

Politique de la science sociale

La lecture durkheimienne de Montesquieu

Aux puissants développements de la sociologie anglaise et allemande de la fin du XIX^e siècle, Durkheim oppose dans sa thèse latine une autre histoire de la science sociale qui, par-delà Comte, a sa source dans une certaine orientation de la philosophie française du XVIII^e siècle. Cette histoire, ou plutôt cette préhistoire, on sait que Comte lui-même avait commencé de la retracer dans la 47^e leçon du *Cours de philosophie positive*. Célébré pour avoir su faire « pénétrer l'esprit positif dans le domaine des idées politiques », Montesquieu y fait déjà figure de pionnier, non pas tant pour avoir établi les principes d'un savoir que pour avoir su résister aux « vains débordements des utopies métaphysiques » qui l'entouraient¹. Aussi devait-il exercer sur son siècle, si l'on en croit Comte, « une action immédiate bien inférieure à celle d'un simple sophiste, tel que Rousseau, dont l'état intellectuel, bien plus conforme à la disposition générale de ses contemporains, lui a permis de se constituer spontanément, avec tant de succès, l'organe naturel du mouvement purement révolutionnaire qui devait caractériser cette époque² ». Cette grande opposition de Montesquieu et de Rousseau n'est pas nouvelle. Elle correspond à l'un des grands *topoi* de la période post-révolutionnaire, et coïncide de façon significative avec l'apparition du vocable de « science sociale » dans ce contexte intellectuel. Ainsi, la première œuvre de Bonald, la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), qui fait de la « science de la société », le sujet « le plus vaste et le plus important que l'homme puisse soumettre à ses méditations »³, s'ouvre sur une référence critique aux deux

1. *Cours de philosophie positive*, I, Hermann, 1998, p. 130. Dans les notes suivantes, Paris lieu d'édition est omis.

2. *Ibidem*, p. 132.

3. *Ibidem*, p. 103.

penseurs où les torts et les mérites sont inégalement distribués. Si Montesquieu doit être combattu pour avoir cherché « le motif ou l'esprit de ce qui est, et non les principes de ce qui doit être », il ne peut du moins être accusé, comme Rousseau, d'avoir sacrifié sans cesse « la société à l'homme, l'histoire à ses opinions, et l'univers entier à Genève⁴ ». Quant aux Idéologues, on sait l'importance qu'ils accordent à *L'Esprit des lois*, source majeure d'une politique qui, adaptée aux exigences des temps modernes, doit revêtir le nom de « science sociale ». Dans son commentaire de *L'Esprit des lois*, Destutt de Tracy fait de Montesquieu l'origine des « opinions les plus saines actuellement reçues » auxquelles il convient d'apporter « un nouveau degré de justesse », en tirant bénéfique des « lumières acquises pendant les cinquante prodigieuses années⁵ » qui séparent la rédaction du texte de l'après-Révolution. Montesquieu, l'anti-Rousseau, relu à l'aune des événements récents qui ont bouleversé la France, serait en mesure de reconquérir une gloire qui lui était auparavant interdite, dérobée par son antagoniste à la faveur d'une illusion que l'histoire s'est finalement chargée de dissiper.

À la fin du XIX^e siècle, la situation n'est plus la même, l'enjeu étant moins alors de renverser une hiérarchie que d'assurer, aux prix d'efforts de lecture plus ou moins aventureux, la réconciliation des deux auteurs. C'est que, sur un plan plus strictement politique, la figure de Montesquieu a considérablement changé d'aspect. Alors qu'auparavant les interprétations se partageaient surtout entre une tendance nettement conservatrice et une tendance libérale, le contexte de la III^e République voit se former, comme l'a noté Catherine Larrère, l'image d'un Montesquieu républicain, théoricien de la stabilité des régimes et des conditions de leur maintien bien plus que de la prise du pouvoir et de son établissement⁶. Mais de quelle république s'agit-il ? Précisément de celle qui cherche à se définir comme un régime durable, voire à revendiquer le titre du seul régime durable possible, susceptible de « terminer la Révolution » au sens fort de l'expression. Redécouvrir Montesquieu serait l'une des conditions théoriques permettant de sortir des temps révolutionnaires pour entrer dans une durée politique sinon indéfinie, du moins affectée d'une relative continuité.

