

Texte 4

Propos du texte : Il s'agit ici pour Durkheim de mettre en lumière la seconde caractéristique des faits sociaux. Ce texte s'inscrit dans le prolongement direct du précédent : il faudrait donc remobiliser les considérations générales données pour le précédent texte (place du chapitre dans l'œuvre, rôle du passage dans le chapitre), sur lesquelles je ne reviendrai pas ici. Après avoir indiqué en quoi la définition du fait social est capitale pour Durkheim, puisque c'est de cette définition que dépend la constitution d'une sociologie comme discipline scientifique autonome, et après avoir écarté la généralité comme critère d'identification, au profit d'un premier critère (l'extériorité), il s'agit pour nous d'expliquer en quoi consiste le second critère donné par Durkheim : la dimension *contraignante* du fait social.

Structure du texte :

1) Enonciation du critère : les faits sociaux ne sont pas seulement extérieurs à l'individu, ils sont également *contraignants* ; cette contrainte est à la fois celle d'un impératif (« tu dois », « il faut ») et celle d'une coercition (ce qui signifie que, si je ne souscris pas à l'obligation, j'encours une forme de *sanction* sociale, dont Durkheim va énumérer les formes par la suite).

2) De façon identique à ce que nous avons relevé pour le précédent texte (dans lequel Durkheim soulignait que l'extériorité du fait social n'implique pas que je sois intérieurement en conflit avec lui, notamment du fait de l'*intérieurisation* du fait social par l'individu), Durkheim souligne ici que la dimension contraignante du fait social n'implique absolument pas que cette contrainte *s'oppose* à ce que je suis enclin à croire ou à faire. Par conséquent, cette dimension contraignante n'est pas nécessairement sentie, ressentie par l'individu (je ne ressens pas une contrainte qui m'impose de faire ce que je fais délibérément ou spontanément). La dimension contraignante du fait social n'apparaît clairement que lorsque mes croyances ou mes comportements *s'écartent* de la croyance ou de la pratique collective que constitue le fait social.

On peut prendre l'exemple des pratiques vestimentaires. Un homme français de l'époque contemporaine ne ressent pas comme une « contrainte » le fait de ne pas porter de jupe, puisque (en règle générale) il n'en ressent pas le désir, voire ne l'envisage tout simplement pas. La dimension contraignante de cette norme sociale selon laquelle « les hommes ne portent pas de jupe » n'apparaît que lorsque l'individu va tenter d'en porter une, par inclination personnelle ou désir de provocation. Et ce qui manifestera clairement la dimension *impérative* du fait social, ce sont les formes de *sanctions* auxquelles l'individu va être confronté. Dans notre exemple, si l'on admet que notre homme en question est un enseignant, il va devoir faire face à des formes de réprobation (de la part de sa hiérarchie), de contestation (de la part de certains parents d'élèves), de remise en cause de son autorité (de la part de certains élèves), etc. Mais cet écart vestimentaire va également lui rendre plus ardues les tâches de séduction auxquelles, comme tout être humain, il se livre spontanément, tout en le livrant à des processus de marginalisation,

voire d'exclusion sociales dont la stigmatisation (sous toutes ses formes, le rire en étant une) est le corrélat.

Je ne suis donc pas nécessairement conscient de cet *impératif contraignant* auquel je suis soumis, dans la mesure où je m'y plie « spontanément » ; mais justement, pour Durkheim, la principale raison de cette « spontanéité »... c'est précisément l'intériorisation de la norme sociale. Si je m'interdis de porter des jupes, ce n'est pas en raison de goûts vestimentaires dictés par une « nature » profonde, une identité originaire, antérieure à toute forme de socialisation ; c'est en raison de goûts et d'habitudes qui m'ont été dictés, inculqués par mon environnement social. Bref, si je ne suis pas conscient du caractère *impératif*, obligatoire du non-port de la jupe pour les hommes, c'est tout simplement parce que j'ai suffisamment intériorisé cette contrainte pour que son caractère contraignant... ne m'apparaisse même pas, mes goûts « spontanés » ayant été pré-formatés par la contrainte sociale (notamment par le biais de l'éducation). Si les hommes du XVII^e siècle ne trouvaient pas choquant de porter des bas et des chaussures à talons ornés de rubans, c'est tout simplement parce que *leur* sensibilité vestimentaire avait été formatée par un *autre* ensemble de normes sociales.

