

Texte 2

La principale difficulté de ce texte est qu'elle exige de connaître l'opposition entre idéalisme et matérialisme, et d'être capable de montrer comment cette opposition se répercute dans le domaine de la sociologie. Le but de Durkheim est ici de refuser son appartenance à l'un *et* l'autre de ces courants doctrinaux, pour adopter la seule démarche qui lui semble scientifiquement recevable : la démarche expérimentale.

Structure du texte :

1) Durkheim affirme que la manière dont on appréhende généralement la société est « idéaliste » (au sens philosophique du terme) ; c'est pourquoi, dans la mesure où sa théorie s'oppose à cette approche idéaliste, on risque de la taxer de « matérialisme » (au sens philosophique).

2) Durkheim refuse cette désignation : il n'est certes pas idéaliste, mais il n'est pas non plus matérialiste. En effet, la démarche sur laquelle prend appui la sociologie durkheimienne n'est qu'une extension de la démarche de certains idéalistes (spiritualistes) : les spiritualistes refusent de réduire le domaine de l'esprit à celui de la matière, de réduire les phénomènes psychologiques à des phénomènes biologiques (et notamment de réduire la pensée au cerveau). Durkheim dit : très bien, nous aussi ; et de même que vous voulez distinguer les phénomènes psychologiques des phénomènes biologiques, nous voulons, nous (sociologues), distinguer ces deux types de phénomènes d'un troisième type : les *phénomènes* sociaux. Tandis que les matérialistes veulent réduire tous les faits à des faits matériels, corporels, les idéalistes veulent distinguer les faits psychologiques (mentaux) des faits corporels ; Durkheim veut, lui, ajouter une troisième catégorie de faits, irréductible aux deux premiers : les faits sociaux. [Si les faits sociaux ne sont ni des faits biologiques, ni des faits psychologiques, alors la sociologie constitue bien une science distincte.]

3) Durkheim rejette donc les deux désignations, pour en revendiquer une troisième. Ni idéalisme, ni matérialisme, mais *rationalisme*. Durkheim entend par là le rationalisme scientifique tel que le concevait Claude Bernard : une analyse rationnelle de faits observables, permettant d'expliquer et comprendre le réel, et d'agir efficacement sur lui. Il s'agit donc bien d'étendre aux sciences sociales la méthode expérimentale du rationalisme scientifique, conformément au projet d'Auguste Comte.

4) Appendice rhétorique (mais pas uniquement) sur le fait que ce projet doit être soutenu par tous ceux qui croient en la valeur de la raison, et qui veulent combattre toutes les approches anti-scientifiques, et donc irrationnelles, de l'homme et du monde. Durkheim s'insère ici dans la postérité des Lumières.

Analyse du texte :

Le point le plus « technique » du texte est l'opposition qu'il implique entre idéalisme et matérialisme. Pour un penseur du XIX^e siècle, cette distinction est omniprésente ; pour un lecteur actuel, elle a parfois perdu de son évidence.

« L'idéalisme » tel que le conçoit Durkheim se définit par le fait de concevoir la réalité comme « le développement logique de concepts idéaux. » Cela signifie que, d'un point de vue idéaliste, la réalité (sensible) telle que nous la percevons n'est que le déploiement, sous forme matérielle, d'une autre réalité (intelligible) qui lui est à la fois antérieure et supérieure.

L'idéalisme s'enracine dans la pensée de Platon. Pour Platon, les choses de la réalité sensible (celle que nous pouvons percevoir par les sens) ne sont que des matérialisations de choses appartenant à la réalité intelligible (que nous ne pouvons contempler que par la raison). Par exemple, les différents *ronds* que nous pouvons percevoir ne sont que des concrétisations, des copies plus ou moins imparfaites de l'*idée* de « cercle ». L'idée de cercle, nous ne pouvons pas la percevoir par nos sens (je ne peux pas voir « le cercle ») ; je ne peux le penser (et le définir) que grâce à ma raison. Dans cette optique — idéaliste, donc — les choses matérielles ne sont que des concrétisations d'idées. Mais attention : le point clé est que les idées *existent bel et bien* ; certes, elles n'existent pas de la même manière (sensible) que les choses matérielles, elles ne se promènent pas dans la nature. Mais elles existent néanmoins, dans le monde intelligible, de façon indépendante de l'homme. Pour Platon, le cercle serait toujours le cercle, même si aucun humain n'était là pour le penser ou le définir, de même que $2 + 2$ feraient toujours 4, même si aucun être humain n'avait découvert le calcul. L'homme ne crée, n'invente pas les idées : il peut tout au plus les « contempler » à l'aide de la raison.

