

Autonomie, justice et solidarité: l'actualité de la sociologie durkheimienne¹

Jean-Marc Larouche

Another “hour of effort” with Durkheim: Thinking Autonomy, Justice and Solidarity. About the always current importance of the founders of the sociology, the sociologist Fernand Dumont reminded that “[One] really understands these authors only by bringing them back to the problems of their time. But if they still speak us and we are still concerned by their research, despite the difference of situations and places, it is because the same fundamental historic situation holds us together and their big questions remain alive today”. So it is this fundamental historic situation that sends us back to Durkheim, whose interrogation concerns our identity of “modern” as unfinished project. Confronting the progresses of liberal individualism dominating in 19th century, Durkheim did not stop reminding us that this individualism must be completed by a sociological reflection. This brings Durkheim to create a social conception of the individual as a person in the light of justice and solidarity. It is what we will show about some current works on Durkheim.

Introduction

Pour ceux qui estiment que la sociologie durkheimienne vaut bien «une heure de peine», c'est sans doute pour la même raison que celle évoquée par Durkheim à l'égard de ses propres recherches, soit qu'elles peuvent «aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément» (Durkheim 1893 [1986]: XXXIX). Plusieurs relectures actuelles de Durkheim souscrivent à cette visée en dégagant comment son œuvre peut précisément nous aider à saisir sociologiquement les aspirations contemporaines d'autonomie (Callegaro 2015), de justice et de solidarité (Karsenti et Lemieux 2017), de créativité (Joas 1992 [2008]) et de liberté sociale (Honneth 2011 [2015]), tout autant que les voies

¹ Ce texte fait écho aux présentations faites par l'auteur dans le cadre du séminaire en Études durkheimiennes du Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal (automne 2016) et au colloque *Pour repenser les discours sur la «normativité» et la «critique» en sciences sociales*, CIRCEM, Université d'Ottawa, 9-11 avril 2017.

et les obstacles à leur accomplissement. Ces travaux, et tant d'autres pour qui l'œuvre de Durkheim demeure profondément actuelle, nous donnent à penser «cette heure de peine» en termes de *kairos*, ce «mot grec [qui] désigne l'aptitude à saisir l'occasion opportune pour une action efficace dans le maquis des circonstances, à la lumière du raisonnement et du savoir»². Nous serions ainsi dans un *kairos* durkheimien, un moment où l'œuvre de Durkheim apparaît de plus en plus opportune pour saisir notre époque. À propos de l'importance toujours actuelle des fondateurs de la sociologie auxquels est évidemment associé Émile Durkheim, le sociologue québécois Fernand Dumont a rappelé

[qu'] on ne comprend vraiment ces auteurs qu'en les rapportant aux problèmes de leur temps. Mais s'ils nous parlent encore, que nous sommes toujours concernés par leur recherche, ce doit être parce que de nous à eux, par dessous la différence de conjonctures et de lieux, une même situation historique plus fondamentale nous tient ensemble, de même que subsistent de grandes interrogations toujours vivantes aujourd'hui (Dumont 1990: 11).

De cette situation historique fondamentale évoquée par Dumont, on retiendra ici celle dont l'interrogation porte sur notre identité de «moderne» comme *projet...inachevé* (Habermas 1981). En effet, devant les avancées de l'individualisme issu de «ce libéralisme du XVIIIe siècle» (Durkheim 1898 [1970]: 265), Durkheim a rappelé l'importance que son déploiement devait se poursuivre: «Il s'agit de compléter, d'étendre, d'organiser l'individualisme, non de le restreindre et de le combattre. *Il s'agit d'utiliser la réflexion*, non de lui imposer le silence» (Durkheim 1898 [1970]: 277 [notre italique]).

Ainsi, Durkheim interpelle-t-il -dans ce texte consacré à l'individualisme- à défendre non seulement les acquis de l'individualisme moderne, notamment les libertés-droits déjà institutionnalisés, mais surtout à dégager la nécessité de son dépassement/accomplissement³ par une réflexion proprement sociolo-

² Définition extraite de la présentation de la collection *Kairos*/Presses de l'Université Laval. On pourrait certes remplacer le mot «philosophie» par celui de «sociologie» dans la suite de ce texte: «De là le nom de cette nouvelle collection signifiant l'intervention de la philosophie [sociologie] dans le discernement des enjeux fondamentaux de notre temps, et dans la tentative de répondre aux problèmes cruciaux, tant théoriques que pratiques, qui se posent aujourd'hui avec une acuité croissante» (<http://www.pulaval.com/collections/kairos/48>).

