appréhension de la nature auquel parviennent également les sciences physiques

Il n'est pas excessif de prétendre que la transformation de l'entreprise durkheimienne participe d'un mouvement d'ensemble des sciences contemporaines. Les exemples donnés par Stengers (1995) peuvent laisser croire que la nouvelle tradition de recherche ne concerne que les sciences de terrains. Mais la conciliation probabiliste du déterminisme et de la contingence que Mauss explore dans les années 1920 pénètre depuis quelques décennies jusque dans la théorie des phénomènes physico-chimiques les plus élémentaires, dernier bastion de la thèse déterministe encore défendue par certains théoriciens. Alors qu'en sciences sociales l'importation du déterminisme a suscité de vives réactions incitant sa révision pour éviter la négation de la liberté et de la créativité humaines, les physiciens ont longtemps travaillé à la sauvegarde de cette thèse. Pour éviter la négation du déterminisme, auquel on opposait la conception d'un monde inintelligible où règne le pur hasard, Einstein est allé jusqu'à se figurer la vie comme une simple illusion réductible à un devenir prédéterminé.

Mais depuis l'après-guerre, certains chercheurs tentent de théoriser les processus de cette histoire naturelle apparemment imprévisibles et irréversibles. Les théoriciens du chaos se sont intéressés au devenir de systèmes instables hypersensibles aux conditions de départ de leur évolution et aux influences externes. Contrairement au pendule de Galilée dont le

mouvement est facilement prévisible avec une connaissance approximative de l'impulsion qui lui est donnée, le système instable est sujet à emprunter des trajectoires fort divergentes pour une infime différence de ses conditions de départ. C'est que le système instable, contrairement aux dispositifs expérimentaux des modernes, voit son fonctionnement transformé par les impulsions qu'il reçoit : on pourrait opposer par exemple l'équilibre instable d'une toupie à celui du mouvement pendulaire. Mais les systèmes instables peuvent être encore plus complexes ; la culture populaire retient des travaux sur les systèmes chaotiques l'exemple typique du battement d'aile d'un papillon occasionnant un bouleversement climatique de l'autre côté du globe. Les lois des processus chaotiques ne sont pas prédictives, mais probabilistes : elles ne parviennent qu'à délimiter un univers du possible qui s'accroît le long de la flèche du temps, au fil des transformations éventuelles du système. L'étude des systèmes instables rassemble les chercheurs de laboratoire et les chercheurs de terrains sous la même ambition de comprendre le devenir en situation.

Pour Ilya Prigogine (1994 et 2001), prix Nobel de chimie, le monde étudié par les sciences physiques est fondamentalement probabiliste, et les régularités prédictibles avec une relative certitude sont particulières aux systèmes stables et isolés. Depuis les années 1940, celui-ci travail au développement d'une conception de la nature conciliant les régularités des systèmes stables, abstraites par la mécanique classique, et l'explication des processus structurés et irréversibles de non-équilibre, qui apparaissent dans l'histoire naturelle, et dont la vie serait une forme complexe. Les structures de non-équilibre sont des systèmes instables produits par le mouvement de la matière, inexistantes à l'état d'équilibre comme leur nom l'indique. Une forme simple de structure de non-équilibre serait un courant de convection qui se maintient seulement tant et aussi longtemps que le système dissipe de l'énergie et demeure ouvert sur le monde extérieur. On cesse de chauffer de l'eau bouillante par exemple et la structure de son mouvement disparaît. Le défi que Prigogine propose à la science est de penser le devenir de manière à comprendre autant les stabilités apparentes que les processus dont la structuration et le maintien se produisent à l'échelle des ensembles de particules, où celles-ci ont chacune un mouvement aveugle et chaotique, néanmoins orienté par celui de leur voisinage. C'est dire, pour employer une expression typiquement durkheimienne, que la dynamique structurée ou organisée du tout est irréductible à celle de ses parties. Le dépassement du « prédéterminisme » lui apparaît

essentiel pour que les sciences physiques s'ouvrent à la compréhension de l'unité et de la diversité des phénomènes naturels :

l'hypothèse indéterministe⁶¹ [...] est la conséquence naturelle de la théorie moderne de l'instabilité et du chaos. Et elle confère une signification physique fondamentale à la flèche du temps sans laquelle nous sommes incapables de comprendre les deux caractères principaux de la nature : son unité et sa diversité. La flèche du temps, commune à toutes les parties de l'univers, témoigne de cette unité. Votre futur est mon futur, le futur du soleil est celui de tout autre étoile. Quant à sa diversité, pensez à cette pièce où j'écris : l'air, mélange de gaz, y a plus ou moins atteint un équilibre thermique et se trouve dans un état de désordre moléculaire ; mais il y a aussi ces superbes fleurs disposées par mon épouse, qui sont des objets loin de l'équilibre, des objets hautement organisés grâce aux processus irréversibles de non-équilibre. Aucune formulation des lois de la physique qui ne prend pas en compte le rôle constructif du temps ne pourra jamais satisfaire notre besoin de comprendre la nature. (PRIGOGINE, 2001, p.65.)

Je laisse à d'autres, plus compétents que moi en cette matière, le soin de dégager les implications des nouvelles théories générales des phénomènes physico-chimiques et d'en apprécier la cohérence et la vraisemblance. Je suis loin aussi d'en avoir fait une revue exhaustive. Ces exemples soulignent seulement que des chercheurs des sciences physiques contemporaines tendent aussi à renouveler leur appréhension de la nature en se frottant au problème de l'évolution des phénomènes en situation. Il ne s'agit plus de réduire la nature à un corpus de lois et de tendances, mais de dégager la cohérence de ses manifestations historiques particulières considérant à la fois la dynamique interne des phénomènes et les influences externes auxquelles ils sont soumis. Ce que plusieurs théoriciens cherchent désormais à comprendre, c'est le monde dans sa complexité, l'histoire commune à tous les ordres de phénomènes. La recherche fondamentale en sciences physiques ne s'attache plus, comme au XIX^e siècle, à dégager des régularités prédictibles ou à chercher la tendance expliquant le devenir du cosmos.⁶² On vise plutôt, comme le disait Mauss, la découverte et

⁶¹ Il faut comprendre ici : l'hypothèse que le cours des choses présente des contingences sans être un pur hasard.

⁶² Les travaux de Ludwig Boltzmann, père de la théorie de l'entropie, visaient d'abord l'énonciation en physique d'un principe du devenir, analogue à la sélection naturelle chez Darwin, qui expliquerait une transformation tendancielle du monde. Ayant observé que l'énergie tend à se dissiper dans un environnement où elle est inégalement répartie, il en conclut que l'univers tend historiquement vers un équilibre irréversible.

la compréhension de plus de faits, de faits nouveaux, et une représentation plus cohérente et plus détaillée de la réalité. C'est du moins le nouvel objectif des sciences que Prigogine entrevoit et propose aux chercheurs, comme l'indique la citation en épigraphe.

De la tradition moderne à la tradition contemporaine des sciences

Après l'analyse des transformations de la sociologie durkheimienne et des autres entreprises scientifiques discutées précédemment, la distance entre les traditions de recherche moderne et contemporaine peut être marquée suivant quelques thèmes. Le portrait qui suit n'est que la première ébauche de deux idéaltypes qui gagneraient sûrement en précision et en subtilité à l'étude d'une plus grande diversité d'entreprises savantes.

La représentation de la nature et de son devenir : du déterminisme au probabilisme

La tradition moderne concevait la nature comme une somme ou un ensemble de phénomènes déterminés, parallèles ou hiérarchisés. Cette nature incluait les phénomènes physico-chimiques, biologiques et, pour ceux qui entreprenaient d'en faire la science, les phénomènes psychologiques et sociaux. La nécessité du devenir pouvait être mécanique, c'est-à-dire déterminée par des conditions de départ dont les effets observables manifestent l'ordre des choses, ou bien tendancielle, l'histoire étant le processus d'accomplissement d'un ou de quelques principes inscrits dans la nature des choses. Et parfois, comme dans *De la division du travail social*, on adoptait l'idée d'un devenir nécessaire, en mélangeant sans souci d'incohérence ses interprétations mécanicistes et évolutionnistes. Les principes évolutionnistes et l'ordre des mouvements mécaniques étaient pensés tantôt à l'échelle des cas particuliers, tantôt à celle d'une population ; par ordre de réalité ou pour la nature en

Il revient finalement sur cette proposition allant à l'encontre de la réversibilité des phénomènes décrits par les lois de Newton. L'irréversibilité de l'entropie ne serait qu'une illusion macroscopique, les particules poursuivant leur trajectoire d'un ordre de départ vers des états de désordre successifs dont les plus complets semblent stables et identiques alors que le mouvement des particules se continue (PRIGOGINE, 2001).

entier. Les sciences modernes produisaient ainsi une collection de scénarios relativement indépendants, et plus ou moins conciliables. La négation de la liberté humaine impliquée par la thèse déterministe causait aussi quelques maux de tête.

Les sciences contemporaines tentent plutôt de représenter la nature comme un tout intégré et font l'hypothèse que son devenir, déterminé par la nature des choses, comporte néanmoins des contingences. Suivant l'expression de Piaget, leur interprétation probabiliste de l'histoire considère les phénomènes comme des nécessités *a posteriori* : leur passé est le seul qui aurait pu les engendrer, mais rien ne garantissait au départ que le cours des choses en arriverait là. Chaque phénomène a son histoire particulière inscrite dans l'histoire de la nature. L'absence de principe d'évolution ou de scénario mécanique prédéterminé autorise désormais la conciliation des déterminismes et des contingences de différents ordres de réalité. On doute maintenant que l'explication des plus grandes symphonies puisse être réduite à des trajectoires moléculaires prédictibles depuis le début des temps ; et plus personne n'ose prétendre que les hommes ne sont que des automates mus par une évolution nécessaire. Tous étudient des moments, des lieux et des épisodes d'une histoire commune qui se joue.

Les formes de savoir et l'approche méthodologique : de l'explication générale à la compréhension

Scrutant un devenir nécessaire, les modernes étaient en quête de ses lois. Selon les conceptions, l'examen des faits devaient révéler des variations concomitantes régulières inhérentes à la nature des choses, des logiques de fonctionnement, ou des tendances nécessaires de l'évolution. Quand ils le pouvaient, les savants mettaient en scène, à l'aide de dispositifs expérimentaux, des phénomènes purs et reproductibles à volonté. Pour l'étude de ce qui ne se reproduit pas en laboratoire, les sciences de terrain se repliaient sur l'expérimentation indirecte, comparant des séries d'expériences toutes faites collectées dans la nature. Dans la première période de l'entreprise durkheimienne, on a vu que la recherche de faits purs pouvait s'appliquer même dans la constitution d'expérimentations indirectes. Théorisées, les lois devenaient des modèles généraux de fonctionnement ou d'évolution. La finesse de la compréhension des phénomènes complexes devait s'accroître par abstraction de plus en plus de lois ou de logiques qui s'y combinent. L'interprétation mécaniciste

rencontrait le défi surhumain de l'appréciation parfaite des conditions de départ. Les schémas évolutionnistes étaient contredits par des variances et des déviations qu'on devait considérer comme des pathologies ou des dégénérescences vouées à disparaître.

Dans une histoire probabiliste, les sciences contemporaines peuvent toujours user de l'expérimentation pour dégager des régularités, mais elles le font en sachant que les phénomènes particuliers ne se comprennent que dans la singularité de leur contexte et de leur genèse. Par le rapprochement de cas bien documentés et contextualisés, les sciences cherchent à dégager les traits généraux des phénomènes, et à comprendre leurs variances circonstanciées. Les genèses deviennent des scénarios rétrospectifs resituant les cas particuliers dans l'histoire naturelle. Ceux-ci ne sont plus expliqués ou de l'intérieur par leurs tendances naturelles, ou de l'extérieur par des facteurs déterminants. Totalités dans des totalités plus vastes, les phénomènes sont compris dans leur dynamique interne soumise aux influences des ensembles plus larges desquels ils participent. La théorie ne désigne plus de cas anormaux parce qu'il n'y a plus de schéma de fonctionnement ou d'évolution normale et le rêve des prédictions certaines est abandonné par principe plutôt que par impuissance pratique. Lorsqu'elles se tournent vers l'avenir, les sciences contemporaines tentent de délimiter approximativement l'univers du possible.

La délimitation des problèmes et l'organisation de la recherche : du mouvement des enclosures disciplinaires au décloisonnement cadastré

Dans la tradition moderne, une science avait lieu d'être si elle avait son objet d'étude spécifique. Mais qu'est-ce qu'un objet d'étude ? Une catégorie de faits clairement définis, un type de phénomène, un univers d'enquête, un ordre de réalité, un questionnement, une approche méthodologique particulière de ce qui s'observe ? En l'absence de consensus sur le mode de définition des sciences – certains essayaient bien de définir des systèmes exhaustifs de spécialités, mais aucun ne pouvait anticiper la floraison incessante des champs de recherche –, les chercheurs devaient défendre la prééminence de leurs explications dans le domaine qu'ils jugeaient le leur. On a vu Durkheim repousser l'empiètement des réductions psychologiques des faits sociaux et promouvoir une intégration de l'histoire, de la géographie humaine et des sciences sociales antérieures qui revendiquaient chacune leur autonomie. Les découpages exclusifs des disciplines et des

spécialités devaient garantir un voisinage respectueux des explications déterministes totales. Cependant, la répartition exclusive des faits ou des terrains conduisait à une abstraction des phénomènes étudiés comme s'ils évoluaient parallèlement sans se toucher, pour reprendre l'expression de Durkheim. Au mieux, quand des sciences se partageaient des phénomènes à la frontière de leur domaine au lieu de s'en désintéresser, il y avait débat pour savoir laquelle en expliquerait l'essentiel et laisserait à l'autre ses résidus, ce dont elle ne parvenait pas à rendre compte.

