

**Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim :
quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie**
**Ontological realism and political subjectivity in Durkheim:
some Hegelian traits of the founder of sociology**
**Realismo ontológico y subjetividad política en Durkheim:
algunos rasgos hegelianos del fundador de la Sociología**

Jean-François Filion

Numéro 56, printemps 2014

Émile Durkheim : généalogie, critique et épreuve

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1031376ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1031376ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Athéna éditions

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Filion, J.-F. (2014). Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie. *Cahiers de recherche sociologique*, (56), 109–130. <https://doi.org/10.7202/1031376ar>

Résumé de l'article

L'objectif du présent article consiste à développer l'hypothèse suivant laquelle la conception durkheimienne de la société inclut une dimension suprasensible de nature éthico-politique, qui existe indépendamment de la connaissance sociologique et qui oriente la pratique humaine. Ce réalisme ontologique se rapproche nettement de l'idéalisme objectif de Hegel. Ainsi, Durkheim critique l'atomisme libéral pour les mêmes raisons que Hegel, c'est-à-dire à partir d'une conception similaire de la société et de la liberté. Tous les deux développent un concept républicaniste de la liberté en mettant l'accent sur la nécessité que les individus parviennent à adhérer à la structure des médiations de la société – l'État et les institutions sociales – moyennant le développement d'une *disposition d'esprit politique* que permet la participation au monde des idéaux fécondés par une foi en un sens suprasocial.

Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie

JEAN-FRANÇOIS FILION

Bien que Durkheim ait jadis critiqué durement Hegel, il a été clairement montré que la philosophie hégélienne et la sociologie durkheimienne partagent plusieurs éléments qui les rapprochent l'une de l'autre¹. Malgré une différence marquée dans leurs glossaires respectifs, Hegel et Durkheim se placent dans une perspective que Catherine Colliot-Thélène qualifie d'« aristotélicienne », dans la mesure où leurs œuvres réunissent « la connaissance des formes de la vie collective et la réflexion sur ce que cette vie devrait être, ou tend à être² ». Hegel et Durkheim conçoivent la société comme structure normative, à la fois historicisée et *a priori*, c'est-à-dire aussi bien dépendante de la pratique des acteurs que relativement irréductible aux transgressions individuelles. Chez Hegel, le jugement normatif, ontologiquement fondé, se manifeste quand un fait social est considéré comme conforme, ou non, au « concept » ; chez Durkheim, comme conforme, ou non, à la « nature des choses ».

1. Catherine Colliot-Thélène, « Durkheim : une sociologie d'État », *Durkheimian Studies*, vol. 16, n° 1, 2010, p. 77-93. Voir également l'article plus ancien : Peter Knapp, « Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber: The Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology », *Sociological Forum*, vol. 1, n° 4, 1986, p. 586-609.

2. Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992, p. 24.

Ces deux penseurs sont des témoins privilégiés des bouleversements provoqués par la naissance de la modernité. Tous les deux partagent aussi une conception holiste de la société, où les institutions étatiques et sociales occupent une place prépondérante, notamment en ce qui a trait à l'encadrement de l'économie. Or, Hegel et Durkheim rencontrent un problème de taille : le développement du capitalisme révèle une tendance structurelle qui est en contradiction avec ce qu'ils admettent comme étant la nature de la société. À leur époque, il était difficilement envisageable que la jeune modernité – qui n'en avait pas encore fini avec la Tradition – puisse déjà défaillir si massivement pour ensuite commencer à se dissoudre, deux générations après la mort de Durkheim, dans un capitalisme avancé, systémique ou postmoderne. Les faits sociaux « non conformes au concept » ou « pathologiques » continuent donc à être interprétés par Hegel et Durkheim comme des défaillances à corriger : ils n'en sont pas encore à s'imaginer que la société moderne qu'ils viennent de concevoir renferme une fragilité qui ne résistera pas à la logique du capital.

On pourrait dès lors parvenir rapidement au constat que les théories durkheimiennes et hégéliennes ont été falsifiées par l'histoire, qu'elles sont devenues des vieilleries, des objets d'érudition, mais cela serait aller vite en besogne. En effet, la singularité difficile à saisir de l'œuvre de Hegel et de Durkheim consiste à admettre l'historicisation de cadres sociétaux garantissant la liberté humaine. Cela implique deux choses d'apparence contradictoire : d'une part, la liberté humaine ne se réalise que dans un monde structuré d'institutions auxquelles l'individu doit se soumettre ; d'autre part, l'existence d'une telle structure institutionnelle dépend dialectiquement d'un volume significatif de décisions individuelles consentant à s'y soumettre. Autrement dit, la philosophie hégélienne et la sociologie durkheimienne parviennent par des voies différentes au fondement ontologique de la conception républicaniste de la liberté. Bien que l'histoire occidentale récente ait révélé que le couplage de la dynamique capitaliste et de l'idéologie anti-institutionnaliste du libéralisme a eu pour effet d'orienter massivement les pratiques individuelles dans une voie contraire à celle que l'on retrouve chez ces deux penseurs, le questionnement qui se retrouve en arrière-plan de notre démarche consiste à y entrevoir néanmoins des potentialités critiques actualisables, donc dignes d'intérêt.

L'objectif spécifique du présent article consiste à développer une hypothèse relative aux fondements ontologiques de la sociologie de Durkheim : à notre avis, la conception durkheimienne de la société inclut une dimension suprasensible de nature éthico-politique, qui existe indépendamment de la

connaissance sociologique et qui oriente la pratique humaine. Ce réalisme ontologique est particulier dans la mesure où il se rapproche nettement de l'idéalisme objectif de Hegel : il s'agit d'admettre l'existence d'une structure conceptuelle relativement autonome, mais n'existant qu'à travers son incarnation par la pratique humaine, qui la reproduit plus ou moins consciemment. Dès lors, il ne s'agit aucunement de prétendre, comme le souligne à juste titre Paul Carls, que « les faits sociaux existent indépendamment et séparément de *tous* les individus, ce qui conduirait à penser que Durkheim hypostasie une sorte d'«esprit collectif» métaphysique », ni qu'ils constituent « les propriétés matérielles de vie sociale »³. Or, c'est justement pour éclairer la spécificité du réalisme ontologique de Durkheim que nous avons fait appel à la philosophie hégélienne de l'esprit, qui contient en elle-même cette dialectique qui réunit l'historique et le « stable », la différence et l'identité.

Pour exposer notre compréhension du réalisme ontologique durkheimien, nous allons faire fi de l'antihégélianisme de Durkheim en tentant d'indiquer en quoi sa conception des différents modes d'être qu'il distingue dans la nature est très hégélianisante. En fait, il s'agira de montrer que Durkheim critique l'atomisme libéral pour les mêmes raisons que Hegel, c'est-à-dire à partir d'une conception similaire de la société et de la liberté. Nous voulons montrer que Hegel et Durkheim développent un concept républicaniste de la liberté en opposition frontale avec le concept libéral de cet idéal éthique. Comme nous le verrons dans la dernière section du présent texte, tous les deux mettent l'accent sur la nécessité que les individus parviennent à adhérer à la structure des médiations de la société – l'État et les institutions sociales – moyennant le développement d'une *disposition d'esprit politique* que permet la participation au monde des idéaux fécondés par une foi en un sens supra-social.