³ À la manière de l'*Aufhebung*: ce geste de dépassement/conservation cher à la philosophie hégélienne est en quelque sorte utilisé sur le registre sociologique par Durkheim pour résoudre les antinomies sur lesquelles échouent tant la philosophie, l'économie politique que la sociologie individualiste. Notamment, l'antinomie constitutive du problème abordé dans la *Division du travail social*, soit le développement de l'autonomie de l'individu et sa dépendance de plus en

gique, donc à faire advenir une conception sociale de l'individu, de son autonomie et de sa liberté. Dans la première section de notre texte, nous suivrons donc la consolidation de cette conception que l'on peut qualifier à la suite de Karsenti, d'«individualisme sociologique» (Karsenti 2006: 29-33). On le fera en deux temps, d'abord par un retour sur la notion d'autonomie telle que développée dans *L'éducation morale*, ensuite par l'usage de la formule «la personne, source autonome d'action» dans la *Division du travail social* et dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Dans la deuxième section, nous nous attarderons à la normativité sociale qui est corolaire à cette figure de l'individualisme sociologique, celle qui sourd de la dynamique même de la division du travail et qu'expriment les idéaux de justice et de solidarité qui y sont encastrés. Suivant la relecture qu'en fait aujourd'hui A. Honneth, nous pointerons le fait que la sociologie durkheimienne n'est pas que descriptive/explicative, mais qu'elle a aussi une portée critique. C'est parce que celle-ci est pleinement assumée dans les relectures actuelles que nous concluons en revenant sur «l'heure de peine» que vaut bien encore aujourd'hui la sociologie durkheimienne.

1. L'individualisme sociologique

1.1 Pour une conception sociologique de l'autonomie

«Pour compléter l'individualisme [...] il s'agit d'utiliser la réflexion». Cette exigence réflexive que Durkheim évoque dans le texte précité, il l'a notamment associée dans son cours sur l'Éducation morale à la morale laïque en ce qu'il considèrerait cette exigence comme la «caractéristique différentielle» de cette morale (Durkheim 1925 [1974]: 102). Dans la première partie de ce cours, Durkheim cherche à déterminer de manière inductive la nature et les finalités de la morale, soit, ainsi qu'il les nomme, les éléments de la moralité: «les dispositions fondamentales, les états d'esprits qui sont à la racine de la vie morale» (Durkheim 1925 [1974]: 18). Durkheim en dégage d'abord deux: d'une part, «l'esprit de discipline» via la médiation de la règle, correspondant dans les théories morales à la dimension du devoir (morale de type déontologique); d'autre part, «l'attachement au groupe» ou la dimension de la désirabilité correspondant dans les théories morales à la dimension du bien (morale de type téléologique). Bref, la morale comme système de règles: «la morale en tant qu'elle commande, [...] conçue comme une autorité à laquelle nous devons

plus grande à la société; celles entre droits de l'individu et droits de l'État et entre le patriotisme et le cosmopolitisme dans *Leçons de sociologie*. Voir Larouche (2012).

obéir»; et la morale comme «chose bonne, qui attire à elle la volonté, qui provoque les spontanéités du désir» (Durkheim 1925 [1974]: 82). Mais pour Durkheim, ces deux éléments de la moralité sont, par leur inflexion hétéronome, insuffisants pour la morale laïque tant ils entrent en contradiction avec la réclamation non moins réelle et effective de la conscience morale moderne qui exige de «lier la moralité de l'acte à l'autonomie de l'agent» (Durkheim 1925 [1974]: 95). Il faut donc avoir, écrit Durkheim, la conscience la plus claire et la plus complète des raisons de notre conduite. Car c'est cette conscience qui confère à notre acte cette autonomie que la conscience publique exige désormais de tout être vraiment et pleinement moral. Nous pouvons donc dire que le troisième élément de la morale, c'est *l'intelligence de la morale*. [...] Depuis longtemps, déjà, nous ne reconnaissons de valeur sociale à un acte que s'il a été intentionnel, c'est-à-dire que si l'agent s'est représenté par avance en quoi consistait cet acte et quels rapports il soutenait avec la règle. Mais voici que outre cette première représentation, nous en exigeons une autre, qui va plus au fond des choses: c'est la représentation explicative de la règle elle-même, de ses causes et de ses raisons d'être» (Durkheim 1925 [1974]: 101 [notre italique]).

On passerait d'un discours de type *interprétatif*, où l'intelligence de la morale se rapporte à une conscience rationnelle capable d'explicitier les raisons d'agir, à un discours de type *argumentatif*, où l'intelligence de la morale se rapporte plutôt à une conscience réflexive et critique capable de justifier les raisons des normes et, dès lors, comme le précise Durkheim, de non seulement vouloir se conformer à la règle «mais encore de vouloir la règle elle-même: ce qui n'est possible que si nous apercevons les raisons qui justifient la règle et si nous les jugeons fondées» (Durkheim 1924 [2014]: 87).⁴ L'intelligence de la morale réside ainsi en une réflexivité dont ce sera bien sûr la tâche de l'éducation morale que de la cultiver.

