

Hors-thème

La formation du social chez Émile Durkheim : symboles et symbolisme

Catherine Dussault

Cet article s'intéresse à la formation du social chez Durkheim par l'étude du symbole et du symbolisme. L'analyse de contenu de principalement deux ouvrages, Les Formes élémentaires de la vie religieuse (1912) et Pragmatisme et sociologie (1981), permet de qualifier la nature du lien entre « symbole » et « social ». Nous émettons l'hypothèse selon laquelle le symbole rend possible la vie sociale en vertu de sa « puissance créatrice », c'est-à-dire en y ajoutant un surcroit de spiritualisation. Par la symbolisation, la vie sociale acquiert objectivité et devient un ascendant moral obligatoire, nécessaire et empirique : l'échange de symboles permet l'accord logique entre les consciences, qui autorise ensuite l'accord moral entre les membres d'une collectivité.

Mots clés : Émile Durkheim ; symbolisme ; social ; théorie sociologique

Liste des acronymes

DN : Durkheim, Émile. 1914. « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi, édition électronique réalisée à partir de l'article publié dans *Scientia*, n° XV.

DTS : Durkheim, Émile. 1973 [1893]. *De la division du travail social*. Paris, Presses Universitaires de France.

FEVR : Durkheim, Émile. 2013 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris, Presses Universitaires de France, Éditions Quadrige.

FPC : Durkheim, Émile et Marcel Mauss. 1903. « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi.

IRR : Durkheim, Émile. 1887. « De l'irrégion de l'avenir ». *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi, édition électronique réalisée à partir de la Revue philosophique, 23, pp. 299 à 311.

LS : Durkheim, Émile. 1884. *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884*, *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi, édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim. Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Manuscrit 2351.

PeS : Durkheim, Émile. 1981 [1913-1914]. *Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914*, Paris, Vrin.

RMS : Durkheim, Émile. 2017 [1895]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Flammarion.

SP : Durkheim, Émile. 1967 [1924]. *Sociologie et philosophie*. Paris, Presses universitaires de France.

SU : Durkheim, Émile. 1979 [1897]. *Le Suicide*. Paris, Presses universitaires de France.

Introduction

Il semble juste de dire que l'œuvre de Durkheim, du moins à son commencement, soit traversée par la volonté d'élaborer une science permettant de penser, d'agir et de changer rationnellement la société. L'activité de connaissance y serait donc fonction de la vie sociale, tout en lui étant bénéfique (DTS : XXXIX). L'élaboration de ce projet doit se comprendre dans l'affrontement fondamental en philosophie entre empiristes et rationalistes. Si Durkheim invoque l'autorité de Descartes, de même que celle de Bacon et de Galilée, il le fait en récusant la possibilité d'un pur « en soi », existant hors de l'expérience humaine en société. C'est ainsi dire que tout en ayant la volonté de réhabiliter le rationalisme en lui reconnaissant sa place dans son positivisme – qui ne serait par ailleurs « qu'une conséquence de ce rationalisme » (RMS : 70) –, Durkheim nie le cogito individuel comme point de départ ontologique de la connaissance, puisque c'est à la société que revient cette place. Du moins, la connaissance, la communicabilité, l'existence d'un collectif desquelles on dépend et dont on tient le meilleur de soi, ne seraient possibles sans l'existence du « social » et du sentiment d'une chose existant hors de nous-mêmes et dont nous avons conscience de dépendre. En ce sens, les formes logiques de la pensée organisant et structurant l'expérience sensible, tout comme les catégories de l'entendement, ne sont ni données dans la nature ni inhérentes à la mentalité humaine. C'est l'action de la société sur les individus qui, par son caractère obligatoire, extérieur et contraignant, rend possible les représentations et les élaborations intellectuelles, qui sont toujours en rapport avec la vie en groupe et leurs pratiques réelles.

Or, dans son ouvrage *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim invoque que la vie sociale elle-même n'est possible que grâce à un « vaste symbolisme ». Ainsi, la symbolisation, c'est-à-dire la mise en place de systèmes de mises en équivalence et de communicabilité permettant un certain conformisme logique et moral, semble être ce qui autorise Durkheim à tracer une véritable voie intermédiaire entre rationalistes et empiristes et, à ce titre, fonder une discipline viable entre

les deux, soit, la sociologie positive. En effet, dans l'ouvrage principal à l'étude, c'est-à-dire les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (FEVR), Durkheim élabore une sociologie de la connaissance ancrée dans le symbolisme propre aux sociétés humaines. Durkheim y propose une conception singulière du symbole et lui octroie une fonction particulière, soit celle de créer les sociétés¹, et c'est ce que je propose d'étudier dans le cadre de cet article.

Afin d'éclaircir les liens entre symbole et social, je fournirai des éléments d'explication à cette question : *Quel est le rôle du symbole dans la vie sociale selon Durkheim, et plus particulièrement dans les Formes élémentaires de la vie religieuse ?* Pour ce faire, j'emprunte comme point de départ à mon explication la citation suivante, tirée de l'ouvrage susmentionné : « La vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme » (FEVR : 331). La citation supportant la question de recherche suppose déjà un lien de nécessité entre symbole et social, puisqu'elle admet que la vie proprement sociale ne pourrait exister sans le symbolisme. Alors, si le propre du symbole est de rendre possible la vie sociale, de quelles manières le fait-il ? J'é mets l'hypothèse que la constitution de la vie sociale, de même que la pensée logique et la liberté, deviennent possibles grâce au symbolisme et à la différenciation qu'il induit.

L'argument est structuré en trois moments principaux permettant de caractériser à leur manière la nature du lien entre symbole et social. D'abord, je soutiens que le symbole est doté d'une puissance créatrice, au sens où en nommant, fixant et représentant des forces qui agissent sur nous et desquelles nous dépendons, il concourt à la connaissance de ces forces et, par-là, participe à la formation du réel de la société. Symboliser, c'est ajouter un surcroît de spiritualisation dans la vie sociale qui contribue ainsi à l'élaboration d'une forme supérieure de la vie sociale. Ensuite, j'illustrerai en quoi le développement du collectif permet tout autant l'émergence de personnes, c'est-à-dire des êtres capables de

¹ En effet, Durkheim spécifie que « l'expression du réel a bien une fonction utile ; c'est elle qui fait les sociétés, quoiqu'on puisse dire tout aussi bien qu'elle-même en dérive » (PeS : 196).

développer une autonomie relative avec le milieu au sein duquel ils et elles sont le plus immédiatement en contact (FEVR : 388). En d'autres termes, j'explique que l'organisation du collectif rend possible les plus hautes manifestations de l'individuel. Cela me mène au troisième et dernier point du texte, celui de la liberté, ou plutôt de la capacité de l'animal social humain à devenir une personne, puis de se conduire ainsi. J'expliquerai que les tensions traversant la vie sociale, celles entre liberté et nécessité, traversent également tout symbole. Si la vie sociale est un symbole à interpréter, alors c'est dans la soumission à la contrainte collective que se vit et se reproduit ce que l'on nomme la liberté.