En quoi cet « idéalisme » s'oppose-t-il à la théorie de Durkheim ? Pour le comprendre, il est plus simple de partir de l'idéalisme du disciple de Platon : Aristote (Durkheim parle fort peu d'Aristote, mais c'est pourtant le penseur chez lequel on trouve le plus explicitement l'approche que Durkheim reproche systématiquement aux « philosophes »).

Aristote est idéaliste au sens où, pour lui aussi, les choses matérielles ne sont que des idées réalisées, matérialisées.¹ L'idée d'une chose c'est, pour Aristote, la « nature » de cette chose, son essence, ce qui la définit. Pour Aristote, une chose n'est donc pleinement ce qu'elle est que lorsqu'elle a pleinement réalisé sa nature, son essence ; et inversement, la nature d'une chose, c'est ce qu'elle est lorsqu'elle a pleinement réalisé ce qui était en elle « en puissance ». Par exemple, pour comprendre ce qu'est la « nature » de l'homme, il ne faut pas regarder l'enfant, le vieillard — ou la femme. Il faut regarder l'homme

¹ : La différence majeure avec Platon est que, pour Aristote, les idées n'ont pas une existence indépendante des choses dans lesquelles elles se « matérialisent » ; les idées n'existent pas, d'une existence autonome et séparée, dans un « monde des idées », elles sont toujours liées aux choses en lesquelles elles se manifestent. Pour Aristote, l'idée de cercle n'existe pas « ailleurs » que dans les ronds que l'on peut contempler.

adulte dans la force de l'âge, et dans un contexte qui lui permet d'être pleinement « accompli ».

On commence à comprendre ce qui gêne Durkheim dans cette approche quand on analyse ce qu'elle implique pour l'analyse de la société. Pour Aristote, si l'on veut connaître la « nature » de la société, son essence, il n'est pas utile d'aller observer toutes les sociétés qui existent pour aller voir ce qu'elles auraient en commun. Mieux vaut partir de la nature de l'homme lui-même, puisque c'est cette nature qui doit pouvoir s'accomplir dans la société.

Or pour Aristote, la nature de l'homme, c'est d'être un animal doté du « logos », c'est-à-dire à la fois de la *raison* et du *langage*. Or le fait d'être doté de ces deux capacités différencie l'homme des autres animaux, non seulement parce que l'homme est un animal « rationnel », mais aussi parce que c'est un animal qui sait différencier, grâce au *logos*, le « juste » de « l'injuste ». Pour accomplir sa nature, l'homme a donc besoin de vivre dans une société au sein de laquelle les rapports humains soient réglés par des lois conformes à la raison, c'est-à-dire des lois justes. C'est ce qui fait de lui, non pas uniquement un animal « social » (qui aurait besoin d'entrer dans un système d'échanges avec d'autres individus), mais un animal « politique ».

Pour Aristote, la « nature » de la société, c'est donc d'être un espace (politique) au sein duquel les hommes vivent conformément à des lois justes : c'est ce qui définit la *Cité*. Le fait que la Cité soit la nature de la société n'implique évidemment pas que toutes les sociétés humaines soient des Cités : de même qu'il y a des êtres humains « immatures » (c'est-à-dire : qui n'ont pas atteint le plein développement de leur idée : notamment les enfants... et les femmes) ou anormaux (dont le développement est allé à l'encontre de leur propre nature : comme les « monstres »), il y a des sociétés qui n'ont pas pleinement réalisé leur idée. C'est notamment le cas des sociétés barbares qui, ne soumettant pas les rapports humains aux exigences du *logos* (et ne devenant donc pas des Cités), ne permettent pas aux hommes qui y vivent de développer pleinement leur nature.²

Voilà donc à quoi aboutit « l'idéalisme » d'Aristote quand on l'applique à l'étude de la société : le socio-logue, au lieu de partir de l'étude des sociétés, va partir à la recherche de l'*idée* de société, va chercher la *nature* de la société telle qu'on peut la déduire de la *nature* de l'homme. C'est-à-dire qu'au lieu de partir de l'observation des faits, il va partir d'une théorie de la société, fondée sur une théorie de la nature humaine.

