

Francesco Callegaro

Actualité de Durkheim

Entretien avec Cyril Lemieux et Bruno Karsenti (LIER)

Publié en italien sous le titre « Attualità di Durkheim : sociologia, filosofia, politica. Intervista a Cyril Lemieux e Bruno Karsenti » dans *Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia*, vol. 8, n°16, 2017, p. 301-323.

FC. Cyril Lemieux, Bruno Karsenti, vous êtes membres d'un laboratoire de l'EHESS récemment créé, le Lier, qui a parmi ses spécificités d'appuyer une partie de son programme de recherche sur la sociologie d'Emile Durkheim. Vous en avez revendiqué l'héritage pour la relance des sciences sociales et la transformation de la philosophie politique. Pouvez-vous nous dire ce qui a imposé ce retour à Durkheim ? Il pourrait en effet surprendre. Dans les trente dernières années, la sociologie classique et l'œuvre de Durkheim en particulier ont fait l'objet de très vives critiques. On la croit dépassée car inadaptée à des sociétés qui ont profondément changé, en raison d'un ensemble de phénomènes qu'on reconduit à la globalisation. En vous lisant, on voit bien qu'il ne s'agit pas de revenir en arrière, mais de récupérer plutôt certains thèmes, en les reformulant à la lumière du présent. Cette opération de relecture ne doit certainement pas se réaliser de la même manière, en philosophie et en sociologie. Pouvez-vous préciser quelle perspective préside à votre reprise de la sociologie durkheimienne ?

BK. Je suis parti d'une erreur. En me fondant sur des interprétations classiques, aussi bien de Merleau-Ponty que de Lévi-Strauss, et plus généralement d'un ensemble d'auteurs qui s'intéressaient au renouveau de la philosophie par les sciences humaines – parce qu'à l'époque il s'agissait de sciences *humaines*, et non comme aujourd'hui de sciences *sociales* – je croyais que la sociologie avait été dépassée par l'anthropologie. J'ai partagé deux postulats avec les penseurs de ma génération. D'abord, la conviction que les sciences humaines - et j'insiste, à l'époque ce n'étaient pas les sciences sociales – étaient destinées à transformer la philosophie, si elles étaient mises à contribution dans ce qu'elles avaient de philosophique ; ensuite, que de Durkheim à Mauss, il y avait eu une rupture dont il fallait prendre la mesure, pour saisir en quoi pouvait justement consister la contribution philosophique des sciences humaines. Tout cela était, pour moi, une sorte d'évidence. Mon premier livre semblait avaliser ce double constat.

FC. Mais dans votre livre sur Mauss, il y avait aussi une prise de distance par rapport à cette interprétation dominante. Comment s'articule-il avec le reste de votre travail, où l'on voit la sociologie reprendre le dessus ?

BK. En approfondissant la lecture qui était à l'époque hégémonique, je me suis en effet rendu compte que le concept de fait social total organisait l'œuvre de Mauss en un tout cohérent, si et seulement si on accordait à la sociologie une place plus fondamentale qu'à l'anthropologie. Ce primat de la sociologie est en fait impliqué dans l'idée même de fait social total. A partir de là, tout s'est recomposé. Je finissais le livre autrement que je ne l'avais commencé. En le relisant, c'est très net. J'ai alors fait du *social* la catégorie fondamentale, celle qui permet de comprendre la rupture des sciences

sociales - et non plus humaines - et je me suis mis à rechercher quelle avait pu en être la source. J'ai alors réalisé que l'émergence du social tenait à la Révolution française. C'est ainsi que la réflexion sur la sociologie et la Révolution m'est apparue nécessaire, d'où le livre sur Auguste Comte. Quant à Durkheim, que j'avais traité un peu injustement dans mon premier livre, son œuvre est redevenue centrale à mesure que je me suis engagé dans les discussions philosophiques contemporaines, après avoir réédité le recueil *Sociologie et philosophie*. Je suis en effet revenu à Durkheim avec des questions présentes, convaincu de l'intérêt de remettre en jeu la catégorie de social dans ce qu'elle a d'initialement et de constitutivement politique.

FC. On imagine qu'en sociologie les choses se sont passées autrement. Pourquoi revenir au fondateur de l'Ecole française ?

CL. Pour ma part, je suis plutôt parti d'une crise, à savoir la crise que traverse la sociologie depuis plusieurs décennies maintenant. Elle m'a fait éprouver, comme à d'autres, le besoin de repenser le geste sociologique. C'est sur ce point que Durkheim a représenté une aide considérable. Il m'a permis de comprendre que ce geste sociologique exige trois engagements concomitants: assumer une position holiste, dénaturer les rapports sociaux, recourir à la méthode scientifique par opposition à la méthode dogmatique. On trouve ces trois engagements parfaitement articulés chez Durkheim mais aussi, autrement agencés, chez la plupart des sociologues classiques – je pense à Weber et à Elias, par exemple. La crise actuelle de la sociologie correspond à l'effondrement de l'une ou de l'autre de ces exigences, et parfois des trois en même temps. Les sociologues éprouvent désormais des difficultés à assumer le holisme au fondement de leur discipline. Ils ont également du mal à dénaturer *complètement* le monde social: c'est ce dont témoignent à mes yeux les versions du socio-constructivisme qui dominent aujourd'hui la discipline et dont on peut montrer qu'elles procèdent à la renaturalisation systématique d'une partie du monde social¹. Enfin, il est patent que nombre de sociologues, face au tournant néo-libéral pris par l'Etat, ont du mal à ne pas faire appel dans leurs raisonnements critiques à la méthode dogmatique au détriment du principe de symétrie qui est au fondement de la méthode scientifique en sociologie. Relire Durkheim, dans ce contexte de confusion générale, aura été pour moi un moyen de clarifier ce que sont les exigences fondatrices de la sociologie.

FC. De quelle manière en êtes-vous venu à cet usage de Durkheim comme « clarificateur » du projet sociologique?

CL. Bien sûr, j'y suis venu très progressivement. Comme beaucoup de sociologues français de ma génération, j'avais été attiré par la sociologie grâce, surtout, à la découverte des travaux de Pierre Bourdieu et c'est depuis ces travaux que mes camarades et moi abordions des classiques comme Weber et Durkheim, que nous envisagions alors comme autant de précurseurs du « structuralisme constructiviste » de Bourdieu. L'accent était surtout mis sur le troisième engagement dont je parlais, celui consistant à vouloir étudier le monde social à l'aide de la méthode scientifique. Il était même magnifié, si l'on peut dire, à travers l'idée, que Bourdieu avait reprise à Bachelard, de « rupture épistémologique » ou encore de « rupture avec le sens commun ». Voilà qui nous enthousiasmait, nous autres étudiants, car nous éprouvions

¹Cyril Lemieux, « Peut-on ne pas être constructiviste? », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, XXV (100), 2012, p. 169-187.

