

Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim

Stéphane Vibert

To re-read Durkheim in the light of 'socio-anthropological holism' amounts to rejecting the factitious duality between individualism and determinism in order to better understand the fertile tension between, on the one hand, the normatively assumed Durkheimian aim of an emancipatory dynamic, guaranteeing individual rights and personal freedoms, and, on the other hand, the maintenance of a morally unified society, guided by a common ideal, now democratically debatable - in other words, sociological individualism and an individualistic society. Thus appears the Durkheimian figure of the 'person', this modern individual being no longer a ferment of social dissolution, but the basis of a renewed association. At their respective levels, the social State and the intermediate bodies play a fundamental role in the effective realization of this normative ideal. Nevertheless, there remains the question of the specific form of 'totalization' achieved by the political sphere in modernity, and in particular its concretization in the form of a cosmopolitan-oriented republican nation-state, with irreducibly specific cultural and historical forms.

Il n'est pas un ouvrage de théorie sociologique qui, depuis environ une trentaine d'années, ne débute par la proposition de partir en quête d'une salutaire troisième voie, à bonne distance des deux pôles opposés délimités sommairement par tout bon manuel d'introduction au champ disciplinaire: d'un côté, une sociologie macro-structurelle, souvent dite holiste, construite à partir d'une perspective causaliste, explicative, objective et déterministe de l'action sociale ; de l'autre, une sociologie de l'acteur rationnel ou situé, souvent dite individualiste ou interactionniste, qui prétend rendre compte de façon compréhensive des motifs de l'action subjective et des effets d'émergence découlant de leur inter-influences réciproques. La plupart des grands théoriciens de la discipline, à commencer par Touraine, Habermas et Giddens, pour prendre trois traditions différentes mais solidement établies, vont prendre comme adversaire principal un même courant, dit «fonctionnaliste» pour les besoins de la cause, qui aurait été hégémonique dans le champ sociologique durant la majeure partie du 20^e siècle, jusque dans les années 1970, dont l'incarnation centrale reste l'œuvre de Talcott Parsons. Même si celle-ci s'avère dorénavant

peu lue ou commentée¹, surtout dans le monde francophone d'ailleurs, pour la bonne raison qu'elle n'a été que très partiellement traduite, elle fait l'effet d'un prête-nom pour désigner un fonctionnalisme réductionniste et archaïque, dont les racines remonteraient, pour les thèses les plus critiques, au père fondateur Émile Durkheim. Du moins, telle semble être la vulgate toujours en vigueur au sein du monde universitaire nord-américain². En passant, on ne comprend pas toujours, à la lecture de ces théories sociologiques érigeant le fonctionnalisme en adversaire prioritaire – à la fois «homme de paille» et «imbécile nécessaire»³ –, si le reproche essentiel qui lui est adressé se veut d'ordre épistémologique (il n'a jamais existé et n'existe pas de «société» au sens holiste du terme, et les sociologues structuralistes ou fonctionnalistes ont participé à la réification d'une hypostase, aveuglés qu'ils étaient par le «nationalisme méthodologique»⁴, pour reprendre l'expression de Beck (2003), appliquant confusément les catégories socio-politiques de l'État-nation aux groupes qu'ils entendaient décrire) ou d'ordre historique (les analyses fonctionnalistes étaient relativement valides pour la première modernité industrielle et stato-nationale, mais se révèlent désormais totalement dépassés à l'ère postmoderne des réseaux, des flux, de l'hybridité, de l'entre-deux et du rhizome). Deux critiques d'ailleurs parfaitement admissibles, mais évidemment contradictoires entre elles. Appliquée à Durkheim, cette assimilation au fonctionnalisme honni a suscité lors de ces dernières années de multiples relectures – pour ceux qui refusaient de se résigner à un abandon définitif en rase campagne du soldat Durkheim –, visant à le sauver de lui-même, en l'exfiltrant de l'enfer causaliste-déterministe dans lequel il était tombé. Ont ainsi fleuri une multitude d'interprétations qui, à l'insu parfois du sociologue lui-même, l'auraient porté dans le camp des théoriciens individualistes (selon Boudon, par exemple) ou pragmatistes (voir les travaux d'Ann Rawls). Avec à la sortie, pour résul-

¹ Parmi les exceptions, l'ouvrage remarquablement didactique de Rocher (1972).

² Ainsi ces aveux révélateurs chez un Robert Bellah (1990: 23-24): «Pour des raisons stratégiques nous avons choisi de mettre l'accent sur Tocqueville comme notre Père intellectuel principal – et il y a en effet une grande vérité dans ce fait – mais le livre a une profonde dimension durkheimienne. (...) Nous avons choisi de ne pas mettre l'accent sur notre dette envers Durkheim dans *Habits of the Heart* à cause du stéréotype américain qui le perçoit comme un conservateur social intéressé à l'«intégration» et opposé au «conflit»».

³ Voir Dubet, qui évoque les ouvrages de sociologie spécialisée destinés aux étudiants (sociologie de la famille, de l'éducation, de la ville, de la santé, etc.) qui, devant forcément se situer de façon synthétique dans l'ensemble du champ, descendent du macro au micro, «selon un ordre convenu et équilibré de critique du fonctionnalisme réduit à l'état d'homme de paille et d'imbécile nécessaire, jusqu'aux finesses de l'interactionnisme symbolique et du «constructivisme»» (Dubet 2004: 227).