4. *Théorie du pouvoir*, I, éd. Le Clerc, 1854, p. 12-13.

5. *Commentaire sur L'Esprit des lois*, dans *Œuvres de Montesquieu*, t. VIII, 1827, p. 6-7.

6. « Montesquieu républicain ? De l'interprétation universitaire pendant la III^e République », *Dix-huitième siècle*, 21, 1989.

Cette redécouverte a son prix : elle suppose un retour, par-delà la lecture constitutionnaliste, à l'œuvre du Montesquieu moraliste, à sa typologie des « principes » sans lesquels une forme politique déterminée ne peut fonctionner ni persister. On le verra, c'est sur cette ligne interprétative que la lecture durkheimienne vient s'inscrire, le point de vue social n'étant rien d'autre qu'une transformation, et en somme une acception particulière du point de vue moral⁷. Mais il faut garder à l'esprit l'intention politique qui commande cette lecture. De ce point de vue, le choix de Cuvillier de réunir dans un même recueil le texte de 1892 et celui, plus tardif, sur Rousseau⁸, a des raisons plus profondes que celles d'une simple commodité de présentation. Outre qu'il s'agit des principaux auteurs classiques auxquels Durkheim a consacré des études suivies, leur rapprochement est significatif de la manière dont chacun d'eux veut être lu. Parmi les signes de cette réconciliation, on retiendra particulièrement la tentative de Paul Janet, l'un des très rares contemporains cités par Durkheim dans la thèse latine⁹. Dans son *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, titre à lui seul éloquent, Janet introduit une « Note additionnelle » où Montesquieu et Rousseau sont unis dans leur éloge d'une démocratie idéale, sorte d'idée régulatrice pour une République encore à construire. Pour les besoins de la cause, Janet n'hésite pas à préconiser une lecture expurgée de *L'Esprit des lois* : afin de rendre Montesquieu présentable et d'apprécier sa modernité, il faudrait le débarrasser de tout monarchisme résiduel et prendre le parti de le lire en faisant « abstraction de ses idées sur la constitution anglaise¹⁰ ». Janet propose, à l'appui de cette interprétation, une hypothèse sur la rédaction de *L'Esprit des lois* qui sera par la suite complètement invalidée : les huit premiers livres auraient été écrits avant 1728, c'est-à-dire avant les voyages en Angleterre et en Italie lors desquels Montesquieu aurait constaté la viabilité d'une certaine forme de monarchie ainsi que l'impasse représentée par l'affligeant spectacle des républiques italiennes.

La lecture de Durkheim, contemporaine de *La Division du travail social*, et illisible sans cet arrière-plan, ne s'accommode pas de telles coupes. Au contraire, la référence monarchique occupe dans la recons-

7. Sur ce point cf. J.-C. Chamboredon, « Émile Durkheim : le social, objet de science », *Critique*, 1984 ; W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, Londres, UCL Press, 1996.

8. *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, traduction et notes par Armand Cuvillier, avec une note introductive de G. Davy, Marcel Rivière, 1966 (cité MR). Une première édition de ce texte est parue en 1953. Le texte sur Rousseau est l'article « Le contrat social de Rousseau », paru initialement dans la *Revue de métaphysique et de morale*, XXVII, 1918.

9. MR, p. 66 et p. 71.

10. P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 1887, II, p. 471.

truction une place de choix. Avant tout, il s'agit bien d'une *reconstruction* : non simplement du repérage de quelques intuitions éparses dont on pourrait dégager après coup la fécondité, mais d'une approche embrassant le système de Montesquieu dans toute son extension, et l'interprétant comme « contribution à la constitution de la science sociale ». Cette contribution, Durkheim la restitue essentiellement comme la première formulation d'une authentique typologie sociologique, et tend à dégager son caractère systématique selon une perspective qui trouvera son prolongement direct dans la lecture proposée plus tard par Althusser¹¹. Bref, à la différence de Destutt de Tracy, Durkheim ne rejette pas la construction d'ensemble pour ne relever que la pertinence des vues ponctuelles. Mais, comme lui, il voit dans la science sociale le vrai sens de la politique, et attribue à Montesquieu la toute première impulsion dans cette direction.