Le symbole est une représentation du réel de la société qui contribue à sa formation

Depuis Kant, le symbole est ce qui permet de suppléer à l'impossibilité de représenter. En symbolisant, le « supra-sensible devient sensible » (Gadamer, 1996 : 89) et, par-là, l'irreprésentable devient représentable. Il pourrait sembler que, dans la continuité de Kant, Durkheim pense le symbole comme ce qui permet de nous exprimer à nous-mêmes nos propres idées à travers des choses. C'est-à-dire que l'idée prend une forme sensible où rien de sa matérialité n'évoque ce qu'il prend pour objet. Or, si le symbole est une expression matérielle étrangère à la réalité idéale qu'il signifie, ce dernier n'est néanmoins pas faux : il a une fonction réelle, celle de se représenter à nous-mêmes nos sentiments et nos idées de manière intelligible. Ce faisant, le symbole crée un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous, soit, la société. Tout se passe comme si la société ne prendrait forme qu'en créant des symboles et des supports communs par le réel des pratiques en groupe : « en poussant le même cri, en modulant le même son, le groupe fait naître le même sentiment commun » (Tarot, 1999 : 223). L'état d'effervescence engendré par l'état du groupe concentré permet donc l'émergence d'expériences collectives, d'un sentir, puis éventuellement des intellectualisations de ces pratiques.

Durkheim pense qu'il ne pourrait pas exister de représentations collectives sans les supports matériels, et que c'est en leur donnant

consistance que la société humaine se forme elle-même. Le symbole² rend visible le sentiment qu'a le groupe de lui-même, au point d'en devenir un de ses éléments constitutifs, et il a lui-même pour origine l'état du groupe effervescent et concentré. Si l'on se fie à la citation susmentionnée en introduction, selon laquelle la vie sociale n'est possible que grâce à un « vaste symbolisme », alors il faut bien voir que le symbolisme suppose une expérience de pensée, celle du scénario de naissance de la société et, de surcroît, que le symbolisme s'y trouve à l'origine. C'est que Durkheim pense le symbolisme bien au-delà d'une simple inadéquation entre la réalité et la représentation. Il affirme plutôt que la réalité sociale est elle-même intrinsèquement symbolique : « il n'existe des relations sociales que symbolisées » (Tarot, 1999 : 13). Le symbolisme est au cœur du social, puisque la chose symbolisée est porteuse de représentations collectives. Nuançons afin d'éviter les amalgames : Durkheim ne pense pas les représentations comme de simples images de la réalité, au sens où la réalité se représenterait sous une autre forme. Elles résultent plutôt d'un immense travail de coopération collective et sont porteuses d'une « force qui soulève autour d'elle tout un tourbillon de phénomènes organiques et psychiques » (DTS : 64). Ce sont donc les forces derrière le symbole, ce que j'ai nommé « l'objet du symbole », qui sont réelles, « si imparfaits que puissent être les symboles à l'aide desquels ils sont pensés » (FEVR : 292). En ce sens, les symboles expriment un caractère réel des faits sociaux, soit celui de leur caractère de « chose », c'est-à-dire leur transcendance par rapport aux consciences individuelles (FEVR : 331).

Afin d'expliquer cette proposition, rappelons que Durkheim induit ces propositions théoriques d'une étude empirique bien précise, celle d'une religion dite « primitive » et la plus simple de toutes, soit le totémisme australien. Le sociologue soutient que puisque la société n'est pas représentable pour ses membres, alors elle est symbolisée dans un totem, soit une espèce végétale ou animale désignant le groupe et ses rapports aux autres. Un totem tient lieu d'autre chose, il symbolise un être

² Ce symbole – ou, pour être plus précis, cet emblème – est la totalité de ce que le groupe parvient à se représenter d'abord comme la divinité *par, avec et en* laquelle l'Église vit avec tout le reste des choses, des lieux et des temps de l'expérience.

totémique, soit, *le divin*, qui n'est autre chose que la totalité sociale : le totem est « à la fois le symbole de Dieu et de la société³ » (FEVR : 295). C'est que le Dieu est le symbole de la société que nous parvenons à nous représenter *avant* de concevoir la société selon d'autres manières sociales de penser. Il est donc une chose en laquelle nous projetons des sentiments que nous n'arrivons pas à nous représenter, soit, la force morale qu'exerce la société sur ses membres et qu'ils ressentent effectivement. De fait, les représentations religieuses sont éveillées *par la société* qui place des individus (et potentiellement des personnes) sous contrainte dans certaines conditions, ce qui les porte à des sentiments, puis à des symbolisations plus ou moins réfléchies sur l'idéal traduit en actes matériels : ce sont les cris, les cultes, les mouvements exécutés à l'unisson lors des cérémonies du groupe. En conséquence, l'exaltation du groupe porte à l'expression de ce qui est senti dans la matérialité de signes en relation avec lesquels l'idée peut se former.

La pensée collective investit des objets qu'elle trouve et en fait des symboles à travers la projection de sentiments sur des choses matérielles. Durkheim explique leur formation par des grands rassemblements où les groupes entrent en effervescence, et c'est pourquoi il accorde une place si importante aux pratiques et aux cultes, et que, par ailleurs, de l'actualisation de ces pratiques découle les catégories de l'entendement⁴. Si la société atteint un certain degré d'intensité, elle éveille la pensée religieuse. Elle détermine, en effet, « un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique » (FEVR : 603). Pour le dire simplement, si les énergies deviennent plus vives, alors l'individu ne se reconnaît pas : rien n'est jamais exactement le même dans le cours de

³ Il s'agit par ailleurs d'une mise en équivalence de *relations* – et non des termes : la société n'est pas un dieu, ou l'inverse. C'est plutôt que l'on ne peut penser la société qu'à travers un dieu incarné dans des pratiques réelles et supporté par une Église.