⁴ Pour une critique de ce «cosmopolitisme sociologique», voir Vibert (2012).

tat, une perplexité débouchant sur cette question inévitable, titre d'ailleurs d'un colloque organisé sous l'égide des boudoniens en 2008: «Durkheim fut-il durkheimien?» (Boudon: 2011).

Toujours est-il qu'étudier Durkheim aujourd'hui revient d'abord à mettre à distance l'ensemble des idées reçues communément admises concernant l'œuvre de Durkheim, et ce jusque dans la plupart des manuels de sociologie, pourtant censés offrir une présentation synthétique et équilibrée de la discipline. Des idées reçues que Bruno Karsenti nomme «doxographie», contribuant à former un halo de représentations caricaturales et simplistes, automatiquement suggérées dès qu'est évoqué le nom de Durkheim: «le culte objectiviste du 'fait', la critique des prénotions en forme d'extraction du sens commun, l'absolutisation du collectif et la prétendue négation de l'individualité qui s'ensuivrait, l'hypostase de la conscience collective comme esprit de 'surplomb' agissant de façon complètement indépendante sur la pensée et l'action des sujets sociaux» (Karsenti 2006: 2). Malgré ce triste constat, il ne sera pourtant nullement question, dans cette contribution, d'entreprendre une récusation en bonne et due forme des interprétations excessivement causalistes, rationalistes ou collectivistes, en ayant recours à une relecture pragmatiste ou interactionniste. *A contrario*, le Durkheim que nous lisons et apprécions est bien un *holiste*, au sens fort du terme, et sans doute le premier et le plus grand dans l'histoire de la pensée sociologique. A condition d'entendre le terme de «holisme» non pas selon sa déformation causaliste ou déterministe, mais au sens défini par l'anthropologue Louis Dumont, et redéployé depuis une vingtaine d'années par le philosophe Vincent Descombes:

Le holisme anthropologique est donc la thèse qu'il y a des principes d'intelligibilité des pratiques pour autant qu'elles font système et qu'elles font système au point de vue du sens. La cohésion des pratiques et des institutions n'est pas une interdépendance empirique, causale, c'est une cohésion intellectuelle, comme il se doit pour des règles et des principes normatifs. L'anthropologie sociale étudie l'esprit, mais il s'agit d'un esprit social ou 'objectif', qui consiste dans des institutions ou règles, et non pas dans des représentations au sens du psychologisme ou du cognitivisme, c'est-à-dire des unités psychiques dont la combinaison est censée produire par émergence la vie sociale et la vie intellectuelle (Descombes 1996: 83).

En ce sens, la grande découverte du holisme socio-anthropologique a consisté, progressivement au cours du 19^e siècle, à élaborer et approfondir la thèse selon laquelle il existe un niveau ontologique réel, consistant et autonome, que l'on peut nommer «société» (Vibert, 2015). Comme le rappelait Mi-

chel Freitag (2004) dans un de ses derniers textes, les «pères fondateurs» de la «tradition classique» (Comte, Durkheim, Tocqueville, Marx, Weber, Simmel, Parsons) s'accordaient en général, par-delà leurs profondes divergences interprétatives, autour d'une même intuition de la spécificité du monde «social», monde défini selon cinq traits majeurs: son autonomie à l'égard d'autres ordres de réalité (physique, biologique, psychologique), l'affirmation de son «objectivité» (comme extériorité par rapport aux individus empiriques), son unification autour d'un mode d'organisation propre (selon un type de «structure» ou une métaphore organique), son caractère évolutif selon des «modes d'historicité» déterminés (une évolution plus ou moins appréciable en termes de «progrès» selon les auteurs) et enfin sa lecture possible grâce à la découverte de véritables «lois scientifiques» (d'où la domination d'un courant positiviste puissant, dans une large mesure dépendant de l'influence des «sciences exactes», ainsi que le montre la controverse capitale explication vs compréhension). De ce fait, le «geste proprement sociologique» de Durkheim, pour reprendre l'expression de Karsenti, réside bien en l'affirmation d'un principe fondamental, à savoir qu'en sociologie, «c'est des faits sociaux qu'il est question, dans leur pluralité et leur facticité, ou encore du social comme niveau de réalité doté d'une consistance objective propre» (Karsenti 2006: 5). Pour autant, loin des caricatures, cette insistance sur l'objectivité du social ne consiste jamais en l'évacuation de l'individualité, de ses croyances, représentations et actions. C'est bien l'articulation des deux niveaux qu'il convient de penser, dans une interdépendance réciproque, sans que jamais l'un ne puisse radicalement réduire l'existence de l'autre.

Dans ce texte, je reviendrai donc dans un premier temps sur la question de l'émergence de l'individualisme chez Durkheim, non pas pris en son sens méthodologique, mais comme modalité de valeur sociale inhérente à la nature propre des sociétés à cohésion organique, nées de l'approfondissement de la division du travail. Afin de rappeler quelques faits connus sur l'articulation entre société/individu dans l'approche durkheimienne, je présenterai ensuite succinctement la façon dont cet individualisme moderne se traduit par ce que Durkheim a pu nommer un «culte de la personne», tout en soulevant l'existence de certaines imprécisions dans la compréhension de l'action individuelle, notamment en raison d'une acceptation trop peu critique du mythe du communisme primitif. Enfin, dans une brève partie conclusive, il s'agira d'évoquer les conditions par lesquelles cette société individualiste, affirmant donc la primauté des droits et libertés individuels sans pour autant cesser d'être des sociétés véritables, au sens fort du terme – c'est-à-dire gouvernées par des croyances et des représentations communes –, peut se perpétuer dans le temps et agir sur elle-même, grâce à l'intervention d'un instrument fondamental, l'État social. Ce sera alors l'occasion de s'interroger sur les formes de

cette figure politique de totalisation sociale et symbolique, indispensable à l'idée d'une collectivité autonome, créatrice d'elle-même dans le temps, mais dont les frontières restent soumises à débat, aujourd'hui encore plus fortement qu'au début du siècle dernier.