Ce n'était pourtant pas exactement de science sociale qu'il était question dans le titre latin : « *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit* ». Le premier traducteur de la thèse, François Alengry, avait choisi pour sa part, à la différence de Cuvillier, de conserver le plus souvent l'expression de « science politique », en dépit des limites évidentes de cette catégorie classique¹². Certes, la transposition de Cuvillier est parfaitement assumée et trouve sa justification la plus forte dans le fait que l'auteur évoque dès les premières lignes la sociologie de Comte pour désigner l'œuvre véritable à laquelle Montesquieu aurait fourni les premiers linéaments. De Montesquieu à Comte, c'est une seule et même science qui se consolide, passe des principes énoncés par le précurseur aux bases dégagées par le fondateur – continuité que Raymond Aron ne fera en 1967 que renforcer, l'interprétant même comme une véritable complémentarité¹³. Pourtant, comme l'a bien vu Willie Watts Miller, l'éditeur anglais de la thèse latine, une certaine intention de Durkheim risque d'être occultée si l'on suit aveuglément Cuvillier : celle de la « prise de possession d'un nom déjà usité¹⁴ », de la conquête d'une dénomination plus courante que celle de science sociale, conquête que Durkheim a visiblement préférée à un nouveau baptême. Bref, le texte serait animé par ce qu'on pourrait définir, sociologiquement, comme une stratégie visant à se placer sur le

11. L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, PUF, 1959.

12. Le titre exact de la traduction de d'Alengry est « Montesquieu : sa part dans la fondation des sciences politiques et des sciences de la société », *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, I, 1937. D'Alengry est aussi l'auteur d'un ouvrage sur Comte : *Essai historique et critique sur la sociologie d'Auguste Comte*, Alcan, 1900.

13. *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.

14. *Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, tr. W. Watts Miller et E. Griffith, Oxford, Durkheim Press, 1997, p. 4.

terrain d'une discipline déjà constituée, la science politique, pour en transformer la configuration interne, en infléchir le sens et en redistribuer le domaine objectif. Traditionnellement, cette discipline se partage entre la philosophie et le droit. Or il est clair que la sociologie ne sera ni une dépendance de la philosophie politique, ni une sous-partie du droit constitutionnel. Pourtant c'est à elle et à elle seule que revient le nom de science politique, nom dévoyé tant qu'il demeure attaché à la philosophie politique classique et aux études strictement juridiques des formes d'exercice de la souveraineté.

D'un point de vue philosophique, cette stratégie disciplinaire et les enjeux institutionnels qui lui sont liés importent moins que le travail conceptuel qui les sous-tend et dont ils servent tout au plus d'indicateurs. Dès lors, ce qu'on voudrait comprendre au préalable, c'est le sens du déplacement du questionnement politique qui s'accomplit avec la science sociale. En quoi vient-il modifier l'ancienne problématique juridico-politique? Quels sont le sens et la portée politique de la sociologie? Si l'on accorde que la référence à la *scientia politica* n'est pas occasionnelle, il faudrait commencer par admettre que la science sociale à laquelle elle veut être rapportée ne peut elle-même s'affirmer que sur la base d'une redéfinition du politique. Et suivre cette tâche de redéfinition, c'est d'abord être attentif aux étapes du raisonnement au terme duquel la substitution terminologique devient possible.

Selon les premières pages de la thèse, le déplacement opéré peut se résumer ainsi: ce qu'on appelle communément science politique a en fait usurpé son nom. Cette prétendue science ne constitue rien de plus qu'un art, en un double sens: d'abord au sens où elle subordonne la théorie à la pratique; ensuite, au sens où elle se laisse conduire par un raisonnement finaliste et utilitaire qui ruine sa portée spéculative. Or si une science politique est possible *en tant que science*, ce ne peut être qu'en la dégageant de tout finalisme. La conséquence majeure d'une position aussi rigoureusement positiviste est de mettre en cause la perspective jusqu'alors dominante dans ce domaine d'étude, celle impliquée par la question préjudicielle de la détermination *in abstracto* du meilleur régime. En dernière analyse, un tel refus signifie que la science politique doit être reconduite à sa véritable identité, celle de science sociale. La distinction cardinale, que ne révèle pas la traduction directe de «*scientia politica*» par «science sociale», serait donc la suivante: l'art politique auquel correspond l'*ancienne* science politique, ne doit pas être confondu avec la science politique au sens propre qu'est en son fondement la *nouvelle* science sociale.

