

# SCIENZA & POLITICA

## per una storia delle dottrine



### Politique de Durkheim. Société, humanité, État

Politics of Durkheim. Society, Humanity, State

*Bruno Karsenti*

EHESS - École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris  
karsenti@ehess.fr

#### ABSTRACT

Il saggio muove dalla tensione tra società e umanità, tra nazionalismo e cosmopolitismo, per discutere il concetto sociologico di Stato in Emile Durkheim. L'autore critica l'analisi di Pierre Bourdieu, che indica nello Stato durkheimiano solo l'espressione della società repubblicana francese di fine Ottocento. Lo Stato sarebbe invece per Durkheim l'espressione organizzata dell'autorità presente in ogni società. Diversamente da quanto avviene nella teoria politica moderna in particolare di Hobbes e Rousseau, lo Stato durkheimiano non è la somma di forze, quanto piuttosto l'esito di un processo mentale che lega gli individui alla loro organizzazione statale. Proprio per questo lo Stato è «l'organo del pensiero sociale», che consente deliberazioni successive grazie alla mediazione tra governanti e governati, senza presupporre gli individui ma producendo in continuazione l'ambiente della loro azione.

**PAROLE CHIAVE:** Nazionalismo; Cosmopolitismo; Società; Umanità; Stato.

\*\*\*\*\*

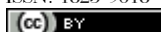
The essay moves from the tension between society and humanity, between nationalism and cosmopolitanism, in order to discuss the sociological concept of the State according to Emile Durkheim. The author criticizes Pierre Bourdieu who maintains that the Durkheimian State was only the expression of the French republican society at the end of the 19<sup>th</sup> century. The State should be instead for Durkheim the organized expression of the authority existing in every society. Unlike what happens in modern political theory, in particular in Hobbes and Rousseau, the sociological State is not the sum of the forces, but rather the result of a mental process that links individuals to their state organization. Precisely for this reason the state is «the organ of social thought», which allows subsequent deliberations through the mediation between rulers and ruled, without presupposing individuals but producing continuously the environment of their action.

**KEYWORDS:** Nationalism; Cosmopolitanism; Society; Humanity; State.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVI, no. 51, 2014, pp. 41-62

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/4628

ISSN: 1825-9618



La réflexion politique de Durkheim est aux prises avec une grande antinomie, lieu commun de l'époque qui ne s'est pas vidé de toute actualité, même s'il ne se formulerait sans doute plus aujourd'hui exactement dans les mêmes termes: l'antinomie entre *nationalisme* et *cosmopolitisme*. Dans les cours sur l'éducation morale, elle est énoncée de la façon suivante:

«D'une part, nous ne pouvons pas nous empêcher de concevoir des fins morales plus hautes que les fins nationales; d'autre part, il ne semble pas possible que ces fins plus hautes puissent prendre corps en un groupe humain qui leur soit parfaitement adéquat».

La société est un être réel, perceptible actuellement sous différentes modalités, par tous les sujets humains, où qu'ils se trouvent. L'humanité n'est qu'un «être de raison», et il faut supposer qu'elle est destinée à le rester. Elle ne forme pas actuellement un groupe humain auquel puisse correspondre des fins définies, et il est peu probable qu'elle le devienne un jour. On décèle ici une hésitation: sachant que les fins morales de l'action humaine s'enracinent dans l'être collectif, comment faut-il interpréter le genre de fins qui a pour objet *l'homme en tant qu'homme*, abstraction faite des caractères sociaux qui le spécifient? Ce genre de fin existe, c'est un fait, et ce fait est à l'origine des problèmes politiques les plus aigus auxquels la modernité soit confrontée. Bien qu'on doive affirmer que l'homme «n'est un être moral que parce qu'il vit au sein de sociétés constituées», on sent dans le même temps «qu'au-dessus des forces nationales, il en est d'autres, moins éphémères et plus hautes, parce qu'elles ne tiennent pas aux conditions spéciales dans lesquelles se trouve un groupe politique déterminé, et qu'elles ne sont pas solidaires de ses destinées»<sup>1</sup>. Le problème sur lequel je veux attirer l'attention pour commencer est le suivant: pour que des fins morales se déterminent et orientent l'action, quelles qu'elles soient, il est nécessaire de supposer un processus de valorisation collective. L'approche sociologique de la morale repose sur cette prémisse, et il n'est pas question d'y déroger. C'est par là que l'approche sociologique de la morale s'est constituée, en opposition à l'approche individualiste, qu'elle soit utilitariste ou kantienne. Sur le plan politique, c'est par là aussi que la sociologie s'est séparée de la philosophie politique moderne fondée sur les théories du droit naturel. Ce n'est pas en présupposant les droits naturels de l'individu, des droits que la modernité aurait eu le privilège historique dégager comme inhérents à la nature de l'homme, indépendamment de toute considération quant à ses formes sociales d'existence, que la sociologie vient éclairer la politique moderne. Au contraire, c'est en montrant la genèse sociale de ces droits, que l'individu moderne recueille en lui-même, mais qui ne procèdent pas de lui-même. Et c'est en montrant aussi que ces droits sont appelés à se modifier, à s'approfondir, à s'enrichir, en fonc-

<sup>1</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, Paris, Puf, 2010, p. 107.



tion de l'évolution sociale particulière dans laquelle la modernité est engagée. Dès lors, on a un décrochage difficile à comprendre: l'humanité semble s'émanciper de la société, à titre de pourvoyeuse de fins plus hautes que celles que la société concrète est à même de poser, et s'imposant à elles. Or comment expliquer cela, si l'humanité ne se laisse pas décrire socialement?

On est donc face à une contradiction. La plus mauvaise manière de la résoudre – la manière libérale individualiste – serait de s'en tenir à un dépassement de la société en direction de l'individu, se bornant à affirmer que l'humanité n'est faite que d'individus, et que les liens qui la soudent sont des liens interindividuels. Mieux vaut s'en tenir à une version plus problématique de la contradiction. On dira alors la chose suivante: la tension dans l'ordre des fins modernes vient de cette tendance, toujours plus accusée dans les sociétés à solidarité organique, à valoriser l'individualité dans sa *forme*, indépendamment de son contenu empirique particularisé, et à faire de la représentation de l'homme en tant qu'homme une représentation collective dotée d'une dimension normative supérieure. Les fins supérieures sont des fins humaines, et ces fins humaines naissent du fait de l'individualisme. C'est ainsi que l'idée d'une «société humaine universelle» émerge spontanément de l'évolution sociale. Elle comprend tous les hommes du seul fait qu'ils sont hommes; leurs rapports se conçoivent sur cette seule base, strictement humaine, sans autre qualification. Il s'agit pourtant d'un être irréel qui ne se soutient que d'une pensée – un «être de raison». Plus précisément, il s'agit d'un être engendré idéalement par la pensée moderne. On dira alors que certains sujets humains, appartenant à un certain type de société (industrielles et développées, en l'occurrence), en sont venus à concevoir cette fin supérieure à la société nationale, et à *imaginer* une réalité sociale supérieure correspondant à cette fin. Or cette inclination, bien que naturelle, ne doit pas emporter d'illusion. *C'est qu'il n'y a pas de réalité sociale au-delà de la société.*

On doit donc faire une distinction, qui n'est pas simplement terminologique, mais conceptuelle. Bien que l'idée d'*humanité* soit tout à fait légitime et valide en tant qu'idée, l'idée de *société humaine universelle* – ou encore, pour parler comme Rousseau dans le *Manuscrit de Genève*, de «société générale du genre humain»<sup>2</sup> – est quant à elle dépourvue de consistance. Lorsque la sociologie cherche à s'établir à partir de l'idée d'humanité, elle fait nécessairement

<sup>2</sup> Cette expression Rousseau la tirait lui-même de Bossuet (*Politique tirée de l'écriture sainte*, art. II, L. I). Il faut à cet égard se souvenir que la découverte très tardive du *Manuscrit de Genève*, en 1882, a relancé complètement l'interprétation d'ensemble de l'œuvre, et a en particulier poussé Durkheim à dispenser une série de cours, lorsqu'il était encore à Bordeaux, dont l'article posthume *Le "Contrat social" de Rousseau*, «Revue de métaphysique et de morale», XXV/1918, pp. 1-23 et 129-161 est l'expression aboutie.

fausse route. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas à lui faire une place. À en croire les *Règles de la méthode sociologique*, c'est d'avoir voulu se donner l'humanité comme prémisses, au-delà de son projet sociologique, qui a perdu Comte, et l'a engagé dans une vision simplifiée des lois sociales, réduites ultimement à la loi des trois états. À cela, il convient d'opposer la conception des types ou des espèces sociales, telle qu'elle est par exemple mise en œuvre chez Spencer – et cela abstraction faite de l'erreur dans laquelle Spencer devant à son tour tomber, faisant de la société des individus l'aboutissement d'une évolution sociale traversée par la tension de l'individualisme.