La critique du libéralisme

La sociologie de Durkheim partage avec la philosophie de Hegel la même posture éthico-politique : critiquer le libéralisme sans opter pour une nostalgie conservatrice ou une utopie communiste. Les deux théoriciens émettent des critiques similaires sur la société moderne en pleine ébullition : la modernisation capitaliste se révèle non conforme à la « nature de la société ». L'état grandissant d'anomie qu'elle produit est un symptôme de cette non-conformité, notamment, nous dit Durkheim, parce que le développement

3. Paul Carls, « Émile Durkheim (1858-1917) » [www.iep.utm.edu/durkheim/]. Comme bien d'autres, P. Carls parle de *social realism* plutôt que de réalisme ontologique de la société. Si la référence à l'« ontologie » paraît suspecte, nous persistons quand même avec « réalisme ontologique », en prenant soin de préciser le type dont il s'agit, notamment s'il est « dialectique », plutôt que statique comme il le fut dans sa forme théologique.

vertigineux de l'activité économique s'effectue dans un « milieu industriel et commercial », qui est « faiblement empreint de moralité »⁴. Cela engendre des « conflits sans cesse renaissants et [d]es désordres de toutes sortes »⁵. Ce défaut de normativité ramène directement les sociétés à une situation moyenneuse où « c'est la loi du plus fort qui règne »⁶. La jeune modernité semble ainsi en train d'accomplir l'inverse de sa promesse.

Un siècle avant Durkheim, Hegel, qui était très à l'affût des bouleversements sociaux se produisant dans l'Angleterre capitaliste, effectue un constat similaire. En effet, il remarque que, parallèlement à l'augmentation de richesse que provoque l'industrialisation, s'accroît la paupérisation d'un large pan de la société. Comme il l'écrit dans les *Principes de la philosophie du droit*, « malgré l'excès de fortune, la société civile n'est pas assez fortunée »⁷. Hegel s'inquiète du fait que ce système économique contradictoire engendre de la « populace », c'est-à-dire un nombre grandissant d'individus, dont les conditions misérables d'existence les excluent de la possibilité de prendre part à la *vie citoyenne*, comme on dirait aujourd'hui. L'impasse dans laquelle se précipitent les sociétés modernes semble si inextricable que Hegel ne voit comme solution pour les exclus que l'option de prendre la mer vers les colonies afin de fuir la contradiction capital/travail sévissant en Europe⁸. Comme chez Durkheim, la critique hégélienne de la modernité libérale tourne autour de ce cocktail explosif que constituent, d'une part, l'instrumentalisation de l'État, rabaisé à ses fonctions régaliennes de protection de la propriété privée, et, d'autre part, la promotion du mythe de la main invisible suivant lequel l'équilibre social pourrait s'atteindre de manière immanente – sans la médiation réflexive de l'État – par la libération des égoïsmes dans la société civile.

De manière générale, Hegel émet à la fin de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* une critique assez radicale à l'encontre de la modernité – ce qui d'ailleurs déconstruit l'image tant véhiculée d'un philosophe réconcilié avec son époque – en dénotant un déphasage entre la rapidité des bouleversements institutionnels et la lenteur de l'évolution spirituelle des individus. « C'est en effet un faux principe que les entraves du droit et de la liberté puissent être ôtées sans que soit libérée la conscience et qu'il puisse y avoir une

4. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007, p. IV.

5. *Ibid.*, p. II.

6. *Id.*

7. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, 3^e éd., Paris, PUF, 2013, § 245, p. 405. Italiques dans l'original.

8. *Ibid.*, § 248, p. 409. Comme le souligne J.-F. Kervégan, le capitalisme s'apparente à une « fracture insurmontable » rencontrée par la philosophie hégélienne; voir « L'institution de la liberté », dans *ibid.*, p. 81.

Révolution sans Réforme⁹. » Cette « sottise des temps modernes¹⁰ » consiste en l'émancipation libérale des institutions sans que les citoyens aient eux-mêmes effectué une conversion intérieure aussi profonde que la révolution politique en cours.

Selon Hegel, c'est cette déconnexion entre la moralité subjective et la nouvelle réalité institutionnelle qui rend possible l'instrumentalisation de l'État, source d'instabilité sociétale. En devenant un système formalisé extérieur aux sujets, l'État minimal, qui a pour principe formel de garantir la liberté des individus, finit alors par produire l'opposé de son principe. À cause de son abstraction, le formalisme libéral laisse les institutions en proie à l'arbitraire des intérêts particuliers perpétuellement mobilisés pour la prise du pouvoir. Et cette précarité de l'État « livré au vacillement, à l'insécurité et au délabrement¹¹ » empêche la concrétisation de la liberté.

Avec ce formalisme de la liberté [*Formellen der Freiheit*], avec cette abstraction, on ne bâtit rien de stable en matière d'organisation. [...] La volonté de la multitude renverse le ministère, et ce qui formait jusqu'ici l'opposition entre désormais en scène ; mais dès lors qu'elle [cette première multitude] constitue à présent le gouvernement, elle trouve à son tour opposée à soi la multitude. Ainsi s'enclenchent le mouvement et l'insécurité. Ce conflit, ce nœud, ce problème, c'est là qu'est rendue l'histoire et c'est ce qu'elle à résoudre dans les temps à venir¹².

Or, dans ses *Leçons de sociologie*, Durkheim use de termes similaires lorsqu'il souligne « l'aspect chaotique que présentent certaines démocraties, leur perpétuelle mobilité et instabilité¹³ ». S'il ne faut pas considérer ces deux auteurs comme réfractaires aux changements historiques, il n'en demeure pas moins que leur conception de la société et de son institution centrale, l'État, exigent une certaine stabilité pour se reproduire de manière normale. Or, le spectacle auquel ils assistent est celui où « tout, dans la pratique comme dans la théorie, devient matière à controverse et à division, tout vacille. Le sol ferme manque à la société. Il n'y a plus rien de fixe¹⁴. » Comme chez Hegel, Durkheim dénonce le mythe libéral de l'État minimal : « [...] justifier cet état d'irréglementation, fait-on valoir qu'il favorise l'essor de la liberté individuelle¹⁵ ».

Ainsi, l'aspect critique que l'on constate dans la démarche durkheimienne provient de la prise en compte du décalage qui se manifeste entre

9. G. W. F. Hegel, *Werke* 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Francfort, Surkamp, 1970, p. 535.

10. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome III, *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 552 rem., p. 338.

11. G. W. F. Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, § 270 rem., p. 444.

12. G. W. F. Hegel, *Werke* 12..., *op. cit.*, p. 534-535.

13. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 2010, p. 127.

14. *Id.*

15. E. Durkheim, *De la division...*, *op. cit.*, p. II.

son concept scientifiquement établi de société et la présence grandissante des écueils capitalistes qui sont en train de mettre en péril le projet moderne. La manière dont s'élabore cet aspect critique consiste alors à concevoir la nature de la société, son essence, puis de montrer à quel point les faits sociaux s'en éloignent cumulativement. Aussi, puisque le rationalisme de Hegel et de Durkheim reste attaché aux idéaux de la modernité, jamais leur critique du libéralisme n'implique le sacrifice de la liberté individuelle. Au contraire, toute leur démarche consiste à montrer comment la réalisation de la liberté exige des institutions politiques fortes, c'est-à-dire une société en tant que structure hiérarchisée de médiations. Si l'aspect de cette dialectique entre société et individu est ouvertement assumé dans la philosophie hégélienne, on remarque qu'il est présent chez Durkheim, non pas au niveau de son épistémologie « positiviste », mais encore plus profondément dans le réalisme ontologique qui sous-tend son œuvre. Car, si la modernité constitue le règne de la subjectivité individuelle libre, des penseurs comme Hegel et Durkheim insistent sur la reconnaissance d'une dimension propre à la vie humaine qui, d'une part, échappe inexorablement à l'emprise directe de la conscience de soi et, d'autre part, nécessite d'être incarnée dans la pratique des acteurs sociaux : la structure supra-individuelle des médiations que constituent les institutions de la société.