Mais qu'est-ce que cet art politique avec lequel il faudrait rompre ? Tout art suppose une science improvisée comprise dans l'art, construite dans l'urgence, et donc bloquée dès qu'elle est amorcée, parce qu'orientée vers la réalisation du meilleur régime possible. L'art se détourne de la réalité telle qu'elle est, du présent historique, pour déterminer ce qu'elle doit être et se projeter dans l'avenir. Cette caractéristique a deux implications. La première tient à la limitation du socle empirique sur lequel s'établit un raisonnement construit dans l'urgence, commandé par une visée pratique. L'art politique, parce qu'il est un art, se fonde sur une réalité nécessairement appauvrie. Ce déficit se manifeste surtout par la détermination préalable de ce qu'on nomme, sans autre précision, la *nature humaine* comprise dans sa généralité, et donc indépendamment des formes historico-sociales où elle se réalise. Cette nature, au contraire, c'est dans l'individu qu'on la suppose tout entière incarnée. En somme, c'est à partir des lois de la nature humaine individuelle – les lois prises au sens de régularités empiriques – que seront déduites les lois politiques *les meilleures* – les lois au sens normatif du terme. Ou encore, il y a une psychologie implicite qui sous-tend nécessairement l'art politique et le contraint à tourner le dos aux faits sociaux qu'il a pour vocation de régler.

Quant au second problème que pose l'art politique, il tient à ce qu'il faut appeler l'illusion légicentriste. À travers la prétention révolutionnaire à faire le droit, à l'inventer de toutes pièces à partir de principes politiques qui s'exprimeraient sans hiatus dans la loi, c'est la réalité juridique elle-même comme ensemble de règles à l'œuvre dans la vie sociale, notamment à travers les régulations coutumières forgées continûment et inscrites dans une histoire concrète, qui est niée dans son principe. Selon Durkheim, cette illusion a deux aspects : tout d'abord, elle fait de la loi un mode exclusif de régulation ; telle est la racine de l'illusion étatique, qui explique que la science politique classique, dans le sillage d'Aristote, se soit exclusivement concentrée sur les modes de gouvernement. En second lieu, elle accrédite une intention du législateur – ce que Durkheim appelle la « légende du législateur » – et donc l'exercice d'une volonté posée au fondement des règles. On retrouve à ce niveau le reflet de l'illusion téléologique propre à l'art en tant qu'art. Si l'art politique détermine ce qui doit être, c'est en admettant qu'une volonté suffit à faire advenir ce qui doit être, qu'elle agit comme cause finale des lois. Mais on voit surtout que le tort de l'art politique est de supposer une autonomie du politique pris comme instance créatrice de normes. La critique épistémologique de la science politique comme classification des formes de gouvernement se double donc d'une critique du légicentrisme issu de la pensée révolution-

naire. À ce titre, elle rejoint l'intérêt pour l'histoire du droit et des formes de règles infra-législatives qui avait motivé au cours du XIX^e siècle, du côté des juristes eux-mêmes, l'attention nouvelle portée à Montesquieu¹⁵.

On parvient alors à cette conclusion que la science politique, pour être une science, doit se débarrasser du politique comme instance normative indépendante. Elle doit envisager *en continuité* les lois qui règlent les sociétés de l'intérieur d'elles-mêmes – qui font d'une société une réalité réglée, les lois-régularités, ou encore, selon l'expression célèbre de Montesquieu, les lois comme « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » – et les lois qui composent l'ordre normatif proprement dit, les lois positives qui émanent du législateur. Le geste fondamental que relève Durkheim consiste essentiellement en cela : l'instauration de cette continuité, l'articulation des deux sens du mot *loi*, conformément à ce que Bertrand Binoche a récemment appelé « l'univocité de la loi » qu'implique le renversement du point de vue classique opéré par Montesquieu. Le sens moral se subordonne au sens physique, précisément dans la mesure où il ne devient intelligible que par l'adoption du point de vue physique¹⁶. La force de la lecture durkheimienne est non seulement d'identifier ce retournement, mais surtout d'en faire la pierre de touche de son analyse.

