

Weber contre Durkheim ?

Jacques Girin

L'objectif des deux séances précédentes était de montrer comment deux paradigmes très opposés pouvaient sous-tendre des travaux de sciences sociales. D'un côté, le « holisme », marqué par la volonté de référer les faits sociaux à la place qu'ils occupent dans des « totalités » (typiquement, « la société ») ; de l'autre, l'« individualisme méthodologique », où l'analyse des phénomènes sociaux passe par la compréhension des activités individuelles, incluant la reconstitution du sens visé par les agents dans leurs actes.

Pour cela, on a choisi, suivant en cela une démarche très classique, d'illustrer ces deux paradigmes par des travaux de deux « pères fondateurs » que sont respectivement Émile Durkheim et Max Weber. On a rendu compte des grands principes énoncés par ces auteurs dans leurs écrits d'épistémologie et de méthode, mais également de travaux de recherche « exemplaires » : il faut se souvenir que le sens premier du mot « paradigme » est « exemple », et que l'un des sens dans lesquels l'emploie Thomas Kuhn est celui de « travail scientifique exemplaire ». C'est ainsi que l'on a étudié un peu en détail *De la division du travail social* d'Émile Durkheim (1973/1893) et, plus brièvement, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber (1964/1947).

Le propos était donc bien de tracer aussi précisément que possible les contours des deux paradigmes opposés – quitte à ne retenir des deux auteurs, sans pour autant les trahir, que ce qui illustrait le mieux cette opposition – et non pas de présenter une étude comparative de la pensée de Durkheim et de Weber.

Cette note complémentaire vise simplement à montrer que cette opposition bien réelle a pourtant ses limites, d'autant plus visibles que l'on dépasse les textes de doctrine pour entrer plus en détail dans les travaux de recherche de chaque auteur. On découvrira alors plusieurs points de convergence que les écrits d'épistémologie et de méthode ne laissaient pas nécessairement supposer. Revenant à l'opposition initiale entre holisme et individualisme méthodologique, on sera amené à conclure que cette opposition peut être dépassée, en suivant l'exemple de l'un comme de l'autre des hérauts de cette opposition.

Durkheim, « individualiste méthodologique » dédoublé ? L'interprétation de Raymond Boudon

Raymond Boudon, qui est par ailleurs l'une des figures de proue contemporaines de l'individualisme méthodologique, soutient une thèse plutôt radicale, suivant laquelle l'épistémologie réellement pratiquée par Durkheim dans ses travaux se distingue de

celle qu'il défend dans ses écrits de méthode, et se rapproche en fait de celle de Weber : « *Durkheim proclame une épistémologie empiriste mais pratique une épistémologie non empiriste, proche de celle de Weber. Plus précisément, il ne se désintéresse en aucune façon, dans ses analyses concrètes, des motivations et des raisons des sujets sociaux, et il n'est pas loin de faire de ces motivations et de ces raisons les causes de leurs comportements.* » (Boudon, 1991, p. 101).

Durkheim serait ainsi victime de rien moins qu'une sorte de « dédoublement de la personnalité », dû à une difficulté à se séparer de l'héritage d'Auguste Comte qui imposait l'idée d'une discontinuité entre le niveau psychologique et le niveau sociologique : « *J'incline à penser que la théorie dite du multiple self est peut-être celle qui constitue la piste la plus utile pour comprendre cette discordance entre théorie et pratique. Sans m'engager dans une discussion de cette théorie, je dirai simplement qu'elle insiste sur le caractère normal, voire banal des faits de dédoublement de la personnalité.* » (Boudon, 1991, p. 129).

L'argumentation tourne autour de l'opposition entre une épistémologie dite empiriste, ou externaliste, et une épistémologie non empiriste, ou internaliste. La première juge la validité d'une théorie principalement à la manière dont ses conséquences sont conformes aux faits observés : c'est, selon Boudon, la position de Popper, Kuhn, Lakatos et Feyerabend. La seconde ajoute à cette exigence un critère conceptuel d'acceptabilité de chaque proposition de la théorie. Descartes, refusant la notion d'action à distance, ou Einstein, rejetant l'idée de simultanéité absolue, se rangeraient parmi les tenants de cette seconde épistémologie.