Pour Durkheim, c'est précisément sur cette démarque que repose la sociologie des *philosophes*, d'Aristote à Rousseau ; et c'est notamment cette critique qu'il adresse à des deux prédécesseurs : Auguste Comte, et John Stuart Mill. Durkheim, lui, fidèle en cela au

² : Pour Aristote, il y a un lien direct entre le fait que les sociétés barbares soient des sociétés de barbares : le fait que la société ne réalise pas pleinement sa nature (de Cité) est corrélée au fait que les hommes n'y développent pas pleinement leur nature (d'êtres dotés du *logos*). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on peut réduire un barbare en esclavage : n'ayant pas développé de *logos*, il est incapable de savoir par lui-même ce qui est bien (que ce soit ce qui est bien pour lui ou ce qui constitue le Bien commun). Il est donc comme un enfant (ou un chien) et, comme tel, a besoin d'un maître. La différence entre l'enfant (grec) et l'esclave est que, dans le cas du premier, son *logos* est voué à se développer, ce qui justifie le rôle de l'*éducation*. Un être qui n'est pas doté de raison et de langage s'éduque moins qu'il ne se *dresse*.

projet positiviste, veut faire de la sociologie une science, c'est-à-dire une science fondée sur la méthode expérimentale. Il ne s'agit donc pas pour lui de partir d'une théorie (et surtout pas d'une théorie de la nature humaine), mais de l'observation des faits. L'histoire des sociétés humaines ne doit pas être vue comme la matérialisation progressive d'un concept, la réalisation d'une idée, mais bien comme le produit de conditions *factuelles*, observables, matérielles, c'est-à-dire de « conditions objectives définies dans l'espace ».

Durkheim s'attend alors à ce que ce refus de l'idéalisme, cette focalisation sur les faits empiriquement observables, le conduisent à être considéré comme un « matérialiste ».

Le « matérialisme » est un courant de pensée qui, lui aussi, remonte à l'Antiquité grecque, et qui repose sur l'affirmation selon laquelle la seule chose qui existe réellement est la matière. Il faut faire attention au terme de matérialisme, car ceux qui l'ont défendu peuvent avoir des conceptions très différentes de ce qu'est la « matière ». Ainsi, Epicure est un « matérialiste », puisque pour lui le monde est exclusivement composé d'atomes, et qu'un atome est matériel ; mais, pour Epicure, il existe — parmi ces atomes « matériels » — des « atomes d'âme »... ce qui nous indique que sa conception de l'atome matériel n'est pas tout à fait la même que celle d'un scientifique contemporain.

Le matérialisme auquel Durkheim songe ici n'est pas celui d'Epicure. C'est celui qui apparaît au XVIII^e siècle, et qui trouve son apogée au XIX^e siècle. Dans l'optique du matérialisme du XIX^e siècle, il s'agit moins de dire que seule la matière « existe » que de dire que tout ce qui appartient au domaine de l'esprit (les idées, les sensations, les émotions, etc.) est un *produit* de la matière. Nos pensées ne sont que des produits du corps, elles sont déterminées par lui, voire « sécrétées » par lui — comme le dira Pierre Cabanis, médecin, physiologue et philosophe français du XVIII^e : « le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile ». Cette fois encore, à quoi cette démarche aboutit-elle lorsqu'on l'applique dans le domaine de la sociologie ?

Si nous reprenons le cas de la criminalité, nous avons vu que, pour Lombroso, la criminalité du criminel était avant tout le résultat de la nature de son cerveau ; l'individu est criminel parce qu'il est né avec un cerveau de criminel. Ce n'est pas « l'âme » de l'individu qui est mauvaise, ou plutôt ce que nous appelons son âme n'est que l'émanation d'un système organique, corporel — et surtout cérébral —, qui en détermine les tendances. Il est clair qu'une telle approche détruit totalement la dimension *sociale* de la criminalité, en réduisant celle-ci à un phénomène purement individuel, lié aux caractéristiques individuelles de chaque corps. Dans cette optique, la seule dimension « sociale » qui reste est celle qui appartient au domaine biologique : c'est l'hérédité. Dans l'optique de Lombroso, ce n'est ni l'organisation politique, le milieu social, ni « l'environnement » familial qui expliquent la criminalité d'un individu : c'est la nature du *corps* de ses parents qui, en l'engendrant, lui ont transmis les tares dont ils étaient porteurs. Le matérialisme aboutit donc ici à ce qui constitue, pour Durkheim, le double péché capital de la sociologie : (1) la réduction des phénomènes sociaux à des phénomènes individuels, et (2) la réduction des phénomènes sociaux à des phénomènes biologiques. En d'autres termes, il aboutit à la destitution totale de la sociologie, qui n'a plus d'*objet* : les faits « sociaux » ne sont en réalité que des faits individuels, et ces faits sont déjà l'objet d'une autre science : la biologie.

Un autre exemple d'approche matérialiste — qui aboutit au même résultat — est celle de Letourneau [je vous renvoie ici à l'explication du texte précédent]. Au lieu de s'interroger sur ce que les corps individuels ont de *spécifique*, Letourneau prend appui sur ce qu'ils ont (selon lui) de *semblable* au sein d'un même groupe humain ; un groupe humain réuni par un ensemble de caractéristiques biologiques, cela s'appelle tout simplement : une race. Et pour Letourneau, ce sont avant tout les caractéristiques *biologiques* de la race qui expliquent les caractéristiques sociales des sociétés propres aux membres d'une race. Chaque race a ses caractéristiques biologiques, *lesquelles déterminent* ses caractéristiques socioculturelles : institutions, croyances, comportements, etc. A la hiérarchie des races répond donc, comme son résultat, la hiérarchie des sociétés humaines : la hiérarchie des modes d'organisation politique, la hiérarchie des croyances (religieuses ou morales), etc.