Cela dit, elle lui confère aussi un sens très particulier, résolument outré. Car la thèse de l'univocité de la loi, selon Durkheim, n'a pas trouvé chez Montesquieu la forme radicale qu'elle doit prendre – ce qui aurait dû précisément conduire à accomplir la réduction sémantique préconisée et à rapporter expressément le politique au social. Dans ces conditions seulement pourra être fondée l'homologie entre les lois-rapports qui sont repérables dans l'examen d'un type social donné, et les lois positives s'appliquant dans ce même type. Sur ce plan, Montesquieu aurait eu le tort de s'arrêter en chemin. Il lui fallait encore comprendre que si les deux sens du mot *loi* s'avèrent inséparables, c'est parce qu'il n'y a pas de différence de nature entre les lois et les mœurs, et plus encore, parce que les lois « découlent des mœurs¹⁷ ». Bref, c'est à condition d'en venir à ce fondement social de l'ordre normatif tout entier que l'illusion du législateur comme cause finale des lois peut être vraiment éradiquée. Mœurs, coutumes, « genres de

15. Dans le sillage de Savigny, on retiendra essentiellement l'œuvre de l'historien du droit Édouard Laboulaye, fondateur en 1855 de la *Revue historique du droit français et étranger*, et éditeur des *Œuvres complètes* de Montesquieu (Paris, 1875-1879, 7 vol.).

16. B. Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, PUF, 1998, p. 35-36.

17. MR, p. 85.

vie»¹⁸, forment la réalité sociale où s'élabore l'ordre normatif que les lois ne font qu'exprimer.

À ce stade de la démonstration, on peut se demander quel sens il y a encore à parler de science politique. Ce qu'on a quitté à coup sûr – et, encore une fois, simplement pour mériter le nom de science – c'est l'idée d'une science *du* politique, pris comme objet autonome et construit autour de la figure du législateur. Si l'on veut faire du politique un objet de science, et non la matière d'un art, il faut le considérer comme un fait social, un fait inscrit socialement, et par conséquent solidaire d'une série d'autres faits – moraux, religieux, démographiques, voire géo-climatiques comme le voulait Montesquieu. Ainsi faudrait-il assumer pleinement la conversion de la science politique à la science sociale. Et l'on se dit qu'après tout, la traduction de Cuvillier simplifie les choses, bien qu'elle fasse abstraction du passage et de l'arrachement sans lequel il n'eût pas été possible.

Mais là encore, il faut résister à l'empressement et s'efforcer de mesurer le sens politique qui reste affecté à la science sociale naissante. La régulation sociale, si elle s'atteste dans une certaine régularité empirique, agit elle aussi à la manière d'un impératif : elle reste un problème de détermination des sujets, et dans cette mesure, n'évacue pas la question du gouvernement. Certes, le terme devient d'un emploi plus difficile, foncièrement ambigu, puisque le point focal ne peut plus être situé dans l'auteur de la loi, dans celui qui gouverne, ni même dans les formes que prennent l'institution du pouvoir ou son mode d'action. Mais il n'est pas du tout certain qu'il perde toute pertinence *ipso facto*. Dans la science sociale, et c'est pourquoi celle-ci peut à bon droit revendiquer le nom de science politique, s'arroger l'expression, prendre possession du nom, le problème du politique n'est pas résorbé, il est seulement transposé, soumis à une transformation qu'il faut maintenant s'efforcer de cerner.

Tout réside dans la manière dont la thèse de l'univocité de la loi est comprise. L'unification du concept de loi, son extension continue à partir de la définition canonique comme « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » renvoie en fait à un autre geste sur lequel Durkheim attire l'attention. Le changement de perspective dont Montesquieu doit être crédité a trait en fait au critère *quantitatif* permettant de qualifier dans chaque cas historiquement situé le type de pouvoir auquel on a affaire. La rupture avec la vision aristotélicienne qui commande la classification des modes de gouvernement est reconduite ici à la question du nombre en politique, et aux variations que lui fait subir *L'Esprit des lois*. Selon le mode de classification à l'œuvre, il ne s'agit plus d'ordonner les régimes selon le

critère du *nombre des gouvernants* – aristocratie, monarchie, république, avec les déviations correspondantes, oligarchie, tyrannie, démocratie – mais d’adopter pour critère fondamental *le nombre des gouvernés*, ouvrant ainsi la science politique sur une démographie, fondement d’une morphologie sociale où se pose à nouveaux frais le problème du pouvoir :