Attention : le fait que la norme sociale ne soit pas « vécue » comme contraignante ne la rend pas moins contraignante pour autant ; même lorsque la contrainte a imprégné les cœurs, les pensées ou les actes, elle garde sa dimension impérative, comme le montre le fait que tout écart individuel active aussitôt un ensemble de dispositifs de sanction.

3) Durkheim illustre son propos par une série d'exemples, empruntés aux différents espaces sociaux.

_ Le premier est l'espace juridique : les normes juridiques sont (par définition) obligatoires, et elles sont accompagnées de dispositifs de coercition. Nous avons déjà noté dans le précédent texte l'*extériorité* des normes juridiques (ce n'est pas moi qui les invente, et ce n'est pas moi non plus qui décide de leur caractère obligatoire). Leur dimension contraignante apparaît clairement dès que l'individu cherche à violer les conventions juridiques : entrent alors en jeu l'ensemble des processus de dissuasion, de répression, de réparation et de sanction en lesquels s'incarne la dimension coercitive du droit.

_ Le second est l'espace moral. Pour Durkheim, « la morale »... n'existe pas. Ce qui existe, ce sont *des* valeurs morales propres à une société donnée. En d'autres termes, les fondements de la morale ne sont à rechercher, ni dans une « nature » humaine essentielle (ce que diraient des philosophes, comme Rousseau, ou Kant), ni dans une identité personnelle : les fondements de la morale sont des fondements sociaux. Les valeurs morales qui ont cours au sein d'une société ne sont pas dictées par la nature humaine, elles ne sont pas non plus l'expression de chaque « personnalité » ; conformément au chiasme (toujours le même) que nous avons relevé dans le précédent texte : pour Durkheim, ce n'est pas parce que les individus adhèrent à telles ou telles valeurs que ces valeurs constituent la morale publique, c'est *parce que* ces valeurs sont celles de la morale publique que les individus vont généralement y adhérer. Et le caractère impératif de ces valeurs (et de l'adhésion à ces valeurs) apparaît clairement dès que l'individu tentera de s'en affranchir : d'une part, la conscience publique *surveille*

perpétuellement les individus pour s'assurer de la conformité de leur comportement avec les normes morales instituées. Là encore, « l'extériorité » de ce regard ne doit pas nous faire oublier que ce regard reste bien, avant tout, celui *des autres* ; ce sont bien les hommes eux-mêmes qui exercent, sous des formes multiples, une « vidéo-surveillance » à l'égard des individus. Et dans le domaine moral, les sanctions encourues sont, elles aussi, le fait des autres êtres humains ; si les sanctions juridiques sont la prison, l'amende, etc. les sanctions morales dont dispose la conscience publique sont l'opprobre, la honte, l'isolement, ainsi que toutes les formes de « mise au ban ».¹ Si le pilori est un dispositif juridique, la conscience publique dispose de ses propres piloris qui, pour n'être pas en bois, n'en sont pas moins cruels.

— Le troisième est l'espace « esthétique », celui des pratiques vestimentaires. Je vous renvoie à l'analyse que nous avons proposé plus haut.

— Le quatrième porte sur des faits sociaux dont la dimension contraignante reste impérative sans être clairement « obligatoire » ; la sanction qui suit leur transgression est dès lors indirecte, puisqu'elle prend davantage la forme d'un échec que d'une punition. Ainsi, il n'est pas « obligatoire » de parler français quand je m'adresse à mes compatriotes ; mes le fait de m'adresser à eux dans une autre langue remet nettement en cause (et notamment en France !) le succès de mes tentatives de communication. L'échec de la communication vient ici sanctionner la violation d'une convention sociale. L'usage de l'euro n'est pas absolument obligatoire au sein de mes transactions commerciales ; mais si j'essaie de payer en yens, j'ai peu de chances de voir mon interlocuteur valider la transaction (le cas serait différent si j'essayais de payer en euros ou en dollars une transaction au Bénin ou au Mali, au lieu d'utiliser des francs CFA... ce qui est d'ailleurs intéressant d'un point de vue sociologique). Enfin, je ne suis pas « obligé » de souscrire aux principes de l'économie de marché lorsque je suis chef d'entreprise ; mais si un industriel cherche à s'opposer au remplacement de machines devenues obsolètes (par rapport à des modèles plus récents), sous prétexte de lutter contre le gaspillage absurde auquel a donné lieu la révolution industrielle depuis près de deux siècles, il risque fort d'aboutir à un échec commercial, ses clients se détournant de lui pour s'orienter vers des fournisseurs devenus plus « compétitifs ». Le chef d'entreprise ne peut gagner au jeu de l'économie que s'il joue conformément à des règles qu'il n'a pas choisies, mais qui s'imposent à lui.