soudain de quelle prodigieuse puissance explicative la sociologie est capable, pour peu qu'on accepte d'enquêter sur la réalité sociale à l'aide de certaines règles de méthode. Cependant, en commençant durant ma thèse à travailler à l'intérieur de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler la sociologie pragmatique, mais qui ne se nommait pas encore ainsi², je me suis mis à mesurer l'importance qu'il y a, pour les sociologues, à dénaturiser l'ordre social. Les travaux de Bruno Latour, en particulier, m'ont incité à prendre très au sérieux cette exigence. C'est ce qui m'a permis d'identifier dans l'approche de Pierre Bourdieu et de ses disciples certaines tendances à la réification de l'ordre social qui s'avéraient finalement – il fallait bien l'admettre – contraires à l'esprit sociologique. En même temps, il apparaissait que la perspective pragmatique, spécialement dans la version préconisée par Latour, ne reposait pas sur une conception holiste très nette. Là encore quelque chose me paraissait ne pas satisfaire complètement l'esprit sociologique. Il est vrai que les travaux de Boltanski et Thévenot, desquels j'étais plus proche, tout en s'inscrivant eux aussi dans la perspective pragmatique, faisaient davantage place au holisme. Cependant, ils ne l'assumaient pas complètement non plus, donnant lieu à ce que j'ai proposé, par la suite, d'appeler un « holisme progressif »³. C'est finalement sur ce point que relire Durkheim depuis Durkheim (et non plus à travers Bourdieu) s'est révélé indispensable en me permettant de me détacher définitivement de la conception libérale du sujet, dont des éléments subsistent – je m'en suis alors rendu compte – non seulement chez Boltanski et Thévenot mais encore chez Bourdieu, en particulier à travers sa reprise du lexique de l'économie (stratégie, calcul, intérêt, capital) fût-ce pour l'associer au schème de l'inconscient. C'est ainsi que je suis remonté pas à pas du troisième engagement (la méthode scientifique) au premier (le holisme), en passant par le second (la dénaturalisation), pour découvrir finalement chez Durkheim un auteur qui peut nous aider à mieux tenir ensemble ces trois exigences.

FC. A quoi tient la crise actuelle de la sociologie, telle que vous en avez décrit les symptômes?

CL. Je crois qu'on peut expliquer sociologiquement cette crise. L'accentuation de la division du travail, pour faire écho à Durkheim, a induit une poussée générale d'individualisme. La sociologie est devenue une entreprise de connaissance de plus en plus difficile, en raison de la pénétration de l'idéologie individualiste et du vocabulaire stratégique jusque dans les sciences sociales. C'est dire qu'il nous faut non seulement refaire le geste sociologique, mais encore l'accentuer, en repensant ses trois dimensions, dans des sociétés qui sont sans doute beaucoup plus individualistes aujourd'hui qu'elles ne l'étaient à l'époque où naquit la sociologie et pour lesquelles, par conséquent, les raisonnements authentiquement sociologiques ont quelque chose en plus en plus intempestif, sinon de scandaleux. Ce qui nous manque cruellement, c'est la *radicalité sociologique* dont les classiques ont su faire preuve pour rompre avec l'idéologie individualiste, une idéologie dont ils embrassaient certes le culte de la personne et l'idéal d'autonomie individuelle mais sans pour autant présupposer que ce culte et cet idéal puissent exister par eux-mêmes, c'est-à-dire sans le secours d'une société. Durkheim, de ce point de vue, n'est pas tant un modèle que le rappel d'une série d'exigences que nous avons du mal aujourd'hui à cerner, quoique,

²Sur ce courant sociologique et ses présupposés, voir Yannick Barthe *et alii*, « Sociologie pragmatique: mode d'emploi », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, XXVI (103), p. 174-205.

³Voir Cyril Lemieux, « Jugements en action, actions en jugement . Ce que la sociologie des épreuves peut apporter à l'étude de la cognition », in F. Clément & L. Kaufmann, dir., *La sociologie cognitive*, Orphys-Maison des sciences de l'homme, 2011, p. 249-274.

paradoxalement, le besoin de les prendre en compte et de les satisfaire est sans cesse plus criant.

FC. On fait souvent remonter au travail de Durkheim la séparation institutionnelle entre philosophie et sociologie. Or, pour vous il a été plutôt un point de rencontre. La coopération ne doit pourtant pas être aisée à mettre en place, d'autant plus que la philosophie s'est employée à critiquer les sciences sociales. Comment un point de vue philosophique qui s'exerce à restituer le sens du social à l'œuvre dans la sociologie classique rejoint-il les questions actuelles de la sociologie et qu'en fait le sociologue qui s'y rapporte ?

BK. La jonction entre mes recherches d'histoire de la pensée sociale et les enquêtes sociologiques actuelles a pris forme lorsque j'ai rejoint le GSPM dirigé par Luc Boltanski et Luc Thevenot. Or cette connexion s'est faite sur la base d'un malentendu. Je croyais que *De la justification* recelait un renouveau du durkheimisme, qu'il s'agissait d'explicitier dans ses ressorts, que *Le nouvel esprit du capitalisme* montrait les conditions de la solidarité organique, après les transformations récentes de l'économie capitaliste, tout comme *La condition fœtale* dévoilait les déficits dans les appuis normatifs qu'une telle solidarité se devait de produire pour les femmes. Il y a eu, à chaque fois, un malentendu durkheimien. Avec le temps, on a compris que ce durkheimisme de la sociologie pragmatique n'allait pas de soi, parce que ce qui manquait, c'était justement le concept de société. S'il était certes mis en œuvre, il n'était pas articulé comme tel sur un plan théorique.

FC. Qu'est-ce vous recherchez alors dans la sociologie contemporaine ?

BK. En fait, je croyais qu'en sociologie était travaillé un concept de société qui manquait en philosophie politique. Durkheim était le prisme pour saisir ce que la sociologie contemporaine pouvait encore apporter à la philosophie politique. La production sociologique actuelle – Bourdieu, Boltanski, et d'autres – était à cet égard une source pour conduire une réflexion philosophique nouvelle. Ce qui manquait à la philosophie politique, c'était notamment la séparation entre totalité et Etat. Dès qu'on évoquait la totalité, pour des questions d'appartenance ou de solidarité, on glissait d'emblée vers l'Etat.

FC. A vous écouter, la philosophie politique contemporaine reposerait encore sur des prémisses hobbesiennes.

BK. Exactement. Il faut pourtant nuancer, je ne me suis pas avancé seul. Des travaux d'historiens et de philosophes m'ont aidé à sortir du dispositif hobbesien. Je pense aux lectures de Rousseau qui ont essayé de montrer en quel sens *Le contrat social* force en fait le cadre contractualiste de la philosophie politique moderne. Je me suis alors efforcé de penser ce qu'il y a de non contractuel dans le contrat politique, pour reprendre la formule de Durkheim. Et puis il y a l'Ecole d'histoire conceptuelle de Padoue, avec l'enseignement de Giuseppe Duso, qui montrait comment continuer à faire de la philosophie politique, et même de la vraie philosophie politique, tout en travaillant à mettre en question le cadre dominant de la pensée moderne. Cela dit, on ne parlait pas de Durkheim dans ce contexte.

FC. Dans vos travaux vous avez montré comment la philosophie, si elle se penche sur l'histoire des sciences sociales, peut en ressortir transformée. Dans quelle mesure ce

regard philosophique sur les sciences sociales est-il un prolongement de l'archéologie du savoir, voire de la généalogie de Michel Foucault ?