Pourtant, on ne peut s'en tenir à une solution aussi superficielle de la contradiction moderne. Si l'idée de société humaine universelle est un leurre, on n'ignorera pas le mouvement d'élargissement des sociétés nationales, ni l'intensification croissante des relations internationales. Ne serait-ce pas alors que l'humanité, sans être une société actuelle, se construit réellement à travers ce double mouvement – et se construit, à terme, comme une société qu'elle n'est simplement *pas encore*? Ce mouvement a effectivement lieu, et il pousse à former des hypothèses sur une sorte de terme final de l'évolution sociale, entendue comme devenir irrésistible des sociétés, ou encore comme procès de civilisation.

Voilà le mot difficile aujourd'hui à prononcer sans une forte résistance. Freud, Durkheim, mais aussi plus tardivement Bloch ou Febvre, pouvaient encore l'invoquer, mais nous ne pouvons faire de même, après deux guerres mondiales et une succession de guerres coloniales qui ont fait définitivement tomber la vision unilinéaire d'une ère post-nationale sur la lancée du procès de civilisation définissant l'Occident. Si les motifs conjugués de la globalisation et de la mondialisation parviennent difficilement à se régler dans le discours contemporains des sciences sociales, une chose reste sûre: c'est qu'ils se forment sur les ruines d'une conception de l'élargissement depuis un centre dont nos sociétés seraient comme le premier occupant. Et cependant, il serait très sommaire d'imputer à ces pensées de la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle une dose excessive de naïveté, plus ou moins colorée de bonne conscience ou de mauvaise foi. C'est qu'on doit aux sciences sociales – et, ajouterai-je, à la naissance de la psychanalyse – bien autre chose qu'une apologie. La preuve est qu'on trouve chez Durkheim (et surtout chez Mauss), une critique aigüe de l'usage du mot de *civilisation* au singulier. Des blocs culturels peuvent et doivent être appréhendés à partir de traits communs à plusieurs sociétés, que ce soit sur le plan des usages, des croyances ou des représentations, justifiant la distinction entre *des* civilisations au pluriel, dont chacune est un objet sociologique légitime – en particulier lorsqu'on adopte une perspective aussi bien comparative que diffusionniste. Au plan politique cependant, cela n'entame pas, chez



Durkheim du moins, la conviction profonde qu'une grande tendance se dégage qui, par-delà la critique de l'ethnocentrisme, de ses projections et de ses réductions, accorde tout de même à l'idée de *procès de civilisation* un certain crédit:

«Ce que nous montre l'histoire, c'est que toujours, par une véritable force des choses, les petites patries sont venues se fondre au sein de patries plus grandes, et celles-ci au sein d'autres plus grandes encore»<sup>3</sup>.

Et il est vrai que dans ce constat, un acteur historique se détache, avec lequel nous devons encore faire les comptes, si mondialisée soit désormais notre vision des choses. Le rôle joué par les «grands États européens» mérite d'être relevé, qu'on les considère selon leur constitution respective ou selon la construction de leurs rapports mutuels. Ce qui, sous le nom de civilisation au singulier, se profile alors, c'est une forme de totalisation, entendue comme le terme d'un long processus extrêmement ramifié à sa base, mais globalement convergent à son sommet. Ce terme, il faut ajouter qu'il est l'objet d'un désir moderne. En bon européen, on le souhaite assez proche, et l'on voudrait en quelque sorte le toucher du doigt. Or c'est là qu'on s'expose selon Durkheim à une certaine déception:

«En vain, on représente comme moyen terme des sociétés les plus vastes que celles qui existent actuellement, une confédération des États européens par exemple. Cette confédération plus vaste serait à son tour comme un État particulier, ayant sa personnalité et ses intérêts, sa physionomie propre. Ce ne sera pas l'humanité»<sup>4</sup>.

Les «bons européens», pour reprendre la catégorie forgée par Nietzsche et orientée par lui vers un tout autre usage, ne sont rien d'autre pour Durkheim que des humanistes. La question est alors de savoir s'ils ont *les moyens d'être ce qu'ils prétendent*. De quel prix se paie l'idée d'homme telle qu'elle émerge de l'histoire des sociétés européennes, et peuvent-elles vraiment le payer? En leur faveur plaide l'argument de l'élargissement, la fusion progressive des sociétés, dont Durkheim ne doute pas. Et pourtant, ce que montre la «confédération européenne» qui en est le témoin, c'est que si loin qu'on pousse le processus, c'est toujours *d'État qu'il s'agit*. Notons qu'on n'est pas sorti, de notre contradiction de départ mais qu'on l'a seulement spécifiée en lui attachant un facteur proprement politique. L'idée d'humanité, pour être prise au sérieux, exigerait en fait autre chose que l'élargissement spatial: non pas seulement une totalisation qui ne laisserait aucun vide à la surface de la terre, non pas seulement l'abolition d'un dehors à l'exclusion duquel la personnalité collective de référence aurait encore à se définir, mais la transformation *de l'idée même de société*, qui la dégagerait de toute référence à du «propre», que ce soit en termes

<sup>3</sup> E. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, Paris, Presse Universitaire de France, 1970, p. 297.

<sup>4</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 108.

d'intérêt, de personnalité ou de physionomie du groupe – ce qui reviendrait en somme à la *délester de l'État*. Voilà exactement ce qui est, pour Durkheim, inenvisageable. L'Europe, si compréhensive soit-elle, ne pourra pour éviter de recomposer une personnalité de niveau supérieur, à laquelle le mot d'État conviendra encore. Bref, Durkheim s'est refusé à y voir une disparition de la forme-État, parce qu'il n'y a pas vu une solution *cosmopolitique* à l'antinomie entre humanité et société.

Le sociologue ne s'arrête toutefois pas à ce constat désabusé. C'est que, sans rien nier de ce qui vient d'être dit, le problème mérite d'être posé autrement. Il est arrivé quelque chose à la forme-État en Europe qui, sans l'abolir, modifie notablement la perception de l'antinomie à laquelle on paraît ici renvoyée, celle entre nationalisme et cosmopolitisme. Autrement dit, plutôt que de voir comment s'est modifiée socialement l'idée d'individu au point de faire émerger, dans plusieurs sociétés emportées dans le même régime de modification, il vaut mieux s'attacher à la modification du dispositif politique dans lequel l'idée s'est creusée. Si l'Europe n'est pas insignifiante, c'est en ce qu'elle nous livre, corrélée, une histoire de l'individu et de l'État considérés *dans leur rapport*. C'est ce rapport qui n'est pas clair pour nous, et c'est de cette obscurité que naissent nos dilemmes qui prennent encore la forme de l'opposition entre nationalisme et cosmopolitisme. Lire ce qu'exprime l'entité «Europe» (qu'on tienne ou non à l'affecter d'un sens civilisationnel) sous la double détermination de l'individu et de l'État, voilà en ce que cherche au bout du compte une sociologie politique d'inspiration durkheimienne.