Le réalisme ontologique de Durkheim

S'il est évident que Durkheim considère la sociologie comme une « science positive », il est toutefois moins clair que le sens qu'il attribue à ce terme corresponde à l'idée habituelle que nous nous en faisons. C'est ce que précise cet extrait de « Jugements de valeur et jugements de réalité », écrit en 1911 :

On a parfois reproché à la sociologie positive une sorte de fétichisme empiriste pour le fait et une indifférence systématique pour l'idéal. On voit combien le reproche est injustifié. Les principaux phénomènes sociaux, religion, morale, droit, économie, esthétique, ne sont autre chose que des systèmes de valeurs, partant, des idéaux. La sociologie se place donc d'emblée dans l'idéal ; elle n'y parvient pas lentement, au terme de ses recherches ; elle en part. L'idéal est son domaine propre¹⁶.

On aperçoit ici que l'appréciation durkheimienne de l'horizon objectif de la sociologie se situe dans une ontologie réaliste, ce qui le place en opposition directe au nominalisme, qui sous-tend, en théorie et en pratique, la logique technico-économique contemporaine¹⁷. Dans l'histoire de la philosophie, la lutte contre la métaphysique est l'apanage des nominalistes, qui

16. E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 140-141.

17. Voir Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011 ; et Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene, 2006.

reprochent aux réalistes d'admettre l'existence indépendante du sujet de la connaissance d'entités ou de choses imperceptibles, de nature idéelle ou spirituelle. Or, tout l'effort de Durkheim consiste à établir scientifiquement l'existence de médiations supra-sensibles, c'est-à-dire de choses de nature idéelle¹⁸. Pourtant, le « fétichisme empiriste » a été massivement repris par les sociologues qui se revendiquent de Durkheim, notamment dans leur souhait de faire de la sociologie une discipline autonome face à la philosophie. C'est de là, à notre avis, que provient une confusion historique dans l'histoire de la réception du fondateur de la sociologie.

Dans « Représentations individuelles et représentations collectives », Durkheim désigne son approche comme étant un « naturalisme sociologique » qu'il prend bien soin de distinguer du « matérialisme »¹⁹. Naturalisme et matérialisme sont des termes qui souffrent de polysémie, et cela exige de bien saisir dans quel sens ils sont employés. Chez Durkheim, la clé de compréhension de la teneur de son naturalisme réside en sa conception particulière de la nature, laquelle s'apparente à un vitalisme à mille lieues du mécanisme newtonien, c'est-à-dire du phénoménalisme mathématisé des sciences naturelles ayant reçu la bénédiction épistémologique de la *Critique de la raison pure*. Si Durkheim se prétend naturaliste, c'est-à-dire si l'objet de la sociologie relève pour lui de la nature, c'est parce que la nature dont il parle renferme une dimension suprasensible. S'approchant par là de la *Naturphilosophie* hégélienne²⁰, Durkheim va jusqu'à remettre en cause le fondement de la physique : l'inertie de la matière, qui n'est pour lui qu'une représentation abstraite. La nature du naturalisme durkheimien déborde ainsi avec sa dimension spirituelle la matière des physiciens. Cela saute aux yeux en lisant cet extrait du *Cours de philosophie dispensé au lycée de Sens en 1884* :

On peut se [...] représenter [le monde extérieur] comme composé d'êtres semblables à nous, chez qui la conscience est presque entièrement éteinte. Le réalisme s'appelle alors spiritualisme. D'après cette doctrine *que nous avons acceptée*, il n'y a pas dans la nature de brusque solution de continuité ; depuis l'esprit parfait jusqu'à la matière inorganique, *tout est esprit*, tout est force. Il n'y a qu'une question de degré dans la conscience. [...] Tout dans la nature est vivant, est animé²¹.

18. En ce sens, le réalisme ontologique durkheimien correspond à ce qui fut nommé dans la philosophie allemande classique d'« idéalisme objectif » (Schelling, Hegel). Ainsi faut-il noter que l'appellation habituelle d'« idéalisme » vise précisément l'« idéalisme subjectif » au sein duquel toute dimension idéelle connaissable a pour source et destination la subjectivité humaine (Kant, Fichte).

19. E. Durkheim, *Sociologie...*, op. cit., p. 47.

20. Voir Jean-François Filion, *Dialectique et matière. La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la Philosophie de la nature (1830) de Hegel*, Québec, PUL, 2007.

21. E. Durkheim, *Cours de philosophie dispensé au lycée de Sens en 1884*, sections A et B, leçon XXVIII, p. 75. [<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.cou1>]. Nos italiques.

L'ontologie réaliste acceptée par Durkheim comporte une stratification, qui correspond à l'horizon objectal des diverses disciplines scientifiques – le physique, le chimique, le biologique, le psychique et le sociologique –, et l'objet de chacune des strates ne peut s'expliquer par celui de la strate précédente. Et, à l'instar de Hegel, Durkheim considère la société à l'intérieur d'un développement cosmique des degrés spirituels, ce qui interdit dès lors tout réductionnisme matérialiste en sociologie :

[La société] aussi vient de la nature, tout en la dominant. C'est que, non seulement toutes les forces de l'univers viennent aboutir en elle, mais de plus, elles y sont synthétisées de manière à donner naissance à un produit qui dépasse en richesse, en complexité et en puissance d'action tout ce qui a servi à le former. En un mot, elle est la nature, mais parvenue au plus haut point de son développement et concentrant toutes ses énergies pour se dépasser en quelque sorte elle-même²².

De cette manière, il devient donc aisé de comprendre l'importance sociologique de la nature idéelle de la société chez Durkheim, ce qui en fait, selon nous, un réaliste confirmé, éloigné de toutes les interprétations dominantes de sa sociologie. Le prouvent hors de tout doute ces passages écrits en 1912 dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, qui sont en parfaite continuité avec le cours de 1884 :

Il y a ainsi une région de la nature où la formule de l'idéalisme s'applique presque à la lettre : c'est le règne social. L'idée y fait, beaucoup plus qu'ailleurs, la réalité. [...] 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 superstructure²³.

[L]es 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 société²⁴.

[C]omme le monde lui-même n'est qu'un système de représentations, chaque conscience particulière n'est, en somme, qu'un reflet de la conscience universelle²⁵.

Il reste vrai que notre nature est double ; il y a vraiment en nous une parcelle de divinité parce qu'il y a en nous une parcelle de ces grands idéaux qui sont l'âme de la collectivité²⁶.

Ainsi, la compréhension de l'œuvre de Durkheim à travers le prisme du réalisme ontologique et, par le fait même, son rapprochement avec la philosophie hégélienne, permettent de prendre en compte des conséquences à la

22. E. Durkheim, *Sociologie... op. cit.*, p. 141.

23. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990, p. 326.

24. *Ibid.*, p. 327.

25. *Ibid.*, p. 387.

26. *Id.*

fois épistémologiques et normatives qui seront essentielles pour la suite de notre propos.