BK. Le point essentiel, c'est que Foucault a mis les savoirs dans la position de positivités à étudier. Il a par là inscrit les sciences humaines et sociales dans la réalité. Il en a même fait des appuis que les sociétés se donnent pour se penser et se produire. Et puis Foucault, en plus de sa capacité à restituer les polarités qui organisent un champ de savoir, se démarquait, justement, par la volonté de dépasser le cadre dominant de la pensée politique, par des concepts comme gouvernement. Je me suis aperçu seulement par la suite qu'il n'est pas arrivé à sortir tout à fait de Hobbes. Foucault a changé plusieurs fois de niveau d'analyse, mais sans voir qu'il gardait les mêmes lunettes : il allait chercher pouvoir, individu, désir. Et c'est dans cette perspective trop étroite qu'il a analysé les sciences sociales.

FC. En quoi votre appréhension des sciences sociales s'écarte-t-elle des conclusions auxquelles parvient la généalogie foucauldienne ?

BK. Pour Foucault, les sciences sociales sont toujours en prise avec les dynamiques du pouvoir. La sociologie est, en ce sens, la discipline corrélative de la société disciplinaire. Déjà dans *Les mots et les choses*, la sociologie est en fait le savoir exclu, sans dignité, c'est un point que j'avais noté dans mon livre sur Mauss : elle n'a pas droit à être incluse dans l'ordre du savoir, au même titre que l'anthropologie. J'ai mieux compris, ensuite, à quel point Foucault dissout la sociologie dans le pouvoir, pour se débarrasser de Durkheim. En fait, on le voit dans les derniers cours publiés, Durkheim est un pôle négatif qui structure la réflexion de Foucault sur les sciences sociales. Cela dit, il y a une bonne raison pour laquelle les chercheurs vont vers Foucault. On a l'exemple de quelqu'un qui prend au sérieux les sciences sociales et qui semble même avoir fait le pas vers l'empirique. Il semble donc incarner cette voie d'une philosophie qui aurait cédé sur ses prétentions, pour se plonger elle-même dans la positivité.

CL. Oui, mais Foucault ne peut pas y arriver, parce qu'il n'a pas un concept de pratique adéquat. Chez lui, on est toujours confronté à ce que j'appelle une « conception diminuée de la pratique », dans laquelle cette dernière est vue comme incapable de produire par elle-même une normativité immanente à une communauté de vie ou de travail, et opposable à la normativité prescrite par les institutions⁴. Comme si seuls les dispositifs étaient vecteurs de normativité, et que celle-ci s'appliquait sur des corps individualisés, c'est-à-dire dépourvus en eux-mêmes de toute dimension morale et collective ou, si l'on préfère, de toute socialisation. C'est là une position typiquement anti-sociologique. C'est pourquoi le fait que beaucoup de sociologues aillent aujourd'hui chercher leurs concepts fondamentaux chez Foucault, pour soutenir leurs enquêtes, est pour moi un signe de la crise dont je parlais. Cela ne veut pas dire, entendons-nous bien, que la lecture de Foucault doit être jugée sans intérêt pour les sociologues. Foucault a perçu, mieux que d'autres, certains phénomènes décisifs de notre modernité. Je pense notamment à ce qu'il nomme « biopolitique ». Seulement les sociologues doivent cesser de se montrer si paresseux à cet égard : il leur faut *resociologiser* les phénomènes pointés par Foucault, à partir d'une conception « augmentée », c'est-à-dire proprement sociologique, de la *praxis*, qui n'est précisément pas celle de Foucault. C'est de ce rapport *conversionniste* entre

⁴ Voir Cyril Lemieux, « Ambition de la sociologie », *Archives de philosophie*, vol. 76, n°4, 2013, p.591-608.

philosophie et sociologie dont nous avons besoin, plutôt que d'un rapport intégrationniste, qui conduit à nier la différence entre les deux disciplines et entre leurs modes spécifiques de production des concepts⁵.

BK. Les sociologues qui vont chercher en philosophie les concepts, pour donner un cadre théorique à leurs enquêtes, finissent par ne plus regarder ce qu'ils ont sous les yeux, parce qu'ils utilisent des concepts qui n'ont pas été requis par l'expérience. C'est la mauvaise conjonction entre philosophie et sociologie, tout à fait à l'opposé de celle que nous préconisons. Or, c'est ce qui s'est passé avec Foucault. Son succès tient au besoin de rehausser la teneur théorique des sciences sociales. Mais il faut d'abord forger de nouveaux concepts à l'intérieur de l'enquête ! C'est donc à un déficit du côté de la sociologie que répond cette importation de la philosophie dans les sciences sociales.

CL. C'est ce que disais en soulignant que cette importation participe de la crise de la sociologie.

FC. Toujours est-il que le privilège accordé par Durkheim au social, envisagé comme un plan de réalité autonome, a été vivement attaqué. Comment repenser aujourd'hui le social et quels points d'appui la sociologie de Durkheim nous offre-t-elle ?

CL. Avancer aujourd'hui l'idée de société, comme le faisait en son temps Durkheim, ne va pas sans des difficultés, c'est vrai. Sur ce point, il importe de tenir le plus grand compte de la critique formulée depuis les années 1970 par le courant antitotalitaire et de la prendre au sérieux. Ce qu'elle nous dit, c'est qu'il ne faut ni naturaliser les collectifs, ni mécaniser l'action. Or ce rappel constitue l'un des fondements mêmes de la sociologie lorsque celle-ci se comprend correctement, c'est-à-dire comme un holisme certes, mais un holisme dénaturant et non pas mécanique⁶. On voit par là ce qu'implique toute relecture de Durkheim. Il faut saisir le social, bien sûr, mais *à partir de l'action*. Il faut reconquérir la possibilité de parler d'une société, mais sans pour autant céder à la tentation de la réifier. De ce point de vue, la critique anti-totalitaire et anti-mécaniste a contribué à de réelles avancées, ces trente dernières années, sur le plan de l'enquête sociologique et de ses méthodes, en les rendant beaucoup plus attentives aux contradictions inhérentes à la pratique et, ce qui va de pair, à l'indétermination de l'action collective et à la dynamique des situations. Cette attitude est bien entendu liée elle-même aux changements survenus dans l'organisation de nos sociétés. On le voit avec les étudiants : lorsqu'on défend devant eux des positions ouvertement holistes, certains réagissent scandalisés. Cette réaction morale témoigne de ce que l'individualisme imprègne toujours davantage nos sociétés, au point que même les concepts sociologiques s'en trouvent affectés. D'où la nécessité de les redéfinir. C'est même une obligation sociologique de procéder à cette redéfinition, parce que cela prouve qu'on ne détache pas concepts et catégories de l'expérience historique. Si le concept hérité de « société » apparaît aujourd'hui douteux à beaucoup, voire repoussant, parce que supposément négateur de leur liberté individuelle ou dangereusement porté vers le nationalisme, c'est que quelque chose

⁵ Voir Cyril Lemieux, « Philosophie et sociologie : le prix du passage », *Sociologie*, vol. 3, n°2, 2012, p. 199-209.

⁶ Cyril Lemieux, « Penser la régularité de la vie sociale sans mécaniser l'action », *La vie des idées.fr*, 17 décembre 2009 [en ligne].

n'est plus, pour nous, recevable dans la façon totalitaire et mécaniste dont ce concept a pu être entendu dans le passé. C'est là un progrès indéniable pour la pensée sociologique et sans doute aussi, sur un autre plan, pour l'attitude démocratique. Cela dit, il ne s'agit pas pour autant de céder le terrain à l'idéologie individualiste. Car celle-ci est tout à fait incapable de nous aider à analyser la *tendance collective* qui porte de plus en plus nos sociétés à se méfier du holisme. En définitive, nous avons plus que jamais besoin du holisme sociologique pour rendre compte de notre rejet collectif du holisme idéologique.