Pour Durkheim, cette exigence réflexive est en marche, elle est un «*desideratum* de la conscience morale» (Durkheim 1924 [2014]: 88) et sa visée n'est pas que rétrospective puisque le contenu de la morale n'est pas réductible à la reproduction de ce qui est, les acquis normatifs stabilisés dans des institutions et codifications de tout ordre, mais qu'il est surtout à reconnaître dans les «tendances morales nouvelles [...] et ces obscures aspirations» (Durkheim 1925 [1974]: 10) qui travaillent la conscience publique: «des idées nouvelles de justice, de solidarité sont en train de s'élaborer qui, tôt ou tard, susciteront

⁴ Selon la typologie des registres de discours de J.-M. Ferry (Ferry 1991) aux types de discours (narratif, interprétatif, argumentatif et reconstructif) correspondent des formes de l'identité (narrative, interprétative, argumentative et reconstructive).

des institutions appropriées» (Durkheim 1925 [1974]: 87). Conséquemment, *l'intelligence de la morale* consiste aussi à expliciter ces tendances nouvelles, leurs causes et leurs finalités sociales, tout autant qu'à déterminer ce qui fait obstacle à leur pleine actualisation et, ce faisant, cette intelligence de la morale a ainsi une dimension critique. Mais surtout, en cette exigence réflexive réside, on l'aura compris, une responsabilité, une capacité à répondre des raisons de l'action, ainsi qu'un engagement dans la mesure où cette réflexivité est elle-même comprise comme une exigence morale.

C'est ainsi que Durkheim entend reprendre le thème kantien de *l'autonomie de la volonté* comme troisième élément de la moralité et que c'est dans et par cette réflexivité que la morale laïque se différencie. Mais tout comme pour les deux premiers éléments de la moralité «*l'esprit de discipline/ l'attachement aux groupes*», «l'autonomie de la volonté» doit pouvoir être comprise par et dans sa dimension sociale. Elle ne peut être comprise à la manière de Kant pour qui, rappelle Durkheim, «la volonté en tant qu'elle est purement rationnelle, ne dépend pas de la loi de nature» (Durkheim 1925 [1974]: 96), et dès lors, bien que «l'autonomie qu'elle nous confère est logiquement possible; [elle] n'a rien et n'aura jamais rien de réel» (Durkheim 1925 [1974]: 96). Pour Durkheim, la morale ne peut échapper à être fondée dans le réel, c'est-à-dire ici dans le social, et conséquemment, elle ne peut échapper à la raison, à l'intelligence de celui-ci: «il n'y a rien dans le réel que l'on soit fondé à considérer comme radicalement réfractaire à la raison humaine» (Durkheim 1925 [1974]: 3). Il proposera alors de saisir l'autonomie morale sur la voie de celle engendrée par le rationalisme tel que l'on peut le voir à l'œuvre dans les sciences de la nature:

C'est dans la mesure où la science se fait que, dans nos rapports avec les choses, nous tendons toujours davantage à ne plus relever que de nous-mêmes. Nous nous en affranchissons en les comprenant, et il n'est pas d'autre moyen de nous en affranchir. C'est la science qui est la source de notre autonomie. Or dans l'ordre moral, il y a place pour la même autonomie, et il n'y place pour aucune autre. [...] En un mot nous pouvons en faire la science. Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie prend fin (Durkheim 1925 [1974]: 98).

Cette autonomie est donc non seulement *sociale et effective*, mais elle est aussi *progressive* (Callegaro 2015: 163-167), elle évolue dans le temps: «Ce n'est pas une autonomie que nous recevons toute faite de la nature, que nous trouvons à notre naissance au nombre des attributs constitutifs. Mais nous la faisons nous-même, à mesure que nous prenons une intelligence plus complète des choses» (Durkheim 1925 [1974]: 100). On aura compris que, pour Durkheim, le vecteur de cette intelligence de la morale, de cette *responsabilité réflexive*, est

une science toute spéciale et toute neuve, la sociologie, dont on peut dire que la morale en est l'objet central, voir même son objet constitutif (Karsenti, 2014; Larouche 2008).