D'une part, Durkheim affirme que la saisie rationnelle des médiations qui forment la société s'oppose à l'empirisme plat : « Impersonnalité, stabilité, telles sont les deux caractéristiques de la vérité. Or la vie logique suppose évidemment que l'homme sait, tout au moins confusément, qu'il y a une vérité, distincte des apparences sensibles²⁷. » Cette distinction entre « apparences sensibles » et « vérité » correspond directement à l'approche que préconise Hegel dans la préface des *Principes de la philosophie du droit* et qui consiste à

connaître, dans l'apparence de ce qui est temporel et passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent. Car le rationnel, qui est synonyme de l'idée, en pénétrant en même temps, en son effectivité, dans l'existence externe, s'avance au milieu d'une richesse infinie de formes, de phénomènes et de configurations, et habille son noyau de l'écorce colorée dans laquelle la conscience loge d'abord [;] cette écorce, seul le concept la perce pour trouver la pulsation interne et sentir encore son battement même dans les configurations externes²⁸.

Autrement dit, le tout, de nature idéelle, est plus grand que la somme de ses parties perceptibles, et les recherches qu'effectuent les scientifiques réalistes consistent à concevoir ce qui relie objectivement les parties au tout et qui en fait une entité *sui generis*. C'est ce que précise Durkheim lorsqu'il distingue la société de la psyché individuelle :

si l'on appelle spiritualité la propriété distinctive de la vie représentative chez l'individu, on devra dire de la vie sociale qu'elle se définit par une hyperspiritualité ; nous entendons par là que les attributs constitutifs de la vie psychique s'y retrouvent, mais élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau. Malgré son aspect métaphysique, le mot ne désigne donc rien qu'un ensemble de faits naturels, qui doivent s'expliquer par des causes naturelles²⁹.

Un autre aspect fondamental de ce réalisme ontologique à teneur idéaliste est le refus de la séparation entre fait et valeur, mise massivement de l'avant dans la philosophie moderne. Comme l'écrit Hegel, « l'esprit est d'abord *intelligence*, et les déterminations lesquelles celle-ci progresse dans son développement [...] sont le chemin consistant à se produire comme *volonté* [;] celle-ci, en tant qu'esprit pratique, est la vérité prochaine de l'intelligence³⁰ ». Le théorique et le pratique sont des différences inséparables : « elles sont une seule et même chose, et en chaque activité, penser aussi bien

27. *Ibid.*, p. 622-623.

28. G. W. F. Hegel, *Principes...*, op. cit., p. 130-131.

29. E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 48.

30. G. W. F. Hegel, *Principes...*, op. cit., § 4, rem., p. 152. Italiques dans l'original.

que vouloir, se trouvent ces deux moments³¹ ». Or dans son texte, « Jugements de valeur et jugements de réalité », Durkheim présente des idées encore une fois très apparentées à celles de Hegel : « Il n'y a pas une manière de penser et de juger pour poser des existences et une autre pour estimer des valeurs. Tout jugement a nécessairement une base dans le donné : même ceux qui se rapportent à l'avenir empruntent leurs matériaux soit au présent soit au passé³². » Conformément à l'articulation hégélienne entre esprit théorique et esprit pratique, Durkheim affirme que, si tout jugement passe par l'idéal, il existe deux types d'idéaux : ceux qui symbolisent théoriquement la réalité, les concepts, et ceux qui la transfigurent pratiquement, les valeurs³³. Ces éléments idéels constituent la dimension normative, la « force morale » dirait Durkheim, de la société. Cela est clairement exprimé lorsqu'il écrit que « le milieu social est essentiellement fait d'idées, de croyances, d'habitudes, de tendances communes³⁴ ». Durkheim insiste sur la vérité, l'existence objective, de cette force morale et de ses formes, car « [p]our qu'elles puissent imprégner ainsi les individus, il faut donc bien qu'elles existent en quelque manière indépendamment d'eux³⁵ ».

D'autre part, l'aspect normatif de l'ontologie à laquelle adhèrent Hegel et Durkheim consiste en ce qu'ils s'opposent à l'idée suivant laquelle le réalisme ontologique mènerait *de facto* à la passivité politique, comme cela s'est énoncé pendant des millénaires dans le dogmatisme théorico-spéculatif des sociétés traditionnelles ou, plus récemment, dans le réalisme scientiste des approches fonctionnalistes. C'est ainsi, par exemple, que Durkheim critique le fonctionnalisme – réfutant *in texto* l'étiquette que lui a accolée généralement la réception, tel qu'on la retrouve dans moult manuels de sociologie – où la société est réduite à un organisme sans âme, c'est-à-dire dépourvu de « force morale ». En effet, Durkheim condamne fortement la conception fonctionnaliste qui présente la société comme « un système d'organes et de fonctions qui tend à se maintenir contre les causes de destruction qui l'assaillent du dehors, comme un corps vivant dont toute la vie consiste à répondre d'une manière appropriée aux excitations venues du milieu externe³⁶ ». Le réalisme de Durkheim réfute toute forme de fixisme qui naturalise l'assignation de places statiques dans la société et qui tend à en occulter la nature morale ou spirituelle, laquelle fonde les conditions de possibilité de toute forme d'antagonisme politique, de transformation de la société, donc de liberté.

31. *Ibid.*, § 4, add., p. 599.

32. E. Durkheim, *Sociologie...*, op. cit., p. 139.

33. *Ibid.*, p. 140.

34. Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 2013, p. 339.

35. *Id.*

36. E. Durkheim, *Sociologie...*, op. cit., p. 132.

Cet aspect mal compris du type de réalisme adopté par Hegel et Durkheim implique que la reconnaissance de médiations objectives dans la nature, dont fait partie la société, ne doit pas conduire à une dévalorisation de la liberté humaine : « notre conception, explique Durkheim, n'a d'autre effet que d'ajouter aux forces physiques, chimiques, biologiques, psychologiques des forces sociales qui agissent sur l'homme du dehors tout comme les premières. Si donc celles-ci n'excluent pas la liberté humaine, il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement de celles-là³⁷. » Au contraire, la société constitue plutôt « le foyer d'une vie morale interne dont on n'a pas toujours reconnu la puissance et l'originalité³⁸ ». Et c'est pour cette raison que la sociologie voit dans « la faculté d'idéal, [...] une faculté naturelle dont elle cherche les causes et les conditions, en vue, si c'est possible, d'aider les hommes à en régler le fonctionnement³⁹ ».

Au lieu de légitimer une passivité politique, la reconnaissance durkheimienne de l'existence objective d'une dimension idéale dans la société renferme plutôt un potentiel critique encore inexploré dans le contexte actuel – dont l'esprit du temps est devenu étranger à la reconnaissance rationnelle des formes extra-mentales d'idéalité. En effet pour Durkheim, les idéaux propres à toute société « sont essentiellement moteurs ; car derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes : ce sont les forces collectives, forces naturelles, par conséquent, quoique toutes morales, et comparables à celles qui jouent dans le reste de l'univers⁴⁰ ». Le potentiel transformationnel attaché à l'idéalité de la société permet même, selon nous, à la sociologie durkheimienne d'être la source d'une théorie critique. Son réalisme pourrait radicalement remettre en question la prédominance actuelle de l'ordre nominaliste étant donné que

la pensée collective métamorphose tout ce qu'elle touche. Elle mêle les règnes, elle confond les contraires, elle renverse ce qu'on pourrait regarder comme la hiérarchie naturelle des êtres, elle nivelle les différences, elle différencie les semblables, en un mot elle substitue au monde que nous révèlent les sens un monde tout différent qui n'est autre chose que l'ombre projetée par les idéaux qu'elle construit⁴¹.

Somme toute, on constate que l'aspect normatif du réalisme ontologique articule une pensée théoriquement instruite de la dimension idéelle de la société et de la possibilité que les parties individuelles de cette totalité parviennent à penser collectivement un nouvel ordre social. Le réalisme ontologique permet de concevoir que la coordination d'ensemble de ces parties

37. E. Durkheim, *Le suicide*, op. cit., p. 368 n.

38. E. Durkheim, *Sociologie...*, op. cit., p. 132.

39. *Ibid.*, p. 141.