Encore une fois, le problème n'est pas, pour Durkheim, que l'on distingue des races. Le problème est que l'on face des caractéristiques sociologiques des *produits* de ces différences biologiques, bref : que l'on réduise la sociologie à la biologie. Dans la première approche matérialiste (Lombroso), on aboutissait à la dissolution du social dans l'individuel, et de l'individuel dans le biologique ; dans la seconde (Letourneau), on aboutit à la réduction du social au racial, et du racial au biologique. Dans les deux cas, la sociologie disparaît au profit de la biologie.

Si l'idéalisme conduisait à dissoudre la sociologie dans la philosophie (et ses raisonnements opérés à partir d'une théorie de la nature humaine), le matérialisme conduit à dissoudre la sociologie dans la biologie. Le seul moyen de fonder une sociologie véritable, scientifique et autonome, semble donc de sortir de l'opposition entre idéalisme et matérialisme : c'est ce que vise à faire Durkheim.

Durkheim souscrit donc à la critique du matérialisme par cette forme d'idéalisme du XIX^e que l'on nomme le « spiritualisme » (dont l'un des représentants est Bergson) : l'idée principale des spiritualistes est qu'il est absolument impossible de réduire les phénomènes spirituels à des phénomènes corporels. D'un point de vue scientifique, cela implique que la *psychologie* ne se réduit pas à la *biologie*. Durkheim commence donc par *valider* cette critique : l'esprit ne se réduit pas au corps, la psychologie est une science distincte de la biologie. Mais l'essentiel est dans la *suite* de cette affirmation : car Durkheim affirme qu'il faut *poursuivre* ce travail de différenciation ; de même qu'il faut distinguer les faits psychologiques des faits biologiques, il faut distinguer également distinguer les faits *sociaux* de l'un *et* de l'autre. La psychologie ne se réduit pas à la biologie, soit ; mais la sociologie ne se réduit *ni* à la psychologie *ni* à la biologie.

Et l'on voit comment Durkheim retourne la critique que les spiritualistes adressaient aux biologistes, contre ceux (psychologues ou biologistes) qui voudraient réduire les faits sociaux à des faits non-sociaux : il s'agit de ne pas expliquer « le plus complexe par le plus simple ». De même que les phénomènes psychologiques ne se réduisent pas à de simples processus organiques, de même que la « personnalité » d'un individu ne se réduit pas à un ensemble de caractéristiques raciales ou cérébrales, *de même* les faits sociaux ne se réduisent pas à des phénomènes *individuels*. Cette critique vaut d'ailleurs également dans le domaine de la physiologie : décomposer le complexe en éléments simples, c'est s'interdire de le comprendre. Celui qui voudrait comprendre un corps humain en

commençant par le réduire à des éléments simples, considérés isolément ; celui qui voudrait comprendre le fonctionnement de l'organisme et étudiant séparément les particules de matière qui le constituent — serait incapable de comprendre le fonctionnement du corps. Car le corps n'est pas seulement un « tas » d'éléments matériels, c'est un *tout* qui ne se résume pas à l'ensemble de ses parties. Un corps, ce n'est pas un estomac + un foie + 1 cœur + des vaisseaux sanguins + des os +..., c'est un *système* dont les parties sont en interaction et qui ne peuvent être comprises qu'à condition d'être appréhendées *à partir* du fonctionnement *global* de l'organisme. On ne peut pas comprendre l'organisme en scrutant ses éléments qu'on ne peut comprendre le vivant en scrutant des atomes de carbone.

Pour Durkheim, on commet une erreur analogue lorsqu'on cherche à analyser une société en commençant par la décomposer en « atomes » individuels. Une société n'est pas un « tas » d'individus, une somme d'individus, un agrégat d'individus : elle ne peut donc être comprise si on commence par la dissoudre en individus. De même que le corps humain ne se résume pas à la somme de ses parties, une société ne se réduit pas à la somme des individus qui la composent.³ On retrouve donc ici ce refus essentiel dans la démarche durkheimienne : le refus de « l'individualisme méthodologique ». Ce n'est ni à la lumière des corps, ni à la lumière des psychologies individuelles que l'on pourra comprendre les faits sociaux. *Au contraire*, c'est à partir des faits sociaux que l'on pourra éclairer certains aspects fondamentaux de la psychologie individuelle. Durkheim renverse donc l'optique de l'individualisme méthodologique : au lieu de partir des croyances et des pratiques des individus pour comprendre les faits sociaux, il nous appelle à partir des faits sociaux, c'est-à-dire des croyances et des pratiques sociales, c'est-à-dire des *institutions* pour comprendre les comportements individuels.⁴