L'idée de l'unité de la nature, de l'histoire, de la complexité de ses phénomènes entraîne un décloisonnement intra et inter-disciplinaire de la recherche. L'ouverture est telle que de nouvelles sciences, les technosciences, s'organisent autour de questions reliées à des champs d'interventions sans qu'il y ait discontinuité avec l'organisation de la recherche moderne. Des anciens découpages, elles conservent la grille des questionnements épuisant la compréhension des phénomènes qui les transcendent. Étudiant des cas complexes, la recherche disciplinaire ne prétend plus tout expliquer par un type de détermination et les technosciences ne développent pas une perspective propre, mais appellent la convergence des vues disciplinaires. Conséquences de ce décloisonnement : les notions théoriques décrivant des phénomènes complexes, celles de la psychosociologie ou de la biochimie par exemple, se sont alourdies de la combinaison de l'apport des différentes perspectives qu'elles concernent. Les institutions d'enseignement forment ou bien des spécialistes de domaines d'étude et d'intervention particuliers (les programmes de génie, l'épidémiologie, les études sur la consommation, etc.), ou bien des spécialistes d'une discipline dont le corpus de cours est complété par des incursions dans les champs d'étude connexes, disciplinaires ou non.

Le mode de production de la théorie et son rôle : de l'interprétation cohérente des expérimentations à l'organisation de l'observation

La logique théorico-expérimentale moderne procédait en trois temps : la conception de l'expérimentation à la lumière de la théorie, l'observation et l'interprétation des résultats. L'hypothèse qui sortait indemne de l'épreuve de l'expérimentation, ou qui rendait compte de la grande majorité des cas dans une perspective évolutionniste, était tenue pour vrai jusqu'à preuve du contraire. Comme Kuhn a su le remarquer, l'observation demeurait

enfermée dans les présupposés et les préoccupations du paradigme construisant les hypothèses. Pour être jugée valable, la théorie devait seulement organiser les faits avec cohérence et mener à de justes prédictions. Dans le domaine de l'infiniment petit, on pouvait sérieusement se représenter les atomes comme des billes, du plum-pudding ou de minuscules systèmes gravitationnels. Transposée à l'échelle des phénomènes humains, l'imagination débridée des théoriciens modernes donnait lieu à des analogies biologiques et physico-chimiques péchant par manque de réalisme.

La critique des explications générales et totales, du déterminisme, des principes évolutionnistes et l'abandon des analogies douteuses se sont effectués dans une intensification du souci de réalisme de la théorie. Dans une approche compréhensive, celle-ci propose désormais des schémas organisant l'observation, dégagant la cohérence des phénomènes. La théorie a toujours offert des schémas guidant l'observation ; mais dans l'esprit des sciences contemporaines, la théorie ne limite plus l'inventaire de ce qui est pertinent d'observer. Le contexte explicatif n'est plus une fiction générale, mais l'organisation conjecturale du plus de détails possible pouvant être collectés pour situer le phénomène particulier. La différence est surtout perceptible dans les domaines où les théories peuvent être plus facilement appréciées par l'expérience commune de la réalité.⁶³ L'imagination du théoricien est plus alimentée mais aussi plus contrainte par les cas particuliers, documentés et situés, dont il doit dégager une compréhension générale expliquant ce qu'il y a de commun et d'explicable dans leurs variations. L'observateur considérant les phénomènes dans leur singularité n'emploie plus, idéalement, les théories comme des œillères.⁶⁴

Les applications pratiques des études : de l'assurance à l'incertitude

Avec le temps, les sciences modernes devaient conduire à des prévisions et des opérations techniques certaines. Les théories évolutionnistes décodant les principes du développement normal des choses débouchaient sur des actions thérapeutiques garantissant leur cours

⁶³ La différence entre les premières théories de Durkheim et les conclusions des travaux de Mauss dans l'entre-deux-guerres est plus évidente, mais de même nature que celle qui sépare l'évolutionnisme de Darwin des explications néo-évolutionnistes de Jay Gould.

⁶⁴ L'engagement théorique demeure quelque chose de courant et personne n'est à l'abri de la perception sélective.

normal et désirable ou accélérant le progrès. On pense ici au projet d'hygiène sociale de Durkheim, mais aussi aux politiques nazie et soviétique menées dans l'assurance d'accroître la cadence de l'accomplissement de principes naturels ou historiques nécessaires et désirables. Pour reprendre l'expression de Durkheim, les sciences évolutionnistes qui trouvaient l'idéal dans l'ordre des choses fondaient la poursuite de sa tendance historique en raison et en vérité. Parallèlement, les sciences mécanicistes, généralement inconscientes de leur présupposition d'un avenir déterminé de tout temps, souhaitaient offrir aux hommes les moyens de manipuler le monde à leur guise par la prévision et le recours à la technique. On rencontrait de ce côté l'utopie industrielle et techno-administrative de l'homme devenu, grâce à la science, maître de la nature, de lui-même et de la vie sociale.

La recherche vise encore l'accroissement de la maîtrise du monde par la prévision et le recours à la technique. Cependant, on sait que le désirable n'est pas défini par le passé et que les anticipations comportent toujours des incertitudes. La pratique appelle des expertises et des contre-expertises, des études de faisabilités, des projets pilotes, des tests et des études d'impact pour estimer ses conséquences éventuelles. On considère que le pari d'une action éclairée par la science est moins risqué qu'un pari aveugle. En sens inverse, l'intervention est sollicitée par des études portant sur des réalités indésirables (pollution, pauvreté, extinction d'espèces animales) et des projections plus ou moins alarmantes de devenir possibles (réchauffement de la planète, dénatalité, transmission du VIH). L'assurance moderne tend à être modérée par une incertitude et une inquiétude justifiant les précautions et la prudence. Tout ça, sans parler des débats autour des fins à poursuivre et des moyens pour y parvenir lorsqu'on a pleinement conscience de l'unité du monde et de l'interdépendance des actions infléchissant son histoire.

Une vocation morale pour les sciences contemporaines

Discutant de la recherche des lois « mécaniques » de la nature, Weber concevait que les sciences modernes avaient la vocation morale de faire naître la clarté dans l'esprit des hommes et de les éveiller au sens de la responsabilité en leur donnant les moyens et l'habitude de prévoir les conséquences de leurs actes, la manière dont ils définissent pratiquement le cours de leur existence individuelle. Pensant une évolution sociale nécessaire et désirable, la sociologie durkheimienne d'avant 1895 avait aussi la vocation morale de développer une claire compréhension du fonctionnement du monde. Mais dans cette perspective, la science devait responsabiliser les participants d'un devenir collectif susceptibles d'en faciliter le cours nécessaire ou, au contraire, de le compromettre en menant une existence contre nature.

Repensée dans le cadre de la tradition de recherche contemporaine, la vocation wébérienne des sciences s'énoncerait comme suit : développer chez l'homme la conscience de la complexité du monde et l'éveiller au sens d'une responsabilité qui le dépasse. Une connaissance claire et certaine de la nature et de son devenir étant devenue impossible aux yeux des savants, ceux-ci peuvent tout de même aider leurs contemporains à accroître la maîtrise de leur sort, leur compréhension du monde, mais également les amener à sentir la complexité des choses, le poids de l'héritage historique et l'indétermination partielle de l'avenir. Les sciences contemporaines situent les hommes dans un même environnement où l'inflexion de l'avenir est possible, mais limitée par la nature des choses, notre emprise sur celles-ci et notre contrôle sur les conduites d'autrui. Autrement dit, tournées vers le bien de l'humanité, les études scientifiques peuvent, en plus d'instruire la pratique de sa compréhension du passé, promouvoir les idées suivantes :

- que la conduite rationnelle commence idéalement par un examen de la situation dans sa complexité et d'une appréciation des actions envisagées en regard de l'expérience antérieure : sans accepter le cours des choses avec résignation, les projets doivent être pensés dans l'univers du possible ;
- que le degré d'incertitude d'une définition rationnelle de l'avenir est fonction des limites de nos connaissances et de l'imprévisibilité partielle des événements : la prudence est de mise ;
- que la conduite de chacun détermine l'avenir collectif.

Ce sont les idées qui sous-tendent les réflexions de Mauss sur la pertinence politique de la sociologie. Et elles ne sont pas seulement les siennes. On les rencontre aussi dans quantité de discours scientifiques de sensibilisation aux défis mondiaux actuels, écologiques, démographiques, socio-sanitaires, socio-économiques et politiques, entre autres.

Rien n'empêche les chercheurs de faire seulement de la science pour la science ou de se consacrer à la recherche de solutions pour des intérêts particuliers. Mais s'ils souhaitent se soucier du bien collectif, il y a là une vocation qui puisse donner un sens moral à la recherche fondamentale et aux études plus immédiatement utiles à la pratique. La recherche-action renouerait avec le souci de comprendre qu'elle néglige trop souvent, pressée de trouver des solutions ; et la science fondamentale profiterait de l'apport de problèmes et de réalités à redéfinir vers lesquels ses programmes de recherche ne l'auraient pas nécessairement orientée. Développer des travaux soucieux de leur contribution à la compréhension du monde et généreux dans la discussion des enseignements qui doivent en être retirés pour la pratique, c'est appliquer à l'institution scientifique le principe moral universel identifié par Mauss dans l'« Essai sur le don » : avoir le sentiment aigu de soi-même, des autres et de la société.

Appendices

1 – L’apport des travaux d’Émile Durkheim et Marcel Mauss pour l’étude de l’évolution socio-historique de la pensée

La conception kantienne de la pensée

Pour théoriser le développement des formes de la pensée, il fallait d’abord s’apercevoir qu’elles évoluent. De Aristote à Emmanuel Kant, on a cru que le fonctionnement de la pensée était un donné de la nature humaine. Les contenus de la pensée pouvaient varier, mais la faculté humaine de mettre en forme les impressions des sens semblait innée. Aristote supposait que l’énonciation de propositions sur les phénomènes, la prédication, était contrainte par des schèmes universels empêchant l’attribution de n’importe quelle propriété à n’importe quel objet (QUÉRÉ, 1994). Ses *Catégories* énumère dix modes de la prédication ou façons pour la pensée de saisir les choses : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l’action et la passion (BOURDEAU, 1994). Kant reprocha à Aristote de s’être contenté de répertorier au petit bonheur les fonctions classificatrices de la pensée humaine qui lui venaient à l’esprit. Pour mesurer le pouvoir de l’entendement humain, celui-ci entreprit de dresser, à partir des principes de la logique, le catalogue des catégories⁶⁵ participant à l’organisation de la réalité dans la conscience (COLLINS, 1994).

Comme Aristote, Kant concevait que l’organisation mentale des expériences humaines était déterminée par une structure universelle de la conscience. Cette structure universelle ne pouvait qu’être innée puisqu’elle était nécessaire à l’organisation de la moindre expérience

⁶⁵ Les catégories kantienne de l’entendement sont : La *Quantité* : unité, pluralité, totalité ; La *Qualité* : réalité, négation, limitation ; La *Relation* : inhérence et subsistance, causalité et dépendance, communauté (réciprocité entre agent et patient) ; La *Modalité* : possibilité/impossibilité, existence/non-existence, nécessité/contingence. (COLLINS, 1994, p.46.)

de connaissance. Pour saisir ses propres formes, la conscience humaine devait étudier ses productions qui en portent l’empreinte, la structure de la pensée demeurant inaccessible hors de son actualisation dans l’expérience. La logique étant considérée par Kant comme l’inventaire des principes universels organisant les constructions de l’entendement, son analyse constituait une alternative à l’introspection pour établir le catalogue des catégories de la pensée.

Si les formes pures de l’intuition – l’espace et le temps – et les formes pures de l’entendement – les catégories qui garantissent la cohérence de l’expérience – étaient des *a priori* inhérents à la pensée humaine, le contenu de l’expérience pouvait varier selon les objets qui se donnent à la sensibilité. Fournissant les intuitions des objets, la sensibilité entamait l’interprétation des impressions humaines. Ces intuitions étaient ensuite organisées et pensées en concepts par l’entendement. Abstraits des expériences singulières par la « raison pure », les concepts devenaient enfin des idées sur les choses. Et par une propension naturelle de l’esprit humain à croire qu’il peut connaître le monde au-delà de ses expériences, ces idées sur les choses devenaient des illusions de connaissance. La connaissance était conçue par Kant comme un produit de la raison pure articulant et critiquant ses idées sur les choses.

La critique durkheimienne de l’apriorisme des structures de la pensée

Ce postulat d’une propension naturelle de l’esprit humain à transcender les expériences singulières est le flan par lequel Durkheim introduit en 1909 sa révision critique de la conception aprioriste des structures de la pensée – devenue en 1912 l’introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (DURKHEIM, FE). L’ethnographie rapportait depuis des années l’existence de sociétés où le monde n’est pas organisé suivant les principes de la logique. Avant Durkheim et ses collaborateurs, Lucien Lévy-Bruhl avait attiré l’attention sur ce que la pensée des sociétés archaïques contenait de « pré-logique »,

ou, du moins, de différent de la logique occidentale. Il n'était donc plus question de soutenir que les structures de la pensée sont inhérentes à la nature humaine.