Partons donc du dispositif politique lui-même, c'est-à-dire de l'État. Mais sans en accepter de définition non-sociologique. Le problème s'agissant de l'État, c'est que la rupture avec les prénotions n'est pas directement aux prises avec des constructions de sens commun, mais avec des constructions philosophiques qui fonctionnent comme un instinct moderne, instinct si fort qu'il imprègne continuellement le discours des sciences sociales lui-même. Sur l'État, plus que sur tout autre objet, la sociologie semble ne pas parvenir à opérer sa rupture, son décrochage, sa redéfinition complète de la réalité et de notre manière de la percevoir en prenant un point de vue social sur elle. Les cours de Bourdieu sur l'État, tenus au début des années quatre-vingt-dix et publiés tout récemment<sup>5</sup>, ne font rien d'autre que tourner autour et chercher à contourner cette difficulté, voire cette impossibilité. Leur mérite réside dans cette espèce d'effort constamment repris – à partir de Weber, d'Elias, de Marx, plus secrètement d'Althusser aussi (même si Bourdieu aime à dire que son approche n'a rien à voir avec l'idée d'appareil idéologique d'État, ce qui me semble faux), et

<sup>5</sup> P. BOURDIEU, *Sur l'État*, Paris, Seuil, 2011.



enfin de Durkheim – mais d'un Durkheim qu'on voudrait alors compatible avec des conceptions qui n'ont pas effectué la même rupture que celle qu'il a tenté d'effectuer. On dira ainsi que l'État, socialement perçu, c'est le champ politico-administratif, associé à un appareil de sanction. Ce champ est objectivé et objectivable à partir du moment où on travaille la définition wébérienne de l'État comme monopole de la violence physique légitime d'une façon qui fait jouer dans l'adjectif «légitime» une construction et une accumulation de pouvoir symbolique qui redéfinit précisément la monopolisation de la force physique, de telle sorte que cette force, exercée par l'État, ne peut être dite une force qu'en un sens absolument spécifique – irréductible à tout autre type de force. C'est l'amendement bourdieusien à la définition wébérienne qui se dit dans le cours de la manière suivante: «monopole de la violence physique *et symbolique* légitime». Bien que Bourdieu ne l'explique pas comme je le fais, le complément, pris à la lettre, doit avoir le sens suivant: le symbolique n'est pas interne à la légitimation qui viendrait envelopper la force secondairement, l'habiller, mais il y a du légitime symboliquement, qu'on doit distinguer de la légitimation de la force et qu'on doit articuler autrement à elle<sup>6</sup>. Ce complément s'explique par le fait qu'il n'y a pas de contrainte physique étatique qui ne présuppose une *reconnaissance* de la part des sujets de l'État. C'est par exemple pour Bourdieu le tort d'Elias que de ne pas permettre de le penser<sup>7</sup>. Mais encore faut-il préciser comment on entend cette reconnaissance: car elle n'est pas seulement acceptation. Bourdieu, par endroits, retombe du côté du «faire accepter», et à d'autres endroits, cherche à y échapper. C'est le cas notamment lorsqu'il montre que la reconnaissance engage une élaboration proprement «idéelle», ou mentale, qui passe prioritairement par le droit et l'activité des juristes, non pas comme des agents d'habillage de la force, mais comme formateurs d'un processus d'accumulation symbolique qui sous-tend et conditionne l'accumulation phy-

<sup>6</sup> Je note au passage que c'est parce qu'il n'a pas explicité de cette manière sa pensée, explication qui ne fait que suivre la lettre de son «complément», qu'il a pu ainsi récuser sans ambages la conception althusserienne des appareils idéologiques (qu'il juge étroitement fonctionnaliste). Il évite ainsi de se confronter à ce qui a été le cœur de cette conception: distinguer appareil répressif d'État et appareil idéologique d'État (armée, famille, église, école), en s'écartant sur un point décisif de l'acception marxiste de l'idéologie. L'appareil idéologique prend sens, en effet, si on admet que l'idéologie n'est pas «rapport imaginaire aux conditions réelles d'existence», mais déformation et information des rapports imaginaires eux-mêmes: elle agit, à l'aide de ces appareils, sur le rapport imaginaire que les hommes ont aux rapports de production pris dans leur globalité. Elle n'est pas une simple représentation, mais une opération dans l'ordre des représentations qui lie déjà les individus à la totalité sociale où est déjà transposé l'ordre des rapports réels. Son fonctionnement est alors plus symbolique qu'imaginaire. Et pour le penser, c'est la façon dont les représentations collectives agissent dans les psychismes individuels qui doit être prise en compte. Par-là, on revient à Durkheim, tout au moins à la forme qu'il avait donnée au problème d'une configuration proprement psychique des faits sociaux, et à la pensée de l'État qui doit en découler. La même attraction durkheimienne est du reste patente dans Bourdieu.

<sup>7</sup> P. BOURDIEU, *Sur l'État*, p. 204.

sique<sup>8</sup>. C'est ainsi que Durkheim resurgit positivement dans son cours, en contrepoint de vigoureuses prises de distance affirmées par ailleurs. Dans les passages où Bourdieu tient à s'en démarquer, Durkheim est critiqué comme un sociologue trop pris dans la forme État qu'il voulait à toute force légitimer, l'État-nation républicain où il était enfermé sans savoir à quel point il l'était, fonctionnaire qui ne se pensait pas, ou en tout cas pas suffisamment comme fonctionnaire, «poisson dans l'eau dans l'État»<sup>9</sup>. Mais Bourdieu sent bien que sur ce point, sa critique tourne court. En effet, puisque tout converge, dans l'explicitation du complément apporté à la définition wébérienne, sur la surdétermination ou l'efficace symbolique d'une pensée d'État depuis laquelle le sociologue entreprend de penser l'État, on ne peut pas «sortir de l'eau» aussi facilement qu'on le voudrait, en se donnant pour levier une pensée hors-État. Entendons, on peut certes le faire, mais pas *sociologiquement*: on peut le faire philosophiquement, en adoptant un point de vue individualiste qui s'installe en un lieu depuis lequel une critique de l'État extérieur, de l'État répressif ou de l'État-idéologique comme vêtement de l'État répressif, est toujours bien armée. En accentuant le caractère *violent* de la contrainte étatique (alors que Weber, il faut s'en souvenir, parlait plus volontiers de contrainte que de violence) on fait pencher la définition prétendument sociologique de ce côté. Mais si la violence n'est pas seulement contrainte subie du côté de l'agent individuel, mais ouverture à une délégitimation de la contrainte «réputée légitime» par cet agent du seul fait qu'il la *sent* (et qu'il se dit seulement qu'elle lui fait violence), alors on sort de la vision sociologique. Le légitime, pris au niveau symbolique, n'est pas du *légitimé*, susceptible en cela d'être délégitimé. C'est la logique d'une cohésion inséparablement mentale et sociale, pour laquelle l'individu et la contrainte qu'il perçoit n'offrent pas un contrepoint critique et une ressource de délégitimation – puisque c'est précisément *dans cet ordre* qu'il se pense lui-même et agit comme individu<sup>10</sup>.

Le sociologue ne se donne pas ce recours *aisément critique*, à la fois parce qu'il pense l'individu autrement (la représentation que celui-ci a de lui-même est le produit des rapports sociaux, déclinés en certains rapports mentaux dans lesquels l'État intervient déjà, en tant que processus d'accumulation proprement symbolique), et parce que l'État n'est pas pour lui extérieur, mais se donne

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 338.