FC. On voit qu'il s'agit de ménager un espace très étroit, pour le discours de la sociologie, entre la doxa et le paradoxe. Comment peut-elle se faire entendre, si elle doit aller contre le privilège que les modernes accordent à l'individu ?

CL. Le vrai paradoxe, c'est qu'à mesure que l'individualisme progresse, un désir inconscient de sociologie croît aussi. Sur ce point, on peut en revenir à ce que dit Louis Dumont, l'un des héritiers de Durkheim. Le combat de la sociologie, dans la modernité, consiste à distinguer, dans un premier temps, entre l'idéal individualiste et la réalité sociale, pour mieux les articuler dans un second temps. Dumont écrit ainsi que la véritable fonction de la sociologie est de remédier à la lacune qu'introduit la mentalité individualiste « lorsqu'elle confond l'idéal et le réel ». Faisant cela, la sociologie répond au besoin qui surgit, lorsque le social au fondement de nos relations n'étant plus perçu, la mentalité individualiste engendre ses propres embarras et provoque des injustices et des souffrances sociales dont il faut bien comprendre qu'elles sont parfaitement inutiles et qu'elles pourraient tout à fait être évitées. Les modernes ont besoin de sociologie pour ainsi dire au titre d'antidote, parce qu'ils tendent à prendre à la lettre un idéal individualiste qui ne correspond pas entièrement à leurs pratiques ; de ce fait même, l'idéal se dégrade, car il se présente dans une formulation très appauvrie, de type libéral, qui ne permet plus de penser ni le processus social de son effectuation, ni ce qui lui fait obstacle empiriquement. C'est cette fausse conscience qu'il faut corriger⁷.

FC. Comment peut-on attester de ce désir dans les pratiques ?

CL. Il est vrai que l'organisation économique et le droit moderne entretiennent constamment chez les acteurs de nos sociétés l'emprise de l'idéologie individualiste. Et pourtant, en dépit ou plutôt *en raison même* de cette emprise, ces acteurs conservent des formes d'intuition sociologique liées au fait qu'ils sentent bien que cette idéologie *n'est pas entièrement* la réalité de leurs rapports. J'en ai souvent fait l'expérience en intervenant dans les médias pour proposer des analyses d'inspiration sociologique de l'actualité médiatique: beaucoup de gens (de lecteurs et d'auditeurs, en l'occurrence) m'ont dit ou écrit qu'ils se reconnaissaient dans les raisonnements sociologiques que je proposais. Durant un instant, ils adhéraient au point de vue qui leur montre la limite des explications individualistes et psychologisantes des problèmes individuels et collectifs qu'ils rencontrent. Mais cette conscience sociologique est souvent de courte durée, étant insuffisamment portée par des dispositifs sociaux comme l'école, l'organisation du travail ou les médias⁸. Il ne s'agit donc pas d'installer une conscience

⁷Voir sur ce point Cyril Lemieux, dir., *La subjectivité journalistique. Onze leçons sur le rôle de l'individualité dans la production de l'information*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. « Cas de figure », 2010.

⁸ Voir sur ce point Cyril Lemieux, « Penser autrement la place des sciences sociales dans les médias », *Tracés*, Hors-série, « A quoi servent les sciences humaines (IV) », ENS éditions, 2012, p. 151-166.

du social qui ferait entièrement défaut – c'est là une thèse qui n'est guère sociologique - mais de pousser plus loin ce qui émerge déjà au niveau des pratiques et des discours au titre de prise de conscience, parfois fugace, du caractère social de nos manières d'être et de penser. Il s'agit aussi d'imaginer les dispositifs qui permettent d'accroître pour chacun cette prise de conscience et de l'entretenir collectivement. En somme, ce qui nous manque, ce sont des dispositifs qui permettent de valoriser davantage d'autres acceptions de l'individu que celle promue par la conception du sujet libéral. Il s'agit fondamentalement d'une question d'organisation et, plus précisément encore, d'organisation des dispositifs qui permettent à la société de se penser comme telle, en prenant une plus grande conscience de sa différenciation interne et de ce que ses modes de pensée lui doivent. Dans les termes de notre livre récent sur le socialisme⁹, on pourrait dire que se manifeste ici le besoin de socialiser davantage les dispositifs institutionnels et délibératifs qui permettent à la société de se penser et de se comprendre. Les socialiser voulant dire: les ouvrir toujours davantage à la pluralité conflictuelle des groupes qui composent la société et qui, chacun, portent sur cette société une perspective différente. C'est cette socialisation qui est au principe du socialisme.

FC. On reviendra sur le socialisme. A présent, j'aimerais savoir comment se pose, en philosophie, le problème de la redéfinition du social. C'est une question décisive pour la philosophie politique elle-même.

BK. Pour arriver à toucher le social, et l'intérêt de la sociologie de Durkheim, on peut prendre les choses par un autre biais. En fait, ce qui nous a rapprochés de Durkheim, c'est qu'on a redécouvert, grâce notamment aux discussions autour des relations entre sociologie et pragmatisme, à quel point il était un penseur de l'action. On croyait que l'action sociale était le domaine de Max Weber. Dans ce cadre, Durkheim était considéré un intellectualiste. On disait de sa sociologie qu'elle avait dégénéré en une théorie des représentations, des croyances collectives, etc. Et l'on ne touchait pas aux *Formes élémentaires*, parce qu'elles semblaient justement entériner la dérive intellectualiste. Or, c'est justement la redécouverte des *Formes élémentaires* qui a déclenché une considération nouvelle de l'action chez Durkheim. A la lumière des *Formes*, on pouvait refaire le geste holiste, mais à partir de l'action. Les *Formes* rendent en effet visible le fait que le groupe ne se constitue qu'à partir du moment où une chose est engagée dans des actions communes. « Chose » est ici chargée de normes, valeurs, idéaux. Il faut donc lire la première règle de la méthode avec les *Formes élémentaires*. Il n'y a rien de réifiant dans le fait de dire que le social, c'est une chose, s'il s'agit d'une chose qui fait agir en commun.

CL. Il y a d'ailleurs toute une tradition en sociologie qui avait vu ce point d'emblée, et qui a été décisive pour la formation de beaucoup de sociologues de ma génération et, en ce qui me concerne, pour ma redécouverte de Durkheim : c'est l'ethnométhodologie. Garfinkel se disait un continuateur de Durkheim. On sait aussi combien la conception durkheimienne de la religion a compté pour Goffman. Ces approches m'ont permis de voir que l'on pouvait utiliser Durkheim différemment, à savoir dans l'analyse même de l'action en situation. Aussi bien l'ethnométhodologie que l'œuvre de Goffman, quoique de manière bien différente, nous montrent qu'il est possible de connecter l'héritage du

⁹ Bruno Karsenti & Cyril Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. « Cas de figure », 2017.

pragmatisme et son attention au monde social en train de se faire avec le holisme dénaturalisant des *Formes élémentaires de la vie religieuse*¹⁰.