⁴ Si le symbolisme est également soumis au déterminisme social et à l'évolutionnisme, cela expliquerait pourquoi les rites imitatifs apparaissent comme la forme première du culte. C'est qu'au départ, pour affirmer l'existence collective du clan, les hommes ont dû s'affirmer eux-mêmes comme animaux de cette même espèce, par des actes matériels. Ce n'est que plus tardivement, que l'identité a pu acquérir en distance entre la chose et la chose symbolisée. C'est le propre du symbolisme, par exemple chez Hegel qui voit la distance entre la chose et son concept comme témoin de la marche du *Geist* dans l'histoire. Il doit y avoir adéquation sans avoir identité.

l'expérience (Rawls, 1996 : 4). En se sentant transformé, il ou elle transforme donc le milieu qui l'entoure :

Pour se rendre compte des impressions très particulières qu'il ressent, il prête aux choses avec lesquelles il est le plus directement en rapport des propriétés qu'elles n'ont pas, des pouvoirs exceptionnels, des vertus que ne possèdent pas les objets de l'expérience vulgaire. En un mot, au monde réel où s'écoule sa vie profane il en superpose un autre qui, en un sens, n'existe que dans sa pensée, mais auquel il attribue, par rapport au premier, une sorte de dignité plus haute. C'est donc, à ce double titre, un monde idéal (FEVR : 603).

Comprenons que l'idéalisme de Durkheim est d'un genre particulier : le sociologue enracine la formation de l'idéal dans le réel, voire dans la nature, et le pose ensuite comme un produit naturel de la vie sociale. La vie sociale est, en ce sens, faite tout entière de symboles et de représentations – c'est d'ailleurs une nuance importante que le sociologue apportera à la seconde préface de son ouvrage sur les *Règles de la méthode sociologique*. En effet, la vie sociale est un système de choses qui existe par soi-même, en vertu de causes qui lui sont spéciales. Il ne s'agit ni d'un arrangement artificiel ou conventionnel qu'aucun lien ne rattacherait à la réalité, ni qui prendrait assise dans les « instincts » des animaux sociaux : elle est rendue possible par une « suite ininterrompue de transformations, parallèles à d'autres transformations dans les conditions de l'existence collective » (RMS : 262). La pensée collective n'est donc possible qu'avec le regroupement d'individus et ne peut se maintenir que si ces derniers se maintiennent groupés – quoique des périodes d'interruption soient possibles. Ces changements expliquent pourquoi les sociétés naissent et meurent, que l'idéal change avec les espèces sociales et, en ce sens, qu'il n'est jamais en parfaite adéquation avec le réel de la société.

Si le système symbolique rend une mauvaise traduction de la réalité, le lien de l'objet du symbole à la chose symbolisée n'est néanmoins pas purement artificiel ou conventionnel. C'est plutôt que les êtres humains sentent spontanément le besoin de symboliser, c'est-à-dire de se représenter des idées qu'ils se font, des sentiments qu'ils éprouvent au

moyen d'un signe extérieur et matériel, quel que soit ce signe. Il n'est jamais possible d'échapper à la dualité de notre nature – et le symbole lui-même semble homologue à cette dualité⁵. En effet, la dualité de la nature de la société est exprimée dans le symbole, qui ajoute ou retranche au réel, et à l'humain, qui dépasse la nature par la société même si la société vient d'elle :

Nous ne pouvons jamais échapper à la dualité de notre nature et nous affranchir complètement des nécessités physiques : pour nous exprimer à nous-mêmes nos propres idées, nous avons besoin [...] de les fixer sur des choses matérielles qui les symbolisent. Mais ici, la part de la matière est réduite au minimum. L'objet qui sert de support à l'idée est bien peu de chose, comparé à la superstructure idéale sous laquelle il disparaît et, de plus, il n'est pour rien dans cette superstructure. Voilà en quoi consiste le pseudo-délire que l'on rencontre à la base de tant de représentations collectives : ce n'est qu'une forme de cet idéalisme essentiel. Ce n'est donc pas un délire proprement dit ; car les idées qui s'objectivent ainsi sont fondées, non pas sans doute dans la nature des choses matérielles sur lesquelles elles se greffent, mais dans la nature de la société (FEVR : 327).

Le « délire » de (toute!) représentation est donc bien-fondé dans *la nature même de la société*, qui est elle-même de et dans la nature – et, puisque la formule de l'idéalisme s'y applique effectivement, elle contribue à « former » la nature. En effet, selon Durkheim, « seul, l'homme a la faculté de concevoir l'idéal et d'ajouter au réel » (FEVR : 602). Le sociologue explique cela en référant à sa définition de la religion : ce qui définit le sacré, c'est bien qu'il soit surajouté au réel ; or, l'idéal répond à cette même définition. C'est donc dire que nos représentations viennent de la nature et contribuent à la former en retour. En vertu de la dualité de notre nature, nous l'avons dit en d'autres termes, pour nous exprimer à nous-mêmes nos propres idées, nous devons les projeter sur autre chose, c'est-à-dire les fixer sur les choses matérielles qui les symbolisent. En revanche, en symbolisant, la pensée transfigure ces choses à son image.

⁵ Par exemple, lorsque que le symbole « pénètre » la divinité, le sacré devient ce qui divise le monde en deux : le sacré d'une part et le profane de l'autre.

En ce sens, le lien créé par le symbole n'est pas artificiel, puisqu'il imite la nature de la société (FEVR : 485). Ce faisant, si le symbole est arbitraire, le fait de symboliser ne l'est pas.

En effet, selon Durkheim, la pensée logique existe depuis toujours de manières plus ou moins affirmées. Encore, cette symbolisation tient d'abord d'un acte non volontaire et spontané : elle se fait dans l'optique de traduire le sentiment qu'éveille la société sur ses membres pour se guider sur lui. Elle est tout autant nécessaire afin que la société prenne conscience d'elle-même :

La société ne peut prendre conscience de soi sans quelque rapport avec les choses. La vie sociale exige que les consciences individuelles soient d'accord. Pour qu'elles s'en aperçoivent, il faut que chacune d'elles exprime ce qu'elle éprouve. Or, elle ne peut le faire qu'à l'aide des choses prises comme symboles. C'est parce que la société s'exprime au moyen des choses qu'elle est amenée à transformer, à transfigurer le réel (FEVR : 177).