<sup>10</sup> À cet égard, on peut d'ailleurs voir que Bourdieu a beaucoup perdu en s'éloignant comme il l'a fait d'Althusser. Car, en somme, l'interpellation des individus en sujets comme étant le ressort le plus enfoui et le plus déterminant des appareils idéologique d'État, touchait bien l'essentiel, et revenait pertinemment sur le vrai problème introduit par Durkheim: la constitution moderne (Althusser dirait capitaliste, ce qui change certainement les choses, mais à un autre niveau seulement) de l'État et de l'individu. Or chez Bourdieu, lorsque l'individu est invoqué, c'est seulement à travers le tort physique qu'il subit sous l'effet de sa socialisation étatique. Le physique réinvesti alors le symbolique, et le dissout dans un concept non-interrogé de violence.





plutôt comme une entité que les pratiques sociales font elles-mêmes émerger, à un certain niveau de leur effectuation – pour le dire en mode durkheimien, une strate de notre milieu qui offre à nos pratiques et à nos pensées une forme particulière de résistance dans le mouvement par lequel elle se produisent, résistances qui sont les points sociologiquement diffractés de l'apparition de l'État aux individus et aux sous-groupes. Bourdieu, qui voudrait à la fois qu'on résiste à l'État et qu'on reconnaisse sa résistance propre dans le moment où on lui résiste (mais aussi où on ne lui résiste pas) doit alors aussi aborder l'État en strict durkheimien: comme le fabricant moderne des structures perceptives du monde social, comme ce qui fait tenir ce monde par les sujets sociaux qui le perçoivent *ensemble*, comme le double agent collectif d'un conformisme moral et d'un conformisme logique, de façon à faire adhérer connaissance et évaluation à un niveau que l'ensemble des membres d'une société, à un niveau plus profond que celui de leurs oppositions de classe, communiquent nécessairement. Bref, en sociologue, Bourdieu doit admettre qu'un *consensus* qui a pour nom État, à niveau pratique et logique, s'est formé dans les sociétés modernes, comme condition de leur intégration, et que les rapports de dominations et les conflits de classes s'étaient sur les captations et le détournement des bénéfices qu'on peut tirer de ce foyer valoriel, cognitif et perceptif, *mais non sur son existence*. Bourdieu est rigoureux au regard de ses prémisses quand il spécifie sa critique de l'État en critique sociologique de la *noblesse* d'État. Il est conséquent avec lui-même quand il justifie la formulation moderne de cette critique, et même son accentuation, par la perpétuation des logiques aristocratiques et leur transformation dans le cadre du fonctionnariat d'État post-révolutionnaire. Ou encore: il est authentiquement sociologue lorsqu'il ne fait pas valoir le dissensus des points de vues particularisés contre un consensus apparent servant à masquer des dominations réelles, mais quand il analyse ces dominations comme dévoiement d'un consensus réel qui n'est pas exprimé dans le consensus instrumentalisé. Il est sociologue, en d'autres termes, lorsqu'il laisse transparaître l'unité propre du social sous les rapports sociaux de domination. Et que sa critique de l'État ne se conduit que sous la forme des processus de privatisation de la logique d'État.

Et dans ces moments (essaimés et non articulés dans son cours, qui veut sans cesse gagner sur les deux tableaux, celui de la critique de l'État, et celui d'une véritable sociologie de l'État qui ne tomberait pas dans les prénotions véhiculée par une intention critique de facture individualiste), il s'approche au plus près de Durkheim. Mais de quel Durkheim?

Après ce très long préambule, je vais exposer de façon didactique la pensée durkheimienne de l'État, et montrer en quoi elle est susceptible de nous éclairer

rer dans nombre d'apories que nous rencontrons aujourd'hui, à commencer par celle que j'ai rappelée en commençant sur l'Europe, l'antinomie du cosmopolitisme et du nationalisme. Je vais remettre sur le métier ce que Durkheim a pensé sous le concept d'État, pour y chercher le sens *politique* de sa sociologie, et pour expliquer en quoi cette nouvelle approche de l'État a pu apparaître au sociologue comme le seul moyen de tracer une voie praticable dans la principale antinomie des modernes, la concurrence dans laquelle les modernes sont irrémédiablement pris entre des fins liées à leur société d'appartenance (en langage moderne, des fins nationales) et des fins qui leur sont effectivement supérieures, et dont on ne peut pas ne pas concevoir simultanément la supériorité (des fins humaines, au sens générique du mot, ces fins que nous, «bons européens», avons constamment en tête).

Avec Durkheim, le trouble dans la lecture est provoqué par le fait que le descriptif et le prescriptif paraissent inextricablement mêlés, jetant en permanence un soupçon de partialité sur sa reconstitution historico-sociologique, laquelle ne semble avoir d'autre but que de justifier l'État-Nation moderne (c'est la critique du «poisson dans l'eau», qu'on a retrouvé sous la plume de Bourdieu). Or le soupçon, ici, nous détourne de ce qu'une telle justification peut avoir de singulier. Pour le dire brièvement, je crois qu'on a tort de penser que l'on *sait déjà* de quoi parle Durkheim lorsqu'il invoque l'État-Nation. Car l'acception qu'il en donne ne correspond en réalité à *aucune des formes politiques en vigueur à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle*. Et, il n'est pas certain, sur ce point, que la singularité de son discours ait été entendue dans ce qu'elle signifiait réellement.

Le bon point de départ tient dans cette formule: «Les États sont aujourd'hui les plus hautes sociétés *organisées* qui existent»<sup>11</sup>. Ce qu'il faut entendre de deux manières: tout d'abord, l'État en général, en tant que réalité politique, varie en fonction du critère de *l'organisation*. Ensuite, l'État moderne correspond à l'organisation sociale la plus haute. Apparemment, on a donc un schéma évolutif, dont l'État moderne occuperait le sommet. Il différencie *et* totalise – il œuvre à la reconnaissance et à la valorisation toujours plus grande des organes individuels, avec leurs sphères d'actions distinctes et irréductibles, et maintient l'unité sociale ainsi formée, cohésion fondée sur des liens plus nombreux et plus souples qu'on aurait tort de croire par cela même plus fragiles et moins contraignants. Bref, sans lui, la solidarité organique serait impossible, parce que ce ne serait pas une solidarité.

Or Durkheim construit cette position par réfutation de *toutes* les théories en vigueur: pas seulement les libéraux, pas seulement la conception de l'État-

<sup>11</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 108.



gardien des théories du droit naturel – qui, pour lui, renvoient à l'idée que les droits de l'individu que l'État devrait défendre ont leur source dans l'individu même – pas seulement le socialisme collectiviste – qui, dans sa version qui n'a plus conscience de ses sources saint-simoniennes, ne fait que transférer sur l'être collectif les droits des individus privés, à commencer par le droit de propriété. Il s'oppose aussi – là se trouve la démarcation théorique la plus opératoire – à Fustel de Coulanges et à Maine, sur le thème de la genèse de l'État à partir d'une transformation de la société domestique, par composition successive du pouvoir patriarcal. Une société politique n'est correctement définie que par l'apparition d'un «pouvoir gouvernemental». Il n'y a pas de politique sans qu'un gouvernement n'apparaisse, auquel est affecté un genre de pouvoir dont on ne comprend absolument pas la nature lorsqu'on le pense en référence au pouvoir du père ou à celui du chef. Ici se trouve l'erreur la plus commune en politique: d'avoir négligé la différence que la société politique introduit par rapport aux groupes partiels en termes de définition du pouvoir.

«L'organisation des groupes partiels, clans, familles, etc., n'a donc pas précédé l'organisation de l'agrégat total qui est résulté de leur réunion. D'où il ne faut pas conclure davantage que, inversement, la première est née de la seconde. La vérité est qu'elles sont solidaires, comme nous le disions tout à l'heure, et se conditionnent mutuellement. Les parties ne se sont pas organisées d'abord, pour former un tout à leur image, mais le tout et les parties se sont organisées *en même temps*»<sup>12</sup>.

On ne peut dire plus clairement qu'une pensée en termes d'organisation engage une rupture avec l'évolutionnisme, même lorsque des énoncés en apparence évolutionnistes – mais qui sont alors simplement historiques – viennent la traduire empiriquement. Il reste cependant à dire l'essentiel: en quoi consiste le rapport *synchronique* du tout aux parties? Quelle traduction politique donne-t-il de la dynamique de l'organisation? Ces questions se ramènent à celle-ci: comment comprendre la spécificité du pouvoir gouvernemental, du *gouvernement* en tant que tel, pierre angulaire de l'État que Durkheim s'est efforcé de définir?