Les durkheimiens introduisent alors la thèse selon laquelle les consciences acquièrent les formes communes de la pensée au cours de la socialisation. Apprenant l'organisation symbolique du monde qui prévaut dans son milieu social, l'individu voit sa pensée se structurer suivant les formes des représentations collectives qu'il fait siennes. Autrement dit, la société modèle les consciences individuelles par immersion dans la manière de penser le monde qui oriente les rapports sociaux. Les formes de la pensée héritées du milieu social structurent la communication entre ses membres et garantissent que les représentations individuelles puissent s'intégrer aux représentations partagées. Selon Durkheim, le dépassement des expériences singulières menant à l'illusion de la connaissance n'est pas une propension individuelle comme le croyait Kant, mais une condition produite par la vie sociale et nécessaire à sa continuation.

La critique durkheimienne de l'apriorisme kantien est développée une première fois en 1903 dans l'étude *De quelques formes primitives de classification* (DURKHEIM et MAUSS, FPC). Cet essai lance l'étude sociologique des formes de la pensée en cherchant à identifier l'origine des différents modèles de classifications en groupes et sous-groupes. Durkheim et Mauss y présentent certains systèmes de classification archaïques confirmant que la pensée humaine ne procède pas naturellement selon les principes de la logique. Des rapprochements entre ces systèmes de classifications et ceux de sociétés plus complexes mènent aussi les deux sociologues à l'hypothèse d'une continuité entre les structures archaïques et logiques de l'entendement⁶⁶.

L'essai note d'abord la correspondance entre les classes de choses et les divisions de la société en sous-groupes chez les Aruntas australiens. À des classifications semblables d'hommes et de choses se surajoute une division de l'espace dans la tribu sioux des Omahas et chez les Zuñis du Pueblo : chaque groupe de ces sociétés est associé à un lieu et à des objets particuliers dans la cosmologie et l'organisation de la vie collective. Plus complexe encore, le système divinatoire astronomique, astrologique, géomantique et

horoscopique des Chinois est toutefois indépendant de l'organisation sociale des hommes en groupes et sous-groupes. Il en est de même des mythologies polythéistes égyptienne, grecque et indienne associant les dieux à des animaux, des lieux, des vertus, des arts, etc. Aux yeux de Durkheim et de Mauss, les systèmes de classifications des sociétés plus complexes tendent à être plus sophistiqués et à se détacher des divisions sociales. Néanmoins, l'apparente continuité dans la complexification des systèmes de classification leur suggère qu'il n'y a pas de différence de nature entre les classifications primitives et les plus complexes. Selon les deux sociologues, seule une différence d'affectivité et de sophistication séparerait les cosmologies archaïques des représentations modernes du monde, la connaissance scientifique incluse.

Croyant que les sociétés complexes sont bel et bien issues de sociétés archaïques, Durkheim et Mauss supposent que les premières formes de la pensée auraient été des catégories sociales dans lesquelles les choses ont été intégrées :

C'est parce que les hommes étaient groupés et se pensaient sous forme de groupes qu'ils ont groupé idéalement les autres êtres, et les deux modes de groupement ont commencé par se confondre au point d'être indistincts. Les phratries ont été les premiers genres ; les clans les premières espèces. Les choses étaient censées faire partie intégrante de la société et c'est leur place dans la société qui déterminait leur place dans la nature. (DURKHEIM et MAUSS, FPC, p.83.)

Dans les sociétés simples ou archaïques, la répartition des choses, des lieux, des temps s'effectuerait suivant des liens sociaux de même nature que les sentiments qui groupent les hommes. Ces sociétés désignent les hommes et les choses comme des parents ou des subordonnés qui semblent s'attirer ou s'opposer suivant des rapports familiaux, économiques et politiques. Selon Durkheim et Mauss, il ne s'agit pas de métaphores : les archaïques pensent réellement des affinités entre les individus, les choses, les lieux et les temps. Les ressemblances et les différences qui déterminent leurs groupements seraient plus affectives qu'intellectuelles. Ramenant tout au groupe et aux sentiments que lui inspirent les hommes, les choses, les lieux et les temps, la « logique » affective de

⁶⁶ Voir le chapitre V de ce mémoire pour comprendre la hiérarchie durkheimienne des sociétés – allant des

classification serait sociocentrique. Si les porcs-épics font partie du sous-clan de l'ours noir chez les Omahas, ce serait parce que toute la tribu partage le sentiment qu'ils en font partie. L'extension décroissante des classes d'objets allant du genre à l'espèce, de l'espèce à la variété, etc. viendrait de l'extension également décroissante des divisions sociales qui auraient été les premières formes de classification. La représentation du Cosmos comme une totalité renverrait à l'unité de la vie collective autour de laquelle le groupe la structure. Plus le sentiment de la vérité des représentations partagées est intense, moins la raison a de chance d'en douter et de les remettre en question.

Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim précise que la vie sociale nécessite non seulement un certain conformisme moral, mais aussi un minimum de conformisme logique. Cette nécessité expliquerait notamment pourquoi les esprits qui dérogent ostensiblement des normes de la pensée ne sont pas considérés comme humains et sont traités comme tels : on les imagine fous, sorciers, demi-dieux, etc. Sous la pression du groupe social, l'archaïque apprend à apprécier le monde du point de vue de sa société. L'intensité des sentiments qui structurent ses classifications exclut leur remise en question par une pensée individuelle réfléchie. L'histoire de la pensée logique et des classifications scientifiques serait celle de l'affaiblissement progressif de l'affectivité collective immunisant les systèmes de pensée contre toute modification. Certaines sociétés, notamment les Grecs de l'Antiquité, ont saisi que leur conscience individuelle du monde participe d'une plus haute intellectualité qui les dépasse – ce qu'exprime l'allégorie de la caverne de Platon. Plus attachées à développer cette intuition d'une vérité qu'à maintenir leurs représentations collectives, ces sociétés ont entrepris de scruter la nature et d'user délibérément de leur faculté de concevoir. Les sociétés s'ouvrant aux innovations ont révisé leurs systèmes de classification et raffiné leur art de penser le monde. Dans l'introduction des *Formes*, Durkheim écrit que les catégories logiques ne doivent plus être considérées « *comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles* », mais plutôt « *comme de savants instruments de la pensée que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où ils ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel.* » (DURKHEIM, FE, p.27.) La science demeure néanmoins pour

Durkheim une application, à l'étude de la nature, des principes structurant les rapports sociaux : les catégories de l'entendement ne sont ni des constructions individuelles, ni des données naturelles, elles résultent des réflexions de plusieurs générations sur l'ordre et le fonctionnement du monde ; « *elles sont, en un sens, des œuvres d'art, mais d'un art qui imite la nature avec une perfection susceptible de croître sans limite.* » (DURKHEIM, FE, p.26.)

Moins lourde d'émotion que les représentations collectives archaïques, la connaissance scientifique inspirée de l'expérience et critiquée suivant les principes de la logique est tenue pour vraie par les modernes uniquement parce qu'ils ont foi en la science. Durkheim explique en conclusion des *Formes* que la valeur accordée à la science dépend de l'idée que nous nous faisons collectivement de sa nature et de son rôle dans la vie. De tout temps et de toute société, l'homme croit en la valeur des constructions de son entendement qui lui apparaissent comme des vérités impersonnelles. S'il les considère comme des vérités, c'est parce qu'elles sont communicables aux autres membres de sa collectivité qui les reconnaissent aussi comme telles. Là où la pensée scientifique ne s'harmonise pas avec les autres croyances et les structures de la pensée, on ne lui accorde pas cette valeur de vérité. On pourrait ainsi expliquer pourquoi certaines propositions des cosmologies antiques et du Moyen-Âge nous apparaissent désormais complètement loufoques et pourquoi l'héliocentrisme défendu par Galilée était insensé pour la plupart de ses contemporains.

Pour Durkheim, le développement des grandes religions universalistes et celui d'une logique se débarrassant des éléments particuliers des classifications locales est liée à l'intensification de la vie internationale – ou devrait-on plutôt dire intersociale. Hors des cadres locaux où elles étaient classées, les choses demandent à être organisées d'après des principes plus généraux. Les règles de la morale tendent aussi à être remplacées par des principes universaux. La pensée logique et morale lui semble évoluer vers une « *pensée vraiment et proprement humaine* », « *limite idéale dont nous nous rapprochons toujours davantage, mais que, selon toute vraisemblance, nous ne parviendrons jamais à atteindre.* » (DURKHEIM, FE, p.635.) Historiquement, le développement de la pensée partant des sociocentrismes locaux tendrait vers un « humanocentrisme » universel – néologisme non-employé par Durkheim, mais qui résume bien sa pensée.

Étudier l'évolution socio-historique de la pensée

La critique durkheimienne de l'apriorisme kantien a lancé l'étude sociologique de l'évolution des formes de la pensée. Dès le départ, l'ambition de Durkheim et de Mauss débordait de la thèse du développement historique d'une pensée vraiment et proprement humaine. *De quelques formes primitives de classification* se terminait sur le projet de comprendre sociologiquement la formation des fonctions ou notions fondamentales de l'entendement. Les deux sociologues souhaitaient comprendre la manière dont se sont formées « *les idées de cause, de substance, les différentes formes du raisonnement, etc.* » (DURKHEIM et MAUSS, FPC, p.88-89) en les rapportant au type d'organisation sociale les ayant vu apparaître ou se transformer. Les dernières lignes de l'introduction des *Formes* réinvitent les sociologues à faire l'histoire des catégories de l'entendement. Retracer la genèse des formes de la pensée en facilite l'analyse : l'histoire des idées permet de suivre les transformations des formes anciennes qui conduisent aux notions les plus récentes organisant les consciences. La méthode génétique d'analyse sociologique des formes de la pensée sera promue par Mauss jusqu'à la fin de sa carrière ; la recherche durkheimienne de la tendance qui anime le développement socio-historique de la pensée est par contre dépassée.

Dégager la tendance qui anime le développement de la pensée

Dans un article cosigné avec Paul Fauconnet et publié la même année que l'essai sur les formes primitives de classification (DURKHEIM et FAUCONNET, DF), Durkheim emploie cette méthode pour montrer comment sa sociologie constitue un progrès relativement aux formes antérieures d'appréhension des phénomènes sociaux. À travers une critique des conceptions antérieures des faits sociaux et de leur étude, l'article « Sociologie et sciences sociales » explique en quoi la philosophie sociale, la sociologie comtienne, celle de Spencer et les essais d'organisation des rapports entre la sociologie et les autres sciences sociales (sciences de l'économie, de la religion, du droit, de la morale, etc.) ont été des préalables

nécessaires à l'émergence d'une sociologie scientifique unifiant les sciences sociales. Loin d'être saluée comme une création *ex nihilo*, la sociologie durkheimienne y est inscrite au terme des réflexions successives de plusieurs générations de savants. Durkheim et Fauconnet présentent leur sociologie à la fois comme une production collective de l'histoire de la pensée et une innovation progressive dans l'air du temps.⁶⁷ Leur genèse de la sociologie scientifique introduit l'idée que l'étude historique du progrès des sciences doit non-seulement faire état des inventions savantes qui ont été imitées, mais aussi établir en quoi certaines innovations antérieures furent les conditions d'émergence des créations qui les dépassent. Le progrès de la pensée se lit à travers la généalogie, arborescente plus que linéaire, des filiations d'entreprises savantes. L'exposé de Durkheim et de Fauconnet illustre comment la portée historique d'une innovation scientifique dépend de ses suites, c'est-à-dire de ceux qui la reprennent, la critiquent ou la réforment pour la dépasser.⁶⁸

⁶⁷ Voici un bref résumé de la genèse de la sociologie retracée par Durkheim et Fauconnet (DF). Pour qu'une sociologie positive puisse être constituée, il a d'abord fallu que des philosophes tels que Aristote, Bossuet, Montesquieu et Condorcet imaginent que les phénomènes humains suivent des lois nécessaires comme les phénomènes naturels. Comte a ensuite dû établir l'hétérogénéité des lois physiques, biologiques et sociologiques pour que cesse l'explication matérialiste réduisant les phénomènes sociaux à des épiphénomènes de forces physiques. Celui-ci a également critiqué le caractère métaphysique des sciences économiques, du droit et de la morale de son époque, qui s'attardaient plus à établir des connexions logiques entre des concepts qu'à relever des rapports observables entre des faits. Spencer fit aussi de la sociologie en philosophe, tentant de montrer que l'hypothèse évolutionniste se vérifie dans le règne social, au lieu d'étudier les phénomènes sociaux en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Néanmoins, s'inspirant de la biologie, il rapprocha la sociologie des autres sciences en suggérant que le devenir des sociétés résulte de l'action de forces obscures ne suivant pas une nécessité logique, comme celle du développement scientifique postulée par Comte. Sa classification des sociétés en genres et en espèces posa leur diversité et nia l'hypothèse comtienne que chaque société incarne un stade particulier de l'évolution de l'humanité. Sont venues par la suite la sociologie générale de Stuart Mill cherchant les lois de l'organisation générale et de la succession des états de société ; puis celle de Giddings en quête des principes généraux de l'association humaine et de son évolution. Ces sociologies générales ne s'alimentèrent pas des sciences économiques, des religions, du droit, de la morale, etc., mais fournirent des postulats généraux imprécis, incertains et parfois inexacts pour l'analyse des phénomènes sociaux de types particuliers. La séparation de la sociologie et des sciences particulières des sociétés ne fut pas plus féconde chez Simmel, qui limita abstraitement la sociologie à l'étude des formes générales de l'association indépendamment des activités qui s'y déroulent. Selon Durkheim et Fauconnet, toutes les sociologies séparées des autres sciences sociales s'en trouvèrent éloignées du réel et se résumèrent à des philosophies formelles et vagues. Leur tableau de la genèse de la sociologie positive aboutit bien sûr au projet durkheimien d'une seule discipline organisant la totalité des sciences sociales converties à l'esprit et aux méthodes des sciences positives. L'histoire, l'économie politique, l'ethnographie, l'étude du droit, la science des religions et la statistique sociale semblent avoir spontanément entrepris leur conversion à « l'idée sociologique ». Dans le projet durkheimien, la sociologie générale devient une philosophie sociale trouvant sa matière dans les domaines d'études des sciences sociales mieux divisés et coordonnés. Voir le chapitre V pour plus de détails sur le plan durkheimien d'organisation des sciences sociales qui s'élabore au début des années 1900.