La pensée par concept enrichit le réel en y ajoutant de *l'idéal*, qui est lui-même un fait social s'expliquant par la constitution de la société au sein de laquelle il est senti, pensé, communiqué et réalisé par les personnes (FEVR : 631). Cette pensée logique, d'abord irréfléchie, émane d'un besoin primaire de l'esprit, celui du désir de se représenter une idée que l'on se fait au moyen d'un signe matériel et extérieur – et sans quoi il serait impossible de la penser⁶. Or, cette symbolisation primaire débute chez l'enfant, à qui l'on ne peut cependant pas attribuer le désir de se représenter une idée qu'il se fait avant d'avoir une conscience de la signification des signes. En d'autres termes, nous communiquons et échangeons des signes, parfois même avant d'en saisir la signification.

Enfin, non seulement Durkheim place-t-il les sentiments religieux à l'origine même de la société – en ce sens qu'ils permettent les premières représentations et intellectualisations à travers le totémisme – mais,

⁶ Et parce que ces forces sont hétérogènes aux choses sensibles où nous les situons, qu'elles sont *surajoutées*, nous ne pouvons seulement nous fier à nos sensations. La valeur des choses peut donc être indépendante de leur nature, précisément puisque les idéaux collectifs ont besoin de se fixer sur des choses qui puissent être vues, comprises, représentées à tous les esprits, pour prendre conscience d'elle-même.

puisque ces représentations religieuses ne sont autre chose que des représentations *collectives*, le sociologue n'émet aucune distinction substantielle entre la pensée religieuse et la pensée logique. S'il n'y a pas de solution de continuité entre la religion et la science, c'est bien que la pensée logique, tout comme la pensée mythologique, témoigne de l'autorité et du prestige dont sont dotées les représentations collectives, qui s'installent avec force dans les consciences particulières. Elles attestent de l'action de la société sur ces dernières, en d'autres termes, d'une contrainte agissant sur les manières de sentir, de faire et de penser.

La pensée religieuse est, nous le comprenons avec le symbolisme, « tout autre chose qu'un système de fictions ». C'est plutôt, pour le dire avec Durkheim, un délire bien fondé sur l'expérience collective des choses senties, observées et définies par la collectivité. C'est aussi pourquoi l'idée de religion est indissociable de celle d'Église⁷ – et qu'elle est pensée comme un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées. Ainsi, la tâche qui revient à l'esprit n'est pas de s'affranchir de ces symboles, mais plutôt d'exprimer le réel à l'aide de symboles *convenables* (FEVR : 544). La religion est la première manière de penser propre à l'être collectif, « c'est en définitive le système de symboles par lesquels la société prend conscience d'elle-même » (SU : 352). Les idées religieuses résultent de l'interprétation de sentiments préexistants – d'où la conséquence méthodologique d'étudier ces sentiments, puis pour le sociologue d'en trouver les « vraies raisons ». En ce sens, comme le montre le passage en introduction des FEVR sur l'origine sociale de catégories, de même que le texte co-écrit avec M. Mauss sur la classification -, les symboles ne sont pas des purs reflets du monde extérieur. Ils expriment l'état d'âme d'un temps, d'une société, d'une espèce sociale, qui naissent et qui meurent. Les symboles – tout comme les classifications d'ailleurs – expriment donc « les besoins humains fondamentaux, les liens des hommes à leur monde et les liens qui les

⁷ « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective » (FEVR : 65).

attachaient entre eux, elles portent donc la forme et les limites du groupe » (Tarot, 1999 : 215).

Dans un même ordre d'idées, l'évolutionnisme de la vie sociale semble s'appliquer au symbolisme durkheimien. Le corps du symbole utilisé pour désigner l'idée évolue non pas suivant un lien nécessaire entre le concept et la chose – ou intrinsèque au concept même –, mais plutôt selon le degré de réflexion et d'effervescence dans les contingences historiques de la vie sociale. Nuançons tout de même en soulignant qu'il semble bien y avoir chez Durkheim quelque chose de l'ordre de la domination du sensible par les lois internes aux choses dont l'esprit tente d'en rendre compte. Après tout, lui seul « peut en créer la notion » (FEVR : 340). Or, à la différence de certains philosophes idéalistes, Durkheim voit que pour se projeter hors de soi, il faut l'existence d'une pensée collective. L'expérience « originaire » du social ne saurait donc s'entamer avec deux consciences naturelles (et appelées, si la dialectique se déroule effectivement, à se reconnaître comme se reconnaissant) – elle débute plutôt avec une pluralité plus ou moins déterminée appelée à s'organiser et à se différencier, que l'on pourra ensuite nommer *le social*.

Il convient maintenant de décrire ce règne nouveau, qui est dans et de la nature, et dans l'histoire. Ce règne spécial, proprement symbolique, semble donc jaillir de la nature vivante, mais aussi des espèces sociales, avec une complexité et une intensité particulière. C'est ce que nous proposons maintenant d'étudier.

Le social est plus que la somme de ses parties

Mentionnons d'abord que la société est dans la nature et qu'elle provient d'elle : l'explication de la vie collective consiste donc à faire voir « *comment elle découle de la nature humaine en général* » (RMS : 217). Elle est la synthèse des consciences humaines. En ce sens, l'explication de la vie sociale doit être trouvée dans la nature même de la société. Cette nature est *religieuse* : la religion en est, selon Durkheim, un caractère universel. La société a donc une nature qui lui est propre et, ce faisant, elle poursuit des fins qui lui sont spéciales. Or, si sa nature est différente de

celle de l'individu, elle ne peut atteindre ses fins que par l'intermédiaire de ses membres. La société entretient donc en nous « la sensation d'une perpétuelle dépendance » et réclame constamment notre concours (FEVR : 295).

Elle le fait effectivement puisqu'elle est un acte ; elle pousse à l'action par cela seul que c'est la société qui est à sa source. Or la société « n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. C'est par l'action commune qu'elle prend conscience de soi et se pose ; elle est avant tout coopération active. Même les idées et les sentiments collectifs ne sont possibles que grâce à des mouvements extérieurs qui les symbolisent » (FEVR : 598). Il n'est donc possible de prendre conscience de soi et des autres – et de la réalité de la société – que par des actes de coopération active. En ce sens, nous symbolisons car nous ne pouvons prendre conscience de soi et des autres que par des actes de coopération et en projetant les sentiments que cela induit sur autre chose. Toute forme de connaissance est une intellectualisation de ces expériences collectives, par lesquelles nous communiquons et nous réaffirmons des croyances (religieuses ou scientifiques) connues ensemble et de la même façon (ce qui est la supposition même de la communication), qui sont réelles parce qu'elles sont partagées, même si les versions personnelles peuvent aussi être réelles.