Résumons : Durkheim ne se veut *ni* idéaliste, *ni* matérialiste ; il refuse ainsi la réduction de la sociologie à la philosophie *ou* à la biologie ; enfin, il refuse à la fois la réduction des faits sociaux à des faits biologiques *ou* psychologiques. La sociologie constitue donc une science autonome, distincte à la fois de la philosophie, de la biologie et de la psychologie. Mais si cette sociologie ne peut être ni idéaliste, ni matérialiste, que sera-t-elle ?

La réponse de Durkheim est claire : elle sera *rationaliste*.

³ : Attention : il ne s'agit ici que d'une analogie dans l'approche méthodologique. Il ne faudrait pas en déduire que, pour Durkheim, une société doit être comprise comme un « corps » social, un « organisme » social, sur le modèle du corps humain. L'une des différences majeures est que, pour Durkheim, l'approche « fonctionnelle », légitime dans l'étude du corps humain, ne l'est pas pour l'étude des sociétés. Etudier un organe du corps humain, c'est étudier sa *fonction* au sein du corps, ce à quoi il sert. Cette approche n'est pas pertinente, selon Durkheim, en sociologie. On ne peut pas comprendre une institution en interrogeant uniquement sa fonction au sein de la société ; pour Durkheim, une institution (croyance, pratique, etc.) peut remplir simultanément des fonctions différentes, ou changer de fonction au cours du temps ; elle peut même survivre alors que l'évolution de la société l'a rendue inutile (on pourrait sans doute illustrer cette idée avec la survivance actuelle de la Franc-maçonnerie.)

⁴ : cette approche, opposée à l'individualisme méthodologique, est celle que l'on désigne généralement par le qualificatif de « holiste ». L'approche holiste est celle qui cherche à partir du tout pour comprendre les parties.

Ce terme renvoie ici au « rationalisme expérimental » tel qu'il a été mis défini par Claude Bernard : la science doit partir de l'observation des *faits* observables, à partir desquels elle doit émettre des hypothèses qu'elle doit ensuite confronter, à nouveau, à l'observation des faits. Ce rationalisme s'oppose donc à la fois à « l'empirisme », qui voudrait réduire la recherche scientifique à une simple somme d'observations, et au « rationalisme » du XVII^e siècle (celui de Descartes, par exemple), qui voudrait réduire la connaissance rationnelle à ce qui peut être déduit logiquement de principes certains. Le rationalisme expérimental de Claude Bernard repose sur l'*articulation* de l'observation et du raisonnement : ni observation pure, ni raisonnement pur, mais *analyse rationnelle des faits*, et *validation empirique des hypothèses*. Telle est la démarche que, selon Durkheim, on doit appliquer en sociologie. Et cette démarche nous éloigne à la fois de l'idéalisme et du matérialisme. Elle nous sépare de l'idéalisme, car le sociologue devra partir de *l'observation des sociétés*, et non d'une théorie de la nature humaine ; elle nous sépare du matérialisme car précisément, pour Durkheim, *aucun fait* ne nous permet de considérer que les faits sociaux sont explicables à partir de données raciales ou corporelles. Ainsi, si Letourneau voit dans les caractéristiques sociales des reflets des caractéristiques raciales, c'est parce qu'il l'a *décidé* ; mais *aucun fait*, pour Durkheim, ne permet d'établir ce lien.