L'émergence d'une société individualiste

Dans un intéressant ouvrage présentant une relecture originale de la perspective durkheimienne, Mark Cladis affirme contrairement aux poncifs habituels, que tout l'effort du sociologue français durant sa carrière a consisté à vouloir

«défaire le libéralisme de l'égoïsme, et la communauté du fatalisme, l'absorption des individus dans la masse sociale. Le résultat en fut une théorie sociale qui articula et promut la dignité et les droits de l'individu, au sein de l'idiome moral des traditions sociales et de l'engagement envers le bien commun» (Cladis 1992: 1)⁵.

S'il n'est pas exempt de certains raccourcis, le propos de Cladis reste pertinent au sens où il cherche à montrer l'importance de l'individualisme moderne, comme valeur centrale du libéralisme, au sein de la construction durkheimienne, tant au plan de l'épistémologie sociologique qu'au plan des finalités socio-politiques, selon un socialisme démocratique assumé et revendiqué. Selon Cladis, la défense de l'individualisme et de ses concomitants – liberté, égalité et dignité – relèvent moins d'un foundationalisme universaliste jusnaturaliste, que d'une reprise critique de l'individualisme moral de Kant et Rousseau, réapproprié sociologiquement comme incarnation des valeurs et institutions «libérales», lesquelles ont été forgées historiquement dans le devenir de la nation française pour atteindre leur plein épanouissement au sein de la société républicaine. Cette «défense communautarienne du libéralisme», selon le titre de l'ouvrage de Cladis, fait donc de l'individu non plus l'origine, selon les théories du contrat social ou de l'auto-organisation spontanée, mais la finalité d'une société démocratique bien pensée, renversant ainsi le schéma primant dans la philosophie ou l'économie politiques d'orientation libérale. De même, un ouvrage plus récent de Francesco Callegaro, fondamental pour toute réflexion d'ensemble sur la pensée durkheimienne ainsi que sur la démarche sociologique dans son histoire et ses rapports avec la «science poli-

⁵ Notre traduction (nous avons remplacé le terme 'communitarianism' par communauté).

tique des modernes», ne craint pas d'affirmer que

la tâche de la sociologie consiste (...) à creuser la conception commune de l'individualisme, pour faire émerger une nouvelle *exigence morale*, celle d'un idéal de la personne dont elle doit non seulement expliquer la genèse, mais surtout articuler le contenu, pour mieux comprendre la profonde réorientation qu'il imprime aux pratiques sociales déjà existantes (Callegaro 2015: 155-156).

De fait, Cladis et Callegaro, tout comme bon nombre d'auteurs, relèvent que cette question du rapport de l'individu à la société moderne ne constitue pas une originalité de la perspective durkheimienne, même si celle-ci en a considérablement renouvelé l'abord. On connaît la thèse célèbre de Robert Nisbet, dans son ouvrage classique *La tradition sociologique* (Nisbet 1966 [1984]), selon laquelle la sociologie fut d'abord et avant tout une réponse aux crises de la modernité, et notamment aux deux révolutions qui en connotèrent l'avènement – l'une de nature politique, la Révolution française, l'autre socio-économique, la Révolution industrielle. A cet égard, les notions centrales de «l'imagination sociologique» relevées par Nisbet (communauté, autorité, statut, sacré, aliénation) participent toutes d'une réflexion sur «l'individualisme» entendu au sens large, considérée par un Louis Dumont comme idée-valeur centrale de l'idéologie moderne (Dumont 1983). Les typologies élaborées par les sciences sociales naissantes proposent toutes peu ou prou une opposition binaire, plus ou moins évolutionniste selon les cas, entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes, ces dernières étant caractérisées par l'émergence d'un individu libre, moral et rationnel. Les conséquences de cet individualisme pour le lien social constituent dès lors un motif d'inquiétude majeur, attesté notamment par la diffusion des concepts complémentaires de masse et d'anomie, dont les définitions parfois ambivalentes génèrent moult réflexions quant à la face sombre des Lumières émancipatrices, prémisses d'une «dialectique négative» de la Raison, dont l'analyse prendra toute son ampleur après la seconde guerre mondiale et la catastrophe totalitaire.