Il n’en est pas moins vrai que Montesquieu a fait preuve de perspicacité en attribuant au nombre des unités sociales une telle influence. C’est en effet cette cause qui a l’importance la plus grande pour la définition des choses sociales; bien plus, nous croyons qu’elle est en quelque sorte la source d’où émanent les principales différences entre les sociétés. Selon que les habitants sont rares ou au contraire nombreux, la religion, la famille, la moralité, le droit, etc., ne peuvent être les mêmes¹⁹.

En quoi peut-on dire que la conception du pouvoir est ici modifiée ? La science politique véritable redéfinit le pouvoir qui s’exerce dans un groupe social donné en l’étudiant non comme forme, mais comme *rapport*, et donc en prenant en compte en tout premier lieu la matière à laquelle il s’applique. Ou encore, le pouvoir ne se constitue pas dans la forme de l’État conçu comme instance autonome, mais dans son rapport à un certain champ social d’application. Ce champ, Montesquieu l’a d’abord analysé en termes démographiques, puis y a joint des déterminations géoclimatiques – déterminations que Durkheim considère largement exagérées, même si leur prise en compte témoigne à ses yeux de ce que Montesquieu a bien eu le vif sentiment que « les choses sociales sont soumises à des lois déterminées²⁰ ». C’est donc la variable morphologique, la caractérisation du substrat social selon le double critère du volume et de la densité, qui est jugée pertinente. Elle permet de distinguer les quatre formes que sont la république, la monarchie, le despotisme et les « démocraties inférieures ».

La république, qui comprend l’aristocratie et la démocratie, se caractérise par son volume social restreint, sa terre peu féconde et fragmentée. Elle est représentée par les cités grecques et romaines, quelques cités italiennes, en aucun cas par ce que l’on nomme république dans le sillage de la Révolution française. À ce sujet Durkheim est très clair : « Si Montesquieu avait connu la forme politique que la France s’est donnée aujourd’hui, il ne l’aurait pas appelée République²¹ ». Remarque qui fait

18. La notion de genre de vie, qui apparaît dans la thèse latine, deviendra un concept clef pour certains sociologues durkheimiens, comme par exemple Maurice Halbwachs (voir *Classes ouvrières et niveaux de vie*, Alcan, 1912).

19. MR, p. 78.

20. MR, p. 80-81.

21. MR, p. 57.

écho à certaines analyses de Janet²², mais qui prend acte surtout de la radicale séparation entre les anciens et les modernes accomplie par Fustel de Coulanges, auquel, rappelons-le, la thèse latine est dédiée²³.

La monarchie, en revanche, se caractérise par son volume moyen, sa terre féconde – favorisant l'épanouissement de l'intérêt personnel, et par conséquent la différenciation individuelle – mais nécessitant cependant la culture – et donc l'accomplissement de fonctions elles-mêmes différenciées. Cette forme correspond aux États européens qui émergent progressivement à partir du Moyen Âge. Dans cette catégorie, on le verra plus loin en détail, Montesquieu aurait pensé quelque chose comme une solidarité organique, mode de cohésion que la thèse principale, *De la division du travail social*, définira comme le trait distinctif des sociétés modernes.

Le despotisme, quant à lui, suppose un volume élevé, un climat chaud qui « effémine les esprits » et les voue à la servitude, une extension sur de grands espaces uniformes. De cette figure extrême, l'Empire ottoman, dont la représentation obsède l'Europe depuis la prise de Byzance en 1453, serait la plus parfaite illustration.