⁶⁸ L'article de Durkheim et de Fauconnet (DF) est l'application avant la lettre de l'argument de Bruno Latour (1995) et de Isabelle Stengers (1995) présenté au chapitre II.

Mais la question de savoir si la sociologie était prédestinée à aboutir au modèle proposé par les durkheimiens reste ambiguë dans l'intention même de l'article. C'est pour résoudre le problème de la situation idéale de la sociologie vis-à-vis des autres sciences sociales que Durkheim et Fauconnet consultent l'histoire de cette discipline qui manifeste sa « nature » :

Nous nous proposons d'établir, d'une part, que la sociologie n'est et ne peut être que le système, le corpus des sciences sociales ; de l'autre, que ce rapprochement sous une commune rubrique ne constitue pas une simple opération verbale, mais implique et indique un changement radical dans la méthode et l'organisation de ces sciences. Mais nous n'entendons pas procéder à cette démonstration d'une manière purement dialectique. Il ne s'agit pas d'analyser logiquement le contenu d'une notion préalablement construite. Ces dissertations conceptuelles sont, à bon droit, considérées comme vaines. La sociologie existe, elle a dès maintenant une histoire qui manifeste sa nature ; il n'y a donc pas lieu de chercher à l'imaginer. Mais il est possible de l'observer. S'il ne sert à rien de disputer *in abstracto* sur ce que la science doit être, il y a, au contraire, un véritable intérêt à prendre conscience de ce qu'elle devient au fur et à mesure qu'elle se fait, à se rendre compte des éléments divers d'où elle est résultée et de leur part respective dans l'œuvre totale. C'est ce que nous voudrions essayer de faire dans les pages qu'on va lire. (DURKHEIM et FAUCONNET, DF, p.121-122.)

Ce passage et celui des *Formes* qui postule une évolution des consciences vers une pensée vraiment et proprement humaine posent une certaine nécessité « naturelle » du développement historique de la pensée. Des formes primitives aux formes plus complexes, il semble y avoir des passages obligés dans le développement de la pensée et des autres institutions. L'histoire sociale serait mue par des tendances inhérentes aux sociétés. Comme le développe la deuxième partie du mémoire, ce présupposé hante les travaux des durkheimiens jusqu'au début des années 1920. Les discussions maussiennes de l'entre-deux-guerres sur le développement historique des catégories de l'entendement abandonnent cependant ce postulat pour une autre lecture de l'histoire des idées.

Suivre la structuration contingente des catégories de la pensée

Partant de la liste des catégories aristotéliennes⁶⁹, les durkheimiens souhaitaient expliquer une à une les structures de la pensée en comparant leurs formes variables suivant les civilisations. S'ils se sont intéressés, du vivant de Durkheim, aux questions des origines et de la direction de leur évolution, Mauss revoit dans les années 1920 l'orientation de l'étude sociologique des catégories de la pensée. La trajectoire historique du développement des consciences dans les sociétés occidentales n'est plus considérée comme l'indicateur d'une évolution tendancielle nécessaire ou « naturelle » de la pensée humaine.

En 1924, en conclusion d'un débat suivant une communication à la Société de Psychologie, Mauss insiste pour décentrer l'étude des formes de la pensée de la liste des catégories aristotéliennes. Celles-ci lui apparaissent ni essentiellement différentes des autres, ni l'aboutissement nécessaire du développement historique des consciences : pour Mauss, chaque collectivité a sa manière de penser le monde et chaque tradition de pensée a son développement historique particulier :

Les catégories aristotéliennes ne sont en effet pas les seules qui existent dans notre esprit, ou qui ont existé dans l'esprit et dont il faille traiter. Il faut avant tout dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. On verra alors qu'il y a eu et qu'il y a encore bien des lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison. Le petit et le grand, l'animé et l'inanimé, le droit et le gauche ont été des catégories. Parmi celles que nous connaissons, prenons par exemple celle de substance à laquelle j'ai accordé une attention fort technique : combien de vicissitudes n'a-t-elle pas eues ? Par exemple, elle a eu parmi ses prototypes une autre notion, en particulier en Inde, en Grèce : la notion de nourriture. » (MAUSS, RPS, p.309.)

L'emploi des termes « vicissitudes » et « prototypes » marque la contingence des développements historiques des consciences. Celles-ci ont procédé et procèdent encore par essais et erreurs insoupçonnés et imprévisibles pour saisir et organiser le monde. Les développements antérieurs de la pensée ne prédisent pas la nature de ceux qui les suivront. Le hasard de la créativité remplace la « tendance » inhérente aux sociétés comme moteur de

⁶⁹ Voir l'énumération des catégories Aristotéliennes dans le premier paragraphe de ce chapitre.

l'évolution de la pensée. Un peu plus loin dans le même texte, Mauss souligne plus explicitement le caractère circonstanciel de la construction collective des catégories de la pensée. « *L'humanité a édifié son esprit par tous les moyens : techniques et non techniques ; mystiques et non mystiques ; en se servant de son esprit (sens, sentiment, raison), en se servant de son corps ; au hasard des choix, des choses et des temps ; au hasard des nations et de leurs œuvres ou de leurs ruines.* » (MAUSS, RPS, p.309-310.) Le développement d'une pensée est inscrit dans le cadre d'une histoire sociale où des acteurs inventent et diffusent des idées, s'approprient celles d'autres sociétés et mélangent l'héritage des civilisations. On crée des solutions à des problèmes circonstanciels ; diffusées ou non, reconnues ou non comme valables, adoptées ou non par la collectivité.

Comprendre le développement d'un système de pensée demande un suivi des formes successives de ses notions qui évoluent à travers les droits, les religions, les coutumes, les structures sociales et les mentalités qui leur donnent sens. C'est ce que Mauss effectue en 1938 lorsqu'il ébauche une genèse de la notion de personne allant de la « persona » latine aux philosophies modernes du « moi » (MAUSS, PER). Son essai retrace les aléas suivant lesquels la notion de personne, désignant d'abord les masques des ancêtres, en est venu à renvoyer à la conscience psychologique. Si les formes actuelles de la pensée sont le résultat fortuit de l'histoire sociale, leur avenir dépend des circonstances futures qui modèleront les consciences. À la veille de la guerre contre l'Allemagne nazie, Mauss glisse un mot sur la précarité des productions de l'histoire de la pensée et des institutions. Rien ne garantit que les œuvres d'une civilisation, même celles considérées comme les plus grandes et les plus nobles, seront maintenues et raffinées par la suite de l'histoire :

Qui sait même si cette « catégorie » que tous ici nous croyons fondée sera toujours reconnue comme telle ? Elle n'est formée que pour nous, chez nous. Même sa force morale – le caractère sacré de la personne humaine – est mise en question, non seulement partout dans un Orient qui n'est pas parvenu à nos sciences, mais même dans des pays où ce principe a été trouvé. Nous avons de grands biens à défendre, avec nous peut disparaître l'Idée. (MAUSS, PER, p.362.)

L'héritage durkheimien pour l'étude de l'histoire des idées

Durkheim et Mauss ont de beaucoup élargit le domaine d'étude des formes de la pensée. Le catalogue des catégories structurant les consciences n'est plus limité à l'espace, au temps et aux principes de la logique, mais inclut toutes les notions élaborées quelque part dans l'histoire de l'humanité. Intériorisant le langage et les codes de la vie en société, l'homme s'approprie des représentations structurées et structurantes. L'origine des formes de la conscience n'est plus pensée indépendamment des contenus de représentation qui les véhiculent. Contrairement à Kant qui se représentait l'entendement comme un moule permettant la formalisation des impressions, Durkheim et Mauss ajoutent aux formes de la conscience un fond de représentations, de notions, de présupposés et de sentiments qui s'imposent comme une grille de lecture de la réalité. Les circonstances de la socialisation et la réappropriation personnelle de la culture expliquent à la fois la part d'identité et la distance entre les consciences individuelles. Les individus arrivent tant bien que mal à communiquer et à se comprendre non pas simplement parce que les formes de l'intuition et de l'entendement seraient universelles, mais parce que leur pensée est fondée sur un héritage commun.

La perspective durkheimienne sauve ainsi l'impression d'un apriorisme des structures communes de la pensée en situant leur élaboration hors des consciences individuelles, dans l'histoire des représentations communiquées et appropriées. L'étude de la pensée passe de l'introspection du philosophe à l'analyse historique et ethnographique. Les documents et vestiges de l'histoire fournissent des indices pour retracer l'élaboration des catégories de la pensée à travers les institutions successives qui leur ont donné une signification particulière. Comme l'évolution des espèces animales, la structuration d'une notion peut être reconstituée aussi loin qu'il en reste des traces. En amont des indices les plus anciens de l'existence d'une catégorie, les conjectures deviennent invérifiables. Les données ethnographiques, d'autre part, permettent de dresser et de comparer des portraits synchroniques de figures de la pensée humaine qu'elle analyse. Le rapprochement des systèmes de pensée éclaire la diversité des significations d'une même notion selon les contextes culturels et permet de dégager les formes récurrentes de la pensée, allant de la

hiérarchisation en groupes et sous-groupes étudiée par Durkheim et Mauss jusqu'aux structures d'opposition identifiées par le structuralisme de Claude Lévi-Strauss. La sociologie ne peut que constater l'universalité apparente de certaines formes de la pensée ; l'imagination de mythes de leurs origines est abandonnée et son explication est renvoyée à des hypothèses linguistiques, psychologiques et neurologiques sur les fondements humains de la vie sociale.

C'est parce qu'ils cherchaient à remonter la genèse des catégories le plus loin possible que les durkheimiens ont cru plus rigoureux de les étudier une à une. Les notions d'un même système de pensée ne descendent pas nécessairement des mêmes cadres institutionnels antérieurs. Les systèmes de catégories sont les fruits de plusieurs siècles d'emprunts inter-sociaux et de métissages civilisationnels. L'article de Durkheim et de Fauconnet montre que la sociologie durkheimienne rassemble des idées développées dans un éventail de systèmes scientifiques et philosophiques qui ne forment pas une filiation linéaire. On imagine bien la complexité de la genèse d'un système de notions plus général et plus ancien, religieux ou juridique par exemple.

2 – Les études de Jean Piaget sur la structuration de la pensée

Au temps de ses études en zoologies, le jeune Piaget s'intéressait aux problèmes de variation et d'adaptation des espèces animales, mais aussi aux questions logiques et épistémologiques. Comme il le confesse dans la préface de son *Introduction à l'épistémologie génétique* (PIAGET, 1950), ces deux champs d'intérêts convergeaient dans le rêve de développer une épistémologie biologique fondée exclusivement sur la notion de développement. Ce projet devait débiter par une étude du développement psychologique de l'intelligence chez l'enfant, conçue comme une « embryologie de la raison ». Comprendre le développement mental individuel se posait comme un préalable à l'analyse de la production de la connaissance scientifique par des consciences adultes. Piaget prévoyait accorder tout au plus quatre ou cinq ans à la psychologie infantile. Il y consacra en fait

trente ans de carrière avant de poser les bases de son épistémologie génétique, sans interrompre ses recherches sur le développement de l'intelligence. La fréquentation de psychologues, de philosophes et de spécialistes des sciences sociales l'a apparemment détourné de ses ambitions de construire un modèle universel du développement de la pensée et d'expliquer le développement de la connaissance seulement par des facteurs biopsychologiques.

Les pages qui suivent ne résument pas l'œuvre de Piaget, trop vaste, détaillée et touffue d'études empiriques pour être embrassée si brièvement. Elles ne présentent que certaines idées maîtresses de la psychologie et de l'épistémologie piagétienne.

La psychologie génétique, science du développement mental

Concevoir la pensée comme une structure en évolution

Selon Piaget, la pensée fonctionne suivant un ensemble de schèmes. Un schème est un « abrégé d'expérience » susceptible d'orchestrer l'action ou de s'appliquer à des contenus perceptifs divers (DESBIENS, 1968). La séquence de mouvements permettant au bébé de sucer son pouce est un exemple de schème au même titre que l'explication animiste du mouvement des nuages et du coucher de soleil durant la petite enfance. Le propre d'un schème est de pouvoir être répété dans des situations similaires pour structurer l'expérience. Mis à part les schèmes-réflexes comme la succion du nourrisson qui semblent être innés, les autres seraient abstraits d'expériences satisfaisantes. Les schèmes acquis seraient découverts par essais et erreurs et consolidés par la répétition. À chaque période du développement mental, des schèmes différents et de plus en plus complexes organisent les expériences affectives ou morales, l'action et la cognition.