L'exigence wébérienne de la compréhension, c'est-à-dire d'avoir à reconstruire le sens des actions, des croyances, etc., des agents le range dans le groupe des non-empiristes. *Les Règles de la méthode sociologique* feraient au contraire apparaître Durkheim comme un pur empiriste.

Or, explique Boudon, plusieurs éléments de théorie lisibles dans l'œuvre de Durkheim contredisent ce point, par exemple la théorie de la magie telle qu'on peut la voir dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ainsi que l'analyse du « suicide égoïste » dans *Le suicide*. Par exemple, Durkheim postule, en quoi il s'oppose à Lévy-Bruhl, que le primitif ne pense pas autrement que l'homme moderne, et que, par conséquent, la pensée magique est tout aussi compréhensible que la pensée scientifique. Ou encore, il développe une théorie « psychologique » de l'acceptation ou du rejet par l'indigène, aussi bien que par le savant, d'une croyance ou d'une théorie, et une autre théorie « psychologique » de l'anticipation dans l'analyse de la manière dont le suicide égoïste s'articule aux cycles économiques.

La conclusion est donc que Durkheim pratique en fait, et contre ses écrits de méthode, une sociologie compréhensive, donc non-empiriste.

Cette thèse audacieuse a un défaut : de devoir faire au préalable de l'auteur des *Règles de la méthode sociologique*, un empiriste pur et dur, ce qui ne se lit nulle part dans cet ouvrage, ou un adversaire de l'idée de compréhension, laquelle n'est, ni abordée, ni *a fortiori* discutée. Durkheim se contente d'indiquer que les propriétés des faits sociaux « *ne peuvent être découvertes par l'introspection même la plus attentive.* » (Durkheim, 1973, p. XII). Certes, il écrit aussi que « *toutes les fois qu'un phénomène social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fausse* » (Durkheim, 1973, p. 103). Il est pourtant nettement plus explicite et nuancé quelques lignes plus haut : « *Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si les*

consciences particulières ne sont pas données ; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées, et combinées d'une certaine manière ; c'est de cette combinaison que résulte la vie sociale et, par suite, c'est cette combinaison qui l'explique. » Cette idée de « combinaison » n'est pas si loin de l'idée d'« effet de composition » ou d'« effet pervers » chère à Raymond Boudon (voir par exemple Boudon, 1977), surtout si l'on veut bien remarquer que les effets de composition – songer à l'explication marxienne de la baisse tendancielle du taux de profit qu'il reprend souvent comme exemple – supposent toujours que les actions des acteurs s'inscrivent dans des systèmes, des structures, des institutions, des jeux pourvus de règles, peu importe les mots, que les acteurs trouvent largement devant eux, ne réinventent pas tous les jours et ne peuvent, bien souvent, que tenter de modifier à la marge ou, d'ailleurs, modifier dans un sens non voulu. Le point de vue durkheimien, y compris tel qu'il est exprimé dans *Les règles*, ne contredit donc nullement une version modeste de l'individualisme méthodologique, celle qui, maintenant l'exigence de recherche des significations individuelles, reconnaît cependant l'existence de faits « supra-individuels » tels que des structures, des institutions, des règles s'imposant aux acteurs, etc. Cette version modeste est d'ailleurs celle explicitement revendiquée par Boudon, pour qui : « *[la tradition de l'individualisme méthodologique] ne suppose pas que les individus soient suspendus dans une sorte de vide social. Elle n'affirme pas non plus que la société se réduit à un agrégat d'individus : elle sait bien qu'il existe des institutions, des souvenirs collectifs, etc.* » (Boudon, 1995, p. 254).