La réponse passe par une notion dont l'importance n'a cessé de grandir dans son œuvre – au point, dans une note importante des *Formes élémentaires*, d'être quasiment érigée en objet principal de la sociologie en général. Cette notion est celle *d'autorité*. Dans les *Formes*, elle est invoquée dans une perspective épistémologique, afin de corriger les malentendus causés par le critère de la contrainte. Mais il est évident que là n'est pas son lieu d'émergence, puisqu'elle a commencé à se formuler dans ses analyses pédagogiques et politiques. Pour s'en tenir au second aspect qui nous occupe ici, il est frappant de la voir apparaître comme une modification de la définition de la souveraineté de l'État. Se-

<sup>12</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 83.

lon Durkheim, si la forme-État a quelque consistance, il la devra toujours – que l'on parle des États anciens ou des États modernes, par conséquent – à ce qu'il contient d'«autorité souveraine». Ce syntagme n'a rien d'une redondance. Il dévoile le cœur du rapport politique, comme rapport d'essence *gouvernementale*. Ce rapport fait du souverain, non celui qui dispose d'une force exercée massivement sur les membres du groupe, mais celui qui a été investi par le groupe d'une grandeur spécifique, grandeur qui le place précisément *au-delà* de toute forme de coercition matérielle. Cette grandeur souveraine, où l'État a son critère définitionnel, Durkheim la conçoit comme un effet de l'organisation. En se différenciant les uns au regard des autres, les groupes partiels ne font pas que se mesurer horizontalement: ils s'inscrivent dans une totalité, qui se voit investie d'un sens de leur propre point de vue, pour chacun des individus qui les composent.

En cela, l'organisation est un phénomène dont les effets sont d'abord *mentaux*. L'autorité n'est autre que le genre de pensée qui se dégage dès que se met en place un rapport synchronique du tout aux parties – il est un effet direct du processus différenciateur et ordonnateur de l'organisation sociale, dès qu'on s'élève au-dessus des familles et des clans, et du type de pouvoir qui peut s'y affirmer. Et la politique, pour Durkheim, naît très exactement en ce point. La souveraineté n'est pas une puissance, un concentré de forces, c'est une *autorité*, c'est-à-dire un concentré de pensée, un pôle idéal depuis lequel une action de type gouvernemental peut se conduire – c'est-à-dire une orientation de la vie de la société dans son ensemble, composée de groupes partiels en eux-mêmes non-politiques, mais au sein desquels les individus font néanmoins une certaine expérience de la vie politique du seul fait que l'autorité souveraine est pour eux dotée de sens – que sa centralité, corollaire de sa supériorité, est reconnue socialement, c'est-à-dire autorisée.

On comprend ainsi le soin que prend Durkheim à n'employer le mot État qu'en un sens très restreint. Dire que la France est un État est un énoncé dépourvu de sens en sociologie. La France est une société politique, *qui comporte un État* – c'est-à-dire un organe auquel est attribué le pouvoir gouvernemental. Les gouvernés ne font pas partie de l'État, l'État se confond avec les gouvernants. Pour consentir à cette restriction, il faut toutefois bien comprendre le sens que prend le verbe «gouverner». Le comprendre, c'est adopter une acception strictement anti-rousseauiste. C'est épurer radicalement le gouvernement de toute tâche *pratique d'exécution*, le faire tout entier consister en une *activité de pensée* – c'est-à-dire en une fonction de délibération et de résolution (sur cette question de la résolution, une difficulté gît sans aucun doute, mais je la laisse de côté pour l'instant) sur la direction qu'il convient de communiquer aux sous-groupes qui lui sont subordonnés. Pour cela, il use d'un appareil adminis-



tratif – se dote d'un appareil scolaire, d'un appareil fiscal, d'un appareil sanitaire, et même d'un appareil religieux – dépendances de l'État qui ne se confondent pas avec lui, mais *exécutent* les mouvements qu'il se borne à *ordonner* – et à ordonner, dans la mesure où il les a conçus.

C'est en présentant les choses ainsi qu'on est position de situer exactement la rupture sociologique avec la philosophie politique, et le sens exact qu'il faut lui donner. Elle se situe au niveau de la «délibération». L'anti-rousseauisme sur la question de la délibération doit être souligné, car ses implications, jamais dégagées comme telles par Durkheim, n'en sont pas moins importantes, notamment en ce qui concerne la réintroduction de la question du particularisme dans le cadre étatique qu'on vient de voir. Pour Rousseau, on le sait, la délibération renvoie au législatif, distingué absolument de l'exécutif, c'est-à-dire du gouvernement. Le gouvernement ne délibère pas, il exécute la loi; seul le peuple assemblé délibère, c'est-à-dire produit la loi comme déclaration de la volonté générale. Et, au fond, toute notre pensée philosophique spontanée accreditte cette idée. Durkheim retient incontestablement de Rousseau que le point culminant de la politique n'est pas affaire d'acte particularisé dans sa visée et son objet, comme l'est une tâche d'exécution. Il retient aussi que l'autorité souveraine est affaire de droit politique, non d'une économie des forces comme chez Hobbes – bref, que l'autorisation ne se ramène pas à un transfert de puissance. De là, il ne faut pourtant pas conclure que le peuple serait lui-même l'instance de la délibération, et qu'un centre gouvernemental, distingué à l'intérieur de la société, ne pourrait être qu'exécutif. Le gouvernement doit se détacher dans la totalité du corps comme sa «conscience délibérante». La société durkheimienne n'est pas la ganguie enveloppant un peuple en puissance, revenant sur lui-même par le jeu de la délibération dont tout citoyen serait capable, un peuple dégageant par lui-même sa volonté générale. La société durkheimienne est une réalité stratifiée, traversée par une conscience diffuse, distribuée en sous-groupes qui sont autant d'espaces de socialisation et de fabrication de pensées à chaque fois spécifiques. Or la politique a affaire, non à des individus, mais à ce genre de réalité – une réalité en elle-même socialisée. Elle a affaire à ce genre de réalité, *d'où elle permet que se dégagent des individus*, qui sont donc une réalité sociale de second ordre. Avant d'en venir à cette caractéristique *libératrice*, il importait de souligner que le point de vue sociologique commence par changer radicalement les coordonnées suivant lesquelles on doit traiter des problèmes classiques de la division et de la distribution des pouvoirs.

Autre manière d'avancer dans la même direction: La société ne pense pas *par* l'État, mais l'État pense *pour* la société, c'est là sa raison d'être<sup>13</sup>. De là, de cette destination de l'État qui l'isole au sein de la société dont il fait partie, on doit tirer une conclusion décisive (là aussi, on distingue très rarement, par quoi on vire à un étatisme qui n'est pas dans Durkheim): *l'État n'incarne pas la conscience collective*, il n'en est pas le moyen d'expression ou le canal d'affirmation. La pensée, en lui, s'élabore sous une forme que les groupes sociaux ne peuvent pas connaître. Et c'est à l'égard de cette *stricte pensée*, de cette activité exclusive de *toute pratique exécutoire*, que le mot d'autorité acquiert son sens plein – ou encore, que le verbe gouverner parvient à spécifier réellement le concept de pouvoir en pouvoir gouvernemental.

Mais de quoi est faite cette pensée dont on parle, que l'on place si haut et dans un tel état de pureté? La difficulté, ici, vient de ce que l'État, dans ce processus d'isolation, ne cesse pas d'être un organe social, auquel est assignée une certaine fonction. Penser *pour* la société, c'est avoir la société en tête, si l'on peut dire, quand bien même on admet que *ce n'est pas elle qui pense*. Que pense l'État, et comment le pense-t-il? A ces deux questions, que je traiterai tour à tour, c'est l'idée de «conscience délibérante et résolutoire» qui voudrait apporter une réponse. Ou encore, c'est l'élément de clarté, ou la clarification impartie à cet organe qui exige d'être analysée.

La conscience délibérante n'est pas la conscience collective. Pourtant, la conscience collective existe: elle est faite des pensées diffuses qui émergent au niveau des sous-groupes, pris dans leurs activités respectives<sup>14</sup>. Ces sous-groupes contraignent les individus, les déterminent à agir en un certain sens. C'est là que naît ce que Durkheim appelle la conscience *diffuse* de la société. Elle est diffuse, non simplement parce qu'elle est fragmentée, en manque

<sup>13</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 86.