On pourrait se demander pourquoi, dans ce cas, Durkheim ne se proclame pas simplement « positiviste ». En effet, le programme posé par Comte est exactement celui qu'il propose de mettre en œuvre ; le positivisme de Comte se définit par le fait (1) de ne considérer comme valable que le savoir *rationnel* ; (2) de ne considérer comme rationnel que le savoir *scientifique* ; (3) de ne considérer comme scientifique qu'un savoir fondé sur l'analyse rationnelle des faits. On doit en outre rappeler que, pour Comte, cette méthode *devait* être appliquée en sociologie, et que c'est justement parce qu'elle devait l'être que Comte avait formé le concept de socio-logie sur le modèle des autres disciplines expérimentales (physiologie, biologie, etc.) Pourquoi donc Durkheim préfère-t-il l'appellation de « rationaliste » ? Il ne faut pas y voir une réserve à l'égard du programme positiviste (qu'il valide entièrement), mais une critique de la manière dont ce programme a été mis en œuvre par Comte lui-même. Ce que Durkheim reproche à Comte, ce n'est pas d'avoir été positiviste, *c'est de ne pas l'avoir été assez*. En d'autres termes, si Durkheim montre des réticences face à la dénomination de positiviste, c'est avant tout parce que les positivistes n'ont pas été assez positivistes. Si l'on prend le cas de Comte, sa doctrine des « trois états » indique clairement — selon Durkheim — que sa sociologie ne prend pas appui sur des *faits*, mais (comme toujours en philosophie), sur une théorie de l'humanité. Pour Comte, l'histoire de l'humanité se laisse décrire selon trois phases fondamentales : la phase *théologique* (marquée par des explications *religieuses* du monde), la phase *métaphysique* (marquée par des explications philosophiques, fondées sur une démarche qui est déjà rationnelle mais pas encore scientifique) — cette phase correspond, en gros, au siècle des Lumières — et la phase *positive* (dans laquelle l'homme fonde son savoir, son comportement et ses institutions (notamment politiques) sur des considérations scientifiques, ce qui exige de renoncer à poser des questions auxquelles la science ne peut pas répondre. L'esprit « positif » cesse de se demander « pourquoi » le monde existe, pour se consacrer à la question de savoir *comment* il existe, c'est-à-dire de quoi il est constitué, ce que sont les lois qui le régissent,

etc.) L'époque de Comte serait, aux yeux de Comte lui-même, l'amorce de ce passage à l'état positif de l'humanité.⁵

Aux yeux de Durkheim, une telle vision globale de l'histoire de l'humanité n'a rien à voir avec ce que l'on peut tirer rationnellement de l'observation des faits. Ce que l'observation nous enseigne, c'est plutôt *qu'il n'existe pas* d'orientation globale de l'histoire de l'humanité, et plus encore *qu'il n'existe tout simplement pas* « d'humanité » : il n'y a que *des* sociétés humaines, qui se succèdent et se juxtaposent sans s'intégrer dans un « progrès » universel. Aux yeux de Durkheim, Comte ne fait que réitérer la vieille erreur des philosophes, consistant à voir dans les faits la réalisation progressive d'une « nature » humaine. Comte a certes établi un *programme* rationaliste — mais il en a vicié la mise en œuvre dès le départ en introduisant une théorie concernant l'humanité.

A *Contrario*, une véritable démarche rationaliste consiste donc à étudier la conduite des hommes *telle qu'on l'a observée* (et donc dans le passé), pour y discerner des lois, des mécanismes qui permettent d'établir des relations causales : quand il se passe ceci, il se passe cela, tel processus implique tel autre processus, tel changement conduit à telle évolution, etc. De même que le physicien ou le chimiste analyse les observations passées pour en tirer des liens de causalité entre les phénomènes, le sociologue doit analyser ce que nous a dévoilé l'observation des sociétés pour mettre en lumière des rapports entre les phénomènes. *Attention* : il ne s'agit pas pour Durkheim d'expliquer des phénomènes *sociaux* par un *autre type* de phénomènes, de nature biologique ou psychologique. Les rapports qui doivent être mis en lumière sont bien des rapports *entre faits sociaux*. Pour Durkheim, la seule chose qui puisse « causer » un fait social (et donc expliquer son apparition, le comprendre), *c'est un autre fait social*. De même que le psychologue ne cherche pas à expliquer les phénomènes psychologiques par des phénomènes qui ne le seraient pas (cérébraux, etc.), le sociologue doit expliquer des faits sociaux à la lumière *d'autres* faits sociaux. Par exemple, si l'on considère (avec Durkheim) le mariage comme un fait social, alors il faut expliquer la hausse ou la baisse du taux de mariage par un (ou plusieurs) autre(s) fait(s) social(ux), comme par exemple la sécularisation des sociétés occidentales modernes.

Cette démarche implique-t-elle que la sociologie se limite à une analyse des sociétés observées dans le passé, et que le sociologue doive renoncer au projet positiviste de fonder des démarches *politiques* sur le savoir sociologique ? Pas du tout. Comme l'indique le texte, si l'on parvient à mettre en lumière des mécanismes et des lois par l'analyse de l'observation des sociétés, on pourra prendre appui sur cette connaissance des mécanismes sociaux pour *agir* sur les sociétés humaines. La connaissance sociologique est une connaissance scientifique à part entière : or une science n'a pas pour seule fonction (théorique) d'expliquer et de comprendre les phénomènes : elle vise aussi à élaborer des techniques et des stratégies permettant d'*agir* sur eux, elle poursuit donc aussi un objectif *pratique*.

⁵ : Notons que, aux yeux de Comte, il n'est pas absolument certain que cette phase aboutira ; il n'est pas à exclure que l'histoire de l'humanité se fige dans un état pré-positif, ou dans une phase positive immature, dans une sorte d'adolescence perpétuelle.