Il en résulte que l'on pourrait être tenté de retourner contre Raymond Boudon l'affirmation de « dédoublement de la personnalité », en observant que ce grand admirateur de Durkheim, aussi bien que de Weber, éprouve à l'évidence plus d'empathie, pour ne pas dire de sympathie, pour le second que pour le premier, ce qui le conduit peut-être à vouloir trouver dans les positions du premier des affirmations contestables qui ne s'y trouvent pas, et à ne pas vouloir y voir des prises de position explicites beaucoup plus proches des siennes que ce qu'il dit...

Cette thèse a pourtant une grande qualité : de montrer que l'individu tient une place dans la sociologie de Durkheim et que la compréhension n'est pas exclue de ses analyses.

L'individu chez Durkheim

On peut, je l'ai déjà suggéré précédemment, trouver chez Durkheim un raisonnement absolument typique de l'individualisme méthodologique, et ceci bien avant *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, et même avant *Le suicide*, dans l'analyse des causes de la division du travail. Ces causes sont l'augmentation du volume et de la densité des sociétés, mais se comprennent *via* un mécanisme qu'il appelle la « lutte pour la vie ». Souvenons-nous :

Il est inévitable que les organes similaires s'atteignent, entrent en lutte et s'efforcent de se substituer les uns aux autres [...]. D'une part,



Le Kiosque des noctambules (2000), Jean-Michel Othoniel, Paris (17 juin 2017)

l'organe segmentaire qui triomphe, si l'on peut ainsi parler, ne peut suffire à la tâche plus vaste qui lui incombe désormais que grâce à une plus grande division du travail, et d'autre part les vaincus ne peuvent se maintenir qu'en se concentrant à une partie seulement de la fonction totale qu'ils remplissaient jusqu'alors. Le petit patron devient contremaître, le petit marchand devient employé, etc. (Durkheim, 1973, p. 252)

On voit bien, en effet, que les « organes » dont parle Durkheim, et plus spécifiquement les individus, adoptent un comportement parfaitement compréhensible, et même rationnel, que l'on qualifierait aujourd'hui volontiers de stratégique : puisque la compétition s'impose, il faut que chacun se trouve une spécialité, un « créneau », qui lui permette de survivre parmi les autres, en conservant une spécificité et une utilité. Quitte à perdre un peu de son statut social, comme ce petit patron qui devient contremaître ou ce petit marchand qui devient employé...

Mais de quel individu s'agit-il ?

On se rappelle que, pour Durkheim, l'individu moderne naît progressivement de la différenciation sociale, spécifiquement de la division du travail. C'est bien là que Durkheim s'oppose le plus clairement à l'idée d'une société qui résulterait de pactes

ou de contrats passés entre des individus pré-existants, conscients et libres, comme le voudrait toute une tradition philosophique à laquelle il est radicalement étranger. Dans les formes sociales les plus primitives, la « horde », la « société segmentaire à base de clans », etc., peu ou pas d'individus, sinon relativement indifférenciés, partageant à peu près les mêmes manières d'agir et de penser, supports de la même « conscience collective », liés par une solidarité purement « mécanique ». C'est la société moderne qui produit l'individualisme, souvent qualifié d'égoïsme par Durkheim, sans qu'il y ait toujours dans ce mot une connotation négative.

Or, toutes les hypothèses faites par Durkheim sur la psychologie individuelle sont suffisamment simples pour pouvoir s'appliquer – du moins en a-t-on le sentiment – aussi bien à des individus indifférenciés qu'à la partie indifférenciée des individus modernes. Il ne s'agit pas de rendre compte de ce qui se passe dans la tête d'un spécialiste, qu'il soit savant ou simple ouvrier, mais seulement d'évoquer la « lutte pour la vie » ou le fait pour tout un chacun de ne pas remettre en cause à tout bout de champ des croyances établies. Il s'agit, autrement dit, d'une psychologie « basique », pour ne pas dire « sommaire ».