40. *Ibid.*, p. 136.

41. *Ibid.*, p. 138.

devient la voie toute désignée par laquelle peut se réaliser la transformation de la société. Mais pour ce faire, il faut que ses parties aient développé une *disposition d'esprit politique* grâce à une *éducation morale* alimentant une foi en un idéal collectif, fût-il celui de la liberté individuelle.

La disposition d'esprit politique : le fondement subjectif de la liberté

Bien que nous ne retrouvions jamais l'expression «réalisme dialectique» chez Hegel et Durkheim, ces deux auteurs mettent de l'avant une conception de l'unité vivante d'une dimension idéale et d'une dimension matérielle. Si cette connexion va de soi dans le hégélianisme, il n'en demeure pas moins que chez Durkheim la dimension idéale est toujours conçue dans sa connexion avec le matériel. En fait, il conçoit une interdépendance entre ces deux dimensions d'une même chose.

C'est dans la nature qu[e l'idéal] se manifeste ; il faut donc bien qu'il dépende de causes naturelles. Pour qu'il soit autre chose qu'un simple possible, conçu par les esprits, il faut qu'il soit voulu et, par suite, qu'il ait une force capable de mouvoir nos volontés. Ce sont elles qui, seules, peuvent en faire une réalité vivante. Mais puisque cette force vient finalement se traduire en mouvements musculaires, elle ne saurait différer essentiellement des autres forces de l'univers⁴².

Il va sans dire que cette interdépendance de l'idéal et du matériel, de la société et de l'individu, est le lieu qui garantit aussi bien le maintien de l'ordre social que la possibilité de sa transformation. Ce point de connexion est donc essentiel pour comprendre comment la sociologie de Durkheim, à l'instar de la philosophie de Hegel, conçoit le mode d'être des sociétés de sorte que leurs théories contredisent la conception libérale, contractualiste, du lien social et égoïste de la subjectivité individuelle. C'est ainsi que Durkheim nous décrit comment la connexion entre l'idéal et le matériel intervient, consciemment ou non, dans l'adhésion subjective de l'acteur social à la société :

C'est la société qui le pousse ou l'oblige à se hausser ainsi au-dessus de lui-même, et c'est elle aussi qui lui en fournit les moyens. Par cela seul qu'elle prend conscience de soi, elle enlève l'individu à lui-même et elle l'entraîne dans un cercle de vie supérieure. Elle ne peut pas se constituer sans créer de l'idéal. Ces idéaux, ce sont tout simplement les idées dans lesquelles vient se peindre et se résumer la vie sociale, telle qu'elle est aux points culminants de son développement⁴³.

C'est ici que nous est livrée la clef pouvant servir à combattre la situation anomique qu'engendre la modernité libérale. Comme nous l'avons men-

42. *Ibid.*, p. 130.

43. *Ibid.*, p. 135.

tionné dans la première section, Durkheim partage avec Hegel une déception face à son époque où les individus s'abandonnent à leur égoïsme et les institutions se corrompent en devenant les instruments. Or, pour contrer cette tangente qu'a prise la modernité, nous constatons que Hegel et Durkheim fondent tous les deux leur critique sur une reprise du principe démocratique grec⁴⁴. Autrement dit, si le libéralisme est incompatible avec la conception réaliste de la société, en tant que structure de valeurs collectivement partagées, le républicanisme antique renferme, par contre, des éléments qui sont compatibles. Ces deux auteurs de traditions différentes semblent donc s'entendre sur le fait que l'histoire de la démocratie occidentale renferme en elle-même le remède à administrer à une démocratie libérale en perdition.

En effet, dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, Hegel relativise ouvertement la modernité en la comparant au modèle grec. Selon lui, le problème de l'instabilité institutionnelle résulte de l'absence du « principe antique », qui se caractérise par le système de la *disposition politique* « que nous retrouvons dans la république platonicienne⁴⁵ ». La renaissance de la disposition politique est donc essentielle pour surmonter ce que Hegel considère comme la « contradiction et [...] l'inconscience régnante de celle-ci [...] dont souffre notre époque⁴⁶ ». Ce principe antique de la « disposition politique » est directement associé au thème du *patriotisme* « en tant que certitude se tenant en *vérité* [...] et en tant que vouloir devenu *habitude*⁴⁷ ». Hegel considère donc nécessaire de rééquilibrer le principe moderne de la liberté universelle⁴⁸ avec le principe grec de patriotisme, ou *héxis*, devenant habitude, *ethos*. Cela implique alors l'articulation dans un même individu de l'identité du citoyen et de celle du bourgeois afin de contrer le développement unilatéral de l'égoïsme libéral⁴⁹. Or, Durkheim ne dit pas autre chose quand, dans la « Seconde préface de la *Division du travail* », il pose la question suivante : « Si, dans les occupations qui remplissent presque tout notre temps, nous ne suivons d'autre règle que celle de notre intérêt bien entendu, comment prendrions-nous goût au désintéressement, à l'oubli de soi, au sacrifice⁵⁰ ? »

44. S'il est bien connu que Hegel ait été considéré comme l'« Aristote des Temps modernes », on sait moins que Durkheim fréquentait assidûment l'œuvre du Stagirite.

45. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, tome I, Hambourg, Meiner, 1993, p. 346.

46. *Ibid.*, p. 347.

47. G.W.F. Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, § 268, p. 438. Italiques dans l'original.

48. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen...*, *op. cit.*, p. 346.

49. Cf. Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007, p. 172.

50. E. Durkheim, *De la division...*, *op. cit.*, p. V. Sur ce point C. Colliot-Thélène insiste clairement dans son article « Durkheim : une sociologie d'État », *op. cit.*, p. 81-82.

La question du patriotisme chez Hegel n'a pas toujours été bien comprise, surtout par ceux qui voulaient le critiquer⁵¹. Hegel n'est pas nationaliste ; il ne suggère pas, sauf en temps de guerre – ce dont d'ailleurs ne sont pas exempts les plus résolus des libéraux –, *l'effacement du particulier sous l'universel*. En effet, la conception hégélienne du patriotisme est bien plus subtile, car il en distingue deux types. Il y a d'abord le patriotisme « immédiat », qui correspond à ce que Durkheim appelle « la bravoure militaire » et que l'on retrouve avec le sacrifice de soi dans la guerre ; il s'agit en somme de montrer épisodiquement son courage⁵². Si on rappelle souvent que Hegel considère la guerre comme étant bonne pour « la santé éthique des peuples⁵³ », on oublie cependant de préciser qu'il est sarcastique face au patriotisme immédiat, ce « patriotisme extraordinaire » qui permet « de s'épargner [la] disposition-d'esprit véritable ou de s'excuser de son défaut⁵⁴ ». Car pour Hegel, la véritable disposition d'esprit politique se rencontre dans la deuxième forme de patriotisme : le « patriotisme quotidien ». Il s'agit pour l'individu d'en faire la preuve sous forme d'habitudes, de droiture, de reconnaître la valeur du bien commun, par exemple, de comprendre la nécessité de payer taxes et impôts, d'inscrire ses enfants à l'école primaire, d'effectuer le service militaire ou civil, etc. En somme, il s'agit d'intérioriser l'évidence sociologique suivant laquelle la poursuite de l'intérêt personnel passe par l'acceptation des obligations institutionnelles.