Cependant, cette prétention à faire de la sociologie «la condition de réalisation de l'autonomie des personnes» (Callegaro, 2015: 165) est, pour de nombreux commentateurs, le prétexte même de leur point de rupture avec Durkheim. Pour ceux-ci, la raison pratique des acteurs étant ainsi résorbée chez et par Durkheim dans la théorie sociologique, on serait davantage devant une *socionomie* que devant une véritable autonomie. Pour un contemporain de Durkheim, on pense évidemment à la critique de S. Deploige (1912); plus près de nous, on signalera parmi d'autres, P. Pharo (2004) et J.-L. Genard (1992). Pour le premier, Durkheim «aboutit inévitablement au dilemme suivant: si la société est source de toute morale, alors l'autonomie subjective ne peut que se conformer aux règles sociales, ce sociales qui la prive de son autonomie. Mais si l'autonomie morale subjective doit primer sur les règles, alors la thèse suivant laquelle la morale émane de la force de la société risque de s'effondrer» (Pharo 2004: 100); pour le deuxième, c'est le «réalisme épistémologique qui envisage la science comme un parfait décalque de la réalité [qui] empêche Durkheim de concevoir encore la puissance constructive d'une raison qui demeurerait alors –au moins partiellement- une qualité individuelle» (Genard 1992; 47). *A contrario* de ces auteurs, il faut dire avec Callegaro que l'objectif de Durkheim est moins d'enrégimenter l'autonomie des individus modernes en descendant dans les détails de l'action, que de la rendre possible en clarifiant les conditions de sa pleine réalisation [...] Il s'agit, pour la sociologie, d'élaborer un langage qui puisse aider les individus à mieux se comprendre, en saisissant l'origine historique et la destination sociale de l'exigence d'autonomie qui anime leurs actions (Callegaro, 2015: 166).

Ainsi, peut-on mieux saisir cette conception sociale de l'individu, de son autonomie et de sa liberté. En effet, la conception de la liberté, corolaire de l'autonomie, se transforme également: «Elle est si peu une propriété inhérente de l'état de nature qu'elle est au contraire une conquête de la société sur la nature» (Durkheim, 1893 [1971]: 380). Par conception, entendons le mot sur un double registre, soit celui du prédicat rattaché au contenu notionnel (la définition), soit celui rattaché à l'approche (la fondation)⁵. Pour Durkheim, l'autonomie est sociale sur ce double registre. Pour le registre notionnel, cette conception sociale oblige à transiter de la notion «d'individu» à celle de «personne». Comme le signale Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie reli-*

⁵ Nous reprenons ici cette distinction faite par Jean-Marc Ferry et Justine Lacroix à propos des approches individualiste et communautaire de la liberté (Ferry et Lacroix 2000: 7-28).

gieuse: «L'individuation n'est pas la caractéristique essentielle de la personne. Une personne, ce n'est pas seulement un sujet singulier, qui se distingue de tous les autres. C'est, en outre et surtout, un être auquel est attribué une autonomie relative par rapport au milieu avec lequel il est le plus immédiatement en contact» (Durkheim 1912 [2008]: 388)⁶. Comprise comme approche, c'est cette conception sociale (sociologique), cette intelligence de l'autonomie *sociale* qui permet de saisir l'individu comme personne pleinement autonome. Durkheim utilise à ce propos une formule bien sentie, la personne comme «une source autonome d'action».

1.2 La personne, une source autonome d'action

Cette formule est employée une première fois en conclusion de *La Division du travail social* lorsque Durkheim affirme que «loin d'être entamée par les progrès de la spécialisation, la personnalité individuelle se développe avec la division du travail. En effet, être une personne, c'est être *une source autonome d'action*» (Durkheim 1893 [1986]: 399 [notre italique]); et, en conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, notamment dans la discussion sur la formation de l'idéal collectif et personnel, nous retrouvons de nouveau cette formule: «en s'incarnant chez les individus, les idéaux collectifs tendent à s'individualiser. [...] L'idéal personnel se dégage ainsi de l'idéal social, à mesure que la personnalité individuelle se développe et devient *une source autonome d'action*» (Durkheim 1912 [2008]: 605 [notre italique]). Entre l'affirmation de cette formule dans *La Division du travail social* et celle dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim n'a cessé de consolider et de développer son argumentaire en faveur d'un individualisme bien compris.

Dans la conclusion de *La Division du travail social*, la formule apparaît comme point d'orgue du passage de la notion «d'individu-fonction» à celle «d'individu-personne», pour reprendre ici les catégories développées par Plouviez (Plouviez 2010: 151-212), plus précisément dans ce qu'elle nomme la conception morale de «l'individu-fonction» (que l'on retrouve dans le Livre III de *La Division du travail social*) et où l'assignation à une fonction relève d'une «obligation morale» plutôt que d'une «nécessité d'ordre vital» associée à une conception déterministe de «l'individu-fonction»⁷. Cependant, dans les travaux

⁶ Dans la note suivant cette discussion sur cette distinction et sur la nécessité de ne pas confondre entre individuation et personne, Durkheim précise qu'il ne faut pas nier l'importance du facteur individuel en référant explicitement à la *Division du travail social*. (Voir Durkheim 1912 [2008] note 1, p. 390).