Si la pensée est plus cohérente qu'un simple agrégat de schèmes, c'est qu'un triple mouvement de la conscience – d'assimilation, d'accommodation et d'abstraction – tend à structurer la pensée, à l'uniformiser et à en accroître la puissance. Pour maîtriser de

nouvelles situations ou interpréter des impressions sensibles, la conscience tente d'abord de les assimiler à ses schèmes établis. Cette tendance explique pourquoi le nourrisson tète d'abord tout ce qui lui excite ses lèvres et pourquoi les enfants d'âge préscolaire expliquent par des intentions psychologiques autant les actions des hommes que des mouvements de choses. Au fil des assimilations, les schèmes tendent à se généraliser : toute la pensée en vient à fonctionner suivant une structure analogue. La forme générale devient commune aux schèmes affectifs, de cognition et d'action. Un tel moment d'équilibre ou d'uniformité de la pensée constitue un stade du développement mental. Il s'agit bel et bien d'un stade plutôt que d'une fin puisque la structure générale de la pensée risque toujours d'être inadéquate à la réalisation de certaines expériences. À la suite d'expériences insatisfaisantes à répétition, la conscience parvient à distinguer les circonstances particulières qui les occasionnent et tente d'accommoder ses schèmes à la réalité qui lui résiste. Une accommodation réussie peut être une coordination de schèmes existant en un modèle plus complexe ou simplement une innovation fortuite. De ses conquêtes, la conscience abstrait de nouveaux schèmes qu'elle consolide et généralise d'assimilation en assimilation. Au bout du compte, le processus d'accommodation, d'abstraction et d'assimilation transforme la pensée d'une structure plus simple à une structure plus complexe et plus puissante. Chaque structure traversée au cours du développement mental est décrite par Piaget comme un équilibre stable et mobile : une fois transformée, la pensée ne régresse jamais à un stade antérieur, mais demeure toujours sujette à se complexifier pour remédier à ses échecs dans le réel (PIAGET, 1964b).

Les périodes du développement mental

Pour comprendre l'origine d'une structure de la pensée, Piaget propose d'en retracer la genèse, c'est-à-dire d'identifier les transformations des structures antérieures moins complexes qui y conduisent. Sa psychologie génétique divise le développement mental en trois grandes périodes : I) l'intelligence sensori-motrice (0 à 2 ans) ; II) l'intelligence représentative préopératoire (2 à 7 ans), puis des opérations concrètes (7 à 12 ans) ; et III) l'intelligence des opérations formelles (l'adolescence) (PIAGET, 1964a).⁷⁰ Sa description du

⁷⁰ Chacune des périodes est ensuite divisée en sous-périodes puis en une série de 13 stades (DESBIENS, 1968, p.32). Décrire le détail de chacun de ces stades serait impertinent dans le cadre de ce mémoire. Connaître les

développement mental de l'enfant est l'illustration la plus claire de ce qu'il désigne comme des structures de la pensée qui se transforment vers des équilibres plus stables ; de ce qu'il veut dire lorsqu'il insiste sur les liens étroits entre les manières de penser, de sentir et d'agir ; et de la continuité entre les structures de plus en plus complexes de l'intelligence et de l'affectivité.

L'intelligence sensori-motrice

L'intelligence sensori-motrice trouve son germe dans les réflexes instinctifs. Avant qu'elle soit structurée, l'enfant rapporte tout à son corps, n'ayant pas conscience de la distinction entre lui-même et ce qui lui est extérieur. Affinant à force de les répéter ses exercices réflexes comme la succion et la préhension, le nourrisson les complique rapidement en des cycles. Il intègre ses schèmes-moteurs en des habitudes, comme amener son pouce à sa bouche pour le sucer, et ses schèmes-sensitifs en des perceptions organisées, ce qui lui permet de reconnaître des visages et des objets qui deviennent familiers. Encore là, il ne s'agit que d'image et de complexe de sensations qu'il ne conçoit pas comme des corps distincts du sien. L'intelligence sensori-motrice proprement dite apparaît seulement lorsque le tout-petit parvient à organiser ses perceptions et ses mouvements en schèmes d'action coordonnant un moyen et une fin : tirer sur une couverture pour rapprocher un ourson qui se trouve dessus ou pleurer pour que maman réapparaisse. C'est en expérimentant l'interaction avec les autres et les choses qu'il prend conscience de leur extériorité et, par extension, acquière une conscience de soi. Au stade des schèmes-réflexes, l'affectivité se limite à des poussées instinctives liés à la nutrition et à des émotions primaires telles la peur et la satiété. Avec les perceptions, les habitudes et les débuts de l'intelligence sensori-motrice s'ajoutent une série de sentiments liés aux modalités de l'activité : l'agréable et le désagréable, le plaisir et la douleur, la réussite et l'échec. Le passage aux conduites intelligentes s'accompagne de l'intérêt et du désintérêt, de l'effort et de la fatigue, de la joie et de la tristesse. Enfin, la sortie de l'égoïsme primaire donne lieu aux premiers sentiments associés à des personnes et des objets extérieurs : les sympathies et les

formes générales de chaque période suffit pour comprendre le rapprochement qu'effectue Piaget entre le développement de la pensée individuelle et celui de la pensée philosophique et scientifique dans l'histoire.

antipathies. On voit bien qu'avant même l'acquisition du langage, l'intelligence, l'action et l'affectivité sont étroitement liés.

L'intelligence représentative préopératoire

De deux à sept ans, grâce au langage, l'enfant accède progressivement à la pensée proprement dite, c'est-à-dire représentée et communicable. L'apprentissage du langage, d'abord par imitation, prolonge l'intelligence sensori-motrice de l'enfant en une intelligence représentative. Ses jeux d'imagination ou d'imitation des grands l'amènent petit à petit à se servir des symboles pour s'approprier la réalité qu'il n'hésite pas à compléter par la fiction. L'enfant apprend à reconstituer les actions et les événements passés sous forme de récits et à anticiper intuitivement ce qu'il fera et ce qui se passera, par des expériences mentales conformes à ses schèmes d'action et ses perceptions antérieures. Durant cette sous-période préopératoire du développement de l'intelligence représentative, il se figure les événements, mais ne parvient pas à les interpréter sans les assimiler à la logique de ses propres actions : tous les phénomènes ont une raison d'être (interprétation finaliste) ; les choses qui bougent, des intentions (interprétation animiste) ; ce qui existe a bien dû être fabriqué par quelqu'un (interprétation artificialiste) ; et les régularités naturelles tiennent de l'obéissance des choses (interprétation moraliste). Ses représentations ne dépassent pas l'intuition : c'est-à-dire la transposition des schèmes de l'intelligence sensori-motrice en actes de pensée situant l'événement entre la situation antérieure et ses suites. Simple impression représentée, l'intuition est une narration dénuée d'explication ou de justification. Lorsqu'ils communiquent, les enfants de moins de sept ans ne doutent pas de leur compréhension du propos d'autrui qui, de leur point de vue, ne fait que dire les choses. Incapables de faire la différence entre leur point de vue et celui des autres, ils affirment tout le temps et ne démontrent jamais. Leur collaboration à une activité n'est jamais coordonnée. Ressentant néanmoins de la sympathie, de l'admiration et du respect pour les aînés qui leur servent de modèles, leur morale en est une de l'obéissance. Ceux-ci ne respectent pas tant les règles qu'on leur impose que l'autorité, s'il y a lieu, de ceux qui la prône, comme ils la comprennent. Piaget raconte que le mensonge leur paraît blâmable lorsqu'il s'adresse à de grandes personnes, mais aucunement vilain entre camarades du même âge. Saisir le contenu précis de la règle importe peu, il s'agit de ne pas susciter la

désapprobation de ceux qui comptent. À cet âge, les jeux d'enfants sans arbitrage des aînés sont anarchiques : chacun joue à sa manière, sans se soucier des règles de l'autre, et tout le monde gagne parce que gagner c'est s'être bien amusé soi-même.

L'intelligence représentative des opérations concrètes

L'égoïsme intellectuel et social tend à disparaître autour de l'âge de sept ans, au début de la scolarité. L'ouverture à la pensée d'autrui et le souci de se faire comprendre coïncident avec l'appropriation des principes de la logique, le besoin de justifier ses idées, le développement de la réflexion (argumenter avec soi-même) et l'aptitude à coopérer. Les intuitions finalistes, animistes et artificialistes cèdent progressivement leur place à des explications qui témoignent d'un plus grand souci de réalisme et de coordination des points de vue. Les intuitions se transforment en opérations constituées en systèmes, composables et réversibles. Contrairement aux intuitions, les opérations peuvent s'associer pour former une opération résultante et chacune correspond toujours à une opération inverse dans le système. Par exemple, avant sept ans, les notions intuitives de père, de frère et d'oncle désignent certains individus concrets sans considération des relations qui les lient. Par contre, lorsque la pensée de l'enfant fonctionne sous le mode des opérations concrètes, il saisit qu'il est aussi le frère de son frère, et que ses oncles sont les frères et les beaux-frères de ses parents. C'est le groupement des relations en systèmes qui rend sa pensée cohérente et lui permet de repérer les contradictions. Les classes d'objets se structurent alors en systèmes de classification où les espèces s'emboîtent dans les genres. L'apprentissage de l'arithmétique devient possible quand les nombres sont sériés dans des rapports d'intervalles et de proportions. Ses explications de phénomènes physico-chimiques comme la dissolution d'un cube de sucre dans l'eau intègrent progressivement la conservation de la matière, du poids et du volume, conditions nécessaires à la réversibilité de l'opération physique concrète. Les règles morales et les valeurs se groupent aussi en système cohérent et hiérarchisé. La morale n'est plus considérée comme une somme de volontés auxquelles il faut se soumettre, mais semble plutôt le résultat d'un accord explicite ou tacite entre les hommes. Le respect mutuel qui fonde les règles morales entraîne l'apparition des sentiments de justice et d'honnêteté. Pour la première fois, l'enfant fait preuve de volonté

en disciplinant ses impulsions conformément aux règles. Il commence aussi à s'inquiéter de leur respect.

L'intelligence représentative des opérations formelles

Enfin, c'est vers l'âge de onze ou douze ans que s'effectue le passage de la pensée concrète à la pensée formelle. Jusque-là, l'enfant pensait concrètement, problème réel par problème réel, sans ériger ses solutions antérieures en un système théorique lui permettant la déduction de conclusions générales. Reprenant l'exemple de la parenté, l'enfant qui accède à la pensée formelle parvient à se représenter mentalement les principes généraux des rapports de filiation et d'alliance qui définissaient à son insu les liens entre les membres de sa famille. Sa pensée devient souveraine du réel maintenant qu'il peut se représenter hypothétiquement les rapports de parenté qui lieraient des personnes fictives ou s'imaginer d'autres systèmes de parenté suivant des principes différents. Alors que les opérations concrètes étaient des représentations de relations ou d'actions singulières possibles, l'opération formelle est une représentation abstraite d'opérations concrètes possibles ou imaginées. Les opérations formelles se traduisent donc en propositions composables et réversibles susceptibles de s'appliquer à une diversité de cas concrets ou hypothétiques. La philosophie, l'algèbre et les sciences, chantiers de propositions abstraites et de concepts généraux, ne peuvent être abordées avant la structuration de la pensée formelle. Théorisant le monde, l'adolescent traverse d'abord une phase égocentrique où il s'intéresse davantage à ses constructions intellectuelles et à ses projets utopiques de réformes qu'à la complexité du réel et au fonctionnement de la société qu'il condamne. Piaget explique que l'équilibre de la pensée formelle « *est atteint lorsque la réflexion comprend que sa fonction propre n'est pas de contredire, mais de devancer et d'interpréter l'expérience.* » (PIAGET, 1964a, p.80.) Moralement, l'adolescent n'oriente plus sa conduite strictement en respectant les règles collectives. Il se donne une personnalité propre en élaborant abstraitement un « programme de vie » qui discipline sa volonté et coordonne sa biographie au devenir de la société. Durant sa phase égocentrique, ses plans sont souvent mégalomanes, chimériques, voire messianiques. En général, ceux-ci se dosent de réalisme au cours des études spécialisées ou peu de temps après l'entrée sur le marché de l'emploi.

On aura compris que le développement mental n'est pas simplement le résultat d'un déterminisme biologique et que l'enfant ne peut pas saisir l'ordre symbolique des adultes tout d'un coup, ni même morceau par morceau. Aux sociologues qui expliquent l'acquisition des formes de la pensée strictement par l'action de la société sur l'enfant, Piaget rétorque que la vie sociale exerce bien une pression sur l'individu de l'enfance à l'âge adulte, mais que le cadre social ne peut éprouver que les schèmes particuliers qui structurent la pensée à chaque période du développement individuel (PIAGET, 1967). Si la maturation bio-psychique et la socialisation ne suffisent pas à expliquer le développement mental, elles participent tout de même à titre de conditions du travail d'adaptation de la conscience. Malgré l'apparente généralité chez les jeunes occidentaux des périodes du développement mental décrites plus haut, la structuration de la pensée conserve néanmoins une part d'indétermination liée à la variance des constitutions bio-psychiques, à la diversité des environnements socio-historiques et au hasard du travail individuel d'adaptation.

La genèse de la pensée est nécessaire uniquement au terme de sa structuration

Piaget conçoit donc le développement mental comme un processus d'adaptation, par essais et erreurs, du sujet connaissant et agissant à son environnement. De ce point de vue, la nature dernière du réel est d'être en construction permanente. Restructurant sa pensée d'un stade à l'autre, le sujet se transforme lui-même et reconfigure son univers. La structure de pensée commune à laquelle aboutissent les cohortes successives d'individus d'un même milieu tient à la parenté de leur environnement social et de leur constitution bio-psychique conditionnant ce processus. Chaque biographie est néanmoins un chantier particulier. Avec un peu de chance et selon les capacités individuelles, les consciences soumises à des pressions similaires de leur environnement physique et culturel se modèlent suivant la même succession de structures de plus en plus complexes, par des tentatives semblables d'accommodation, d'abstraction et d'assimilation.