Enfin, Durkheim mentionne un quatrième type, celui de la « démocratie inférieure ». Si cet ajout surprend, c'est qu'il est difficile d'y voir un type social au sens strict de la classification de *L'Esprit des lois*. Durkheim fait entrer dans cette rubrique, en lui donnant une cohérence maximale, l'ensemble des notations de Montesquieu sur les peuples « sauvages » et « barbares » constitués de chasseurs et de pasteurs. On comprend que le type désigne en fait une société infra-politique à laquelle ne correspond aucune organisation du pouvoir souverain, et qui par conséquent ne connaît pas de lois, mais seulement des coutumes. Morphologiquement, elle se caractérise par un volume restreint, et surtout par une densité faible. Les éléments sociaux sont juxtaposés, ne composent entre eux que des rapports vagues et inconsistants, qui ne sont susceptibles que d'une régula-

22. « Cette démocratie, cette république idéale, quelle est sa nature ? Est-ce une république libre, comme nous la concevons aujourd'hui, une république où la liberté est respectée dans tous ses droits ? Non. Montesquieu, comme Rousseau n'admire que les républiques communistes et égalitaires, celles qui passent le niveau sur toutes choses : ce qui choque aujourd'hui nos instincts de liberté », ouvr. cité, p. 471.

23. Cf. la mise en garde sur laquelle s'ouvrirait la *Cité antique* : « On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et, par cela seul, la liberté chez les modernes a été mise en péril [...] Ainsi observées, la Grèce et Rome se présentent à nous avec un caractère absolument inimitable. Rien dans les temps modernes ne leur ressemble. Rien dans l'avenir ne pourra leur ressembler » (*La Cité antique*, Hachette, 1953, p. 2). L'historiographie ancienne doit donc s'attacher à rompre avec les références à l'Antiquité qui avaient dominé la période révolutionnaire, principalement, mais pas exclusivement, à l'appui de Rousseau. Notons toutefois que Montesquieu tombait lui aussi sous le coup de la critique fustelienne : il était partiellement resté prisonnier de l'assimilation entre « eux et nous », notamment lorsqu'il avait projeté sur la culture romaine l'image, exclusivement moderne, d'une religion asservie à l'État (p. 194).

tion diffuse. Dans la lecture de Durkheim, cette catégorie n'est pas, comme on pourrait le croire, un simple résidu : elle revêt une importance décisive puisqu'elle permet sinon d'intégrer, du moins de réserver une place aux sociétés primitives conçues comme sociétés segmentaires à base de clans à l'intérieur même de ce qu'il faut considérer comme une première ébauche de typologie sociologique. On sait l'importance du type segmentaire dans la démonstration menée dans la thèse principale. Dans la thèse latine, le point essentiel reste celui-ci : dans ces sociétés qui ne disposent pas d'une autorité organisée, mais seulement d'une régulation sociale disséminée, la coutume occupe toute la place et aucune loi proprement dite ne parvient à prendre forme.

Si l'on confronte cette classification à celle adoptée dans la *De la division du travail social*, un problème apparaît immédiatement : c'est qu'au regard des analyses présentées dans la thèse latine, on ne peut plus, comme on serait tenté de le faire, rabattre le mécanique sur le primitif. Dans la lecture proposée de Montesquieu, le mécanique au sens strict est le républicain au sens antique du terme. Alors que les références à l'Antiquité sont très présentes dans la *Division*, aux côtés des références ethnographiques et au même niveau qu'elles, ici, la disjonction est nette. Le mécanique n'est pas le primitif, mais l'antique. Plus encore, l'antique peut bien être pensé comme l'opposé formel de l'organique, il n'en est pas pour autant l'*origine*. Durkheim le souligne avec force : génétiquement, c'est du primitif que la société complexe qu'est la monarchie est sortie²⁴. À cet égard, et contre toute attente, l'ethnographie a plus à nous apprendre sur nous-mêmes – sur le procès évolutif dont les monarchies modernes sont la résultante – que l'histoire ancienne. Ou plutôt l'histoire ancienne doit avoir le pur statut de contrepoint théorique, de modèle inversé, significatif justement par son inversion. On retrouve la grande leçon de Fustel de Coulanges. Entre les anciens et nous, c'est là que passe la vraie différence logique – et non entre les primitifs et nous, où la différence se laisse réduire par un engendrement. De façon tout à fait paradoxale, c'est donc l'ethnographie qui porte la charge de notre histoire, l'histoire ancienne prenant le statut exact d'une *sociologie* – entendons d'une analyse en termes de types sociaux, en un sens résolument synchronique et logique. Là encore, on entend comme un écho de Fustel : « L'histoire de la Grèce et de Rome est un témoignage et un exemple de l'étroite relation qu'il y a toujours entre les idées de l'intelligence humaine et l'état social d'un peuple » (*La Cité antique*, p. 3). On peut bien appeler sociologie l'examen de cette relation.