Ce patriotisme de tous les jours ressemble beaucoup à ce que Durkheim appellera un siècle plus tard le « patriotisme silencieux » que constitue « l'ensemble des idées et des sentiments qui attachent l'individu à un État déterminé⁵⁵ ». Ainsi, dans une autre manière de concevoir la concurrence internationale, Durkheim admet qu'avec le patriotisme silencieux « les sociétés peuvent mettre leur amour-propre, non à être les plus grandes ou les plus aisées, mais à être les plus justes, les mieux organisées, à avoir la meilleure constitution morale⁵⁶ ». Et comme il le précise dans *L'éducation morale*, la société moderne devrait opter pour un patriotisme de paix visant l'art, la science et la technique, « dont l'action utile est aussi plus continue, et qui a pour objet l'autonomie intérieure de la société et non son expansion exté-

51. Pour une présentation claire de la *disposition d'esprit politique*, voir Jean-François Kervégan, *L'effectif...*, op. cit., p. 343-359.

52. G.W.F. Hegel, *Principes...*, op. cit., § 268 rem., p. 439.

53. *Ibid.*, § 324, rem., p. 530.

54. *Ibid.*, § 268 rem., p. 439.

55. E. Durkheim, *Leçons...*, op. cit., p. 108.

56. *Ibid.*, p. 109.

rieure⁵⁷ ». Et comme Hegel, Durkheim récuse la glorification des « vertus militaires » destinée à accroître la volonté de puissance des États belliqueux⁵⁸.

Les racines éthiques de la disposition politique : l'éducation morale

Ce patriotisme particulier, « quotidien » ou « silencieux », qui s'inspire de la philosophie d'Aristote, « n'est, écrit Hegel, qu'un résultat des institutions qui subsistent dans l'État⁵⁹ », c'est-à-dire de la famille et des corporations⁶⁰. Pour Hegel, le développement de la disposition politique dépend de deux autres dispositions : la disposition éthique, que l'on retrouve dans la famille et la société civile, et la disposition religieuse. Pour Durkheim, nous retrouvons presque les mêmes éléments, bien qu'il insiste plus que Hegel sur le rôle central que doit jouer l'école.

Pour Hegel, la famille est le lieu originel où se vit l'amour, ce qui permet à la conscience de soi des personnes de se développer dans une unité⁶¹. Le mariage est un rapport éthique immédiat⁶² dans lequel s'éprouve le sentiment de confiance et la communauté de toute existence individuelle ; après avoir baigné « dans la réciprocité de la dépendance l'être humain entre, par la famille, dans la société⁶³ ». La famille n'est pas issue d'un contrat de droit privé, toujours suspendu à l'arbitraire de l'égoïsme des deux parties, car elle a comme finalité l'éducation des enfants qu'elle engendre. Or, Durkheim dit la même chose en affirmant que « la famille [...] a été et [...] est toujours une école de dévouement et d'abnégation, le foyer par excellence de la moralité⁶⁴ ». Ainsi, la famille forme une des racines de la conscience sociopolitique du citoyen, qui doit surmonter l'égoïsme du bourgeois se trouvant également en lui. On constate ici que la finalité de la famille moderne n'a rien à voir avec l'exaltation traditionaliste et patriarcale des conservateurs, qui s'opposent à la forme médiatisée de patriotisme quotidien, car la famille est au contraire une racine de celui-ci.

Dans le même ordre d'idées, Hegel ne considère pas la société civile comme un milieu saturé d'égoïsmes. Il considère plutôt que les institutions sociales contribuent à l'éducation morale moyennant les exigences de « droiture et [d']honneur professionnel » qu'entretiennent les corporations, c'est-à-dire des associations de la société civile. Celles-ci peuvent à la fois

57. E. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 2012, p. 89.

58. Cf. E. Durkheim, « L'Allemagne au-dessus de tout » (1915) [<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.all>].

59. G. W. F. Hegel, *Principes...*, op. cit., § 268, p. 438.

60. *Ibid.*, § 255, p. 414.

61. *Ibid.*, § 158, p. 326.

62. *Ibid.*, § 161, p. 327.

63. G. W. F. Hegel, *Werke* 12..., op. cit., p. 503.

64. E. Durkheim, *De la division...*, op. cit., p. XVIII.

être issues du monde du travail, des municipalités ou des Églises. En participant à l'« esprit de corporation », écrit Hegel, les citoyens « ont un savoir de l'État ». Loin de développer un esprit de clocher, l'« esprit de corporation [...] contient *immédiatement l'enracinement du particulier dans l'universel*⁶⁵ ». Encore une fois, on remarque une forte ressemblance avec Durkheim, car si celui-ci souligne que l'appartenance à une corporation est pour l'individu une « source de joie⁶⁶ », elle renferme aussi cette vertu pédagogique « pour que le sentiment du devoir se fixe fortement en nous⁶⁷ ». Cela est nettement préférable aux conséquences du libéralisme, qui sont « de vivre sur le pied de guerre⁶⁸ ». Hegel et Durkheim ne prônent pas ici une nostalgie médiévale, mais constatent la nécessité que des médiations institutionnalisées de la société civile prennent place entre les individus et l'État⁶⁹.

Enfin, si le lien entre l'école et la disposition d'esprit politique n'intervient pas explicitement dans *Principes de philosophie du droit*⁷⁰, c'est tout le contraire dans l'œuvre Durkheim ; le siècle qui sépare les deux penseurs explique sans doute cette différence majeure. Dans la cinquième *Leçon de sociologie* où il nous explique ce que l'on peut appeler la dialectique de la libération étatique de l'individu, Durkheim montre que la particularité de l'individualisme républicain consiste en la réussite du système éducatif universel où le futur citoyen apprend que sa liberté n'est possible que grâce à l'État. C'est à l'école républicaine que le futur citoyen acquiert réflexivement les connaissances qui lui permettent de savoir que sa liberté dépend d'une adhésion à une morale civique en rendant possible, comme on l'a déjà mentionné, « le goût au désintéressement », « l'oubli de soi » et la « disposition au sacrifice ». Comme il le déclare dans l'*Éducation morale* :

Se conformer à un ordre des choses, parce qu'on a la certitude qu'il est tout ce qu'il doit être, ce n'est pas subir une contrainte, c'est vouloir cet ordre librement [...]. Car vouloir librement, ce n'est pas vouloir ce qui est absurde ; au contraire, c'est vouloir agir conformément à la nature des choses⁷¹.

65. G. W. F. Hegel, *Principes...*, op. cit., § 289 rem., p. 489. Souligné par Hegel.

66. E. Durkheim, *De la division...*, op. cit., p. XVII.

67. *Ibid.*, p. IV.

68. *Ibid.*, p. XVII.

69. L'originalité des conceptions hégélienne et durkheimienne fait l'objet de travaux éclairants de la part de Mélanie Plouviez, notamment dans « La séparation de la société civile et de l'État, un legs hégélien dans la sociologie d'Émile Durkheim » (manuscrit, 2013).

70. Au § 239, Hegel mentionne que la société civile, en tant que « famille universelle », doit prendre le relais de la famille dans le processus éducatif de l'individu. Par ailleurs, la conception hégélienne de l'éducation se retrouve surtout dans les allocutions prononcées par Hegel au moment où il était proviseur de lycée. En matière d'éducation, son « autoritarisme libéral », pour reprendre la formule de Bernard Bourgeois, semble s'approcher des conceptions durkheimiennes ; voir Bernard Bourgeois, « La pédagogie de Hegel », dans G. W. F. Hegel, *Textes pédagogiques*, Paris, Vrin, 1978, p. 7-74.