⁷ M. Plouviez précise: «En amont, l'individu serait déterminé socialement à accomplir une fonction spécialisée ; en aval, il choisirait la fonction spécialisée à laquelle il entend se consacrer. La

subséquents à la *Division du travail social* (1893), du *Suicide* (1897) aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), en passant notamment par «L'individualisme et les intellectuels» (1898), ses cours et conférences entre 1896-1903 (*Leçons de sociologie et Éducation morale*), ainsi que sa conférence sur la «Détermination du fait moral» (1906), Durkheim approfondira et consolidera la conception sociale de l'autonomie telle que nous l'avons présentée plus haut. Callegaro explicite ainsi l'avancée réalisée par Durkheim:

l'autonomie dont il est question ici n'est plus la capacité générique d'agir de manière indépendante: il ne s'agit plus simplement de la liberté *négative* qui consiste à agir sans être contraint par des causes extérieures, naturelles ou sociales. Ici, l'autonomie renvoie à la liberté positive qui consiste dans la capacité «de penser et d'agir par concepts» [...] de cette autonomie qui le rend capable de penser et d'agir selon des normes impersonnelles (Callegaro 2015: 142, 145).

Tel est le déploiement de la notion d'individualisme auquel parvient Durkheim. Il honore ainsi l'exigence énoncée dans «L'individualisme et les intellectuels», soit de compléter l'individualisme par la réflexion, plus précisément par la pensée sociologique. En effet, nous rappelant le double sens accordé au mot conception, c'est bien celui de l'approche qui est ici premier. Seule l'approche sociologique peut saisir que cet individualisme est une production sociale. Les autres conceptions de l'individualisme campées dans la pensée utilitariste (celle de Spencer et des économistes) ou dans la pensée humaniste/rationnelle (individualisme moral de Kant, Rousseau) que Durkheim évoque dans «L'individualisme et les intellectuels», la première pour la vilipender, la seconde pour à la fois l'honorer et, dans le même temps, en appeler à son dépassement, déduisent «leur morale individualiste, non de la société, mais de la notion de l'individu isolé» (Durkheim 1898 [1970]: 275). Ainsi le dépassement de l'individualisme moral associé à Kant et à Rousseau nécessite donc de partir de la société, de considérer en elle la source et la finalité de toute

conception déterministe, première chronologiquement, serait relative à l'éducation. Elle concernerait la production sociale d'individus non plus généralistes, mais spécialistes. La conception morale, seconde chronologiquement, serait relative à la vie professionnelle» (Plouviez 2010: 159). Notons cependant que l'auteure ne fait aucune mention de la formule qui nous préoccupe ici, la *personne comme source autonome d'action*, ni dans la section consacrée à «l'individu-fonction», ni dans celle consacrée à «l'individu-personne». Callegaro rejoint l'analyse de Plouviez tout en précisant que dans la *Division du travail social* «l'autonomie moderne de la personne doit être comprise avant tout comme la qualité que l'individu acquiert en trouvant sa *place singulière* au sein de la division du travail» (Callegaro 2015: 119).

morale. Comme le souligne Durkheim dans ce texte, bien que les attributs de l'individualisme moral (libertés-droits) étaient fondés dans une conception individualiste de l'individu, ils ont pu avoir des effets sociaux non négligeables, dont l'avènement et la consolidation des libertés politiques. Cependant, ce que l'approche sociologique permet de voir, c'est que cette conception de la liberté ne suffit plus⁸. En effet, dès la dernière partie de *La Division du travail social* consacrée aux formes anormales de la division du travail, Durkheim a montré que les nouveaux rapports sociaux induits par la division du travail font surgir avec force une exigence de justice dont «l'égalité dans les conditions extérieures de la lutte» (Durkheim 1893 [1986]: 371-374) est le levier.

2. L'individualisme sociologique à l'aune de la justice et de la solidarité

Dans *La division du travail social*, Durkheim analyse les «formes anormales» de la division du travail à l'aune de la dynamique même de la société moderne, celle qui combine deux éléments solidaires, la division du travail et les idéaux de justice et d'égalité. Pour Durkheim, ces deux éléments sont en effet structurellement inséparables: la division du travail doit produire la solidarité organique ainsi que les idéaux de justice et d'égalité qui lui sont inhérents. Ceux-ci sont nécessaires à celle-là et leur déficit ne peut traduire qu'un état anormal des formes de la division du travail. Pour Durkheim ces exigences de justice, de liberté, de fraternité, de solidarité ne dérivent donc pas d'une normativité externe au social et l'anormalité des formes de la division du travail n'est pas déduite d'un défaut ou d'un manque par rapport à une telle normativité dont la source serait externe ou en retrait du social. Ces exigences normatives sont plutôt immanentes à la dynamique de la société moderne, elles trouvent leur fondement et leur fin dans la structure même de la dynamique de la divi-

⁸ «Il s'en faut toutefois que nous considérions comme parfaite et définitive la formule que le XVIII^e siècle a donnée de l'individualisme et que nous avons eu le tort de conserver presque sans changements. Suffisante il y a un siècle, elle a maintenant besoin d'être élargie et complétée. Elle ne présente l'individualisme que par son côté le plus négatif. Nos pères s'étaient exclusivement donné pour tâche d'affranchir l'individu des entraves politiques qui gênaient son développement.» (Durkheim 1898 [1970]: 275). Léon Duguit, juriste et collègue de Durkheim à Bordeaux, s'est fortement appuyé sur Durkheim dans sa présentation de la «conception solidariste de la liberté» comprise comme «liberté-devoir», qu'il oppose à la conception individualiste de «liberté-droit». Dans ses développements sur les conséquences de cette conception solidariste de la liberté sur l'État, il montre que la nature et la fonction de ce dernier se transforment, d'État libéral garant des libertés-droits à un État social garant des conditions sociales permettant la réalisation des devoirs de chacun (Duguit 1922).

sion du travail du social et, par là, elles sont des conditions nécessaires à sa réalisation.