Cela est possible d'une part, parce que les pratiques précèdent la théorie – c'est l'idée que Durkheim tient de Robertson Smith lorsqu'il traite des rituels – et, d'autre part, que la réalité de la société dépend de l'action commune de ses membres. La société n'a de réalité que dans la mesure où elle tient de la place dans les consciences particulières, or, cette place, c'est nous-mêmes qui la lui faisons. Néanmoins, ce caractère n'est pas artificiel : la conscience de l'organisation se forme spontanément chez les humains comme chez les animaux, avant qu'elle ne devienne un objet de réflexion. Ainsi, pour que la société se perpétue, elle doit être organisée, et cette organisation doit être consciente d'elle-même : il faut que tous voient le monde de la même façon, « qu'une même relation causale soi admise par tous les coopérateurs d'une même entreprise » (FEVR : 633). Le vrai implique donc, d'une certaine manière, une médiation : la vérité agit comme un symbole à interpréter, et ce symbole

est néanmoins obligatoire. Ainsi, la morale comme la pensée logique n'existent que *par, avec* et *en* des cadres sociaux et leur évolution.

Rappelons que les humains se sont d'abord représenté les puissances morales en même temps qu'efficaces de la société sous des symboles religieux. Or, la religion n'est pas le seul système symbolique qui remplisse cette fonction de traduction « erronée » du social : la science le fait également à sa manière. Nous employons le terme « erronée » dans la mesure où la représentation désigne des formes et des expressions qui sont étrangères à la chose même, puisque la pensée les transfigure à son image. L'idéal, s'il vient du réel, le dépasse donc, car la pensée sociale a pour propriété de métamorphoser tout ce qu'elle touche. En revanche, les représentations collectives ne sauraient être complètement inadéquates à leurs objets, du simple fait qu'elles sont soumises à un contrôle « indéfiniment répété : les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre » (FEVR : 625). Pour cette raison, selon le sociologue, même les phénomènes religieux ont leur vérité qu'il faut découvrir. À condition de faire débiter la méthode par un éclaircissement des idées qui démarquent la science s'engageant dans une visée de connaissance cohérente et articulée autour d'un objet défini comme observable, il est juste de soutenir que ce n'est que la *méthode* qui distingue la science de la religion (FEVR : 625). En d'autres termes, les concepts scientifiques, a contrario de ceux de la science, sont susceptibles d'être méthodiquement contrôlés.

Ce n'est qu'à mesure d'organisation et de différenciation qu'ont pu émerger d'autres modes de représentation, d'autres *systèmes symboliques* pourrions-nous dire, dont la pensée scientifique. En effet, nous l'avons mentionné plus haut, la pensée, religieuse ou logique, a des origines sociales ; elle implique naturellement cette cause. Le « but » des représentations, scientifiques ou religieuses, comme nous le verrons, est donc de se rapprocher des choses mêmes :

L'essentiel était de ne pas laisser l'esprit asservi aux apparences sensibles, mais, au contraire, de lui apprendre à les dominer et à rapprocher ce que les sens séparent ; car du moment où l'homme eut le sentiment qu'il existe des connexions internes entre les choses, la science et la philosophie devenaient possibles. La

religion leur a frayé la voie. Mais si elle a pu jouer ce rôle, c'est qu'elle est chose sociale. Pour faire la loi aux impressions des sens et leur substituer une manière nouvelle de se représenter le réel, il fallait qu'une pensée d'un genre nouveau se constituât : c'est la pensée collective. Si seule, elle pouvait avoir cette efficacité, c'est que, pour créer tout un monde d'idéaux à travers lequel le monde des réalités senties apparût transfiguré, il fallait une surexcitation des forces intellectuelles qui n'est possible que dans et par la société (FEVR : 340).

La science et la philosophie, soit les formes les plus hautes de la pensée logique, sont possibles parce que les êtres humains sont placés en groupes et sous contrainte. Ils sont placés sous les contraintes extérieures à leurs consciences de la société qui inspire un véritable respect. En effet, étant un produit spontané de la vie en commun et la réalité d'où la société émane dépasse l'individu. C'est pourquoi elle éveille en ses membres une idée, celle d'une force extérieure. La société est investie d'une autorité morale et, en ce sens, se présente à l'individu sous l'aspect de la contrainte. Par-là, une « vie plus haute » s'en dégage et élève ses membres « à une forme supérieure d'existence et les transforme » (FEVR : 637). En ce sens, la société est un système de forces agissantes, qui persiste en vertu du sentiment de respect et de dépendance qu'elle inspire et qui n'est maintenu qu'au moyen de réunions et d'assemblées : les sentiments collectifs demandent à être réaffirmés en commun.

C'est que lorsque le sentiment collectif prend conscience de lui-même en se fixant sur un objet matériel, il participe de la nature même de cet objet, et inversement : « ce sont donc des nécessités sociales qui ont fait fusionner ensemble des notions qui, au premier abord, paraissaient distinctes, et la vie sociale a facilité cette fusion par la grande effervescence mentale qu'elle détermine. C'est une preuve nouvelle que l'entendement logique est fonction de la société, puisqu'il prend les formes et les attitudes que celle-ci lui imprime » (FEVR : 339). Les relations sociales ont donc servi de prototype aux relations logiques entre les choses et, en ce sens, la genèse de la pensée logique débute avec l'étude de la pensée religieuse et, ce faisant, de la *société elle-même* (FPC). En effet,

la société est à l'origine des catégories de la pensée tels le temps, l'espace, les nombres.

La société est même, nous dira Durkheim en conclusion de son ouvrage, à l'origine de la formation de la manifestation la plus haute des représentations collectives, soit, le concept. Même s'il n'est pas une réalité empirique, le concept serait en effet fonction de la vie sociale – et bénéfique à celle-ci (PeS : 105). Étant l'œuvre de la communauté et riche de son expérience, les concepts sont effectivement dotés d'un caractère *sui generis* et impersonnel par lequel « les intelligences humaines communient » (FEVR : 619). Ils sont l'« instrument par excellence de tout commerce intellectuel » (DN : 5), étant dotés d'intelligence « unique où toutes les autres se rencontrent et viennent s'alimenter » (FEVR : 621). En ce sens, la pensée impersonnelle par concepts permet à l'individu de développer la nature de la mentalité qu'il a reçu de la société et, à la fois l'acte de se rapprocher des choses mêmes, ne peut être que l'œuvre de la collectivité (FEVR : 633, 634).