Il peut être intéressant de mettre en rapport ce passage de Durkheim avec le plaidoyer que Freud élaborera pour démontrer le caractère *scientifique* de la psychanalyse. A ceux qui lui reprochent de prendre appui sur l'hypothèse de l'existence d'une chose qui, par définition, échappe à toute observation directe (l'« inconscient »), Freud rappelle que le propre de toute science est (1) d'expliquer et de comprendre des phénomènes, c'est-à-dire de leur apporter une explication rationnelle, et (2) d'élaborer des techniques qui permettent d'agir efficacement sur les phénomènes étudiés. Or, dans la mesure où la psychanalyse satisfait l'un (elle permet de *comprendre* les symptômes névrotiques, mais aussi tous les actes manqués, les rêves, etc.) et l'autre (elle permet de construire une *thérapie* des névroses) critères, elle est bien une science. Durkheim, de son côté, vise à démontrer le caractère scientifique de la sociologie : il reprend donc, lui aussi, ce double critère, théorique et pratique : la sociologie doit nous permettre d'apporter une explication rationnelle aux observations passées, elle doit nous permettre d'agir dans le futur sur la société conformément à un but donné (par exemple : apporter des réponses au problème alarmant de la montée du suicide). Comprendre scientifiquement pour agir scientifiquement : en cela le propos de Durkheim reste totalement conforme au projet positiviste. La différence entre les deux approches est cependant que, là où Freud prenait appui sur les réalisations de la psychanalyse, Durkheim ne peut encore que dresser un programme.⁶

Le texte se conclut par la mise en lumière du *seul* présupposé — philosophique si l'on veut, mais qui est le présupposé nécessaire de toute démarche scientifique — impliqué par la démarche qu'il suggère. Le rationalisme scientifique ne suppose aucune *théorie*, qu'elle concerne la nature humaine ou l'origine du monde. En revanche, dans la mesure où il prétend donner une explication rationnelle des phénomènes, il doit supposer au départ que cette explication *existe*. En d'autres termes, le rationalisme exige que le réel

⁶ : Un autre rapport serait intéressant : c'est celui que le propos de Durkheim entretient avec celui de Lacassagne. Il semble que Durkheim lui-même (et bon nombre de ses commentateurs) ait tendance à atténuer, voire à faire disparaître l'opposition entre les tenants de l'école italienne d'anthropologie criminelle (réunis autour de Lombroso) et ceux de l'école française, rassemblés autour de Lacassagne. Que Lacassagne ait lui-même eu, au départ, une certaine admiration pour les thèses matérialistes de Lombroso ne fait aucun doute. Mais on ne doit pas oublier que lui-même et son école se sont fermement opposés à la *réduction* de la criminalité à une explication de type biologique. Pour Lacassagne, l'élément déterminant dans l'évolution d'un individu vers la criminalité *n'est pas* dans la nature de son cerveau, mais dans les caractéristiques de son milieu social. C'est avant tout l'environnement social d'un individu (ce qui ne se réduit pas à son milieu familial : c'est bien l'organisation globale de la société qui est en cause) qui le conduira vers la criminalité. Or quelle est la conclusion que tirait Lacassagne de cette opposition ? Selon lui, l'adoption d'une optique lombrosienne (déterminisme cérébral) ne pouvait mener qu'au *fatalisme*, puisqu'il était impossible de « réparer » le cerveau d'un criminel-né pour en faire un « bon-citoyen-devenu ». Dans l'optique lombrosienne, la solution la plus simple au problème de la criminalité ne peut être... que la suppression des problèmes eux-mêmes, c'est-à-dire des criminels ; d'où le vaste consensus, parmi les lombrosiens, autour de la peine de mort. En revanche, dès que l'on admet que les facteurs clés de la criminalité sont des facteurs *sociaux* (comme la pauvreté, les inégalités, le manque d'éducation, etc.), *alors il devient possible d'agir* sur ces facteurs. C'est notamment le but de l'action *politique*. Au fatalisme lombrosien, Lacassagne opposait « l'initiative sociale ». De ce point de vue, Durkheim apparaît doublement proche de Lacassagne, et doublement opposé à Lombroso ; de même qu'il plaise en faveur d'une approche sociologique (et non biologique) de la criminalité, le propre de cette approche scientifique est de permettre d'éclairer, voire de guider les politiques publiques. Si la politique veut agir sur la société, alors elle doit commencer par connaître *ce qu'est* une société, et ce que sont les lois qui la régissent.