FC. *Votre travail sociologique vise à amplifier le durkheimisme implicite dans la tradition interactionniste. Dans votre livre, il y a une double entrée durkheimienne dans le social. C'est d'abord l'accent mis sur la contrainte de la règle au sein de l'interaction, thèse reformulée à l'aide de la notion wittgensteinienne de grammaire. Mais Durkheim se rend surtout visible lorsque vous abordez la grammaire publique : c'est le registre d'actions collectives qui permettent de rendre présent le collectif aux acteurs. Sur ce point, vous reprenez les Formes élémentaires. Est-ce qu'on pourrait résumer votre position en sociologie en disant que, pour vous, aucune interaction ne peut sociale si elle se déroule pas dans le cadre d'un groupe au moins implicite ?*

CL. J'ai en effet accentué la dimension durkheimienne qui était déjà présente dans certains courants de la tradition interactionniste, chez Goffman en particulier. Dans *Le devoir et la grâce*, j'essaie d'insister sur la présence de la société en tant que dimension constitutive de toute action humaine. C'est la thèse centrale du livre¹¹. Même une interaction avec des objets ou avec soi-même dans un lieu privé, est sociale, dans la mesure où à compter du moment où l'acteur agit, il ne peut le faire que d'une manière qui *pourrait être confrontée* par lui ou par d'autres membres de sa communauté d'appartenance au respect de certaines règles dont le respect est attendu dans cette communauté. C'est ce que j'appelle l'argument transcendantal concernant la grammaire. Cet argument n'implique pas l'existence d'un sujet transcendantal. Il reconnaît plutôt le caractère transcendantal objectif de la grammaire, c'est-à-dire qu'il affirme que ce que j'appelle la grammaire - autrement dit, l'existence de règles partagées au sein d'une communauté - est une *condition de possibilité* de nos actions et de nos pensées. Par conséquent, même au plus bas niveau de réflexivité, à ce niveau que Bourdieu appelait celui du « sens pratique », dès lors qu'il y a action, il y a grammaticalité. Le social au sens fort est déjà présent mais il n'est pas encore explicité sous forme de règles. Décrire le processus collectif de cette explicitation, dont la forme la plus déployée s'opère dans ce que j'appelle la grammaire publique, et peut-être surtout, décrire ce qui limite socialement ce processus de montée collective vers la grammaire publique et donc aussi, vers la mise en discussion des règles, est une des tâches principales que s'assignent les sociologues de notre laboratoire. Il s'agit d'analyser pourquoi les processus d'explicitation et de critique des règles se trouvent, dans nos sociétés, face à des blocages.

FC. *Les acteurs ont donc une expérience élémentaire du social, au niveau des multiples groupes d'appartenance (famille, associations, etc). Peut-on dire alors que la difficulté touche surtout la compréhension de ce que Durkheim appelait société globale ? Elle semble incompatible avec l'individualisme.*

BK. Oui, mais si on a bien lu Durkheim, on comprend bien que les deux choses vont ensemble. Dans ma perspective, j'ai essayé de ressaisir la société globale au plus intime : la totalité sociale s'est révélée à moi lorsque j'ai travaillé sur le concept de personne. Ce que les modernes croient être le plus propre, c'est en fait ce qui leur

¹⁰Voir Cyril Lemieux, « What Durkheimian thought shares with pragmatism: How the two can work together for the greater relevance of sociological practice », *Journal of Classical Sociology*, vol. 12, n°3-4, 2012, p. 384-397.

¹¹Cyril Lemieux, *Le devoir et la grâce. Pour une analyse grammaticale de l'action*, Paris, Economica, coll. « Etudes sociologiques », 2009.

échappe le plus, étant déterminé par la société à laquelle ils appartiennent. L'épreuve de notre appartenance, c'est bien notre constitution en tant qu'individualités. La personne, c'est ce qui oblige à faire intervenir la société globale sur le plan de l'interaction.

FC. La sociologie semble nous proposer un renversement paradoxal du sens commun, car c'est justement lorsqu'on soulève la question des droits qu'on a tendance à sortir du social. On est prêt à tout socialiser, sauf les droits universels qui doivent nous permettre de paramétrer l'action politique.

CL. Ce paradoxe est déjà présent chez Durkheim et il me semble tout à fait révélateur de la capacité qu'a le raisonnement sociologique à rompre avec les préjugés de la philosophie politique. L'argument durkheimien, qu'on retrouve différemment exprimé par exemple dans l'œuvre de Norbert Elias, c'est en effet que les droits de la personne humaine, s'ils paraissent s'opposer au despotisme de l'Etat moderne et entrer en conflit avec lui, non seulement ne préexistent pas à cet Etat mais encore sont dépendants de sa construction. Il en va d'ailleurs de même de la conscience de l'humanité, qui leur sert de référence ultime: l'idée d'envisager le genre humain comme un tout unitaire au-delà des appartenances nationales ne nous serait pas venue sans un Etat nous ayant appris à respecter nos propres droits individuels.

FC. On perçoit ici l'inspiration des Leçons de sociologie. Est-ce aussi pour mieux penser l'Etat qu'il nous faut repasser par Durkheim ?

BK. D'abord, lorsqu'on fait intervenir l'Etat, je crois qu'il faut surtout résister à se servir d'une définition toute faite, qu'on projetterait sur la réalité sans la maîtriser. C'est même sur ce point qu'on mesure le renouveau de la philosophie politique par la sociologie. Il faut procéder en sens inverse par rapport à ce qu'on fait d'habitude, y compris dans la lecture de Durkheim. La thèse durkheimienne que vient d'évoquer Cyril ne se comprend qu'à ce prix. On peut la résumer de la façon suivante : il y a de l'Etat pour autant que des individus sont en train de se reconnaître comme des personnes. Il faut prendre l'Etat en mouvement, en train de travailler.

FC. Mais travailler à quoi ? Une thèse répandue, c'est que l'Etat moderne travaille à l'individualisation.

BK. Oui, mais il faut être plus précis, si l'on passe du côté de la sociologie. En fait, l'Etat n'est jamais en relation directe avec les individus. La personne, c'est le résultat de l'interaction entre l'Etat et les sous-groupes. Telle est la thèse de Durkheim. Les individus sont toujours socialisés à l'intérieur des sous-groupes, mais pour qu'ils en viennent à se penser comme des personnes, porteuses de droits universels, encore faut-il que ces groupes se rapportent les uns à aux autres et au tout qu'ils forment ensemble. L'Etat est justement ce qui exprime la conscience des sous-groupes d'appartenir à une totalité plus large. C'est là qu'apparaît la référence à la personne comme idéal d'affranchissement des individus par rapport aux sous-groupes. C'est un des points essentiels des *Leçons*. L'Etat relève d'un travail mental au niveau de la société globale : il se resserre, chez les modernes, sur un seul point, la personne. Il s'agit d'une compréhension de l'Etat qui s'écarte de ce qu'on entend d'ordinaire.

CL. C'est qu'on confond l'Etat avec l'appareil bureaucratique.

BK. Oui, c'est cela. Il ne faut pas éluder, bien sûr, qu'il y a appareillage de la pensée d'Etat : il y a pénalité, éducation, discipline, etc. Mais il faut mettre les choses dans le bon ordre. Or cela suppose de faire d'abord une place à la conscience des sous-groupes, en tant qu'elle renvoie à un point d'appui qui leur est extérieur.

FC. En sachant que l'Etat n'est pas non plus la totalité, autrement on revient à une autre confusion, celle de la philosophie politique, qui superpose société et Etat. L'opération sociologique apparaît fort complexe.