Puisque les concepts sont faits *par* la pratique et *pour* elle, une dimension morale importante semble s'ajouter à celle que l'on pourrait qualifier de la dimension proprement épistémologique et relative à l'acte de connaître. En effet, si nous avons besoin de connaître les choses, c'est pour *agir* d'une manière qui leur soit appropriée. La religion tout comme la science donnent des représentations qui susciteront des pratiques utiles, et se reproduisent dans le temps si elles sont pratiquement vraies, c'est-à-dire si elles expriment assez correctement la manière dont l'objet nous affecte. Ainsi, par la symbolisation, la vie sociale acquiert une objectivité et devient un ascendant moral obligatoire, nécessaire et empirique : l'échange de symboles permet l'accord logique entre les consciences, qui autorise ensuite l'accord moral entre les membres d'une collectivité.

Penser la liberté dans le vaste symbolisme de la vie sociale

Il est maintenant clair que les symboles font partie intégrante de la vie collective. Ils ne sont pas, comme certaines philosophies le laissent

entendre, des artifices s'ajoutant au réel, devant être connus de nos seuls sens, ni d'une sorte de mode de représentation de l'intuition⁸. Ce n'est pas sans raison que le symbole chez Durkheim est plongé dans l'étude du religieux (et de ses institutions) bien plus que dans la dimension esthétique exclusivement. C'est que les symboles, pour Durkheim, font partie intégrante des représentations collectives. Ils sont des sentiments fixés dans des matérialités et sont dotés d'une objectivité du simple fait qu'ils traduisent l'extériorité des phénomènes sociaux, qui nous viennent du dehors. En tant que chose extérieure, le symbole a donc, pour celui ou celle qui l'interprète, un caractère obligatoire et normatif qui émane de sa nature collective et impersonnelle.

J'é mets l'hypothèse que ce caractère d'obligation touche d'une part à la manière de symboliser et, de l'autre, à la manière d'interpréter ledit symbole. Ceci est possible puisqu'un symbole ne peut être fait tel que par un membre du « milieu social interne⁹ », et dans celui-ci. En d'autres termes, seule la personne *faisant partie d'un milieu social* capable d'*interpréter* le symbole le fera advenir comme symbole. Prenons à nouveau l'exemple donné par Durkheim. Le soldat français « qui tombe en défendant son drapeau », ne croit néanmoins pas qu'il se soit sacrifié à « un morceau d'étoffe » : il se soumet plutôt à l'autorité impérative dont le drapeau est investi. Or, le drapeau n'est fait symbole que par ce milieu (et ses membres) qui projette ses sentiments qu'il ne parvient à se représenter dans cet objet réel. Sa capacité même de désigner la chose symbolisée dans le corps matériel du symbole est fondée, en quelque sorte, sur la « fonction d'assimilation » de ses membres. Pour le dire simplement, seul un soldat français *fait du drapeau* un symbole de la nation : il n'aurait pas le même effet dans un autre milieu. À l'inverse, un membre du camp ennemi pourrait donner de la valeur à une profanation du drapeau parce qu'il est le symbole de la nation que l'on souhaite violenter : dans ce cas, les actions liées ne seraient pas les mêmes, puisqu'il symbolise autre chose pour les membres d'un autre groupe. Néanmoins, dans les deux situations, nous remarquons que dans le

⁸ La critique de l'intuition est bien quelque chose de commun entre Durkheim et les pragmatistes.

⁹ Pour plus de détails, voir RMS, page 235 : « *L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne* ».

symbole, il y a cette idée d'extériorité, qui « *dérive de la nature même de l'esprit*¹⁰ », et celle de la faculté d'intégrer, c'est-à-dire de la connaissance des choses extérieures par l'esprit ou le moi qui crée ainsi une expérience (LS : 70). La connaissance est donc toujours le produit de deux facteurs : le sujet et un objet, de même que la relation entre les deux.

Plutôt que de penser, dans le sillage de l'empirisme – et des pragmatistes – que la connaissance est produite uniquement par l'expérience et l'action des choses mêmes sur l'esprit ou, dans le sillage de Kant, que la connaissance « est produite uniquement par l'action de l'esprit sur les choses » (LS : 115), Durkheim propose une voie de sortie que l'on pourrait nommer un « empirisme rationaliste » ou encore un « socio-empirisme » (Rawls, 1996 : 5), que l'on semble comprendre dans son sens plein lorsqu'on s'intéresse au symbolisme ayant cours dans la vie sociale. C'est que le symbole, depuis Kant et même depuis la philosophie médiévale (pensons au « *Aliquid stat pro aliquo* » d'Augustin), pense la relation entre deux, le tenir lieu d'autre chose et sa détermination, de même que l'effort de l'esprit devant suivre des règles pour arriver à la vérité, c'est-à-dire à la « conformité de l'esprit et des choses » (LS : 14). Le rapport entre deux exprime toujours une certaine obligation, un impératif, du moins quant à la manière pour le sujet de se rapporter à l'objet ; de la nature de la relation entre l'esprit et les choses. Ainsi, non seulement l'activité de symbolisation, mais aussi l'interprétation du symbole est nécessaire afin de participer à la vie collective : en fait, il n'y a pas de symbolisme sans interprétation ou sans « assimilation ». Or, cette dimension interprétative, que nous nommons *assimilation* avec plus de justesse par rapport au propos de Durkheim, est toujours imparfaite. En effet, pour toute chose qui est de nature collective, il est « certain que lorsque nous les pensons, nous les défigurons » (FEVR : 622). L'assimilation, ou la part interprétative du symbole, suppose toujours des déplacements ou des résistances par rapport aux propositions du collectif (ce que l'on peut appeler « contrainte » avec Durkheim). Or, si l'autorité de la société se communique à ses membres toujours sous forme de contrainte – puisque le social est de nature différente de l'individuel –, il est néanmoins possible de se l'approprier en

¹⁰ L'esprit lui-même est, d'une certaine manière, l'idée du corps.

partie. Ainsi prend forme, nous le verrons, une conception particulière de la liberté se vivant dans la contrainte – et rendue possible par cette dernière.