<sup>14</sup> Il faut se souvenir de ce que l'expression de conscience collective (ou commune) est avancée de façon extrêmement prudente et exploratoire dans la *Division du travail social* (1893), Paris, Alcan, 1922, pp. 46-47. Elle est tout à fait distinguée, non pas simplement de la conscience individuelle, mais aussi et surtout de la conscience sociale. Celle-ci est faite des pensées qui traversent la société et se forment en elles à travers les différentes fonctions qui s'y développent. Ainsi, dans une société fortement différenciée, les fonctions judiciaires, gouvernementales, scientifiques, industrielles, définissent des systèmes relativement autonomes de représentations et d'actions, par quoi on peut entendre des modes de production psychiques. Le gouvernement est saisi à travers cette différenciation fonctionnelle : il est un lieu où se forment des représentations d'un certains types, distinctes d'autres productions psychiques. La conscience collective est tout autre chose: elle est l'ensemble des représentations communément partagées par toute la société, pour autant qu'elle est une société. Durkheim s'est posé la question de savoir s'il ne lui fallait pas inventer un terme technique nouveau pour ce genre de réalité psychique, et y a finalement renoncé, s'appuyant sur un élément du langage commun et s'efforçant d'en fixer étroitement le sens et l'usage. On gardera à l'esprit que la politique, où la pensée d'Etat, si elle entretient un certain rapport à la conscience commune (expression préférable à collective) , ne coïncide nullement avec elle. Tout au contraire, elle est née d'un haut degré de spécification de l'action réflexive d'un certain organe. Elle a son ressort dans le lien établi entre cette extrême spécification et l'existence des représentations communes (et qu'il faut les connaître et les explorer. À ce niveau, elle procède d'une conscience qu'il y a de la conscience collective ou commune – et que celle-ci se concentre sur la représentation de l'individu.



d'organisation et d'unité, incapable de voir le tout qui enveloppe les sous-groupes. Elle est aussi diffuse au sens où elle est *confuse*. Et elle est confuse sur un point précis: celui de l'agent social qui accomplit l'activité en question. Ce que la conscience diffuse ne voit pas, ce n'est pas le tout: c'est l'individu, en tant que celui-ci est socialement agissant, en tant que les actions accomplies en société procèdent de lui.

Au niveau du sous-groupe, il est naturel que l'individu soit sacrifié à la représentation qu'il a de lui-même, comme source de son action; il est naturel qu'il ne conçoive son action qu'en référence au groupe particulier où elle s'insère. Et pourtant, il est naturel qu'il perçoive aussi que c'est bien *lui* qui agit, et que cette pensée s'accuse à mesure que les sous-groupes se rapportent les uns aux autres en formant une totalité plus complexe, qui dépasse la particularité de chacun d'eux. Par où l'on voit que cette pensée qui lui vient alors, la pensée de son individualité agissante, et qui est en attente de clarification, elle ne lui vient pas toute seule de son propre fond. Elle lui vient de ce que les sous-groupes s'assemblent en une entité plus haute, qui n'est pas de même nature que chacun pris à part. Elle lui vient de la perception de l'autorité, au-delà du pouvoir effectif dans chaque groupe d'appartenance. Elle lui vient de la pensée de l'autorité, ou de l'autorité comme pensée. Encore une fois, ce n'est pas par addition des corporations, par addition des clans, par addition des familles que naît une société politique: c'est par l'instanciation d'une entité d'un autre type, qui les lie entre elles d'un autre type de lien – ce lien d'essence *mentale* qu'on a défini comme «autorité souveraine».

Aussi ce lien, on le comprend maintenant, s'alimente d'un contenu de pensée bien défini: il procède de l'activité que les sous-groupes commandent et compriment, de l'individu comme tel, de l'individu comme «foyer autonome d'action». Le rapport synchronique du tout aux parties opère à ce niveau: dès que les sous-groupes deviennent parties d'un tout qui les dépasse, ce tout se nourrit de ce que les parties elles-mêmes retenaient enfermé et comprimé en elles: les individus *en pensée*, qui ne sont pas des parties de la société, mais qui sont plutôt l'idée nécessaire à ce que se tisse le lien entre le tout et ses parties, entre la société et les groupes qu'elle comprend.

C'est le point le plus difficile à comprendre dans la théorie durkheimienne de l'État: entre État et individu, le rapport de causalité joue *dans les deux sens*, ce qui interdit de poser l'un indépendamment de l'autre, comme s'il était le premier terme qui aurait donné son impulsion à l'évolution sociale. À la limite, ni l'un ni l'autre n'existe comme un état de fait, une donnée de départ: seule la société et les individualités empiriques (qu'il faut ici distinguer de *l'idée d'individu*, de l'individu en pensée, ou encore, pour être plus précis, de la *per-*

*sonne*, car c'est au fond la personne qui est ce «foyer autonome d'action» demandant d'être pensé) existent à l'état de données empiriques. L'État et l'individu émergent conjointement du fait que les groupes *s'organisent*, interagissent, s'agrègent en un tout – lequel, en tant que tout, requiert une pensée de l'action référée à l'individualité *dans sa forme*, sous peine de retomber dans la pensée diffuse et comprimée des sous-groupes.

La conscience délibérante, alors, c'est celle qui ne pense et ne parle que des individualités dans le procès de socialisation qui les portent à se dépasser elles-mêmes, c'est-à-dire à se libérer de la socialisation à laquelle les sous-groupes les soumettent, pour s'emplir d'une nouvelle consistance sociale conforme à l'entité spécifique qu'est la société politique. C'est une conscience des «conflits de forces sociales» antagoniques<sup>15</sup>, qui ont l'individu pour enjeu. À l'aide de l'opérateur «individu», la société s'appréhende politiquement, c'est-à-dire avance dans l'affrontement de ses conflits intrinsèques, qui ne peuvent jamais disparaître, puisqu'ils se recréent sans cesse au niveau du rapport entre les groupes et de ce que chacun d'eux fait peser sur la conscience que l'individu prend de lui-même dans la société globale. L'existence politique est donc une visée *sociale*, pour autant qu'elle est conduite au prisme de l'individu.

C'est là que les formes-État varient historiquement – c'est dans la façon dont ce prisme opère, dans le degré de conscience avec lequel il opère, que ces variations sont analysables. Précisons: la structure d'ensemble de l'État qu'on a décrite, son essence gouvernementale, sa définition comme «autorité souveraine», vaut pour *tout État* – moderne et ancien, indifféremment. Dès qu'il y a expérience politique véritable (comme expérience mentale de l'autorité), il y a État, ou plutôt il y a étatisation, qui est en fait une *étatisation de la pensée*. Mais dès qu'il y a étatisation de la pensée, il y a individuation de la visée de ce qui est en réalité au cœur de l'expérience politique – qui n'est pas la guerre, qui n'est pas le groupe d'appartenance, mais qui est la socialisation de l'individu – et donc la reconnaissance du fait que c'est par l'individu, par chacun, que l'expérience sociale, qui est l'expérience humaine par excellence, se conduit. C'est dans la reconnaissance de ce processus que l'entrée dans la modernité, et que le syntagme État-moderne, se distingue absolument dans Durkheim. Et c'est pour cela que lorsqu'on prend en considération la confédération européenne, lorsqu'on reprend à partir de la forme de convergence étatique qu'elle représente la grande antinomie du nationalisme et du cosmopolitisme, on parle en fait d'une réalité historique très déterminée.

Je vais revenir sur ce point pour finir. Mais avant, je veux souligner un point essentiel: c'est qu'on parle d'individu, ici, au sens d'individu socialisé. Or cela a

<sup>15</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 99.





une implication majeure: c'est que l'étatisation suppose un processus intérieur nouveau de socialisation, et donc une autre socialisation que celle des sous-groupe dont l'État s'est décroché. Autrement dit, tout le processus n'est possible que si les sous-groupes eux-mêmes se voient requalifiés – et qu'un certain type de sous-groupe soit réélaboré pour les besoins de la cause. La théorie durkheimienne des corporations professionnelles prend son sens ici. La corporation n'est pas un sous-groupe comme les autres, parce que c'est un sous-groupe où la socialisation organique de l'individualité trouve la possibilité de se conduire.