CL. Pour Durkheim, l'Etat est un appareil réflexif, pas plus. Il n'en fait évidemment pas la société globale, sans quoi il cesserait d'être sociologue. Il nous invite plutôt à nous placer dans un cadre plus large afin de saisir l'écart dynamique entre le social et l'Etat ou, pour le dire en d'autres termes, entre les aspirations morales produites par la division du travail et le cadre institué par le droit. Je crois que la sociologie pragmatique, telle que nous essayons au LIER de la pratiquer, permet de travailler sur cet écart, notamment parce qu'au lieu de considérer les phénomènes sociaux comme d'emblée politiques, elle s'intéresse aux processus de leur éventuelle politisation. En étudiant comment les conflits de la vie quotidienne survenant sur le lieu de travail, dans la famille ou l'espace public, donnent lieu à des montées vers ce que j'appelle la grammaire publique, mais aussi comment ils rencontrent sur ce chemin des points d'arrêt, la sociologie pragmatique permet de retrouver la position de Durkheim, en la reformulant à partir de l'action collective. Le conflit sous toutes ses formes – désaccord, litige, hostilité... - est ici l'entrée centrale pour comprendre à quel moment l'Etat est ou non appelé par les acteurs eux-mêmes, en tant qu'appareil réflexif dont la convocation leur permet de s'élever à la conscience du tout qu'ils forment à *travers ce qui les oppose*.

FC. Le conflit est donc une condition de révélation du social à lui-même. Là, vous allez à l'encontre des interprétations classiques, qui opposent Durkheim à Marx, en tant que sociologue de l'ordre.

CL. Mais Durkheim le dit explicitement dans les *Leçons de sociologie* ! Et d'ailleurs, il faut rajouter un autre élément durkheimien, si l'on veut comprendre la place centrale qu'occupe le conflit chez les modernes. Le conflit s'amplifie à mesure que la division du travail s'accroît, du fait que le nombre des groupes professionnels augmentant, les attitudes morales se diversifient. Il n'y a alors tendanciellement que deux voies possibles : la violence ou la démocratie. Je ne fais qu'explicitement ce qui est sous-jacent à la perspective durkheimienne. Dans la démocratie, on prend acte des différends et donc aussi de la différenciation sociale mais en s'élevant à la conscience de la totalité d'appartenance. Pour mieux dire encore, on s'appuie sur les différences sociales et professionnelles en tant qu'elles ne manquent pas d'engendrer des conflits, pour viser ce qui, à travers ces conflits, atteste néanmoins de l'existence d'une forme de vie commune, à savoir, précisément, la forme de vie démocratique qui caractérise l'appartenance à une société moderne. Les conflits, en démocratie, peuvent donc être extrêmement vifs, ils ne sont pourtant pas la guerre civile, car ils se déroulent dans un cadre partagé, fixé notamment par le droit et par une certaine morale de l'interlocution et du respect des différences. L'Etat se manifeste alors au niveau de ce qui rend possible le traitement des conflits sociaux par le biais de la délibération collective, laquelle s'oppose expressément au recours à la violence physique et à la guerre civile. La politique ainsi entendue joue un rôle fondamental dans la production de ce que Dumont appelle « aperception sociologique », soit la conscience d'appartenir à une

même société, sans nécessité pour autant d'avoir exactement sur elle la même perspective. La possibilité de la sociologie repose sur cette activation de la politique propre à des sociétés hautement différenciées que constitue la démocratie moderne dans son irréductibilité à la guerre civile. Ce n'est pas la seule condition, mais elle est bien décisive.

FC. La sociologie a donc partie liée avec le conflit ? Ce n'est pas la position la plus répandue parmi les sociologues.

CL. On est victimes sur ce point de deux discours courants, tout aussi anti-sociologiques l'un que l'autre: celui qui lie la démocratie au projet d'une société consensuelle et celui qui voit dans la guerre civile la vérité cachée de la démocratie. Le premier discours néglige totalement la question de l'accentuation de la division du travail social qui est pourtant le phénomène central à prendre en compte pour analyser les sociétés modernes. Ce faisant, il échoue à comprendre que si la démocratie rejoint effectivement la conscience d'appartenance à un tout, c'est à travers l'explicitation systématique du différend et l'affirmation publique, qui peut être très vive, de désaccords qui ne trouvent pratiquement jamais de point final dans l'élaboration d'un consensus¹². Le second discours, à l'inverse, nie que les membres des groupes qui s'affrontent démocratiquement aient la conscience d'appartenir à un tout qui dépasserait l'horizon de chacun de ces groupes. Du moins voit-il cette conscience de la totalité sociale comme une fausse conscience qui empêche les groupes les plus dominés de réaliser pleinement quels sont leurs intérêts, à savoir, supposément, la mise hors d'état de nuire, sinon l'extermination, des groupes dominants. Cela revient à ne pas prendre au sérieux les mécanismes de la socialisation propres aux sociétés modernes dont le propre est de valoriser, dans les formes mêmes de la transmission du savoir, une morale de l'interlocution et du respect mutuel qui s'oppose formellement au recours à la violence. Face à ces deux discours qui appauvrissent considérablement notre compréhension des exigences de la modernité, la sociologie cherche à montrer ce qui fait la spécificité de la forme « conflit démocratique » en tant que mode de socialisation des modernes par opposition aussi bien à la forme « guerre civile » qu'à l'idéal d'une société sans différend et sans différence.

BK. La question n'est pas de dire qu'il n'y a pas de lutte, ou qu'il ne doit pas y en avoir, mais de distinguer entre la lutte et la guerre civile. On lutte, mais en vue de quoi ? Ceux qui parlent, aujourd'hui, de guerre civile, sont, bien plus qu'irresponsables, irréalistes. Ils se servent d'une métaphore, sans savoir à quoi elle se rapporte, car la guerre civile ils ne l'ont pas vue ni vécue.

FC. Vous allez avec Durkheim à l'encontre d'un certain sens commun dont l'expérience passée nous montre à quoi il a pu conduire. J'ai à l'esprit l'idée que la conscience du social ne surgirait qu'à l'occasion de l'affrontement avec d'autres sociétés. N'est-ce pas ce qui est en train de revenir aujourd'hui ?

BK. C'est que l'Europe est en crise. Il y a un déficit social et politique de l'Europe. Dans la vision de Durkheim, l'Europe représentait un espace d'interaction entre des sociétés dont le point commun était avant tout le fait d'avoir à travailler sur elles-mêmes, pour dégager leur compréhension de l'individu ou de la personne. Dans ce cadre, le rapport externe est secondarisé par rapport aux relations internes que chacune des sociétés qui

¹²Voir sur ce point, Cyril Lemieux, « A quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil Neuf Cent*, 25, 2007, p. 191-212.

se reconnaissent comme formant une totalité d'ordre supérieur, l'Europe, est appelée à faire.

FC. La politique et le droit social, donc, plus que la guerre

BK. Oui, la politique et le droit social, mais dans une entité qui était déjà et devait devenir davantage internationale. Le surgissement de la sociologie n'a été possible que dans une époque où l'Europe a pu se penser au-delà de la guerre. Durkheim n'a pu dégager le sens du social, et fonder la sociologie, pour repenser la politique, que sur fond d'une convergence et d'une collaboration possible entre les sociétés modernes, d'abord dans le cadre de l'Europe.