« Double courant de nécessité et de liberté »

L'expression selon laquelle il y aurait un « double courant de la nécessité et de la liberté » est empruntée à Durkheim lorsqu'il présente des philosophies pragmatistes dans le cours portant sur ce sujet, soit, *Pragmatisme et sociologie* (PeS : 116). Néanmoins, il semble que cette idée d'un « double courant » où la soumission à la contrainte permet l'exercice d'une plus grande – et authentique – liberté, était déjà présente bien avant cet ouvrage. En effet, dans la seconde préface *De la division du travail social*, Durkheim se demande « comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? » (DTS : XLIII). C'est que notre singularité – et notre capacité à devenir une personne – dépend de notre désindividualisation :

Il s'en faut que nous soyons d'autant plus personnels que nous sommes plus individualisés. Les deux termes ne sont nullement synonymes : en un sens, ils s'opposent plus qu'ils ne s'impliquent. La passion individualise, et, pourtant, elle asservit ; mais nous sommes d'autant plus des personnes que nous sommes plus affranchis des sens, plus capables de penser et d'agir par concepts (FEVR : 388).

Notre personnalité se constitue dans la sphère idéale, le concept et la représentation sociale, soit la seule « partie de nous-mêmes qui n'est pas placée sous la dépendance du facteur organique » (FEVR : 394). C'est ainsi dire que la dualité de notre nature humaine est aussi celle de la société, qui se projette en nous comme esprit afin de permettre à l'âme de connaître le corps en tant qu'*âme du corps* :

C'est en cela qu'agir et penser peuvent être décrites comme des opérations personnelles : elles procèdent corrélativement de cette même expérience, et manifestent sur deux plans distincts la même

séparation de soi. De sorte que la thèse idéaliste classique du libre-arbitre n'est reprise qu'en intégrant une contradiction qu'il faut se garder de surmonter, mais qu'il faut plutôt accepter : celle d'une liberté qui s'affirme d'autant plus que nous nous rendons étrangers à nous-mêmes et suivons un ordre qui ne vient pas de nous. C'est parce que nous pensons – et faut-il ajouter, que nous pensons avec les autres – que nous pouvons agir, et que nous pouvons agir singulièrement, d'une manière qui nous différencie. Agissant en tant qu'être pensant – en tant que personne, et non en tant qu'individu – nous nous singularisons selon un processus qui, selon le même mouvement, nous différencie et nous réunit : car seul le concept, l'acte de penser, est créateur, peut produire du nouveau, peut dégager un nouvel ordre de réalité (Karsenti, 2006 : 212).

Du seul fait que nous formons des concepts et que nous pensons, la société est en nous comme faisant réellement partie de nous. Ainsi, pour devenir une personne et ainsi gagner en liberté, il faut se soumettre à l'autorité de la société que l'on *connait* : est *libre* l'humain qui est agi par la *nécessité* de sa nature, d'où le « double courant » de nécessité et de liberté. Néanmoins, l'acceptation passive de la contrainte est liée au développement de la vie sociale pathologique. En effet, la société contraint les humains à penser, agir, se conduire d'une certaine manière, en même temps qu'elle soit nécessaire à l'exercice de leur liberté, puisqu'elle en offre les conditions matérielles, institutionnelles et même idéales. L'injonction est également celle de se connaître soi-même dans les tendances générales et durables de l'évolution des sociétés auxquelles l'on participe. L'intention est de former l'autonomie des humains concrets devant apprendre à se connaître, plutôt que de se penser à travers des croyances au libre-arbitre, à l'intérêt, à la rationalité économique ou encore toute idéologie de la « nature humaine » inaltérable.

Il faut voir que Durkheim conçoit la liberté d'une manière particulière. Tout comme Spinoza le conçoit, la liberté est la *conscience* de nos actes, et non de leurs causes (LS : 170). La soumission aux besoins du corps, aux passions, aux émotions et aux sentiments empêche la volonté d'agir librement. C'est qu'il faut *connaître* son corps comme il faut connaître la

société, afin de se conduire en conformité à leur nature : après tout, la vérité est l'adéquation de l'esprit aux choses. Or, « la volonté est la force dont nous disposons pour maintenir notre individualité. Elle est concentrée en nous ; le désir au contraire s'attache à l'extérieur, fait sortir le moi de lui-même, où la volonté cherche à le retenir » (LS : 170). Elle est, en d'autres termes, « la faculté par laquelle nous sommes la cause déterminante de certaines de nos actions ; c'est grâce à elle que certains de nos actes se produisent sous notre impulsion, émanent de nous et de nous seuls » (LS : 169). Elle seule peut modifier l'habitude qui agit avec force sur les phénomènes actifs en leur donnant une plus grande tendance à se reproduire à nouveau. Néanmoins, l'essentiel de la liberté semble se trouver dans l'idéal et non dans le monde réel, et c'est pourquoi le désir, bien plus que la volonté, semble y jouer un rôle cardinal.

Ainsi se tracent les contours d'une théorie de la production institutionnelle de la liberté sous la forme d'un appel à la soumission à la contrainte de la société. Pour le dire avec Freitag (2011), la liberté individuelle est appelée à se réaliser *dans la société*, et non contre elle ou en dehors d'elle. Avec Durkheim, nous pourrions dire que cette liberté s'actualise et s'objective dans et par la société, qui est dans la nature et dans l'histoire. En effet, en faisant intervenir la notion de « social » au-delà de l'objectivité institutionnelle et de la subjectivité individuelle, cela permet à Durkheim de penser la réalisation et l'épanouissement de la société comme condition de possibilité de réalisation et de perpétuation de la liberté individuelle : « s'il existe une règle de conduite dont le caractère moral n'est pas contesté, c'est celle qui nous ordonne de réaliser en nous les traits essentiels du type collectif » (DTS : 391). La réalisation de la liberté suppose effectivement son objectivation dans une structure organisée, c'est-à-dire divisée, hiérarchisée, orientée. Cette structure est celle de la *société*, elle est son « fondement » et son « point culminant » (PeS). En ce sens, les droits de l'individu n'ont rien de « naturel » – Durkheim en pense d'ailleurs la formation historique dans la nature. Selon lui, « ce qui est à la base du droit individuel, ce n'est pas la notion de l'individu tel qu'il est, mais c'est la manière dont la société le pratique, le conçoit, l'estimation qu'elle en fait. Ce qui importe, ce n'est pas ce qu'il est, mais ce qu'il vaut et inversement, ce qu'il faut qu'il soit » (LS : 102). En ce

sens, ce ne sont pas les idées, les doctrines et leur raffinement qui déterminent ce que les sociétés accordent comme liberté aux individus, c'est plutôt l'inverse (PeS). Les sociétés mettent en place des institutions permettant aux personnes de se sentir et d'agir comme telles : « pour instituer une morale individualiste, écrit-il, il ne suffit pas de l'affirmer, de la traduire en beaux systèmes, il faut que la société soit arrangée de manière à rendre possible et durable cette constitution » (LS : 95). Ce sont les conditions sociales et institutionnelles qui rendent possible l'exercice de la liberté.