¹ : A l'époque médiévale, la mise au ban est une mesure de proscription prononcée à l'encontre d'un individu du corps social, qui le prive de tous ses droits. Ceci autorise donc tout autre individu à porter atteinte aux droits de l'individu proscrié en toute impunité (il ne peut y avoir violation des droits d'autrui là où ces droits n'existent plus). L'intérêt de cette procédure est, entre autres, qu'elle permet à l'autorité politique (comme l'Etat) de « déléguer », d'externaliser son pouvoir de sanction : c'est dorénavant la société tout entière, et chaque membre de cette société, qui peut se charger de mettre en œuvre la sanction. Suite à la mise au ban d'un individu, chaque individu se voit attribué une forme de « licence to kill » l'individu en question.

4) La fin du texte est importante, car elle vient relativiser *l'un* des aspects de la théorie durkheimienne *sans du tout remettre en cause* le second critère. Durkheim souligne en effet que la dimension « contraignante » du fait social n'implique pas qu'il soit *impossible* de remettre en cause les croyances ou les pratiques instituées. Elle implique seulement qu'il est impossible de s'opposer à une croyance ou un comportement collectif sans encourir une forme de répression ou de sanction.

Ce point est important. Car Durkheim ne cherche *jamais* à faire du comportement individuel une simple reproduction d'un modèle social uniformément partagé. La sociologie durkheimienne aménage toujours un espace d'appropriation « personnelle », voire de contestation de la norme sociale. Nous l'avons vu avec le cas de la criminalité : bien loin que l'analyse durkheimienne le conduise à déduire du caractère *contraignant* des normes juridiques *l'impossibilité* dans laquelle se trouverait l'individu de les violer, il affirme au contraire *la nécessité sociale* de cette remise en cause. Une société ne peut vivre ou survivre que si les individus *ne sont pas* de simples répliques d'un modèle social, de simples incarnations des normes sociales. Il faut donc absolument éviter de prêter à Durkheim un déterminisme social *radicalisé*, au sein duquel les croyances et les comportements individuels seraient *entièrement dictés* par la société. Ce qu'implique le caractère « contraignant » du fait social, *ce n'est pas* le fait qu'il serait *impossible* pour l'individu de s'en écarter, mais simplement le fait qu'il est impossible pour un individu de s'en écarter *sans subir une forme de sanction sociale*.

Reste la question cruciale : l'individu peut-il triompher dans cette épreuve ? Oui et non. Pour Durkheim, la contestation d'un fait social par des individus peut tout à fait conduire à une transformation du fait social lui-même : comme nous l'avons vu dans le cas de la criminalité, c'est parce que des individus ont su braver la censure que la liberté d'expression a pu se frayer un chemin jusqu'à la Constitution. En ce sens, on peut bien triompher d'une institution, et il est même légitime d'affirmer que les institutions *doivent* être amenées à se réformer, à se transformer pour garder cette plasticité nécessaire à la vie sociale. *Mais* il ne faudrait pas en déduire que, selon Durkheim, un individu peut triompher d'une institution. Un individu peut, certes, s'épanouir en dépit de, voire même *au sein de* ce rapport conflictuel qu'il entretiendra avec la conscience publique ; tel serait, par exemple, l'individu nietzschéen, acceptant l'épreuve de la condamnation générale et des dangers qu'elle implique pour mieux affirmer *son* identité, pour mieux vivre en conformité avec ce qu'il estime être *ses* valeurs.² Mais, en revanche, il faut se garder, pour Durkheim, de rattacher un changement dans les valeurs collectives, une transformation véritable des valeurs instituées, au comportement d'un individu. Un comportement *individuel* ne peut jamais être la véritable cause d'un fait social (et la mutation d'une institution, c'est-à-dire un changement radical dans les croyances ou les comportements collectifs, est encore un fait social) ; seul un fait social peut « causer » un autre fait social. Il est donc vain de vouloir expliquer un changement des mentalités par un comportement individuel : pour Durkheim, l'individu ne saurait « triompher » du social.

² : Il faudrait cependant noter que Durkheim serait très sceptique face à l'idée nietzschéenne selon laquelle un individu pourrait trouver « en lui-même » les valeurs selon lesquelles il souhaite vivre. Cela suppose une déconnexion complète des valeurs personnelles et des valeurs sociales qui reste très improbable, voire contradictoire, dans une optique durkheimienne.