FC. A l'époque. Cette convergence s'est ensuite défaite

BK. Oui, on retrouve le problème du XIX^{ème} siècle. Qu'est-ce qui s'est passé pour que l'Europe ne se fasse pas, et aboutisse à la première guerre mondiale, alors que les outils intellectuels et juridiques étaient en gestation, comme le prouve l'histoire parallèle de la sociologie et du droit social ?

FC. Qu'en est-il alors aujourd'hui ? Repenser l'Europe ne suppose pas dépasser le cadre de l'Etat-nation ?

CL. L'Etat est une fonction, c'est un appareil réflexif résultant d'un processus de différenciation sociale. Rien n'empêche donc, sur un plan théorique, de dépasser le cadre national où il a d'abord pris cette fonction. Loin de le croire incompatible avec l'Europe, il faudrait penser plus sérieusement ce que voudrait dire un Etat européen. En réalité, un tel Etat existe déjà, car déjà, un appareil différencié et réflexif est observable au niveau de l'autorité politique dans laquelle se reconnaissent les nations membres de l'U.E. L'unification des nations européennes est d'ores et déjà un processus en marche et elle l'est en réalité depuis plusieurs siècles déjà, bien avant la signature du traité de Rome. Mais nous devons, pour nous en apercevoir, nous séparer des visions anti-sociologiques dont je parlais: celle qui voudrait assigner l'Europe à un idéal du consensus, et celle qui voit dans la construction européenne la fausse conscience d'une appartenance collective dont la fonction serait de masquer la réalité d'une guerre civile entre dominés et dominants. L'Europe doit se comprendre de manière plus sociologique. Elle doit s'envisager comme le processus de construction d'une nation européenne qui en vient à refuser l'emploi de la violence au profit exclusif d'une *accentuation du conflit démocratique* en son sein.

BK. Il y a aussi une question qui concerne le récit qui doit accompagner la formation d'une Europe politique, à partir d'une vision sociologique. Or, nous avons aujourd'hui une difficulté à articuler ce récit, en raison des tendances au décentrement qui s'accusent dans les sciences sociales. Bien sûr, il faut critiquer le récit idéologique qui a vue dans l'Europe le centre du monde, appuyant sa domination coloniale ; mais il ne faut pas perdre de vue ce que l'Europe a pu représenter dans l'élaboration du projet moderne, du moins si nous voulons lui donner aujourd'hui une consistance politique. Il nous faut retrouver les ressorts d'un récit cohérent.

FC. On voit bien la dimension politique de la sociologie. Votre reprise de la position durkheimienne est implicite dans tout ce que vous venez de dire. On connaît les difficultés qui surgissent lorsqu'on traite la question des rapports entre science et

politique. Face à ceux qui lèvent le bouclier de la neutralité axiologique, d'autres réagissent en disant que la sociologie doit exercer une fonction critique. Comment sortir de l'alternative entre sociologie positive et sociologie critique ? Alors qu'on le case bien souvent dans le cadre de la sociologie positive, l'intérêt de revenir à Durkheim ne consiste-t-il pas dans le fait de retrouver le sens politique de la sociologie ?

BK. Nous partageons un principe: il est essentiel pour la sociologie de retrouver sa signification politique, mais il ne faut surtout pas le faire en la politisant à outrance, c'est-à-dire en faisant des sciences sociales un accompagnement du militantisme. Il faut laisser la sociologie produire sa propre politique. C'est une position qu'on a tirée de Durkheim, en effet, mais pas exclusivement. Dans la célèbre conférence de Weber sur la science comme profession, on voit bien qu'il y a un appel à la responsabilité. Weber s'adresse à un auditoire de jeunes, parmi lesquels il y avait Benjamin, il ne faut pas l'oublier, pour les détourner des prophètes de la chaire. Or, la mauvaise conjonction entre savoir et politique, sous le coup d'une injonction à la critique, loin de disparaître, n'a fait que se consolider. Il y a lieu, sur ce point, de dépasser certaines oppositions. Il n'en reste pas moins que Weber n'a pas l'assurance de Durkheim lorsqu'il s'agit d'affirmer que le sociologue a une tâche d'orientation. Cette différence tient au problème des jugements des valeurs. La troisième conférence de Durkheim, dans *Sociologie et philosophie*, marque un pas sur ce point, car elle propose une autre vision de la normativité dans sa relation à l'action. Mais il y avait une autre voie aussi en Allemagne que nous avons exploitée. C'est la voie de Mannheim.

CL. Je ne dirais pas que la sociologie ne doit pas se politiser, étant donné qu'il existe de fait, et nécessairement, une politique de la sociologie¹³. Je dirais plutôt que la sociologie ne doit pas s'idéologiser. Se rapporter idéologiquement à la politique n'a rien de condamnable en soi mais ce n'est pas *ce rapport-là* que la sociologie, pour sa part, nous invite à avoir. Au contraire, la sociologie ne produit sa propre politique que dans la mesure où elle procède à une critique systématique de l'idéologie. Ce qu'il y a de politique dans l'attitude sociologique, autrement dit, c'est le refus de considérer le réel depuis une dogmatique ou depuis un a priori doctrinal pour le considérer depuis un point de vue réflexif. Ce point de vue réflexif ne doit pas être compris comme un point de vue neutre, car il ne revendique pas une extériorité – forcément illusoire – par rapport au monde social. Il s'agit plutôt d'un point de vue dont le propre est de parvenir à se comprendre comme faisant irrémédiablement partie de ce qu'il cherche à objectiver. Ainsi on pourrait dire que ce que la sociologie a de politique, c'est le fait de nous inciter à faire preuve de toujours plus de réflexivité sociologique. Or ce mouvement contrevient à la tendance, qui est forte dans nos sociétés, à individualiser et à psychologiser les problèmes: il vient contrarier cette tendance et remettre en cause le bien-fondé des politiques publiques qu'elle suscite et ce, d'une manière, je le répète, qui se fonde sur un autre plan que celui de l'idéologie, à savoir sur le plan de la méthode scientifique, et qui s'appuie, à ce titre, sur des *enquêtes sur le monde social* qui montrent, à partir de l'examen de situations très concrètes dans le monde du travail, la famille ou la vie publique, les limites en actes de l'idéologie individualiste. Il est vrai que les sociologues sont souvent embarrassés par cette dimension *nécessairement politique* de leur travail scientifique: certains la nient en se réfugiant derrière une certaine revendication – en réalité, erronée – de la « neutralité axiologique »

¹³Voir Cyril Lemieux, « La politique sociologique selon Durkheim », in B. Karsenti & C. Lemieux, *Socialisme et sociologie*, op. cit., p. 123-50.

wébérienne; d'autres, au contraire, croient y souscrire en idéologisant leurs analyses du monde social, ce qui revient à renoncer à l'ambition sociologique au profit d'une régression vers la pensée dogmatique. Entre la mauvaise foi positiviste et la dégradation de la sociologie en idéologie, il y a place pour une attitude réellement sociologique, dans laquelle l'objectivité de l'analyse et la normativité du point de vue cessent d'être opposés pour être comprises comme fondatrices d'un même geste. Ici encore, la démarche durkheimienne peut servir à nous guider. Elle le peut beaucoup plus, je crois, que le point de vue wébérien. Car si la position de Weber a la vertu de s'opposer très énergiquement à l'idéologisation de la sociologie, elle tend cependant à présenter l'engagement politique du sociologue comme une attitude privée et non pas comme une conséquence objective de sa pratique de la sociologie – ce qu'une attitude plus réflexive doit pourtant nous obliger à admettre.