C'est parce que la division du travail échoue à réaliser ces conditions que Durkheim en pointe les formes anormales. Si ces exigences morales sont ainsi ancrées dans la nature même du social, ne deviennent-elles pas, comme le soutient A. Honneth, une «base de validité contrefactuelle de l'organisation capitaliste du travail» (Honneth 2013: 271) et, par là, le levier d'une critique des formes anormales et, dans le même temps, le levier d'une normativité empiriquement fondée sur l'analyse sociologique? Si, dans la foulée de l'analyse de Honneth, nous répondons positivement à cette question (Larouche 2014), on voit tout l'intérêt de recourir à Durkheim pour actualiser la théorie critique, dont un des leitmotivs est justement cet ancrage de la normativité dans l'analyse des structures mêmes de la vie sociale et auquel rend écho le motif central de Durkheim dans la *Division du travail social*, rien qu'un «effort pour traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives» (Durkheim 1893 [1986]: XXXVII).

Ainsi, lorsque l'on lit les toutes premières lignes du livre de Honneth, *Le droit de la liberté*, où il souligne que «l'une des limitations les plus grandes dont souffre la philosophie politique contemporaine est son découplage d'avec l'analyse de la société [...] ou pour le dire autrement, la dépréciation par la philosophie de la factualité morale» (Honneth 2011 [2015]: 16), c'est totalement en phase avec le projet durkheimien d'une science positive de la vie morale et surtout en phase avec la critique que faisait Durkheim des approches morales théoriques. Et lorsque Honneth vise à fonder une normativité, en l'occurrence ici une théorie de la justice, sur une analyse de la société et qu'il en condense la procédure méthodologique sous l'expression de «reconstruction normative», c'est précisément à Durkheim qu'il réfère et qu'il trouve notamment dans son analyse des «formes anormales» de la division du travail un modèle de cette procédure méthodologique. Celle-ci consiste à prendre des valeurs justifiées de façon immanente comme des critères permettant de traiter le matériau empirique: des institutions et pratiques données seront analysées et interprétées à l'aune de leurs réalisations normatives [...] une reconstruction normative signifie en conséquence qu'il s'agira de répertorier et de classer ces routines et ces institutions à l'aune d'un critère bien précis: celui de leur contribution individuelle à la mise en oeuvre de ces valeurs» (Honneth 2011 [2015]: 22-23).

Tel est, nous semble-t-il, le levier de la vocation critique de la sociologie chez Durkheim. Celle-ci est inséparablement descriptive/explicative d'un côté et normative de l'autre. Dans la mesure où ce qu'il décrit et explique est la normativité qui sourd du social, non seulement celle qui est là, toute faite, les idéaux incorporés dans des institutions et pratiques sociales, mais surtout,

celle qui *est en train de se faire*, celle qui correspond aux conditions de réalisation de la société émergente, conditions ancrées dans la nature des choses de cette société et qui lui sont donc nécessaires sans qu'elles soient encore accomplies. Ces nouvelles aspirations de justice et de solidarité ne tombent pas du ciel ni n'émanent d'une vue de l'esprit, elles sont une condition pratique de réalisation de la solidarité organique, voire comme une nécessité fonctionnelle de son plein déploiement à l'aune de la division du travail (Rawls 2003).

L'analyse de la société de cette fin du 19^e siècle amène donc Durkheim à constater que la division du travail ne produit pas ses fruits et il s'attarde alors aux causes et effets des formes anormales que la division du travail a prises dans le développement du capitalisme industriel: déficit de coordination et de régulation de l'activité économique; aliénation dans le travail déconnecté des compétences et aspirations de chacun; inégalités et injustices par le travail contraint. Mais ce qui serait encore plus anormal pour Durkheim, serait que le remède soit un retour forcé à des formes sociales traditionnelles: retour en force de crédos collectifs opérant comme des idéologies justificatrices des injustices et du laissez-faire creusant davantage le lit de l'injustice, des inégalités et de l'aliénation (Rawls 2003). Le remède est déjà là, la division du travail, mais il faut l'améliorer non pas par une «foi commune», mais par un ensemble de pratiques et dispositifs qui peuvent assurer le lien entre des personnes reconnues dans leur dignité, aspirations, capacités et égalités. Durkheim écrit:

La tâche des sociétés les plus avancées est donc, peut-on dire, une œuvre de justice. Qu'en fait elles sentent la nécessité de s'orienter dans ce sens, c'est ce que nous avons montré déjà et ce que nous prouve l'expérience de chaque jour. De même que l'idéal des sociétés inférieures était de créer ou de maintenir une vie commune aussi intense que possible, où l'individu vint s'absorber, le nôtre est de mettre toujours plus d'équité dans nos rapports sociaux, afin d'assurer le libre déploiement de toutes les forces socialement utiles (Durkheim 1893 [1986]: 381).