Comme on le sait, l'interrogation fondamentale de Durkheim quant à la nature et au devenir des sociétés individualistes a été clairement formulée dès les premiers pas de son œuvre, au moment même de sa thèse sur la division du travail social, qui, ne l'oublions pas, a été rédigée suite à un premier projet de thèse qui avait pour sujet les «Rapports de l'individualisme et du socialisme». Le questionnement principal est en effet explicitement indiqué dès la première préface de l'ouvrage: «Quant à la question qui a été à l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu

dépende plus étroitement de la société? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire?» (Durkheim 1893 [1991]: XLIII).⁶ C'est à partir de ce problème originaire que Durkheim élabore une typologie dichotomique entre deux formes de solidarité sociale, mécanique et organique, censée lui permettre de résoudre la contradiction apparente soulevée plus haut, à savoir le maintien d'une forte cohésion sociale dans un monde caractérisé par la différenciation, la complexité et l'individualisation. On connaît la thèse: résultant de la division du travail et de la spécialisation fonctionnelle, se manifestant par la morale professionnelle et le droit restitutif, la solidarité organique portée par des personnalités individuelles permet d'assurer la persistance de la cohésion dans les sociétés libérales, à la fois démocratiques et industrielles. Ainsi que le résume F. Callegaro,

à s'en tenir à la thèse générale de Durkheim, le développement de la civilisation moderne, conçu comme un affranchissement progressif de l'individualité libre, ne désigne pas seulement l'émancipation des individus par rapport à la contrainte des règles sociales, mais aussi *la genèse d'un type différent de normativité*: la liberté des individus ne se réduit pas au droit de ne pas se soumettre aux règles sociales, mais aussi au devoir de s'y soumettre *autrement*, dans et par une réflexion personnelle (Callegaro 2015: 120-121).

A la suite de Jean Baechler (2011), il est possible de noter trois grandes difficultés liées à cette thèse sur la bipartition des modes de solidarité sociale dans l'histoire humaine, dont deux sont importantes pour notre propos. La première, que nous nous contenterons d'évoquer sans l'approfondir, concerne la définition même – ou l'absence de définition – d'un concept pourtant particulièrement central, celui de «société». Pour Baechler, si le sens général qui ressort de l'usage du mot paraît désigner tout groupe constitué en tant qu'acteur collectif, il s'ensuit une polysémie génératrice de confusion, ne permettant pas d'articuler les divers niveaux d'appartenance que sont la famille, la corporation ou celui, plus englobant, qui semble implicitement être l'objet même de la cohésion sociale, la population résidant dans l'État-nation.

La deuxième difficulté s'avère plus fondamentale, puisqu'elle réside dans l'articulation problématique proposée des deux types de solidarité dans l'histoire humaine: cela signifie en effet qu'elle contient implicitement, comme en creux, la clé de l'interprétation durkheimienne de la modernité socio-politique.

⁶ Étrangement, dans un article consacré à cet ouvrage, Jean Baechler identifie cette question à un passage de la préface à la *seconde* édition, reprochant à l'auteur «de n'avoir pas placé ces questions à la première page de la première édition» (Baechler, 2011: 13).

Celle-ci, en effet, «change du tout au tout», écrit Baechler, «selon que l'on tient que l'organicité triomphe exclusivement ou que, au contraire, on soutient que l'organique retient du mécanique d'une manière ou d'une autre» (Baechler, 2011: 18). Tout en étant marqué par un évolutionnisme intellectuellement hégémonique à cette époque, les propositions de l'ouvrage dénotent certaines hésitations dans l'esprit de Durkheim, que ce soit à propos des transformations regardant une société concrète, ou plus largement le cheminement de l'humanité. Certains passages du livre auraient tendance à indiquer que l'effacement du mécanique et le triomphe de l'organique ne pourraient être réellement achevés et définitifs, invoquant une préservation par transformation, voire une réinvention structurelle de la solidarité par similitude.⁷ Par contre, en d'autres endroits, Durkheim semble affirmer que les expressions de solidarité mécanique pourraient n'être que des survivances provisoires, appelées à disparaître dans un futur proche et le plein développement de la société moderne: «Un jour viendra où toute notre organisation sociale et politique aura une base exclusivement ou presque exclusivement professionnelle» (Durkheim 1893 [1991]: 167). Il faudra revenir sur cette oscillation, importante en ce qu'elle porte sur la nature profonde des sociétés individualistes modernes et leur soubassement holiste. Selon F. Callegaro, c'est justement cette «impasse évolutionniste» qui a conduit Durkheim à réorienter son projet sociologique après *La division du travail social*, notamment par une distinction entre personne et individu: «A l'encontre du présupposé central qui fonde son analyse de la solidarité mécanique, il a repensé le clivage personnel/impersonnel en fonction d'une théorie de la normativité sociale qui voit dans la prédominance de l'impersonnel moins la négation que la condition de constitution de l'individualité autonome» (Callegaro 2015: 133). Mais c'est surtout un autre problème, la définition même de l'individu moderne, et son statut d'élément constitutif de la cohésion sociale, qui apparaît comme prépondérant dans la thèse de l'ouvrage, et qui ouvre sur la notion de «personne» comme «*idéal social*, principe non d'une dissolution sociale mais d'une nouvelle forme d'association» (*ivi*: 134).

Le culte moderne de la personne

En effet, la troisième difficulté soulignée par Baechler touche donc à la nature

⁷ La structure territoriale, forme moderne de l'organisation segmentaire tout comme le clan en était l'expression primitive, subit des modifications, «mais le principe de la structure est le même, et c'est pourquoi la solidarité mécanique persiste jusque dans les sociétés les plus élevées» (Durkheim 1893 [1991]: 162).