Comme l'ont souligné les études de Lévy-Bruhl, de Durkheim et de Mauss, la forme et le fonctionnement de la pensée adulte varient d'une société à l'autre et selon les époques. De la même manière que le processus de maturation d'un organisme se transforme avec l'évolution de l'espèce, la structure de la pensée adulte et les étapes de sa genèse semblent avoir connues des mutations correspondant à l'évolution de l'environnement social. Tant à

propos du développement mental qu'à propos de la structuration historique des systèmes de pensée collectifs, Piaget préfère éviter la question philosophique de l'existence de structures virtuelles vers lesquelles tendraient nécessairement les consciences. Faute de preuve, il propose de concevoir la nécessité apparente du développement mental et historique de la pensée strictement comme une nécessité à terme. Considérer que le point d'arrivée du développement de la pensée dépend nécessairement de la trajectoire temporelle de sa structuration n'implique pas pour autant que cette trajectoire et son point d'arrivée soient prédéterminés de toute éternité. Rien ne garantit à la naissance que l'enfant atteindra la pensée formelle ; toutefois, s'il l'atteint, ce ne sera qu'au terme d'une genèse traversant successivement la période sensori-motrice, la pensée préopératoire et la pensée concrète. De même, la conception kantienne de la pensée ne pouvait s'élaborer sans l'apparition préalable des *Catégories* d'Aristote ; mais il serait abusif d'en conclure que la pensée aristotélicienne devait nécessairement être supplantée par celle de Kant. Ces idées d'une reconstruction perpétuelle du réel et de la nécessité à terme de la structuration de la pensée sont au fondement de l'épistémologie génétique de Piaget.

L'épistémologie génétique, science du développement de la connaissance

Dans son *Introduction à l'épistémologie génétique*, Piaget (1950) indique dès le départ son intention de faire la science du développement de la connaissance, avec tout ce que la prétention scientifique implique de rigueur et de renoncement. Contrairement aux épistémologies normatives qui cherchent à déterminer les conditions ou les normes de vérité dans un domaine de connaissance, l'épistémologie génétique vise exclusivement à établir comment un sujet parvient à construire des connaissances qu'il considère supérieures à ce qu'elles étaient antérieurement. Dans le cadre de ses travaux, l'épistémologue à prétention scientifique doit renoncer aux questions d'évaluation normative et d'orientation pratique pour ne discuter que de problèmes qui se résolvent par l'emploi de méthodes sujettes à une critique neutre. Surtout, comme toute science, l'épistémologie génétique ne peut préjuger d'une définition de son objet. Définir la

connaissance, ce serait prétendre avoir compris le rapport du sujet à son univers avant même d'en faire la science. Une délimitation opératoire de l'univers de la connaissance risquerait par ailleurs d'exclure arbitrairement de la compréhension certains types de rapports cognitifs. Selon Piaget, la solution est de s'en tenir à des problèmes particuliers, concrets et bien circonscrits contribuant à raffiner la compréhension du développement de la connaissance :

si la nature de la connaissance scientifique en général est un problème encore philosophique, parce que nécessairement lié à toutes les questions d'ensemble, il est sans doute possible, en se situant *in medias res*, de délimiter une série de questions concrètes et particulières, s'énonçant sous la forme plurielle : comment s'accroissent les connaissances ? En ce cas, la théorie des mécanismes communs à ces divers accroissements, étudiés inductivement à titre de faits s'ajoutant à d'autres faits, constituerait une discipline s'efforçant, par différenciations successives, de devenir scientifique. (PIAGET, 1950, p.12.)

Le domaine d'étude de l'épistémologie génétique s'étend donc à l'ensemble des rapports cognitifs entre un sujet et un objet, qu'il s'agisse de connaissance scientifique, commune, ancienne ou infantile.

D'un point de vue génétique, toute connaissance est comprise sous l'angle de son développement dans le temps, c'est-à-dire comme émergente d'un état antérieur de moindre connaissance et comme susceptible de constituer elle-même un tel état antérieur par rapport à une connaissance plus poussée. Inspirée de la division de la biologie en une anatomie et une physiologie, l'épistémologie génétique propose d'abord d'étudier une à une les structures mentales (anatomie de l'esprit) avant de les comparer (anatomie comparée) pour enfin saisir ce que leur fonctionnement a de commun (physiologie générale de l'esprit). Conformément au plan de son projet de jeunesse, Piaget inclut deux terrains complémentaires à son programme de recherche : le développement mental de l'enfant et la structuration historique des notions et catégories. Ces champs d'investigation sont à la science du développement de la connaissance ce que l'embryologie et l'histoire naturelle sont à l'étude du développement des vivants. La méthode historico-critique compare les formes successives que prennent des notions et leurs connexions dans des filiations de

savants. Cette division de l'épistémologie génétique étudie des formes de pensée extrêmement élaborées, construites par des esprits adultes alimentés par la tradition savante et la pensée collective de leur époque. Par opposition, la méthode psychogénétique étudie les formes primitives des notions auxquelles la conscience de l'enfant doit être progressivement modelée. Les stades du développement mental donnent à l'observation les intuitions premières ou « formes larvaires » à l'origine des notions qui s'insèrent dans les systèmes théoriques savants. Pour comprendre le développement de la connaissance, ces deux méthodes n'ont pas d'autres choix que de s'appuyer l'une sur l'autre. Le développement mental conditionné par les pressions particulières d'un environnement culturel-historique varie selon les époques et les milieux ; mais en contrepartie, tout patrimoine cognitif collectif demeure le produit de consciences qui se l'approprient progressivement et le développent suivant des principes psychogénétiques. Les équilibres et les transformations qui jalonnent le développement de la connaissance doivent donc être inscrits à la fois sur la trame de l'histoire des idées et sur celles des biographies psychologiques de ses penseurs. Et ce sont justement les trajectoires de transformations que mettent en scène l'histoire et les biographies qui intéressent l'épistémologie génétique, cherchant d'abord et avant tout à comprendre les mécanismes de l'élaboration de la connaissance. Piaget résume ainsi la complémentarité des deux méthodes :

Au total, la méthode complète de l'épistémologie génétique est constituée par une collaboration intime des méthodes historico-critique et psychogénétique, et cela en vertu du principe suivant, sans doute commun à l'étude de tous les développements organiques : que la nature d'une réalité vivante n'est révélée ni par ses seuls stades initiaux, ni par ses stades terminaux, mais par le processus même de ses transformations. Les stades initiaux ne prennent, en effet de signification qu'en fonction de l'état d'équilibre vers lequel ils tendent, mais, en retour, l'équilibre atteint ne peut être compris qu'en fonction des constructions successives qui y ont abouti. [...] Or, de cette construction progressive, la méthode psychogénétique fournit seule la connaissance des paliers élémentaires, même si elle n'atteint jamais le premier, tandis que la méthode historico-critique fournit seule la connaissance des paliers, parfois intermédiaires mais en tout cas supérieurs, même si elle n'est jamais en possession du dernier : c'est donc uniquement par une sorte de jeu de navette entre la genèse et l'équilibre final (les termes de genèse et de fin étant simplement relatifs l'un à l'autre et ne présentant aucun sens absolu) que l'on peut espérer atteindre le secret de la

construction des connaissances, c'est-à-dire de l'élaboration de la pensée scientifique. (PIAGET, 1950, p.17-18.)

Cette conception d'un conditionnement mutuel du développement mental et de la structuration historique des idées donne un nouvel éclairage aux comparaisons qu'établissaient les premiers travaux de psychologie génétique de Piaget entre les étapes de ces deux processus. Dix ans plus tôt, dans *Le développement mental de l'enfant* (PIAGET, 1964a), celui-ci soulignait que les formes d'explications qui suivent les intuitions préopératoires de types animistes, artificialistes, finalistes, et moralistes se présentent dans le même ordre et sont analogues à celles qui ont supplanté les explications proprement mythiques chez les présocratiques. L'identification des substances – le soleil et la lune sont des morceaux de nuage embrasés –, parente de la réduction des substances les unes aux autres par l'école de Milet, apparaît juste avant l'interprétation atomiste – le cube de sucre en dissolution se divise en petites particules invisibles –, érigé en système un peu plus tard par Pythagore. Pour le psychologue, il n'était aucunement question d'avancer que les présocratiques n'arrivaient pas à raisonner par opérations formelles, ou qu'une pensée concrète pourrait saisir les implications théoriques des conceptions réductionnistes et atomistiques de la matière. L'objectif de cette comparaison était seulement d'indiquer que le développement des structures de la pensée, historique ou individuel, s'effectue suivant une même séquence de moments nécessaires pour parvenir à un même point d'arrivée. Il s'agit là simplement d'une application du principe de « nécessité à terme » à la lecture conjuguée du développement historique et individuel de la connaissance. Bien que je n'en aie lu nulle part, Piaget aurait aussi pu établir le même genre de parallèles entre les formes successives d'organisation mentale de l'action ; ou encore, entre les stades du développement de l'affectivité (obéissance, morale des règles, programme de vie) et la transition des sociétés occidentales de l'obéissance aux dieux d'un panthéon, aux règles d'une morale monothéiste, puis aux projets idéologiques modernes. La lecture croisée des structurations individuelle et historique d'une forme de pensée semble d'ailleurs l'unique moyen de valider l'identification des moments antérieurs nécessaires à son développement. Croisant les conclusions de ses études sur le développement intellectuel avec celles de son

épistémologie génétique, Piaget calque le dialogue entre l'embryologie et l'étude de l'histoire naturelle dans l'élaboration de théories sur le développement des espèces.

Enfin, si tout système de pensée doit être envisagé comme le résultat de la transformation de systèmes antérieurs et comme l'éventuel niveau inférieur d'une pensée plus sophistiquée, l'épistémologie génétique s'inclut elle-même dans le processus qu'elle étudie. Au lieu d'une épistémologie génétique restreinte qui étudierait les lois de construction particulières à des systèmes de connaissance considérés comme finis à partir de l'état du savoir admis, c'est-à-dire du réel du moment pris comme donnée objective, Piaget propose une épistémologie génétique généralisée consciente de son inscription dans une histoire des idées inachevée, étudiant « *les directions ou « vctions » inhérentes à la marche même des sciences, considérée chacune en son ensemble* » (PIAGET, 1950, p.47). Comme son nom l'indique, cette entreprise généralise la méthode de l'épistémologie génétique à l'ensemble du processus de développement de la connaissance scientifique qui dépasse, en amont et en aval, les données fournies par l'histoire des idées au moment de l'étude. Contrairement à l'épistémologie génétique restreinte qui ne considère que le présent et le passé du développement de la connaissance, la version généralisée reste dans l'attente des suites du processus accroissant perpétuellement son univers d'enquête. Par conséquent, les conclusions générales de l'épistémologie génétique n'auront jamais la finitude à laquelle peuvent aspirer les conclusions restreintes au passé et au présent. Concrètement, rechercher les lois générales du développement inachevé de la connaissance implique deux précautions étrangères à l'épistémologie génétique restreinte :

- La première consiste « *à ne pas limiter au préalable l'évolution possible en présentant la direction propre à l'évolution intellectuelle comme due à la présence, dès le départ, d'un facteur a priori qui la lui imprimerait.* » (PIAGET, 1950, p.48.) La détermination *a priori* peut être une hypothèse de recherche, mais celle-ci ne pourra jamais être vérifiée.
- D'où la seconde précaution : « *La découverte éventuelle d'une loi d'évolution dans le domaine de la pensée scientifique ne peut naturellement valoir que jusqu'au niveau atteint par celle-ci actuellement.* » (PIAGET, 1950, p.48.) L'extrapolation de la structuration de la pensée à venir en regard de l'interpolation rétrospective des formes antérieures n'est légitime qu'à titre d'hypothèse probable. Rien ne garantit que l'évolution de la pensée s'effectue selon une tendance prédéterminée.

Bibliographies des textes cités d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss

Recueils de textes

DURKHEIM, Émile

- 1999 *Éducation et sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1996 *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1987 *La science sociale et l'action*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1975a *Textes I. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1975b *Textes II. Religion, morale, anomie*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1975c *Textes III. Fonctions sociales et institutions*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1969 *Journal sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France.

MAUSS, Marcel

- 1999 *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1997 *Écrits politiques*. Paris, Fayard.
- 1974 *Œuvres II. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1969 *Œuvre III. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1968 *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.

Liste des textes cités

DURKHEIM, Émile

- AVR « L'avenir de la religion » [entretien sur la conception sociale de la religion, le 18 janvier 1914 à une séance de *l'Union de libres penseurs et de libres croyants pour la Culture morale*], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 305-313.

- CIV « Civilisation en général et types de civilisation » [introduction de la nouvelle section « Civilisation » du 5^e volume de l'*Année sociologique* publié en 1902], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 53-54.
- CMH « La conception matérialiste de l'histoire » [publié en 1897 dans la *Revue Philosophique*, 44], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 245-254.
- CSM « Note sur la sociologie criminelle et la statistique morale » [publié en 1901 dans le 4^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Émile DURKHEIM, 1969, 293-296.
- CSS « Cours de science sociale, leçon d'ouverture » [texte de sa leçon d'ouverture à Bordeaux publié en 1888 dans la *Revue internationale de l'enseignement*, 15], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 77-110.
- CST « Communauté et société selon Tönnies » [publié en 1889 dans la *Revue Philosophique*, 27], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 383-390.
- DCS « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » [publié en 1914 dans la revue *Scientia*, 15], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 314-332.
- DFM « La détermination du fait moral » [Conférence et réponses aux questions et objections publiée en 1906 dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*], dans : Émile DURKHEIM, 1996, 39-89.
- DG « La science sociale selon De Greef » [publié en 1886 dans la *Revue Philosophique*, 22], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 37-43.
- DNH « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine » [Conférence suivie d'un débat publiée en 1913 dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13], dans : Émile DURKHEIM, 1975b, 23-59.
- DPR « De la définition des phénomènes religieux » [introduction de la section « Sociologie religieuse » du 2^e volume de l'*Année sociologique* publié en 1899], dans : Émile DURKHEIM, 1969, 140-165.
- DTS *De la division du travail social* [édition 1998, thèse de doctorat défendue en 1892 et publiée en 1893 chez Alcan, réduite de FMO en 1902], Paris, Presses Universitaires de France.
- EM *L'éducation morale* [cours de 1902-1903 publié par Paul Fauconnet en 1925, édition 1992], Paris, Presses Universitaires de France.
- ENR « L'éducation, sa nature et son rôle » [article « Éducation » du *Nouveau Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* publié en 1911], dans : Émile DURKHEIM, 1999, 41-68.