Durkheim oppose donc la solidarité des sociétés traditionnelles *fondée* sur des croyances collectives à la solidarité à fonder sur des pratiques et dispositifs issus de la division même du travail et qui, pour que celle-ci puisse être le vecteur de cette nouvelle forme de solidarité, doivent nécessairement être des dispositifs instaurant et garantissant la justice et l'équité dans les rapports sociaux: contrats et règles justes; égalité dans les conditions extérieures de la lutte; reconnaissance des capacités et des aspirations de chacun; groupements professionnels, État démocratique et socialisme bien compris (Karsenti et Lemieux 2017; Callegaro 2015; Rawls 2003). Ces dispositifs et institutions sont

les vecteurs d'une nouvelle normativité sociale que condense la reformulation des idéaux modernes en termes de justice et de solidarité. C'est en cela que H. Joas a bien mis en valeur le fait que Durkheim est «moins le théoricien de l'ordre et de la normativité en tant que telle [...] que le théoricien de la constitution d'un ordre nouveau, de nouvelles normes» (Joas 1992 [2008]: 59), bref d'une «créativité» sociale appelant le renouvellement des institutions et la reformulation des idéaux. Le socle de cette nouvelle morale, comme nous le rappelle pertinemment F. Callegaro, est le projet d'autonomie des personnes et de nos sociétés. La sociologie politique durkheimienne, celle qui se déploie notamment dans les *Leçons de sociologie*, l'Éducation morale et dans son étude sur *Le socialisme*, «apparaît, en effet, comme l'expression lucide du projet moderne d'autonomie» ; celui-ci, précise Callegaro, se donne à comprendre comme la quête d'un autre ordre social: celui que l'idéal moral de la personne vise, que les institutions démocratiques cherchent à incarner et que les associations professionnelles doivent aider à réaliser, en surmontant, sur le terrain même de l'économie, les tendances anomiques qui le menacent (Callegaro 2015: 258-259).

Si c'est à l'aune de ces idéaux et dispositifs sociaux que Durkheim envisageait le déploiement d'un individualisme *sociologique* au tournant du 19^e et 20^e siècle, force est de constater, face aux quêtes actuelles et multiformes de justice et de solidarité qui émanent et s'expriment aujourd'hui dans les luttes sociales et politiques pour «plus de droits individuels, plus d'écologie, plus d'égalité et plus de démocratie» (Karsenti et Lemieux 2017: 26), que cette tâche est encore la nôtre aujourd'hui et que l'œuvre de Durkheim mérite encore «une heure de peine».

Conclusion. Encore «une heure de peine», la portée critique de la sociologie durkheimienne

Pour conclure, revenons au contexte immédiat de cette citation emblématique de Durkheim que nous avons évoquée au début de ce texte et dans laquelle Durkheim évoque «l'heure de peine» que vaut le travail sociologique si celui-ci peut aider à améliorer la réalité. Il s'agit de la Préface de la première édition de la *Division du travail social* dans laquelle Durkheim reprend succinctement l'argumentaire développé dans une longue introduction rédigée pour la publication de cette première édition de 1893, dont une partie de trente-cinq pages sera amputée lors de la deuxième édition en 1902, et dans laquelle, rappelle M. Fournier, «il tient à répondre aux objections que lui ont faites les membres de son jury de thèse, en particulier sur la question de la morale» (Fournier 2007: 189). Durkheim tient à confronter et renverser dans sa thèse

l'antithèse dominante entre science et morale qu'avalisent certains membres du jury. C'est donc la question même des rapports entre théorie et pratique qui est en jeu, soit l'articulation entre *l'étude de la réalité* et *l'amélioration de celle-ci*, et c'est cette question qu'il aborde en fin de son introduction de 1893 par le biais de la distinction entre le normal et le pathologique, distinction qu'il reprendra plus tard dans les *Règles de la méthode sociologique* (1895).