de l'individu moderne, dont la spécificité n'émerge qu'à travers un long détour par l'intelligence de la solidarité mécanique propre aux sociétés segmentaires. Si les termes employés par Durkheim restent vagues et généraux pour décrire ce mode de cohésion sociale, ce qui est aisément compréhensible puisque le mode traditionnel n'apparaît qu'à titre de contraste comparatif, reste néanmoins le problème important de la nature de l'action humaine propre à ce type de société, ainsi que le genre de personnalité qui en découle. Dans un texte intitulé «Individuation et individualisation» (Descombes 2003), le philosophe Vincent Descombes note un point problématique dans l'hypothèse générale de la distinction des deux types de solidarité sociale, et notamment de la concomitance moderne des mouvements d'individualisation croissante par la division du travail et de socialisation par la dépendance fonctionnelle à l'égard du groupe. En effet, «Durkheim nous dit que l'individu était jadis plus indépendant (du fait de la simplicité morphologique du groupe), mais qu'il ne se représentait pas lui-même comme indépendant. Et qu'il est aujourd'hui plus dépendant (du fait de la complexité sociale), mais qu'il se représente lui-même comme un être autonome» (*ivi*: 19). Si l'on tente de traduire cet étonnement, on pourrait dire que dans les deux cas, non seulement représentations individuelles et morphologie sociale semblent disjoints, voire contradictoires, mais de plus, ces deux niveaux de l'idéal et du matériel évoluent en sens inverse, comme si l'un n'apparaissait que comme compensation pour l'autre. En d'autres termes, se demande Descombes (*ivi*: 20), «comment se fait-il que les sociétés à solidarité mécanique croient jouir d'une unité organique, alors que les sociétés à solidarité organique se représentent leur unité comme un effet mécanique des initiatives individuelles?».

En revenant au compte-rendu critique de Durkheim (publié en 1889) sur le fameux ouvrage de Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887 [2010]), Descombes signale que l'accord entre les deux auteurs à propos de la nature des sociétés traditionnelles se fonde sur une conception radicalement homogène et monolithique du «communisme primitif», proche d'une mode d'adhésion associé à la horde instinctuelle. Dans les termes de Durkheim, les sociétés à solidarité mécanique de type communautaire sont constituées selon «une unité absolue qui exclut la distinction des parties», comme «une masse indistincte et compacte qui n'est capable que de mouvements d'ensemble», «un agrégat de consciences si fortement agglutinées qu'aucune ne peut se mouvoir indépendamment des autres» (Durkheim 1975: 384). Contrairement à l'image de ce consensus radical par fusion des pensées, l'anthropologie sociale a depuis lors montré que toute société humaine se manifestait à travers un certain nombre de différenciations minimales et irréductibles, notamment de sexe, d'âge et de générations, y compris pour les collectivités pensées comme les

plus primitives. Il faut noter que Marcel Mauss, discutant cette question particulière longtemps après la mort du Durkheim, a lui-même reconnu ce qu'il estimait être une surestimation par l'école durkheimienne de l'homogénéité des sociétés primitives, autrement dit de «l'amorphisme originaire des sociétés» (Mauss 1968: 147), en incluant son oncle et lui-même dans l'affaire. Dans un texte justement intitulé «La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires», daté de 1931, Mauss admet: «Nous sommes tous partis de l'idée un peu romantique de la souche originaire des sociétés: l'amorphisme complet de la horde, puis du clan; les communismes qui en découlent» (*ivi*: 135). Puis, comme pour atténuer cette critique, il écrit, après avoir évoqué les distinctions de sexe, des âges, des générations et des groupes locaux: «On croit quelquefois que contester cette opposition des sexes, des âges et des générations, c'est contredire la vue grégaire et purement collective que Durkheim aurait eue du clan. En réalité, ces observations étaient plus que latentes dans l'ensemble des travaux de Durkheim et de nous tous. Il s'agit seulement de les expliciter mieux».

Par l'intermédiaire des travaux de Louis Dumont sur la nature de «l'individu» comme concept descriptif, Vincent Descombes peut distinguer alors deux sens différents de la notion, qu'il faut à tout prix se garder de confondre: l'individuation, qui fait de tout être humain un agent spécifique d'action et d'imputation, décelable dans toute société selon les catégories élaborées par tel ou tel groupe concret, d'une part, et d'autre part l'individualisation, fondée sur une idée normative de l'individu moderne, siège d'autonomie, de moralité et de rationalité. Ainsi, «l'individu qui est en cause dans les valeurs individualistes, ce n'est pas l'individu au sens descriptif de l'individuation, c'est l'individu au sens normatif de l'individualisation» (Descombes 2003: 27). Par là-même, la dimension holiste de l'approche durkheimienne peut être restaurée, en amendant la conception sans doute trop rigide de la conscience collective propre aux sociétés à solidarité mécanique, comme Durkheim lui-même a d'ailleurs commencé à le faire dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Si les degrés d'autonomisation des consciences et des pratiques peuvent varier, c'est parce que, avant et après la révolution moderne, il y va d'un changement dans les modes d'individuation, eux-mêmes inhérents à tout ensemble humain social-historique concret. C'est seulement dans le cadre du mode *moderne* d'individuation que celui-ci consiste en une «individualisation normative», à la fois impliquant bien entendu des effets réels sur le mode de cohésion sociale, mais à la fois constituant toujours une «idéologie», comme ensemble de représentations et d'idées-valeurs partiellement en décalage avec l'agir pratique et concret des univers sociaux. Ce sera essentiellement par là que Durkheim contribuera à cerner et méditer le «problème politique des modernes» dans

une perspective sociologique, qui est «le problème de la relation entre l'individu *autonome*, tel qu'il est conçu et promu par l'individualisme, et la société *moderne*» ainsi que l'a parfaitement compris Francesco Callegaro:

L'orientation qui caractérise la sociologie est donc la recherche d'une nouvelle forme de solidarité, capable d'accommoder dans le réel l'exigence individualiste: il s'agit de trouver la manière pour l'être humain, en tant qu'individu social, d'être et de se vivre comme individu moderne, en comprenant mieux les idéaux qui l'animent, tout en étant en mesure de les réaliser sans les pathologies qui semblent les accompagner comme leur ombre (Callegaro 2015: 92).