La théorie des corporations a été profondément retravaillée par des recherches récentes (notamment M. Plouviez et F. Callegaro<sup>16</sup>), je ne m'y attarderai donc pas. Simplement, je poserai la question: pourquoi la corporation professionnelle? La réponse, ramenée à la formulation la plus condensée qu'on puisse lui donner, est la suivante: parce que c'est dans l'exercice de la *profession* que le foyer d'activité qu'est l'individu se réfléchit lui-même, et accède au degré de conscience sociale le plus élevé de ce qu'il est en tant qu'individualité, tout en participant à une tâche commune, complémentaire d'autres tâches. C'est en tout cas ainsi que le sociologue voyait les choses à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, et il reste à savoir si, sans changer la structure du modèle, le jugement doit demeurer aujourd'hui inchangé. C'est une question qui se pose directement au sociologue, pas au philosophe qui lit Durkheim. Celui-ci s'en tient au constat suivant: la corporation durkheimienne est celle d'une profession qui ne se pense en intériorité qu'en se rapportant à d'autres professions, et où l'idée d'individualité agissante s'enrichit dans ce double rapport. Elle est alors un relais de pensée essentiel pour l'État, qu'elle instruit et qui est instruit par elle. En cela, elle ne fait pas partie des organes d'exécution. Elle n'a rien à voir avec l'administration. Elle est plutôt ce qui, à un niveau moins élevé que la conscience délibérante, mais en étant reliée à elle, *participe de la délibération*. C'est pourquoi elle a d'ailleurs un rôle proprement politique. Rien n'est plus significatif à cet égard que la fonction que Durkheim lui confère de tenir lieu de collègue électoral.

On voit donc *ce que* pense l'État: *l'individu*, ce qui veut dire en l'occurrence *la socialisation accomplie à un degré supérieur aux groupes d'appartenance* – sous condition d'une appartenance à la profession, comme relais *mental* indispensable à cet affranchissement. Une appartenance à la profession voulant dire: rapport à soi comme agissant en commun, comme étant le foyer d'une action

<sup>16</sup> M. PLOUVIEZ, *Sociology as Subversion. Discussing the Reproductive Interpretations of Durkheim*, «Journal of Classical Sociology», August/November, 12/2012, pp. 428-448; F. CALLEGARO, *The Ideal of the Person. Recovering the Novelty of Durkheim's Sociology. Part I: The Idea of Society and its Relation to the Individual*, «Journal of Classical Sociology», August/November, 12/2012, pp. 479-512.

qui s'accomplit corrélativement à d'autres actions – étant entendu que ce n'est que dans ce rapport que l'idée d'individu prend quelque consistance, accède à l'existence essentiellement mentale qui est la sienne.

Voilà pour le contenu de la pensée de l'État, uni aux corporations. Maintenant, efforçons nous de répondre à la seconde question: comment se construit cette pensée politique, prise comme pensée des *gouvernants* (et pas des gouvernés, ou du moins à laquelle les gouvernés ne participent que par le biais des corporations)? Comment décrire, non plus son contenu, mais sa forme, c'est-à-dire en l'occurrence son procès de formation?

Faisons une objection qui nous brûle les lèvres. En liant aussi étroitement pensée et État, il semble qu'on soit projeté dans un rêve intellectualiste. Sur-tout, il semble qu'on se voie contraint, non seulement de séparer la politique et l'action, mais encore de reléguer au second plan l'action sociale elle-même, pour ne considérer que la forme individuelle comme une pensée que l'individu dégage de son action, pour ainsi dire en la *quittant*. Or ici encore, Durkheim surprend les attentes de son lecteur. Penser pour la société, nous dit-il, ce n'est pas «penser pour penser». Mais c'est précisément *penser pour agir*. C'est dans cette expression que se concentre la difficulté. Qu'est-ce qu'une pensée pour l'action? Dans une certaine mesure, on peut dire que Durkheim n'a rien cherché d'autre, que tout le projet sociologique tient au sens qu'on doit donner à cette figure. Le problème remonte d'ailleurs à aux prémisses de ce projet, au statut de la «science sociale» comme point de jonction problématique où le plus haut niveau de la théorie est censé venir toucher la pratique, et la guider intérieurement, c'est-à-dire aussi *l'altérer*. On en trouve évidemment un écho dans la sentence de la seconde préface de la *Division du travail*, répétée inlassablement et devenue une sorte de lieu commun, sans être le plus souvent comprise dans ce qu'elle a de problématique, que la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne servait l'action. À mon sens – et à la différence de Comte – ce n'est pas dans son épistémologie, dans sa méthode scientifique, que Durkheim a abordé le plus directement cette question : mais c'est, encore une fois, dans sa politique (et aussi, mais c'est un point que je n'examine pas, dans sa pédagogie).

Penser pour agir, est-ce exactement penser? Oui, à condition de séparer ce genre de pensée de la pensée scientifique et des progrès de l'esprit. Je laisse de côté la question délicate de savoir s'il faut qu'il y ait de la pensée pour la pensée (ce que Durkheim appelle dans les *Leçons* de la «réflexion», ou de la «spéculation»<sup>17</sup>), pour qu'il y ait de la pensée pour l'action, et je me borne à remarquer que Durkheim les sépare expressément, signe que l'État n'a rien à voir avec les

<sup>17</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 95.



progrès de l'intelligence au sens strict. La comparaison entre la cité grecque, le monde romain et le monde chrétien ne laisse à ses yeux subsister aucune ambiguïté: la pensée de l'individu n'est pas *essentiellement* liée à l'intensité de la réflexion théorique, alors qu'elle est inséparable des relâchement des prérogatives des groupes secondaires par l'intervention d'une autorité souveraine, élevée au-dessus d'eux, et que les individus regardent comme supérieure, dans la mesure exacte où elle leur restitue leur forme individuelle (où elle «rachète» l'individu aux groupes partiels qui l'ont comprimé, dit exactement Durkheim). De ce point de vue, le christianisme est même un sommet, que ne retrouvera sur le mode terrestre que la Révolution française: avec lui, l'homme en tant qu'homme est posé comme fin dans son absoluité. Et cette fin est posée à la faveur d'une pensée de l'autorité qui est de même nature que celle de la forme-État - d'où une interrogation très singulière, qui naît dans Durkheim: qu'est-ce que le christianisme implique *politiquement*, en tant qu'instanciation de l'autorité souveraine corrélative de son élévation de l'individualité?

Mais alors, qu'est-ce donc que cette pensée qui n'a pas pour but de penser? Et qu'est-ce que cet État délibérant, qui pense selon cette autre pensée que la pensée «réfléchissante»? La réponse se laisse lire très difficilement dans les textes. On la décèle dans la citation suivante:

«L'État est l'organe même de la pensée sociale. Dans les conditions présentes, cette pensée est tournée vers un but pratique, et non spéculatif. L'État, au moins en général, ne pense pas pour penser, pour construire des systèmes de doctrines, mais pour diriger la conduite collective. Il n'en reste pas moins que sa fonction essentielle est de penser»<sup>18</sup>.

On voit que la formulation est embarrassée. Ce que Durkheim cherche à dégager comme la détermination la plus aiguisée de la fonction étatique, c'est une pensée qui se détermine comme pensée à *l'état pratique*, un type de pensée qui s'articule spéculativement selon son rapport à l'action, et dont aucun moment de construction ne s'abstrait de cette orientation qui l'éclaire de bout en bout et lui donne, littéralement, son sens – c'est-à-dire à la fois sa signification et sa direction. C'est ici aussi que le lien qu'on a relevé plus haut entre délibération et résolution, le fait que délibérer et se résoudre, ou décider, soient du côté des gouvernants deux actes enchaînés dans une même trame, inséparablement spéculative et pratique, se comprend maintenant. En toute rigueur, il est faux de dire que l'État, parce qu'il pense, n'agit pas. Il agit d'un genre d'action qui n'a pas le caractère commun aux actions sociales accomplies dans la masse des gouvernés. Son action tient en une *résolution* à agir, au terme d'une délibération qui est bien une pensée. Notons au passage que Comte avait soulevé exac-

<sup>18</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 87.

tement ce problème, de ce qui de l'intérieur de la délibération, active son propre *terme*. La force de Durkheim, c'est de lui avoir donné sa solution dans le cadre d'une pensée complètement renouvelée de l'État; et conceptuellement d'avoir fait de l'État le lieu de formation d'une pensée pratique, ou encore, si l'on prend les choses dans l'autre sens, de la seule dimension de la pratique qui puisse être dite *non exécutoire*, parce que constituée intrinsèquement par une dynamique de pensée.