Bien que Durkheim affirme dès la première phrase de cette Préface de la *Division du travail social* que «ce livre est avant tout un effort pour traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives», donc d'une démarche scientifique avec ses exigences de définition, d'observation, de comparaison des faits sociaux et de mise à l'écart des appréciations personnelles, exigences qu'il systématisera et récapitulera dans les *Règles de la méthode sociologique*, il ajoute plus loin:

Mais de ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'en suit pas que nous renoncions à l'améliorer: *nous estimerions que nos recherches ne valent pas une heure de peine si elle ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif*. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers: c'est au contraire, pour nous mettre en état de les mieux résoudre. [...] Nous espérons que ce livre servira du moins à ébranler ce préjugé, car on y verra que la science peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément. Seulement, nous ne nous élèverons à cet idéal qu'après avoir observé le réel, et nous l'en dégagerons: mais est-il possible de procéder autrement? (Durkheim 1893 (1986): XXXVIII-XXXIX [notre italique])

Le dernier segment de la citation explicite une phrase de l'introduction amputée en 1902: «le seul idéal que puisse proposer la raison humaine est d'améliorer ce qui est: ou c'est de la réalité seule que l'on peut apprendre les améliorations qu'elle réclame» (Durkheim 1893 [1^{ère} édition] p. 39). Presque 20 ans plus tard, en 1911, dans sa conférence «Jugements de valeur et jugements de réalité» (Durkheim 1924 [2014]: 95-115), Durkheim reprend pratiquement tel quel cet argumentaire selon lequel tout idéal moral est un fait social qui trouve sa source et sa finalité dans la société et, dès lors, il y précise que le rôle de la sociologie est de «le prendre comme une donnée, comme un objet d'étude et elle essaie de l'analyser, de l'expliquer [...] en vue, si c'est possible, d'aider les hommes à en régler le fonctionnement. (Durkheim 1924 [2014]:114). Un siècle plus tard, c'est précisément cette perspective que des travaux actuels, tels ceux de Callegaro, de Karsenti et Lemieux ainsi que ceux de Joas et de Honneth, reconduisent chacun à leur manière:

La peine qu'elle mérite [la sociologie], elle l'éprouve justement dans une certaine manière de se rapporter aux pratiques sociales, où il s'agit d'enquêter sur leurs transformations, les contradictions que ces transformations font naître et les aspirations nouvelles qui y surgissent. En cela. Elle ouvre une perspective rationnelle sur l'action politique et législative qu'appellent aussi bien le présent que l'avenir (Karsenti et Lemieux 2017: 20).

Bibliographie

- Callegaro F. (2015), *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Économica, Paris.
- Deploige S. (1912), *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain/Paris,
- Dumont F. (1990), 'Permanence de la sociologie', *Cahiers de recherche sociologique*, 14: 11.
- Duguit L. (1922), *Souveraineté et liberté. Leçons lues à l'Université Columbia, New-York (1920-1921)*, Félix Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1893), *De la division du travail social*, Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1895 [1968]), *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1898 [1970]), 'L'individualisme et les intellectuels', in dans *Science sociale et l'action*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1906 [2014]), 'Détermination du fait moral/Réponses aux objections', in *Sociologie et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1912 [2008]), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1925 [1974]), *L'éducation morale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1950 [1969]), *Leçons de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Ferry J.-M. et J. Lacroix (2000), *La pensée politique contemporaine*, Bruylant, Bruxelles.
- Ferry J.-M. (1991), *Les puissances de l'expérience. T. 1 Le sujet et le verbe*, Cerf, Paris.
- Fournier M. (2007), *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, Paris.
- Genard J.-L. (1992), *Sociologie de l'éthique*, l'Harmattan, Paris.
- Habermas J. (1981), 'La modernité, un projet inachevé', *Critique*, 413: 950-967.
- Honneth A. (2011 [2015]), *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Gallimard, Paris.
- Honneth A. (2013), *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse et sociologie*, La Découverte, Paris.
- Joas H. (1992 [2008]), *La créativité de l'agir*, Cerf, Paris.
- Karsenti B. (2006), *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Économica, Paris.
- Karsenti B. (2014), *Présentation*, in *Sociologie et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris
- Karsenti B. et C. Lemieux (2017), *Socialisme et sociologie*, Éditions EHESS, Paris.
- Larouche J.-M. (2008), *Du souci éthique à l'éthique comme objet d'étude en sociologie* in Gaudet S. et A. Queniart (dir.) *Sociologie de l'éthique*, Liber, Montréal.

- Larouche J.-M. (2012), 'Le cosmopolitisme chez Émile Durkheim: une idée morale, un fait social', *Sociologie et Sociétés*, 44/1: 81-102.
- Larouche J.-M. (2014), 'Émile Durkheim en renfort. Son actualité dans le renouvellement de la théorie critique chez Axel Honneth', *Cahiers de recherche sociologique*, 56: 143-158.
- Pharo, P. (2004), *Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Plouviez M. (2010), *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, thèse présentée à l'Université Paris I| - Panthéon-Sorbonne.
- Rawls A. (2003), 'Conflict as a Foundation for Consensus: Contradictions of Industrial Capitalism in Book III of Durkheim's Division of Labor', *Critical Sociology*, 29: 295-335.