Si l'exceptionnalité moderne tient en l'individualisation davantage qu'en l'individuation, on peut dès lors comprendre pourquoi Durkheim va faire de ce phénomène progressivement non pas une simple conséquence des transformations morphologiques de la société par la division du travail, mais le cœur même de la cohésion sociale des modernes, en tant que fait spécifiquement *moral*, et pourrait-on dire, structurellement religieux. Nombre d'auteurs ont noté qu'en approfondissant sa réflexion sur les sociétés modernes, Durkheim avait progressivement fait de la «personne» bien davantage qu'une idée importante parmi d'autres: il s'agit de circonscrire la nature d'un véritable «culte de la personne» qui permet aux sociétés à solidarité organique de maintenir une forte cohésion sociale tout en favorisant l'émancipation des individus, selon une égalité et une liberté de principe transmues en justice sociale, autre nom du socialisme démocratique. Jean-Claude Filloux a bien remarqué cette «sorte de parallélisme entre l'importance grandissante du sacré dans la théorisation du phénomène religieux (dont la racine réside dans la transfiguration de la société), et la force de affirmation du caractère sacro-saint – aux yeux de la conscience collective – de la personne humaine. C'est dans la période où Durkheim rédige son article 'L'individualisme et les intellectuels' (1898) qu'il élabore son fameux texte 'De la définition des phénomènes religieux' qui, paru en 1899, pose que le religieux implique le sacré expliqué lui-même par la symbolique sociale» (Filloux 1990: 44). Ce même Filloux a ainsi pointé un certain nombre de formulations exemplaires de cette idée, selon laquelle la personne humaine est devenue «une chose sacrée et même la chose sacrée par excellence» (Filloux 1990: 42). Ainsi, écrira Durkheim dans un texte sur l'éducation morale, «un des axiomes fondamentaux de notre morale, on pourrait même dire l'axiome fondamental, c'est que la personne humaine est chose sainte par excellence; c'est qu'elle a droit au respect que le croyant de toutes les religions réserve à son Dieu» (*idem*). Ce «culte de l'individu», désormais «reconnu comme une figure centrale de la moralité publique, comme une

foi commune» (Chanial 2011: 82-83) se voit élevé d'une sentence latine: *Homo homini Deus*, «l'homme est devenu un dieu pour les hommes», volontairement posé en opposition à la formulation hobbesienne *Homo homini lupus*.

Il ne faut cependant pas s'y tromper: ce faisant, Durkheim ne revient aucunement à la justification libérale d'un droit naturel propre à l'humanité universelle. Il s'agit, tout comme Cladis, Bellah, Chanial ou Callegaro y ont insisté, d'abord et avant tout d'une refondation sociologique de l'individualisme. Ceci a été clairement mis en exergue par B. Karsenti (2006: 6): «si les individus se pensent comme des personnes, si leur individualité concrète revêt cette qualité, c'est à la vie sociale et à ses transformations qu'ils le doivent». C'est en ce sens que la régulation de type organique s'appuie sur l'individualisme, certes, mais sur un «individualisme sociologique» (Karsenti 2006: 29) ou un «individualisme sympathique» (Chanial 2009: 194), inscrit dans le concept de «personne» ou de «personnalité», ce que Filloux a nommé le «personnalisme durkheimien» (Filloux 1993: 28), à partir de l'héritage de Renouvier. Dépassant l'individualisme moral trouvé initialement chez Rousseau et Kant, Durkheim conçoit l'individualisme comme un fait de représentation sociale générateur de pratiques spécifiques, finissant par conduire la société moderne à l'ériger en «pôle de religiosité, instaurateur des rites et des croyances particulières – rapportés à l'homme et à lui seul, mais en tant que forme constituée socialement, et non en tant qu'individualité préétablie» (Karsenti 2006: 32). Là aussi, bon nombre d'auteurs ont pu noter que si les germes de cette conception sociologique de l'individu peuvent être décelés dès les prémisses de la perspective durkheimienne, elle n'en subit pas moins un infléchissement à partir de 1897, transformant l'individualisation de processus avant tout morphologique et fonctionnel en idée-valeur social à fondement moral. Les deux articles très souvent cités à cet égard sont «L'individualisme et les intellectuel», daté de 1898 et réponse de Durkheim à Brunetière en pleine controverse de l'Affaire Dreyfus, et «La détermination du fait moral», texte adressé en 1906 aux membres de la Société française de Philosophie.