BK. Ce qui est certain, c'est qu'on doit passer d'abord par Durkheim pour voir certains aspects, dans un milieu sociologique qui porte aux nues l'épistémologie de Weber.

CL. Je peux en témoigner. Dans l'enseignement en sociologie que j'ai reçu au cours de ma formation à la fin des années 80, nos professeurs opposaient couramment Weber et Durkheim, et ils le faisaient comme on oppose le bon et le méchant. Seul Weber, nous disait-on, permet de respecter les individus, tandis que Durkheim les écrase sous le poids des déterminations collectives. On retrouve encore aujourd'hui cette opposition, à peine nuancée, dans les manuels de sociologie conseillés aux étudiants. Or cette lecture empêche de comprendre la position durkheimienne, et en particulier, le fait qu'elle est normativement orientée vers le culte de la personne humaine, mais elle rend également inintelligible la position wébérienne. Par exemple, le concept wébérien d'ethos, à lui seul, suffirait à montrer que Weber est bel et bien un auteur holiste. S'il ne l'était pas, du reste, comment pourrions-nous reconnaître aussi facilement dans son œuvre celle d'un sociologue? Pour en finir avec ces oppositions, qui sont révélatrices surtout de l'emprise qu'exerce désormais sur les sociologues l'idéologie individualiste qu'ils sont pourtant censés objectiver, il faut allonger la liste des auteurs classiques de la sociologie et faire l'effort de reconnaître comment l'esprit sociologique s'exprime chez chacun d'eux, dans son style propre, et avec quelles limites. Cet effort peut nous permettre de reconnaître la centralité et l'interdépendance des trois éléments que j'indiquais en commençant: holisme, dénaturalisation, méthode scientifique. Lorsqu'un auteur néglige l'un de ces éléments, son discours se fait de facto moins sociologique.

FC. Vous allez tous les deux publier un livre signé à quatre mains où vous revenez, en reprenant Durkheim et Polanyi, sur la signification du socialisme dans son lien à la sociologie. En quoi consiste ce socialisme de la sociologie ?

BK. Il faut faire un pas en arrière et expliciter les difficultés que nous éprouvons à accorder les institutions du savoir à leur fonction politique. Ces institutions ne se perçoivent pas suffisamment comme politiques, raison pour laquelle ceux qui y participent n'arrivent pas à faire ressortir l'idéal politique qui les porte, et que je crois être, en effet, socialiste, du moins pour ce qui touche à la sociologie et aux sciences sociales. Il faut revenir ici sur des questions de fond, concernant les conditions sociales d'existence de la recherche, en tant qu'on y trouve la source de l'activité intellectuelle. Le premier niveau d'intervention concerne donc ces institutions, et il est bien politique.

Le livre sur la sociologie et le socialisme est d'abord une invitation à réfléchir sur ce que nous faisons, sur la politique qui s'y trouve impliquée.

CL. Ce que nous appelons, avec Durkheim, les aspirations au socialisme, nous les croyons en ascension dans l'Europe d'aujourd'hui. Et cela, en raison même de la montée du néo-libéralisme, vis-à-vis duquel elles constituent une *réaction de défense collective*. Le problème, c'est que se développe, face à cette montée du néo-libéralisme, un autre type de réaction de défense, très dissemblable du socialisme dans ses orientations pratiques et son inspiration théorique, et bénéficiant d'un essor encore plus spectaculaire: c'est le nationalisme réactionnaire. Il y a aujourd'hui, partout en Europe, une montée du fascisme qui vient répondre à l'hégémonie néo-libérale. Le besoin de réaffirmer la société dans sa capacité d'institution et régulation, notamment de l'économie, se traduit dans ce cas dans un langage qui procède par une fixation des appartenances et des frontières et qui en vient à « fétichiser » la nation comme disait Marcel Mauss. La crise de la sociologie se redouble ici sur le plan politique, en tant qu'elle laisse les aspirations socialistes sans une articulation adéquate qui les sauveraient de cette mauvaise traduction vers le nationalisme xénophobe. Aujourd'hui comme hier, mais aujourd'hui avec une urgence toute particulière au regard du péril fasciste qui nous menace, la tâche des intellectuels de gauche consiste à donner aux aspirations socialistes les outils pour qu'elles s'expriment sans déformation nationaliste. Mais aussi, et c'est lié, pour qu'elles s'articulent à des politiques de justice sociale fondées rationnellement, c'est-à-dire sur une analyse de la société la comprenant dans sa différenciation interne et sa dynamique de changement, et procédant pour ce faire par la méthode scientifique plutôt que par la méthode dogmatique ou l'intuitionnisme. C'est ici que la sociologie, au sein du monde des travailleurs intellectuels, est appelée à jouer un rôle clé. Les mouvements sociaux multiformes qui, en Europe aujourd'hui, expriment des aspirations au socialisme (je pense notamment mais pas seulement à l'écologisme) font en effet le constat pratique des insuffisances de disciplines comme l'économie, le droit ou la psychologie pour penser la situation historique actuelle dans sa complexité, son urgence et ses interdépendances. Dès lors, ils cherchent souvent du côté des philosophes critiques des outils de compréhension capables de donner un sens plus global et plus systématique aux transformations sociales en cours. Mais ces derniers ne sont guère en mesure de leur fournir car leur approche s'éloignant des trois engagements dont nous avons parlé (holisme, dénaturalisation, méthode scientifique), elle se situe toujours en deçà de la tâche intellectuelle requise, tâche que seule une démarche sociologique digne de ce nom peut réellement mener à bien.

FC. Cela veut-il dire que les intellectuels de gauche ne font plus leur travail?

CL. Leur responsabilité est grande puisqu'il leur revient de fournir aux aspirations au socialisme qui s'expriment aujourd'hui confusément, les schémas conceptuels et explicatifs dont elles ont besoin pour se convertir en des politiques rationnelles en faveur de la justice sociale et de la solidarité. Pour autant, le point de vue sociologique doit nous mener à récuser l'idée selon laquelle la transformation de la société aurait pour moteur les théories et les analyses produites par les intellectuels, qu'ils soient de gauche ou de droite. C'est là une croyance intellectualocentrique qui empêche les intellectuels de comprendre quel est leur rôle politique effectif. En effet, les aspirations à la justice émanent de la société elle-même: elles ne sont pas issues du sous-groupe que forme, à l'intérieur de cette société, les intellectuels. Aussi la tâche des intellectuels n'est-elle pas de déciller les yeux de masses supposément aliénées mais de contribuer

à accroître le potentiel critique qui est *toujours déjà à l'œuvre* dans la société et auquel tous les membres de la société, sans exclusive, qu'ils soient des lettrés ou pas, ont vocation à participer. Prendre conscience de cela importe au plus haut point si l'on veut établir un rapport authentiquement démocratique, et non plus technocratique, entre intellectuels et non-intellectuels. Il faut accepter de regarder sa propre position d'intellectuel de manière décentrée, c'est-à-dire depuis le plan formé par la division du travail social. Il faut par conséquent essayer de faire preuve, une fois encore, de réflexivité sociologique. Tel est en somme l'effort essentiel que nous sommes en droit de réclamer aujourd'hui de l'intelligensia de gauche. C'était déjà le cas à l'époque de Durkheim. C'est peut-être plus impérieux encore aujourd'hui.