En est-il autrement de celle de Weber ou des individualistes méthodologiques contemporains ? À l'évidence, non. Weber cite l'exemple du comptable que l'on voit additionner des chiffres : tout le monde sait à peu près ce qu'est un comptable, encore que l'on ignore assez largement ce qu'il fait d'autre qu'additionner des chiffres, partie la moins importante de son métier. Mais jusqu'à quel point peut-on comprendre la jubilation du mathématicien qui vient de découvrir une démonstration particulièrement « élégante », ou celle du cuisinier qui réussit un nouveau mélange de saveurs ? À l'instar de l'*homo oeconomicus* des économistes, l'*homo sociologicus*, aussi



Théâtre d'eau,
Jean-Michel Othoniel, Château
de Versailles (27 août 2017)

bien durkheimien que weberien, est un être à la psychologie nécessairement simple, ce qui ne veut pas dire fruste, accessible à tous. Au-delà, il faut bien se contenter de ne pas tout comprendre.

Le « fait social » durkheimien chez Weber

L'« éthique protestante », aussi bien que son pendant, l'« esprit du capitalisme », sont deux notions weberiennes qui pourraient entrer sans aucune difficulté dans la définition du fait social selon Durkheim. Ce sont en effet des manières d'agir et de penser qui, au moment où Weber les analyse, s'imposent aux individus, qu'ils trouvent pré-établies, qui se transmettent par la voie de l'éducation, etc. Le calviniste, aussi bien que l'entrepreneur capitaliste, agissent de cette façon parce que c'est ainsi qu'on leur a appris à agir, et non pas parce qu'ils auraient eux-mêmes inventé cette manière de faire.

Weber, d'ailleurs, montre très bien cet aspect transmis, et non pas purement inventé, des modes de pensée, par la nature même de ses sources. Le célèbre discours de Benjamin Franklin, « Souviens-toi que le temps c'est de l'argent, etc. » qui sert de « *signalement provisoire à ce que nous entendons par esprit du capitalisme* » (Weber, 1964, p. 46) n'est pas autre chose qu'une admonestation d'un éducateur à un jeune homme, de même que l'une des sources essentielles utilisées par l'auteur pour repérer l'« éthique protestante » est constituée par des prédications. On peut ajouter que ce n'est justement pas chez l'individu Calvin lui-même – qui refusait notamment l'idée que l'on puisse reconnaître l'état de grâce – que Weber trouve l'expression la plus aboutie de cette éthique « calviniste », mais chez ses disciples et continuateurs. L'aspect collectif des règles de conduite et des croyances correspondantes est évident, et pourrait renvoyer aisément à une notion de « conscience collective » au sens de Durkheim. On mentionnera cependant que Weber a voulu délibérément tenir à l'écart de ses analyses ce qui relevait de la contrainte pure, notamment « *la surveillance toute policière de la vie des personnes* » (Weber, 1964, p. 200) propre aux Églises calvinistes établies, pour mettre l'accent sur l'adhésion des croyants, leur « *soumission volontaire* » (*ibid.*). Cela écarte une partie importante du « fait social » que constitue le protestantisme, et concentre l'attention sur ce qui a fait sa diversité, c'est-à-dire l'émergence de toutes sortes de sectes, notamment, parmi les héritières du calvinisme, les puritains, baptistes, presbytériens, méthodistes, etc.