- EP *L'évolution pédagogique en France* [cours de 1904-1905 publié par Maurice Halbwachs en 1938, édition 1990], Paris, Presses Universitaires de France.
- ERE « L'évolution et le rôle de l'enseignement secondaire en France » [leçon d'ouverture de novembre 1905 publiée en janvier 1906 dans la *Revue Bleue*], dans : Émile DURKHEIM, 1999, 113-130.
- ERM « Remarque sur l'enseignement rationnel de la morale » [réponse à une enquête sur « La morale sans dieu, essai de solution collective » en 1905 dans la *Revue*, 59], dans : Émile DURKHEIM, 1975b, 334-337.
- ESF « L'état actuel des études sociologiques en France » [traduction française de « Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia » paru en 1895 dans *La riforma sociale*, 3, 2], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 73-108.
- ESS « Les études de science sociale » [publié en 1886 dans la *Revue Philosophique*, 22], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 184-214.
- FAC « La famille conjugale » [texte de la dernière leçon du Cours sur la famille de Durkheim professée à Bordeaux en 1892, publié en 1921 dans la *Revue philosophique*, 90], dans : Émile DURKHEIM, 1975c, 35-49.
- FAM « Introduction à la sociologie de la famille » [texte de la leçon d'ouverture du cours de sciences sociales de Bordeaux pour l'année 1888-1889, publié en 1888 dans les *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 10], dans : Émile DURKHEIM, 1975c, 9-34.
- FE *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [édition 1998, publié pour la première fois en 1912], Paris, Presses Universitaires de France.
- FMO « Définition du fait moral » [extrait de l'introduction de DTS publié en 1893, retiré à partir de l'édition de 1902], dans : Émile DURKHEIM, 1975b, 257-288.
- GMP « La sociologie selon Gumplowicz » [publié en 1885 dans la *Revue Philosophique*, 20], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 344-354.
- IAS « Deux lettres sur l'influence allemande dans la sociologie française. Réponse à Simon Déploige » [publié en 1907 dans la *Revue néo-scholastique*, 14], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 401-405.
- IMO « Introduction à la morale » [rédigé en 1917 et publié en 1920 par Marcel MAUSS dans la *Revue philosophique*, 89], dans : Émile DURKHEIM, 1975b, 313-331.
- IND « L'individualisme et les intellectuels » [publié en 1898 dans le tome X de la 4^e série de la *Revue bleue*], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 261-278.

- IRR « De l'irréligion de l'avenir » [publié en 1887 dans la *Revue Philosophique*, 23], dans : Émile DURKHEIM, 1975b, 149-165.
- JVR « Jugements de valeur et jugements de réalité » [communication au *Congrès international de Philosophie* de Bologne le 6 avril 1911, publiée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro exceptionnel], dans : Émile DURKHEIM, 1996, 117-141.
- LES *Leçons de sociologie* [cours de physique du droit et des mœurs rédigé entre 1898 et 1900, publié en 1950, édition 1997], Paris, Presses Universitaires de France.
- MOR « Note sur la morphologie sociale » [introduction de la nouvelle section « Morphologie sociale » du 2^e volume de l'*Année sociologique* publié en 1899], dans : Émile DURKHEIM, 1969, 181-182.
- MSH « Méthode sociologique et histoire » [publié en 1906 dans le 9^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 197-199.
- MTH « Remarque sur la méthode en sociologie » [réponse à une enquête sur la sociologie en 1908 dans *Les documents du progrès*, 2], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 58-61.
- NDS « Sur la définition du socialisme » [publié en 1893 dans la *Revue Philosophique*, 36], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 226-235.
- NMP « Nature et méthode de la pédagogie » [article « Pédagogie » du *Nouveau Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* publié en 1911], dans : Émile DURKHEIM, 1999, 69-90.
- PES « Pédagogie et sociologie » [leçon d'ouverture à la Sorbonne en 1902 publiée en 1903 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 11], dans : Émile DURKHEIM, 1999, 91-112.
- PRE1 « Préface » [préface du 1^{er} volume de l'*Année sociologique* publié en 1898], dans : Émile DURKHEIM, 1969, 31-36.
- PRE2 « Préface » [préface du 2^e volume de l'*Année sociologique* publié en 1899], dans : Émile DURKHEIM, 1969, 135-139.
- PRI « Les principes de 1789 et la sociologie » [publié en 1890 dans la *Revue internationale de l'enseignement*, 19], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 215-225.
- PSA « Préface » [préface de la 2^e série de l'*Année sociologique* débutant en 1910], dans : Émile DURKHEIM, 1969, 625-626.
- PSU « Préface au *Suicide* » [préface de la première édition de l'ouvrage *Le suicide* paru en 1897 et retirée des éditions ultérieures], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 43-48.

- PUA « La philosophie dans les universités allemandes » [publié en 1887 dans la *Revue internationale de l'enseignement*, 13], dans : Émile DURKHEIM, 1975c, 437-486.
- REP « Représentations individuelles et représentations collectives » [publié en 1898 dans le 6^e volume de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai], dans : Émile DURKHEIM, 1996, 1-38.
- RES « Remarque sur l'enseignement de la sociologie » [publié en 1899 dans le volume 7 de la *Revue internationale de sociologie*], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 51-52.
- RMS *Les règles de la méthode sociologique* [édition 1999, publié pour la première fois en 1894 sous forme d'une série d'articles dans la *Revue philosophique*, 37 et 38, ajout d'une préface en 1895 et d'une autre en 1901], Paris, Presses Universitaires de France.
- SCH « Organisation et vie du corps social selon Schaeffle » [publié en 1885 dans la *Revue philosophique*, 19], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 355-377.
- SDS « La sociologie et son domaine scientifique » [traduction de l'article « La sociologia e il suo dominio scientifico » publié en 1900 dans le 4^e volume de la *Rivista italiana di sociologia*], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 13-36.
- SED « La sociologie et l'enseignement du droit » [publié en 1907 dans la 32 série des *Libres entretiens* du Bureau de l'Union pour la vérité], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 243-245.
- SEN « Suicide et natalité. Étude de statistique morale » [publié en 1888 dans la *Revue philosophique*, 26], dans : Émile DURKHEIM, 1975b, 216-236.
- SMA « La science positive de la morale en Allemagne » [publié en 1887 dans la *Revue philosophique*, 24], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 267-343.
- SO *Le socialisme* [cours de 1895-96 publié par Marcel Mauss en 1928, édition 1992], Paris, Presses Universitaires de France.
- SOC « Sociologie et sciences sociales » [publié en 1909 dans l'ouvrage collectif *De la méthode dans les sciences*], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 137-159.
- SOF « La sociologie en France au XIX^e siècle » [publié en 1900 dans le tome XIII de la 4^e série de la *Revue bleue*, 20], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 111-136.
- SPD « Quelques remarques sur les groupements professionnels » [seconde préface ajoutée à partir de l'édition de 1902], dans Émile DURKHEIM, DTS, I-XXXVI.
- SPR « Préface de la seconde édition » [1901], dans : Émile DURKHEIM, RMS, XI-XXIV.

- SSS « Socialisme et science sociale » [publié en 1897 dans la *Revue Philosophique*, 44], dans : Émile DURKHEIM, 1987, 236-244.
- STO « Sur le totémisme » [publié en 1902 dans le 5^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Émile DURKHEIM, 1969, 315-352.
- SU *Le suicide* [publié en 1897, édition 1992], Paris, Presses Universitaires de France.
- TAR « Crime et santé sociale » [publié en 1895 dans la *Revue philosophique*, 39], dans : Émile DURKHEIM, 1975b, 173-180.
- TEC « Technologie » [introduction de la nouvelle section « Technologie » dans le 4^e volume de l'*Année sociologique* publié en 1901], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 246.
- DURKHEIM, Émile et Paul FAUCONNET
- DF « Sociologie et sciences sociales » [développement de la première partie du plan de l'article « Sociologie » écrit avec Marcel Mauss en 1901, publié en 1903 dans le volume 55 de la *Revue philosophique*], dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 121-159.
- DURKHEIM, Émile et Marcel MAUSS
- FPC « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. » [publié en 1903 dans le volume 6 de l'*Année sociologique*], dans : Marcel MAUSS, 1974, 13-89.
- NCI « Note sur la notion de civilisation » [publié en 1913 dans le 12^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Marcel MAUSS, 1974, 451-455.
- FAUCONNET, Paul et Marcel MAUSS
- SCG « Sociologie » [publié en 1901 dans le 30^e volume de la Grande Encyclopédie], dans : Marcel MAUSS, 1969, 139-177.
- HUBERT, Henri et Marcel MAUSS
- INT « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » [publié en 1908 dans la *Revue de l'histoire des religions*, 58 ; puis préface des *Mélanges d'histoire des religions* publié en 1909], dans : Marcel MAUSS, 1968, 3-39.
- NFS « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » [publié en 1899 dans le 2^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Marcel MAUSS, 1968, 193-307.

MAUSS, Marcel

- ASP « Allocution à la Société de psychologie » [allocution en 1923 en tant que président des débats de la Société de psychologie, extrait du *Journal de psychologie*, 18], dans : Marcel MAUSS, 1969, 280-282.
- BOL « Appréciation sociologique du bolchevisme » [publié en 1924 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1], dans : Marcel MAUSS, 1997, 537-566.
- CCP « Catégories collectives de pensée et liberté » [intervention en 1921 à la suite d'une communication de L. Weber, « Liberté et langage », extraite du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 21], dans : Marcel MAUSS, 1974, 121-125.
- CEF « Les civilisations, éléments et formes » [communication en 1929 à la Première Semaine internationale de synthèse, publié en 1930 dans *Civilisation. Le mot et l'idée*], dans : Marcel MAUSS, 1974, 456-479.
- CNM « Conceptions qui ont précédé la notion de matière » [communication en 1939 à la 11^e Semaine internationale de synthèse], dans : Marcel MAUSS, 1974, 161-168.
- CPE « Extrait de la « Leçon d'ouverture » portant sur la délimitation des civilisations primitives ou élémentaires » [extrait de « L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des hautes études. Leçon d'ouverture » publié en 1902 la *Revue de l'histoire des religions*, 45], dans : Marcel MAUSS, 1974, 229-232.
- DPS « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » [publié en 1927 dans le 2^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Marcel MAUSS, 1969, 178-245.
- DUC « La théorie de la diffusion unicentrique de la civilisation » [publié en 1925 dans le 1^{er} volume de l'*Année sociologique*, nouvelle série], dans : Marcel MAUSS, 1974, 513-523.
- EAF « L'état actuel des sciences anthropologiques en France » [résumé d'une communication en 1920 à l'Institut français d'anthropologie publié dans *L'Anthropologie*, 30], dans : Marcel MAUSS, 1969, 434-435.
- ED « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » [publié en 1925 dans le 1^{er} volume de l'*Année sociologique*, nouvelle série], dans : Marcel MAUSS, 1999, 143-279.
- EFE « L'ethnographie en France et à l'étranger » [publié en 1913 dans la *Revue de Paris*, 20], dans : Marcel MAUSS, 1969, 395-434.
- ELO « Extrait de la Leçon d'ouverture » [extrait de « L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des hautes études. Leçon d'ouverture » publié en 1902 la *Revue de l'histoire des religions*, 45], dans : Marcel MAUSS, 1968, 489-491.

- EOS « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) » [1921, extrait du *Journal de psychologie*, 18], dans : Marcel MAUSS, 1969, 269-278.
- EPM « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité » [communication présentée en 1926 à la Société de Psychologie, publiée dans le *Journal de Psychologie*, 23], dans : Marcel MAUSS, 1999, 311-330.
- ETH « Métier d'ethnologue, méthode sociologique » [extrait de « L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des hautes études. Leçon d'ouverture » publié en 1902 la *Revue de l'histoire des religions*, 45], dans : Marcel MAUSS, 1969, 365-371.
- ISO « Introduction » [présentation du cours sur le socialisme de Durkheim publié en 1928], dans : Émile DURKHEIM, SO, 27-31.
- LN « La nation » [ébauche d'une étude inachevée qui daterait de 1920-1921, publiée dans *l'Année sociologique* en 1954], dans : Marcel MAUSS, 1969, 573-625.
- NEI « La nation et l'internationalisme » [communication de 1920 à Oxford, publiée dans *Proceeding of the Aristotelian Society*, 20.], dans : Marcel MAUSS, 1969, 626-634.
- OID « In memoriam : l'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs » [publié en 1925 dans le 1^{er} volume de *l'Année sociologique*, nouvelle série], dans : Marcel MAUSS, 1969, 473-499.
- OML « L'œuvre de Mauss par lui-même » [mémoire de candidature, destiné à Sylvain Lévi et Charles Andler, pour son élection au Collège de France en 1930], *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIV, 105, 225-236.
- PAP « Parentés à plaisanteries » [communication en 1926 à l'Institut français d'anthropologie publiée dans *l'Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1928], dans : Marcel MAUSS, 1969, 109-124.
- PCI « Débat sur le progrès dans la civilisation » [intervention en 1922 à la suite de la communication « Le progrès du langage » de M. J. Vendryès, extrait du *Bulletin de la société française de philosophie*, 21], dans : Marcel MAUSS, 1969, 482-484.
- PER « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de « moi » » [communication effectuée en 1938 au Huxley Memorial Lecture et publiée la même année dans le 68^e volume du *Journal of the Royal Anthropological Institute*], dans : Marcel MAUSS, 1999, 331-362.
- PRI « La prière » [première partie de sa thèse distribuée confidentiellement à des amis], dans : Marcel MAUSS, 1968, 357-477.