Mais pour comprendre cette solution, et pour se prémunir contre le caractère de postulat théorique qu'elle risque de revêtir, il faut creuser un peu plus. La question est: comment une pensée à l'état pratique est-elle possible? Elle l'est, si et seulement si son contenu ne résout pas en une pure spéculation, la tire vers la pratique en tant que telle. Elle l'est, si et seulement si ce qu'elle pense ne se sépare à aucun moment de ce qui se pratique. Or tel est bien le cas, dès lors qu'on a reconnu que ce que pense l'État, *c'est l'individu*. L'individu, non pas comme un donné, un sujet dépositaire et détenteur de droits qu'il suffirait de mettre au jour et d'analyser, mais l'individu comme un *but* qui se dessine à même la pensée que les individus empiriques développent au cours de leurs actions communes – c'est-à-dire dans la vie sociale qui émerge de la confrontation des différents sous-groupes et de leur soumission commune à une autorité souveraine où se réfléchit leur coappartenance à une même totalité.

C'est là le point le plus original et le plus décisif de l'individualisme sociologique défendu par Durkheim, corrélat de sa théorie de l'État. L'individu, ou encore la personne, est la seule *pensée pratique* dont les hommes soient capables, pour autant qu'ils agissent en commun, dans une société qui excède la totalisation des sous-groupes. La personne ne s'érige au centre de l'individualisme qu'en ce sens *pratique*, et non spéculatif. «Ce qui est à la base du droit individuel, ce n'est pas la notion de l'individu tel qu'il est, mais c'est la manière dont la société le pratique, le conçoit, l'estime qu'elle en fait»<sup>19</sup>. Il faut prendre ici l'enchaînement à la lettre: c'est en pratiquant la personne qu'on lui fournit son contenu idéal, qu'on précise sa *conception*, qu'on définit la pensée qui s'y rapporte et que l'État travaille, ce qui explique du reste que ce contenu soit appelé nécessairement à varier et à s'enrichir de nouvelles dimensions, imprévisibles à partir de l'état présent des représentations. Loin qu'on aille de l'idée à l'action, *c'est l'action qui vient donner corps à l'idée*, et la faire vivre comme idée susceptible, à titre de valeur communément admise, d'orienter de nouvelles actions.

La théorie politique de Durkheim, on le voit, n'est pas une pièce ajoutée à sa sociologie, guidée par des convictions qui ne seraient qu'extérieurement en conformité avec le travail scientifique du sociologue. Elle n'est pas même

<sup>19</sup> E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, p. 102.



l'établissement des conditions politiques nécessaires à l'accomplissement d'un tel travail, dans une société républicaine correctement agencée. Le lien entre la sociologie et la politique durkheimienne est beaucoup plus profond, parce que, conceptuellement nécessaire, il vient modifier l'idée même qu'on se fait d'ordinaire de sa sociologie. Le rôle de l'État, en effet, ne se comprend que sur fond d'une *sociologie de l'action*, d'où découle une sociologie des représentations. Si l'État entretient le *culte* de l'individu – et non pas, il faut le souligner, sa *croyance* –, c'est au sens où il a affaire à une idée pratique, et où il s'efforce d'aménager «le milieu dans lequel l'individu se meut» – par conséquent, au sens où il conçoit et ordonne la mise en place de dispositifs institutionnels permettant aux actions sociales, de plus en plus différenciées par la division du travail, de s'articuler, tout en alimentant et en précisant la figure de la personne qui préside à cette articulation. L'individualisme *sociologique et pratique* de Durkheim n'a pas à proprement parler de commencement – comme si, à un moment de l'histoire des sociétés, une représentation de l'individu avait émergé et fixé sa norme pour l'avenir. Ou plutôt, il commence exactement au point où l'autorité souveraine apparaît, au moment où les sociétés font l'expérience de *la politique*, si balbutiante et inchoative puisse-t-elle être. Et ce mouvement n'a pas non plus de terme. Bien plutôt, il fait toujours plus de place, sur fond de développement des sociétés politiques, au concept d'humanité, qui correspond en fait au procès infini de constitution et de complexification de la figure sociale de la personne prise comme norme collective d'action.

Revenons justement, par ce biais, au rapport entre société et humanité. Au cœur de cette conception à la fois pratique et spéculative de l'État, les difficultés liées au concept d'humanité se précisent. On comprend en particulier que Durkheim ait pu fermement soutenir qu'au-delà de l'État, l'humanité n'a pas de sens – puisqu'au-delà de l'État tel qu'il le conçoit, rien n'apparaît à titre de dispositif où les actions d'où résulte la forme politique de l'humanité puissent venir s'inscrire. L'aménagement du milieu où la forme individuelle universellement partagée, ce support durkheimien du concept d'humanité, exige d'être irrigué par des pratiques sociales effectives – par des actions se rapportant les unes aux autres selon cette norme qu'elles viendraient à la fois appliquer et enrichir, transformer en la réalisant, recréer en la pratiquant. Or penser cela, c'est forcément penser dans la forme-État. En précisant bien: dans la forme *que seule la sociologie est à même de donner au concept d'État*, dans la forme de l'État recréée sociologiquement.

On voit l'extrême tension dans lequel Durkheim mène sa réflexion: apparemment, mais ce n'est qu'une apparence tant qu'on n'a pas conduit l'analyse qu'on vient de restituer, la valeur même qui préside à la justification de l'État

enjoint de penser son dépassement. Or ce dépassement fait à son tour sentir la nécessité de s'en remettre à une réalité *fonctionnellement analogue à l'État* pour que la valeur qui a gagné son centre ne se perde pas dans le néant, ne se dissipe pas en une pure idée, décrochée de toute pratique. Pour qu'on ne se mette pas, en politique, à penser pour penser. À cet égard, un cosmopolitisme à bon compte, une critique naïve de l'État, est la véritable rechute dans l'intellectualisme: elle revient à appliquer la pensée réfléchissante là où il faudrait adopter la pensée à l'état pratique.

On ne niera pas l'évidence: une société humaine et rien qu'humaine est à l'étroit dans le cadre étatique, qui réintroduit quoi qu'on fasse la scission que Rousseau considérait indépassable, celle de l'homme et du citoyen. Mais a-t-on le bon concept d'État quand on entérine cette scission? C'est ce que le sociologue, au fond, ne croit pas. À ses yeux, et pour autant qu'on conçoit correctement ce qu'est l'État, une société humaine universelle qui l'aurait prétendument dépassé se priverait du même coup de la seule puissance possible d'aménagement du milieu, de la seule puissance d'articulation de l'action sociale en fonction de la personne humaine. Et nierait l'humanité du même coup.

Disons-le d'une autre manière: si l'humanité n'équivaut pas à la société humaine universelle, c'est que l'idée de société n'est pas *réellement* susceptible d'universalisation. Ou plutôt, elle ne l'est qu'en pensée, et il faut qu'elle le soit en pensée – mais alors, le prix à payer est lourd, puisque l'idée qui s'en trouve produite se vide du caractère de société, c'est-à-dire de réalité. La difficulté, on l'a compris tient au fait que l'illusion qui sous-tend l'antinomie moderne – celle qu'on formule aujourd'hui en antinomie du cosmopolitisme et du nationalisme – a quelque chose de nécessaire et d'inévitable. Les sujets sociaux des sociétés développées ne peuvent pas ne pas penser l'humanité; les membres de la société politique (mais pas les membres qui composent le gouvernement, qui est vraiment l'État) ne peuvent pas ne pas concevoir des fins qui dépassent leur État; cette pensée, en tant que pensée, est non seulement légitime, mais *requis* impérativement dans leur constitution morale. En un mot, elle est la marque de leur *progrès*, ou encore, comme dit Durkheim dans le passage que je citais en commençant, de leur engagement dans le procès de la civilisation. Pourtant, il faut être clair sur ce point: en traduisant cette pensée en une société d'ordre supérieur à la leur, ils outrepassent le raisonnement leur permettant de poser des fins dignes d'être poursuivies. Ils se mettent, encore une fois, à penser pour penser, plutôt qu'à penser pour agir. Et ils dérogent ainsi à ce que la politique – et non plus simplement la sociologie – exige d'eux.