lui-même soit rationnel. C'est ce qu'indique Durkheim en indiquant qu'on ne peut être tenté de délaisser le rationalisme que si l'on croit que les phénomènes eux-mêmes *sont* irrationnels — auquel cas il serait évidemment impossible de les expliquer rationnellement. Il est clair que ce présupposé (de la rationalité des phénomènes) n'a rien de spécifique à la sociologie. Le physicien, le chimiste, le médecin ne peuvent chercher une explication rationnelle aux phénomènes qu'ils étudient *que s'ils admettent, au départ, qu'une telle explication existe*. Un physicien qui partirait du principe que les phénomènes physiques sont strictement *aléatoires*, ou encore qu'ils sont déterminés par des forces irrationnelles (magiques, religieuses, etc.)... ne pourrait évidemment pas faire de la physique, puisqu'il serait dès lors absurde de chercher à déterminer les règles rationnelles qui régissent ces phénomènes.⁷

Le sociologue durkheimien, qui prétend donc découvrir les lois rationnelles qui régissent les phénomènes sociaux, doit donc lui aussi commencer par supposer que de telles lois *existent*, que ces phénomènes ne sont pas « irrationnels ». Mais en revanche, il n'a besoin *que* de ce présupposé. Comme le dit Durkheim, l'intelligibilité des phénomènes (c'est-à-dire : le fait qu'ils soient susceptibles d'être expliqués et compris rationnellement) *suffit* à la science. Elle lui suffit car, si les faits sont intelligibles par la raison, il n'y a aucune raison d'aller chercher *ailleurs* que dans la science l'explication des phénomènes. La cause d'un fait social devra être recherchée dans un autre fait social qui lui est lié par un rapport de causalité. Pour répondre à la question : « pourquoi la criminalité ? », il sera inutile d'aller chercher une théorie de la nature de l'homme, métaphysique ou religieuse (péché originel, etc.). Il suffira de mettre en lumière, comme le propose Durkheim, les raisons *sociales* de la criminalité. Et parmi ces raisons se trouve *l'utilité* du fait social que l'on veut étudier, c'est-à-dire son utilité *sociale*. Dans le cas de la criminalité, nous avons vu en quoi l'explication sociologique de la criminalité consistait à établir l'utilité, et même la *nécessité* de la criminalité pour la vie sociale.⁸

Tel est donc l'unique présupposé de la méthode scientifique durkheimienne : la rationalité du réel, son intelligibilité. Et inversement, admettre ce présupposé conduit

⁷ : On peut ici saisir la mutation qui s'est opérée entre l'humanisme de la Renaissance et le positivisme de Comte. Pour les scientifiques-philosophes humanistes (comme Marsile Ficin, ou Pic de la Mirandole), le fait que la raison pouvait permettre de comprendre le monde impliquait déjà que le monde lui-même était « rationnel ». Cela impliquait-il l'absence de toute intervention « magique » dans le monde ? Non. Car l'opposition que nous effectuons entre magie et rationalité était loin d'être aussi effective pour ces penseurs qu'elle ne l'est pour nous. Ce que nous appelons rationnel, c'est ce qui peut être tiré *logiquement* de l'observation expérimentale. En gros, nous sommes tous devenus « positivistes », en admettant l'équivalence entre « rationnel » et « scientifique », et entre « science » et « science expérimentale ». *Pour nous*, la chimie est de l'ordre de la raison (de la science), l'alchimie de l'ordre de la magie ; l'astronomie est de l'ordre de la raison (idem), l'astrologie est de l'ordre de la magie ou de la superstition. Ces oppositions n'existaient pas dans l'esprit des penseurs de la Renaissance, qui admettaient un concept beaucoup plus large de la raison.

⁸ : Attention : cette fois encore, Durkheim souligne que l'utilité sociale d'un fait social (d'une institution), le rôle qu'il joue dans la société, la fonction qu'il remplit, n'est que *l'une* des raisons qui permettent de l'expliquer et de le comprendre. Il faut toujours rappeler l'opposition de Durkheim au « fonctionnalisme » social, qui voudrait ramener toute institution à la « fonction » qu'elle joue au sein de la société, de même qu'on explique un organe en mettant en lumière sa fonction au sein de l'organisme. L'utilité sociale d'une institution est bien, pour Durkheim, l'un des éléments à prendre en compte pour l'expliquer et le comprendre, mais elle n'est *qu'un* élément parmi d'autres.

nécessairement, selon Durkheim, à adopter cette méthode. D'où l'affirmation finale de Durkheim selon laquelle son programme devrait être accepté et soutenu avec enthousiasme par tous ceux qui, en héritiers de l'humanisme, du rationalisme, des Lumières et du positivisme, veulent s'opposer à l'obscurantisme, au « mysticisme » de tous ceux qui, romantiques ou spiritualistes, cherchent à remettre en cause la possibilité pour la raison humaine de comprendre le monde — et l'homme lui-même.