71. E. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 2012, p. 118.

On remarque ici un élément fondamental qui n'a de sens que si l'on a bien saisi la portée réaliste de la sociologie durkheimienne : la nature des choses dont il est question est le résultat de connaissances sociologiques dont la compréhension contribue à la possibilité de la liberté sous la forme de « libre-aliénation », pour reprendre une expression hégélienne, aux médiations institutionnelles. Et, si les valeurs collectives étaient transmises de manière doctrinaire dans la société traditionnelle, dans la société moderne, grâce à l'école, c'est la raison qui nous permet de parvenir librement à « ce que la foi postule a priori⁷² ».

Les racines religieuses de la disposition d'esprit politique

Bien que cela ne soit par ouvertement explicité chez Durkheim, l'autre racine de la disposition politique est chez Hegel la croyance religieuse. Néanmoins, les développements dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et l'idée de « religion de l'individu » nous permettent encore ici de lier Durkheim à Hegel sur la question de l'adhésion subjective aux médiations idéelles de la société.

D'emblée, ces deux penseurs n'entretiennent pas le même rapport au religieux. S'ils se réfèrent fréquemment à l'importance d'avoir la foi, Hegel parle de « foi chrétienne », bien qu'il s'agisse chez lui d'un luthéranisme rationalisé, tandis que Durkheim parle plutôt de foi rationaliste. La question de la religion chez Hegel et Durkheim est vraiment trop complexe pour être étudiée comme il se doit dans le présent article, mais nous en mentionnerons les contours afin de compléter l'esquisse de la réponse que Hegel et Durkheim fournissent à la contradiction capitaliste de la modernité. *Grosso modo*, il s'agit ici de montrer que le rapport entre le religieux et le politique chez Hegel consiste en une *traduction politique du religieux*, alors qu'il s'agit chez Durkheim d'une *traduction religieuse du politique*. Autrement dit, pour Hegel, qui assume une forme sophistiquée de protestantisme, la religion n'est pas sociologisée puisqu'elle demeure une création divine dans l'homme⁷³, tandis que pour Durkheim, qui opte pour un athéisme méthodologique, la religion est une création humaine de Dieu.

En opposition au concept d'État minimal, la conception hégélienne de la société – qu'il appelle plutôt « éthicité » ou « vie éthique » [*Sittlichkeit*] – exige que l'État ne soit pas un instrument neutre, sans pour autant qu'il incarne une doctrine religieuse précise. Hegel considère tout à fait nécessaire d'éviter les deux extrêmes que constituent, d'une part, le repliement piétiste

72. *Id.*

73. Cf. Bernard Bourgeois, *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p. 338.

de la subjectivité sur elle-même, qui s'auto-exclut du monde des institutions *a priori* jugé corrompu, et, d'autre part, l'autre extrême que résume le principe *Cujus regio, ejus religio* – la religion du prince est celle de ses sujets – dont est suspecte toute critique du libéralisme voulant que l'ensemble des citoyens adopte la même vision du monde⁷⁴. La position de Hegel consiste donc à reconnaître que la foi religieuse constitue une « racine » de la disposition politique, du patriotisme quotidien, bien qu'elle ne se confonde pas avec lui.

En effet, les exigences administratives et législatives de l'État ne peuvent rencontrer de réponse dans quelque doctrine religieuse, d'ordinaire orientée vers des préoccupations générales. Ainsi l'articulation délicate entre religion et politique doit éviter toute forme de théologie officielle d'État. C'est pour cela que Hegel insiste sur la séparation entre l'État et *les religions*⁷⁵. En reconnaissant le contexte moderne de la multiplicité des confessions, aucune d'entre elles ne peut devenir religion d'État. La solution dialectique de Hegel consiste en ce que le croyant accepte que, pour vivre concrètement les principes de sa foi, ceux-ci subissent une nécessaire sécularisation dans les différents champs autonomisés de la pratique. Le croyant doit donc accepter que l'incarnation moderne d'un précept religieux s'effectue moyennant sa transfiguration sous forme sécularisée. C'est de cette seule manière que peuvent se fédérer les multiples confessions d'une société libre ; cela constitue une avenue alternative à la neutralisation libérale de l'État, dont la conséquence négative est d'en permettre l'instrumentalisation au profit, notamment, d'une classe dominante de la société civile. Autrement dit, l'amour du prochain, en tant que valeur religieuse, se traduit en termes sociopolitiques en un système fiscal redistributif et des programmes sociaux. Enfin, Hegel affirme que la foi religieuse contribue à sortir l'individu de l'égoïsme et à lui insuffler une confiance ontologique dans l'État et les institutions de la société civile, en retour de quoi l'État garantit la liberté religieuse⁷⁶.

Chez Durkheim, on se rend compte que la « traduction religieuse du politique » comporte des ressemblances avec Hegel, bien qu'il s'en sépare par un sociologisme fort, notamment lorsqu'il déclare dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* que toutes les religions sont vraies⁷⁷, parce qu'elles ont cultivé depuis le début de l'histoire humaine une « vertu dynamogénique », c'est-à-dire la capacité d'insuffler de la force normative aux acteurs sociaux. La ressemblance avec ce que Hegel appelle la disposition religieuse

74. Cela exclut, bien sûr, *Weltanschauung* capitaliste qui est spontanément épargnée par les pourfendeurs du totalitarisme.

75. G. W. F. Hegel, *Principes...*, op. cit., § 270 rem., p. 456.

76. *Ibid.*, § 270 rem., p. 446 et 452-453.

77. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990, p. 3.

est donc assez frappante. Dans un autre écrit intitulé *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*, Durkheim reprend ce thème :

On a souvent observé que les peuples qui perdent leur foi religieuse ne tardent pas à tomber en décadence. Nous pouvons maintenant comprendre d'où vient cette remarquable coïncidence. [...] Puisque les dieux ne sont que des idéaux collectifs personnifiés, ce dont témoigne tout affaiblissement de la foi, c'est que l'idéal collectif s'affaiblit lui-même; et il ne peut s'affaiblir que si la vitalité sociale est elle-même atteinte. En un mot, il est inévitable que les peuples meurent quand les dieux meurent si les dieux ne sont que les peuples pensés symboliquement⁷⁸.

Ainsi, le fait que toute religion soit vraie se comprend comme une vérité pratique et non une vérité théorique. Durkheim est clair à ce sujet quand il évalue les sciences sociales de son époque qui prennent la religion pour objet. Il leur reproche de l'étudier comme des systèmes de représentations, alors que l'essence de la religion est de posséder une vertu dynamogénique. Pour le sociologue, ce qui compte est de constater que le « fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore; c'est un homme qui peut davantage⁷⁹ ». Ce sont donc les « vertus dynamogéniques » religieuses qui nous permettent de mieux saisir la manière dont s'effectue la connexion entre la structure normative de la société et l'action empirique. Comme l'indique Durkheim,

ce qui fait l'homme, c'est cet ensemble de biens intellectuels qui constitue la civilisation, et la civilisation est l'œuvre de la société. Et ainsi s'explique le rôle prépondérant du culte dans toutes les religions, quelles qu'elles soient. C'est que la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun⁸⁰.

Toutefois, il faut retenir ici que Durkheim considère la religion d'un point de vue très large afin de pouvoir admettre comme caractéristique essentielle de la nature humaine la dualité sacré/profane, qui consiste en un parallélisme de la dualité société/individu ou idéal/matériel. Or, le problème auquel fait face le réalisme ontologique des idéalités normatives se révèle quand l'ontologisation de la dualité sacré/profane se rapporte à des sociétés où la religion est abandonnée comme idéologie de légitimation des institutions. Dès lors, cette conception réaliste de la dualité de la nature humaine à travers une sociologisation de la religion rencontre le problème de sa transposition dans les sociétés modernes, qui refoulent le religieux dans la sphère privée et suscitent l'adoption de postures agnostiques ou athées dépourvues de cultes collectifs.