- RDP « La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent » [publié en 1896 dans la *Revue de l'histoire des religions*, 34], dans : Marcel MAUSS, 1974, 651-698.
- RPS « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » [communication effectuée le 10 janvier 1924 à la Société de Psychologie et publiée la même année dans le *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*], dans : Marcel MAUSS, 1999, 281-310.
- SEF « La sociologie en France depuis 1914 » [publié en 1933 dans le tome I de *La science française*], dans : Marcel MAUSS, 1969, 436-450.
- SGD « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive, classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société) » [extrait du cours « Instructions d'ethnologie » publié en 1934 dans les *Annales sociologiques*, 1], dans : Marcel MAUSS, 1969, 303-354.
- TC « Les techniques du corps » [communication en 1934 à la Société de Psychologie, publiée en 1936 dans le *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4], dans : Marcel MAUSS, 1999, 363-386.

MAUSS Marcel et Henri BEUCHAT

- ESK « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale » [publié en 1906 dans le 9^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Marcel MAUSS, 1999, 387-477.

MAUSS Marcel et Émile DURKHEIM

- TFD « Le totémisme selon Frazer et Durkheim » [publié en 1913 dans le 12^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Marcel MAUSS, 1968, 183-189.

MAUSS Marcel et Henri HUBERT

- TGM « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [publié en 1904 dans le 7^e volume de l'*Année sociologique*], dans : Marcel MAUSS, 1999, 1-141.

MAUSS Marcel, Pierre JANET, Jean PIAGET et Henri BERR

- DJP « Débat sur les rapports entre la sociologie et la psychologie » [Extrait du débat faisant suite aux communications de Pierre Janet et de Jean Piaget à la troisième Semaine internationale de synthèse, 1931, publié en 1933 chez Alcan dans l'ouvrage *L'individualité*], dans : Marcel MAUSS, 1969, 298-302.

Bibliographie des autres textes cités ou consultés

ARON, Raymond

2000 *Les étapes de la pensée sociologique* [1967], Paris, Gallimard.

AUGUSTIN (Saint)

2000 « Il y a une certitude qui échappe au doute » [extrait de *De trinitate*], dans : Denis HUISMAN et Marie-Agnès MALFRAY, 2000, 94-97.

BACHELARD, Gaston

2002 *La philosophie du non* [1940], Paris, Presses Universitaires de France.

BACON, Francis

2000a « Les idoles ou fantômes qui empêchent la vraie connaissance » [extrait du *Novum Organum*, 1620], dans : Denis HUISMAN et Marie-Agnès MALFRAY, 2000, 127-129.

2000b « L'expérience peut-elle vérifier ou démentir une théorie » [extrait du *Novum Organum*, 1620], dans : Denis HUISMAN et Marie-Agnès MALFRAY, 2000, 129-131.

BERNARD, Claude

1984 *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* [1865], Paris, Flammarion.

BERTHELOT, Jean-Michel

1995a « Avant propos ; les fausses transparences de la raison », dans Jean-Michel BERTHELOT, *1895 Durkheim ; l'avènement de la sociologie scientifique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 9-17.

1995b « L'accueil des Règles : la sociologie en question » [1989], dans Jean-Michel BERTHELOT, *1895 Durkheim ; l'avènement de la sociologie scientifique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 121-141.

1988 « *Les règles de la méthode sociologique* ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie », dans : Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 7-67.

BESNARD, Philippe

- 1995 « Durkheim critique de Tarde : Des Règles au *Suicide* », dans : Massimo BORLANDI et Laurent MUCCHIELLI (dirs), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 221-243.

BLOOR, David

- 1982 *Socio/logie de la logique ou les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore.

BOURDEAU, Michel

- 1994 « La notion classique de catégorie », dans : Bernard FRADIN, Louis QUÉRÉ et Jean WIDMER (dirs), *L'enquête sur les catégories*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 77-104.

BOURDIEU, Pierre

- 2001 *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.

CAILLÉ, Alain

- 2000 *Anthropologie du don ; le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.

- 1996 « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIV, 105, 181-224.

CHALMERS, Alan F.

- 1987 *Qu'est-ce que la science*, Paris, La Découverte.

CHERKAOUI, Mohamed

- 1998 *Naissance d'une science sociale ; la sociologie selon Durkheim*, Paris, Librairie Droz.

CLAIN, Olivier

- 1989 « La techno-science et la visée de connaissance. Sur la science contemporaine », *Société*, 4, 95-142.

COLLINS, Steven

- 1994 « Remarques sur l'origine philosophique des catégories chez Mauss et Durkheim » [1985], dans : Bernard FRADIN, Louis QUÉRÉ et Jean WIDMER (dirs), *L'enquête sur les catégories*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 43-76.

COMTE, Auguste

2000 « La classification des sciences » [extrait du *Cours de philosophie positive*, 1830-1842], dans : Denis HUISMAN et Marie-Agnès MALFRAY, 2000, 340-343.

DESBIENS, Jean-Paul

1968 *Introduction à un examen philosophique de la psychologie de l'intelligence chez Jean Piaget*, Québec, Presses de l'Université Laval.

DUMONT, Fernand

1996 *Genèse de la société québécoise* [1993], Montréal, Boréal.

1995a « Situation de l'éthique » [1986], dans : *Le sort de la culture*, Montréal, TYPO, 217-234.

1995b « Urgence et tradition de la philosophie » [1986], dans : *Le sort de la culture*, Montréal, TYPO, 255-271.

1994 *Le lieu de l'homme* [1968], Montréal, Bibliothèque québécoise.

1974 *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France.

1973 « Idéologie et savoir historique », dans : *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 63-83.

DUMONT, Louis

1990 « Une science en devenir », dans : *Marcel Mauss ; L'ARC*, Paris, Librairie Duponchelle, 8-21.

DUVIGNAUD, Jean

1969 « Introduction. Le champ épistémologique de la sociologie à travers Durkheim et L'Année sociologique », dans : Émile DURKHEIM, *Journal sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 7-26.

1965 *Durkheim, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.

FEYERABEND, Paul

1996 *Contre la méthode*, Paris, Seuil.

FILLOUX, Jean-Claude

1987 « Introduction » [1970], dans : Émile DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, 5-68.

1977 *Durkheim et le socialisme*, Genève, Droz.

FOURNIER, Marcel

1994 *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.

GALILÉE

2000 « La vérité scientifique face aux textes sacrés » [extrait d'une lettre à Benedetto Castelli], dans : Denis HUISMAN et Marie-Agnès MALFRAY, 2000, 136-138.

GINGRAS, Yves, Peter KEATING et Camille LIMOGES

1999 *Du scribe au savant ; Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle* [1998], Montréal, Boréal.

GUSDORF, Georges

1988 *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot.

HUISMAN, Denis et Marie-Agnès MALFRAY

2000 *Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale*, Librairie Académique Perrin.

KARADY, Victor

1975 « Avant-Propos », dans : Émile DURKHEIM, 1975a, 7-9.

1968 « Présentation de l'édition », dans : Marcel MAUSS, 1968, I-LIII.

KARSENTI, Bruno

1997 *L'homme total ; Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses Universitaires de France.

1996 « Présentation », dans : Émile DURKHEIM, 1996, V-LIX.

KOYRÉ, Alexandre

1973a « L'apport scientifique de la Renaissance » [1951], dans : *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 50-60.

1973b « Perspectives sur l'histoire des sciences » [1961], dans : *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 390-399.

KUHN, Thomas S.

1990a « Logique de la découverte ou psychologie de la recherche ? » [1970], dans : *La tension essentielle*, Paris, Gallimard, 356-390.

1990b « En repensant aux paradigmes » [1974], dans : *La tension essentielle*, Paris, Gallimard, 391-423.

1983a *La structure des révolutions scientifiques* [1962], Paris, Flammarion.

1983b « Postface » [1969], dans : *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 237-284.

LAKATOS, Imre

1995a « La falsification et la méthodologie des programmes de recherche scientifiques » [1970], dans : *Histoire et méthodologie des sciences*, Paris, Presses Universitaires de France, 1-146.

1995b « Pourquoi le programme de recherche de Copernic a-t-il supplanté celui de Ptolémée ? » [1976], dans : *Histoire et méthodologie des sciences*, Paris, Presses Universitaires de France, 147-184.

1995c « L'histoire des sciences et ses reconstructions rationnelles » [1971], dans : *Histoire et méthodologie des sciences*, Paris, Presses Universitaires de France, 185-241.

LATOUR, Bruno

1997 *Nous n'avons jamais été modernes* [1991], Paris, La Découverte.

1995 *La science en action* [1989], Paris, Gallimard.

LATOUR, Bruno et Steve WOOLGAR

1988 *La vie de laboratoire*, Paris, La Découverte.

LECOURT, Dominique

2001 *La philosophie des sciences*, Paris, Presses Universitaires de France.

LÉVY-BRUHL, Henri

- 1969 « Avertissement » [précède le fragment de *La Nation* de Marcel Mauss publié en 1956 dans l'*Année sociologique*], dans : Marcel MAUSS, 1969, 571-572.

LÉVY-STRAUSS, Claude

- 1999 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » [1950], dans : Marcel MAUSS, 1999, IX-LII.
- 1947 « La sociologie française », dans : Georges GURVITCH (dir.), *La sociologie au XX^e siècle II. Les études sociologiques dans les différents pays*, Paris, Presses Universitaires de France, 513-545.

LUKES, Steven

- 1988 *Émile Durkheim, his Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford, Stanford University Press.

MARCEL, Jean-Christophe

- 2001 *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Presses Universitaires de France.

MUCCHIELLI, Laurent

- 1998 *La découverte du social ; naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte.

PETIT, Annie

- 1995a « De Comte à Durkheim : un héritage ambivalent », dans : Massimo BORLANDI et Laurent MUCCHIELLI (dirs), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 49-70.
- 1995b « Durkheim critique de Mill », dans : Massimo BORLANDI et Laurent MUCCHIELLI (dirs), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 71-99.

PIAGET, Jean

- 1996 *Le structuralisme* [1968], Paris, Presses Universitaires de France.
- 1986 *La psychologie de l'intelligence* [1967], Paris, Armand Colin.
- 1971 « Causalité et opérations », dans : *Les explications causales*, Paris, Presses Universitaires de France, 11-140.

1964a « Le développement mental de l'enfant » [1940], dans : *Six études de psychologie*, Genève, Gonthier, 9-86.

1964b « Genèse et structure en psychologie de l'intelligence », dans : *Six études de psychologie*, Genève, Gonthier, 164-181.

1950 *Introduction à l'épistémologie génétique. Tome I ; La pensée mathématique* [1949], Paris, Presses Universitaires de France.

POPPER, Karl Raidmund

1991a « Une épistémologie sans sujet connaissant » [1967], dans : *La connaissance objective*, Paris, Flammarion, 181-242.

1991b « Sur la théorie de l'esprit objectif » [1968], dans : *La connaissance objective*, Paris, Flammarion, 245-293.

1991c « Une conception réaliste de la logique, de la physique et de l'histoire » [1966], dans : *La connaissance objective*, Paris, Flammarion, 425-467.

1989 *La logique de la découverte scientifique* [1935], Paris, Payot.

1984 « L'indéterminisme n'est pas suffisant » [1973], dans : *L'univers irrésolu*, Paris, Hermann, 93-107.

PRADES, José A.

1990 *Durkheim*, Paris, Presses Universitaires de France.

PRIGOGINE, Ilya

2001 *La fin des certitudes. Temps, chaos et les lois de la nature* [1996], Paris, Odile Jacob.

1994 *Les lois du chaos* [1993], Paris, Flammarion.

PRIGOGINE, Ilya et Isabelle STENGERS

1992 *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Flammarion.

1979 *La nouvelle alliance ; métamorphose de la science*, Paris, Gallimard.

QUÉRÉ, Louis

1994 « Présentation », dans : Bernard FRADIN, Louis QUÉRÉ et Jean WIDMER (dirs), *L'enquête sur les catégories*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 7-40.

STEINER, Philippe

2000 *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte.

1995 « La méthode sociologique et l'histoire », dans : Massimo BORLANDI et Laurent MUCCHIELLI (dirs), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 165-184.

STENGERS, Isabelle

1995 *L'invention des sciences modernes*, Paris, Flammarion.

TAROT, Camille

1999 *De Durkheim à Mauss ; l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte.

1996 « Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss : un changement de paradigme ? », *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIV, 105, 113-144.

THUILLIER, Pierre

1983a « Newton : le dernier des magiciens », dans : *Les savoirs ventriloques*, Paris, Seuil, 75-84.

1983b « Science, religion et politique : le cas de Newton », dans : *Les savoirs ventriloques*, Paris, Seuil, 85-95.

WEBER, Max

1997a « Le métier et la vocation de savant » [1919], dans : *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 71-122.

1997b *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1905], Paris, Plon.

1992a « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale » [1904], dans : *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 117-202.

1992b « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la « culture » » [1906], dans : *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 203-300.

1992c « Essai sur le sens de la neutralité « axiologique » dans les sciences sociologiques et économiques » [1917], dans : *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 365-433.

ZALIO, Pierre-Paul

2001 *Durkheim*, Paris, Hachette.