Une telle acception du « fait social » ou de la « conscience collective » aurait-elle été acceptable pour Weber ? Il est impossible de répondre à une telle question autrement que de manière hypothétique. On relèvera cependant que, discutant de la possibilité « *de traiter certaines structures sociales (l'« État », les « coopératives », les « sociétés par actions » ou les « fondations ») exactement de la même façon que les individus singuliers* » (Weber, 1971, p. 12), il en vient à écrire ce qui suit :

L'interprétation de l'activité doit tenir compte d'un fait d'importance fondamentale : ces structures collectives qui font partie de la pensée quotidienne ou de la pensée juridique (ou d'une autre pensée spécialisée) sont des représentations de quelque chose qui est, pour une part, de l'étant [*Seiendes*], pour une autre part, du devant-être [*Geltensollendes*], qui flotte dans la tête des hommes réels (non seulement les juges et les fonctionnaires, mais aussi le « public »), d'après quoi ils orientent leur activité ; et ces structures comme telles ont une importance causale fort considérable, souvent même dominante, pour la nature du déroulement de l'activité des hommes réels. (Weber, 1971, pp. 12-13)

On ne saurait mieux dire que l'analyse sociologique, même « individualiste », ne peut ignorer les structures, ni même ce « devant-être qui flotte dans la tête des hommes réels », et qui ressemble fort à une forme de conscience collective...

Dernière articulation à signaler : le très grand intérêt que portaient, aussi bien Durkheim que Weber, au fait religieux, rend leurs analyses complémentaires, plutôt que concurrentes. Par exemple, l'individualisme prêté aux protestants, dans lequel Durkheim voyait une des raisons du taux de suicide supérieur chez eux par rapport aux catholiques et aux juifs (voir Durkheim, 1999, pp. 149 *et sq.*) ne contredit pas, bien au contraire, les analyses de Weber sur l'éthique protestante.

Conclusion

L'opposition holisme/individualisme méthodologique semble rencontrer très vite ses limites dès que l'on entre aussi peu que ce soit dans l'étude de l'œuvre effective – pas seulement constituée de textes d'épistémologie et de méthode – des deux « pères fondateurs » réputés représenter au mieux ces paradigmes.

On ne se rangera pas ici à l'interprétation de Boudon mentionnée plus haut, qui fait de Durkheim un wébérien qui s'ignore – voire un wébérien honteux – rabattant ainsi le holisme durkheimien sur une variété d'individualisme. On ne tentera pas non plus de se livrer à un exercice symétrique dans le cas de Max Weber.

Il est certainement plus juste de noter que le sociologue holiste, quand il en a la possibilité, tente effectivement de rendre compréhensibles les actions des individus impliqués dans les phénomènes sociaux, même lorsque la signification profonde de ces phénomènes est censée dépasser leurs consciences : on comprend que les individus confrontés à la « lutte pour la vie » se spécialisent, mais ce qui leur échappe est le fait que cette spécialisation devient un facteur de cohésion sociale. Symétriquement, l'individualisme méthodologique le plus conséquent prend en compte les « structures » ou les « faits sociaux » débordant les consciences individuelles, lorsqu'il devient clair que ceux-ci influencent ces consciences et les activités des agents.

Au plan des principes généraux, il n'est pas très difficile de réconcilier les deux perspectives, en admettant tout simplement que la société façonne les individus qui, à leur tour, la transforment par leurs actions et leurs interactions. Tout est une question de point de vue, d'accentuation, et d'ajustement à l'objet que l'on étudie.

Encore faut-il noter que le couple société/individu est bien grossier et que, à l'évidence, on a besoin de catégories intermédiaires pour penser les relations que les deux entretiennent : nous verrons de telles notions dès la séance suivante ■

Références

- Boudon Raymond (1977) *Effets pervers et ordre social*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Boudon Raymond (1991) “Durkheim et Weber : convergence de méthodes”, in Boudon Raymond (1998) *Études sur les sociologues classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 93-136.
- Boudon Raymond (1995) *Le juste et le vrai : études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard.
- Durkheim Émile (1973/1893) *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Durkheim Émile (1999/1897) *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Durkheim Émile (2013/1895) *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F, Quadrige.
- Durkheim Émile (2013/1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, Quadrige.

Weber Max (1964/1947) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, [trad. française de (1947) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, 4. Auflage, Tübingen, Mohr.]

Weber Max (1971) *Économie et Société, tome 1*, Paris, Plon. [trad. française de *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1956.]