78. E. Durkheim, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », p. 9. [<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.pro2>.]

79. E. Durkheim, *Les formes élémentaires...*, op. cit., p. 593.

80. *Ibid.*, p. 597-598.

Durkheim réussit à surmonter dialectiquement cet épineux problème avec son idée de *religion de l'individu*, « ce culte de l'homme a pour premier dogme l'autonomie de la raison et pour premier rite le libre examen⁸¹ ». La religion de l'individu devient alors la religion d'État des sociétés laïques.

En effet, plus d'un siècle après la prise de la Bastille, Durkheim remarque que l'humanisme des Lumières occupe la place qu'il a soutirée à la religion, déchue de son rôle d'idéologie légitimatrice du droit et des institutions : « Quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Égypte soit la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale⁸² ? » Bien sûr, la modernité comporte des différences d'avec la Tradition, car la fixation des normes sociétales s'effectue sur des objets plus abstraits, et l'intériorisation subjective de ces normes avant de susciter l'adhésion doit passer par l'instance juridictionnelle de la conscience individuelle. Néanmoins, Durkheim parvient à voir le maintien de la dualité sacré/profane dans ce contexte sécularisé. En effet, l'idéal humaniste

dépasse même tellement le niveau des fins utilitaires qu'il apparaît aux consciences qui y aspirent comme tout empreint de religiosité. Cette personne humaine, dont la définition est comme la pierre de touche d'après laquelle le bien se doit distinguer du mal, est considérée comme sacrée, au sens rituel du mot pour ainsi dire. Elle a quelque chose de cette majesté transcendante que les Églises de tous les temps prêtent à leurs Dieux ; on la conçoit comme investie de cette propriété mystérieuse qui fait le vide autour des choses saintes, qui les soustrait aux contacts vulgaires et les retire de la circulation commune⁸³.

C'est cette foi rationaliste en l'individu qui articule directement l'idée suivant laquelle ce qui est vrai est juste. Comme on peut le lire dans *L'éducation morale*, « la caractéristique de l'injustice, c'est qu'elle n'est pas fondée dans la nature des choses, c'est qu'elle n'est pas fondée en raison. Il est donc inévitable que nous y devenions plus sensibles, dans la mesure où nous devenons plus sensibles aux droits de la raison⁸⁴ ».

Somme toute, bien qu'il reconnaisse les sources chrétiennes du culte de l'individu⁸⁵, Durkheim n'insiste pas comme Hegel sur l'actualité du christianisme ; il le considère plutôt comme artefact du passé. Au contraire, Durkheim souhaite une éducation morale rationaliste qui n'emprunte rien à la religion révélée⁸⁶. Néanmoins, il partage cette idée hégélienne du rôle

81. E. Durkheim, *La science sociale de l'action*, Paris, PUF, 2010, p. 270.

82. E. Durkheim, *Les formes élémentaires...*, op. cit., p. 610.

83. E. Durkheim, *La science sociale...*, op. cit., p. 266.

84. E. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 2012, p. 41.

85. E. Durkheim, *La science sociale...*, op. cit., p. 274.

86. E. Durkheim, *L'éducation morale*, op. cit., p. 27.

socialisateur de la religiosité sortant l'individu de l'égoïsme et en fortifiant ainsi sa disposition d'esprit politique :

c'est surtout la foi dans un commun idéal qu'il faut chercher à éveiller. Nous avons vu comment un patriotisme spiritualisé peut fournir cet objectif nécessaire. Des idées nouvelles de justice, de solidarité sont en train de s'élaborer qui, tôt ou tard, se susciteront des institutions appropriées⁸⁷.

Et c'est la connaissance sociologique qui permettra aux individus de comprendre la nécessité des contraintes institutionnelles.

Conclusion

On constate ici que les postures de Durkheim et de Hegel se ressemblent plus qu'on pourrait d'emblée le penser, puisqu'ils proviennent de traditions intellectuelles différentes. Mais sous les apparences, les deux théoriciens partagent un style « aristotélicien » qui consiste à la fois à connaître la société objectivement et à la concevoir de manière critique, conformément à des idéaux éthico-politiques. Ils insistent aussi tous les deux sur l'importance sociologique que revêt l'adhésion subjective des acteurs sociaux à la structure idéale de la société à travers le thème du patriotisme « quotidien » ou « silencieux ». Selon eux, il s'agit là d'un élément essentiel et normal à la fois du lien social et de la liberté individuelle. La disposition politique, dans toute sa banalité, est ce par quoi la reproduction sociale est possible, mais elle est aussi ce qui se trouve, de manière cumulative, corrodée par l'idéologie libérale, le fétichisme de la marchandise et les mécanismes technico-économiques capitalistes. Au moment même où Hegel et Durkheim conçoivent comment se connectent les sujets en chair et en os et la société prise comme structure de médiations, la logique du capital suscite, sur le plan individuel, la valorisation de l'égoïsme, de la compétitivité et de l'adaptabilité, et, sur le plan sociétal, l'instrumentalisation des institutions, l'accélération des révolutions technologiques et la précarisation de l'accès au marché du travail. Si l'État républicain et la morale civique sont clairement présentés comme ce qui assure la vitalité réciproque de la société et de la liberté des individus rationnels, il n'empêche que cette conception de la modernité montre déjà des signes de faiblesse, malgré les progrès dans concrétisation de l'école publique obligatoire.

Après un siècle de Révolution, on peut dire que les inquiétudes émises par Durkheim à propos de la religion de l'individu contrastent avec la solidité du roc plurimillénaire de consignation religieuse du lien social. Il y a donc une fragilité avec cette nouvelle religion « dont l'homme est, à la fois, le fidèle

87. *Ibid.*, p. 108-109.

et le Dieu⁸⁸». Cela est assez évident quand il conclut *Les formes élémentaires* où il évoque le déclin des rituels modernes :

Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur, soit parce qu'elles sont entrées dans l'usage commun au point de nous devenir inconscientes, soit parce qu'elles ne répondent plus à nos aspirations actuelles; et cependant, il ne s'est encore rien fait qui les remplace⁸⁹.

Somme toute, cette manière de critiquer le libéralisme en lui opposant une conception réaliste de la société, comme l'ont fait Hegel et Durkheim est-elle encore d'actualité? À cela nous répondons par l'affirmative⁹⁰.

.....
88. E. Durkheim, *La science sociale...*, op. cit., p. 267.

89. E. Durkheim, *Les formes élémentaires...*, op. cit., p. 610-611.

90. Une grande partie de cette tâche de réactualisation a déjà été entreprise, selon nous, par Michel Freitag, dont l'œuvre développe un réalisme ontologique des structures sociosymboliques fondées dans le sens. À cet égard, son *opus magnum*, *Dialectique et société* (Montréal, Liber, 3 tomes, 2011-2013), est exemplaire. Par ailleurs, dans son ouvrage posthume, *L'abîme de la liberté* (Montréal, Liber, 2011), il en appelle à un renouvellement de la pensée critique à travers une prise de conscience de la nécessité de participer à l'*universum* concret des médiations sociosymboliques et de les préserver de la destruction par le capitalisme globalisé en les «sacralisant». Nous retrouvons ici la topique hégéliano-durkheimienne de connexion de la pratique individuelle avec les institutions politiques.