Relayant l'ambivalence constitutive inhérente au sacré, objet à la fois d'attrance fascinée et d'interdiction craintive, le «culte de l'homme» projette au sein de la société, dans son existence immanente, l'idéal transcendant qui fabrique les croyances communes. Cette symbolisation objectivante n'est possible que parce que Durkheim à la fois distingue et articule l'individualité empirique et la personne idéale qui opère à titre de noyau religieux: «la 'dignité de l'individu' qui lui est conférée par 'la religion de l'humanité' ne concerne pas les caractères 'individuels', les 'particularités qui le distinguent d'autrui' mais le fait qu'il a en lui 'quelque chose de l'humanité'» (Filloux 1990: 46). Cette «véritable démonstration sociologique de l'individualisme» (*idem*), raccroché

aux racines socio-religieuses du christianisme, permet d'affirmer, à la suite de Filloux, que l'essentiel pour Durkheim était «moins la mise en évidence dans la société moderne d'une sacralisation de la personne humaine (...) que la possibilité pour cette sacralisation de devenir l'axiome éthique déterminant du consensus social» (*ivi*: 42). La thèse durkheimienne se veut alors à la fois simple et radicale: «la sociologie est la condition de réalisation de l'autonomie moderne de la personne» (Callegaro 2015: 165). Car l'exigence d'autonomie qui caractérise le projet politique moderne ne peut être incarnée qu'à l'aune d'une critique fondamentale de l'individualisme utilitariste ou économique, aux soubassements asociaux: si l'individualisme réfléchi par Durkheim s'avère bel et bien une *institution sociale*, c'est parce que la société moderne et démocratique nous impose «l'obligation d'être libres», en vertu d'une traduction politique qui ne conçoit jamais la liberté comme indépendance individuelle (au sens du libéralisme) mais comme participation à une communauté (la république) unifiée par le l'attachement patriotique et la quête de justice sociale.

Conclusion: l'État-nation comme forme de totalisation de la société individualiste

A bien des égards, l'hypothèse durkheimienne reste tout à fait plausible, voire même convaincante, pour saisir la nature ambiguë des sociétés modernes, dont le paradoxe repose, pour reprendre tant les termes de Dumont ou de Karsenti, sur le fait qu'elles érigent en valeur primordiale ce qui paraît figurer en «l'exact contrepoint» (Karsenti 2006: 31) du social, à savoir la personne individuelle. De ce paradoxe constitutif, on peut tirer deux remarques, et une interrogation.

Première remarque: ainsi que l'ont noté Filloux et d'autres, l'individualisme sociologique durkheimien conduit logiquement à plusieurs conclusions fortes au plan socio-politique, dont une clairement exprimée par Claude Gauthier (1994: 847): «Comme question sociale, l'individualisme est alors résolument dans le champ du politique. L'avènement de l'individu comme titulaire des droits est non seulement lié au développement de l'État, mais il en est une conséquence principale. Dès lors, dans son principe, loin que l'extension de l'État soit menace pour la démocratie, elle en est un des fondements puisque par elle s'opère l'émancipation de l'individu». Non seulement les deux mouvements d'individualisation et d'étatisation des sociétés politiques s'avèrent intimement liés, mais le «parce que le culte de la personne humaine paraît devoir être le seul qui soit appelé à survivre, il faut que ce culte soit celui de l'État comme des particuliers» (Durkheim 1950 [2003]: 104). Karsenti a résumé le rôle de l'organe central par l'intermédiaire d'une «spéculation étatique», «lieu

où l'unité du corps social se réfléchit et prend conscience d'elle-même, s'éri-geant en une sorte de conscience collective institutionnalisée, pôle de clarté maximale où se conçoit la coordination entre des activités sociales de plus en plus différenciées» (Karsenti 2006: 25-26). Si l'État s'impose comme miroir d'une normativité sociale autonome, il n'est jamais seulement un reflet neutre de cette réalité. Le décalage inhérent des représentations collectives à elles-mêmes suppose alors une «transcendance-immanence de l'organe central, (...) solution sociologique au problème du politique» (*ivi*: 28).

Seconde remarque: si Durkheim insiste sur le rôle prépondérant de l'État pour la régulation organique, chargé de la coordination de la pluralité de règles émanant de la vie sociale, «la centralisation étatique n'est pas séparable de l'instauration de corps intermédiaires envisagés comme autant de *foyers locaux de normativité*» (*ivi*: 28). On le sait, c'est la corporation professionnelle qui est amenée à relier la socialisation politique et l'intégration sociale de l'individu. Dans son texte éclairant sur la question, C. Gautier montre que c'est dans cette relation entre État et corporations que se joue en fait la question de la démocratie, puisque l'État comme facteur d'émancipation par la loi doit trouver dans l'existence des groupes sociaux une force collective d'orientation contraire. La corporation institue ainsi une médiation générale par laquelle sont assurées la permanence et la stabilité des échanges entre société et État, indiquant que «le moment politique de la constitution de l'ordre social démocratique ne peut se faire qu'à partir d'une extension du social vers le politique, du travail ou de l'activité vers la citoyenneté» (Gautier 1994: 853).

Cette seconde remarque nous conduit à une interrogation critique: quel type de société l'individualisme sociologique est-il réellement capable de fonder? Si Durkheim fait de la justice sociale la finalité intrinsèque d'une société démocratique et socialiste, capable de conjuguer droits et libertés individuels avec un fort penchant à l'égalité méritocratique, il n'en reste pas moins que le «culte de la personne» qui tient lieu d'idée-valeur prééminente, source de cohésion sociale, ne dit encore rien sur les frontières de la communauté politique envisagée. Certes, bien des auteurs notent, à l'instar de Cladis (1992: 15) ou Karsenti (2006), que l'éthique concrète présentée par Durkheim, enracinée dans des pratiques et des institutions, se rapproche fortement de la *Sittlichkeit* hégélienne, qui reste dépendante d'une communauté culturelle et historique particulière. Néanmoins, le patriotisme de Durkheim, émanation d'un républicanisme laïc et socialiste, s'oriente nettement vers le cosmopolitisme, reconnaissance rationnelle d'une évolution de l'humanité en direction d'un «culte de l'individu» exprimé par les droits de l'homme. La solution privilégiée par Durkheim (1950 [2003]: 108-109), «que l'idéal national se confonde avec l'idéal humain» et que «le patriotisme tende à devenir comme une petite partie du cosmopolitisme»,