En somme, la pensée collective – ou la raison impersonnelle – est ce par quoi les individualités peuvent gagner en liberté, en singularité, en dignité. En effet, « pour compléter l'individualisme [...] il s'agit d'utiliser la réflexion » (Durkheim, 1970 in Larouche, 2017 : 117). En d'autres termes, le singulier advient, se spécifie et se raffine par le collectif, à mesure de différenciation et d'organisation de la réflexion et de la pensée logique. En ce sens, la capacité de l'animal social humain à devenir une personne, puis de se conduire ainsi, dépend de l'organisation et la différenciation du milieu social interne et de la soumission à la contrainte des « faits sociaux ». Le symbolisme rend donc possible la vie sociale car, en un sens, il jette une nappe de signification sur le réel qui est rugueux, difficile, voire inintelligible sans celle-ci : le symbolisme crée un système de relations et de différences permettant la *communion* et un certain conformisme logique et moral au sein d'une même collectivité. Et, à mesure de son organisation et de sa différenciation, la vie en société se complexifie à l'image de ses intellectualisations, ce qui explique encore que l'évolutionnisme de la vie sociale s'applique également au symbolisme et, par-là, au « délires bien fondés » de la société. En ce sens, l'idéal est bien réel : il est dans la nature et il en provient.

Conclusion

En conclusion, nous avons étudié dans cet article la genèse du social chez Durkheim par la fondation du symbolisme. Dans son dernier ouvrage intitulé *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim élabore une théorie de la connaissance fondée sur l'origine sociale des

catégories et ancrée dans le symbolisme propre aux sociétés humaines. Ce projet se comprend dans une volonté de dépassement des philosophies rationalistes et empiristes, au profit d'une sociologie positive qui enracine la connaissance dans les spécificités d'une société située au point de contact de la nature et de l'histoire. J'ai soutenu que le symbolisme, compris comme espace d'intelligibilité et de normativité, permet de rendre compte de la spécificité ontologique du social, en plus de le rendre possible. Par la symbolisation, la vie sociale acquiert objectivité et se spiritualise, c'est-à-dire qu'elle atteint une forme supérieure lorsqu'elle est partagée et connue de la même façon par les membres d'une collectivité. L'échange de symboles permet l'accord logique entre les consciences, ce qui autorise à son tour l'accord moral entre celles-ci. Nous avons ainsi montré que la fonction symbolique de médiation entre l'individuel et le collectif qui se trouve au cœur du social et qui calque le dualisme traditionnellement attribué à l'être humain entre un corps et une âme pose les fondations d'une théorie de la production institutionnelle de la liberté.

Enfin, concluons en soumettant une hypothèse : le social ne serait-il pas ce qui permet de faire lumière sur les régularités dans l'expérience en les plaçant comme produits non d'un pur hasard, mais d'un principe général actif, soit la causalité et, conséquemment, de l'opération de symboles qui, en vertu de leur caractère prescriptif, offrent des propositions collectives sur les manières de penser, de sentir et d'agir en société ? En reconnaissant la réalité *sui generis* de la société, on inclut donc dans la nature en tant qu'horizon d'empiricité et espace de rationalisation de ce que l'histoire donne à voir, et dans notre nature humaine qui intériorise toujours plus ou moins bien ces propositions du collectif, d'où les différentes formes d'organisation collective. En ce sens, non seulement la société s'autonomise-t-elle des consciences individuelles par un acte de synthèse, mais elle s'y imprègne en se constituant comme catégorie dominant la pensée humaine. Puisqu'après tout, expliquer les faits sociaux, c'est aussi expliquer notre nature humaine ?

Bibliographie

DURKHEIM, Émile. 2017 [1895]. Les règles de la méthode sociologique. Paris, Flammarion.

DURKHEIM, Émile. 2013 [1912]. Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie. Paris, Presses Universitaires de France, Éditions Quadrige.

DURKHEIM, Émile. 1981 [1913-1914]. Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914, Paris, Vrin.

DURKHEIM, Émile. 1979 [1897]. Le Suicide. Paris, Presses universitaires de FranceFrance.

DURKHEIM, Émile. 1973 [1893]. De la division du travail social. Paris, Presses Universitaires de France de France.

DURKHEIM, Émile. 1970 [1898]. « L'individualisme et les intellectuels », in Science sociale et l'action. Paris, Presses universitaires de France de France.

DURKHEIM, Émile. 1967 [1924]. Sociologie et philosophie. Paris, Presses Franceuniversitaires de France.

DURKHEIM, Émile. 1914. « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, édition électronique réalisée à partir de l'article publié dans Scientia, n° XV.

DURKHEIM, Émile et Marcel Mauss. 1903. « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, édition électronique réalisée à partir de l'article publié dans Année sociologique, 6.

DURKHEIM, Émile. 1887. « De l'irrégion de l'avenir ». Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, édition électronique réalisée à partir de la Revue philosophique, 23, pp. 299 à 311.

DURKHEIM, Émile. 1884. Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, édition

électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Manuscrit 2351.

FREITAG, Michel. 2011. *L'abîme de la liberté : critique du libéralisme*. Montréal, Éditions Liber.

GADAMER, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode*. Paris, Vrin.

Joas, Hans. 1984. « Durkheim et le pragmatisme. La psychologie de la conscience et la constitution sociale des catégories ». *Revue française de sociologie*. vol. 25, n°4.

LAROCHE, Jean-Marc. 2017. « Autonomie, justice et solidarité. L'actualité de la sociologie durkheimienne » *Rivista di sociologia Italiana ; SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA*. vol.8, n°16.

Karsenti, Bruno. 2006. *La société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris, Economica.

RAWLS, Anne W. 1996. « Durkheim's epistemology: the neglect argument ». *American Journal of Sociology*. vol.102, n°2.