paraît légitimer une subordination morale de la particularité à l'universel, tout en admettant la persistance d'un «amour-propre social» contribuant à l'orgueil national. Mais qu'en est-il alors du fondement historique et ethnoculturel de la nation, dont le particularisme ne saurait, à moins d'être instrumentalisé comme soubassement et ressource du politique, être ramené à un niveau secondaire de l'appartenance? Qu'en est-il de la langue, de la religion et des mœurs lorsqu'ils sont mis au service du «culte de la personne», par définition propre au niveau individuo-universaliste abstrait, fût-ce à partir d'une tradition originale? Dans certaines de ses aspirations les plus nobles, Durkheim semble négliger que le fait que le mode de solidarité organique, afin qu'il s'institue concrètement, doit épouser les frontières d'un niveau de totalisation non pas seulement politique, mais «culturel-politique». En ce sens, si l'individualisme sociologique se révèle sans doute un facteur de cohésion sociale, il ne précise pas encore de quelle *société* il s'agit, en tant que niveau ontologiquement réel, cohérent et consistant. Le «social» individualiste moderne pourrait-il vraiment faire abstraction des ancrages contingents mais nécessaires de «l'universel concret» (Dumont 1983)? L'héritier principal de Durkheim, son neveu Marcel Mauss, verra véritablement dans cette question un enjeu fondamental, qu'il n'hésitera pas à méditer longuement dans le cadre d'un ouvrage, malheureusement resté inachevé, sur la nation (Mauss, 2013), comme dimension collective concrète concomitante à l'individualisme sociologique et menant à une forme achevée de socialisme démocratique. Intitulée explicitement «La nation, ou le sens du social», la sociologie historique maussienne pose les fondements d'une réflexion à poursuivre et approfondir, nécessaire aujourd'hui plus que jamais si l'on tient à saisir la nature et les conditions de possibilité sociopolitiques d'une existence démocratique à la fois individuelle et collective.

Références bibliographiques

- Baechler J. (2011), 'Un chef d'œuvre d'Émile Durkheim: De la division du travail social', in Boudon R. (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien?*, Armand Colin, Paris.
- Beck U. (2003), *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Champs Flammarion, Paris.
- Bellah R.N. (1990), 'Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne', *Archives des sciences sociales des religions*, 69: 9-25.
- Boudon R. (dir.) (2011), *Durkheim fut-il durkheimien?*, Armand Colin, Paris.
- Callegaro F. (2015), *La science politique des modernes – Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris.
- Chanial P. (2009), *La délicate essence du socialisme – L'association, l'individu et la république*, Le bord de l'eau, Lormont.

- Chanial P. (2011), *La sociologie comme philosophie politique – et réciproquement*, La Découverte, Paris.
- Cladis M.S. (1992), *A communitarian Defense of Liberalism – Emile Durkheim and contemporary social theory*, Stanford U.P., Stanford.
- Descombes V. (1996), 'L'esprit comme esprit des lois (entretien)', *Le Débat*, 90: 71-92.
- Descombes V. (2003), 'Individuation et individualisation', *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XLI-127: 17-35.
- Dubet F. (2004), 'Pourquoi rester "classique"?'', *Revue du M.A.U.S.S.* ('Une théorie sociologique générale est-elle pensable?'), 24: 219-232.
- Dumont L. (1983), *Essais sur l'individualisme – Une réflexion anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- Durkheim É. (1893 [1991]), *De la division du travail social*, P.U.F., Paris.
- Durkheim É. (1975), *Textes*, t.1, Éd. de Minuit, Paris.
- Durkheim É. (1950 [2003]), *Leçons de sociologie*, P.U.F., Paris.
- Filloux J.-C. (1990), 'Personne et sacré chez Durkheim', *Archives des sciences sociales des religions*, 69: 41-53.
- Filloux J.-C. (1993), 'Émile Durkheim: au nom du social', *Mil neuf cent*, 11: 27-30.
- Freitag M. (2004), 'Réponses au GEODE', *Revue du M.A.U.S.S.* ('Une théorie sociologique générale est-elle pensable?'), 24: 255-267.
- Gautier C. (1994), 'Corporation, société et démocratie chez Durkheim', *Revue française de science politique*, 44e année, 5: 836-855.
- Karsenti B. (2006), *La société en personnes – Études durkheimiennes*, Economica, Paris
- Mauss M. (1968), *Essais de sociologie*, Éd. de Minuit, Paris.
- Mauss M. (2013), *La nation*, P.U.F., Paris.
- Nisbet R. (1966 [1984]), *La tradition sociologique*, P.U.F., Paris.
- Rocher G. (1972), *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, P.U.F., Paris.
- Tönnies F. (1887 [2010]), *Communauté et société*, P.U.F., Paris.
- Vibert S. (2012), 'Une démocratie sans société? Critique de Beck et de l'idéologie cosmopolitique en sociologie', *Sociologie et Sociétés*, XLIV (1): 121-142.
- Vibert S. (2015), 'La communauté des individus – Essais d'anthropologie politique', Le Bord de l'eau, *Bibliothèque du MAUSS*, Lormont.