24. MR, p. 72.

Telle est donc la typologie que permet de fixer le point de vue morphologique adopté par Montesquieu. Mais Durkheim ne s'arrête pas à ce constat. Suivre Montesquieu, évaluer sa contribution à la constitution de ce nouveau savoir qu'est la sociologie, c'est aussi mesurer les limites de son apport et le point sur lequel il convient de le dépasser. Or ces limites s'attestent au plan morphologique même :

Un seul point a échappé à Montesquieu : c'est que l'important n'est pas le nombre de ceux qui sont soumis à la même autorité, mais le nombre de ceux qui sont liés entre eux par quelque relation ; car si nombreux que soient ceux qui obéissent au même chef, si la distance entre les uns et les autres est telle qu'il ne puisse y avoir entre eux que des relations nulles ou rares, l'abondance de population est sans effet²⁵.

Au critère du volume, inefficace par lui-même, il faut encore ajouter celui de la densité, c'est-à-dire du nombre des éléments en tant qu'ils sont rapprochés et communiquent les uns avec autres, et donc en tant qu'ils sont « liés entre eux par quelque relation²⁶ ». Cela, *La Division du travail social* l'appellera densité dynamique ou morale, et la rapportera à deux faits conjoints, absolument cruciaux : l'urbanisation, et la multiplication et l'amélioration des voies de communication. La formule intégrale de la « loi de gravitation du monde social²⁷ » tient dans l'accroissement simultané du volume et de la densité, phénomène rendu possible par la « coalescence » des segments sociaux, c'est-à-dire par la dissolution progressive des divisions segmentaires qui structurent le corps social dans une solidarité de type mécanique. De toute évidence, il est vain de chercher cette formulation complète du procès d'évolution dans *L'Esprit des lois*.

À ce sujet plusieurs remarques s'imposent. Dans *La Division du travail social*, lorsqu'il expose cette loi de gravitation, Durkheim reconnaît ne pas pouvoir expliquer une chose : le fait même de la conjonction, le fait que le volume et la densité croissent nécessairement *ensemble*. Cela, il ne peut que le constater, mais il le considère ouvertement comme un problème non résolu²⁸. Plus exactement, ce qui échappe aux prises de l'explication, c'est le fait que *de l'accroissement du volume découle l'accroissement de la densité*. Après tout, le nombre des sujets pourrait très bien augmenter sans qu'augmente simultanément le nombre de leurs rapports. Or n'est-ce pas là justement le trait distinctif du fait *social*, ce par quoi il se sépare du fait purement démographique ? Au cœur de l'énigme posée par Durkheim, le problème sociologique se redouble : car ce dont le sociologue doit rendre

25. MR, p. 78.

26. MR, p. 79.

27. *De la division du travail social*, PUF, 1990, p. 330.

compte, en tant que problème spécifique des sociétés modernes, c'est de l'accroissement du nombre des rapports sociaux, de leur pluralisation, le sujet moderne se trouvant pris dans une série de relations qui sont de moins en moins prédéterminées par son appartenance à un sous-groupe défini. Si l'on met l'accent sur ce point, on se dit alors que la limite rencontrée par Montesquieu n'est pas tant dépassée que déplacée par Durkheim.

Par ailleurs, il faut aussi remarquer que si Montesquieu, comme l'indique Durkheim, ne confond pas la démocratie inférieure et la république démocratique, c'est sans doute justement parce qu'il a pris en compte plus qu'on ne peut le croire la conjonction du volume et de la densité. Lorsqu'il y a dispersion et indifférence relative des éléments sociaux, il n'y a pas de loi, et donc pas de société politique; celle-ci naît précisément avec la condensation sur un territoire circonscrit. C'est donc que la limitation géographique, et plus généralement les contraintes exercées par les conditions géo-climatiques, sont directement en rapport avec l'augmentation des relations interindividuelles sans laquelle les lois positives ne peuvent s'instituer. En développant cette interprétation, on serait alors amené à se demander si ce que Montesquieu pensait sous la rubrique des conditions géo-climatiques ne tenait pas lieu au fond de conceptualisation de la densité.

Quoi qu'il en soit, ce qui se trouve bel et bien chez Montesquieu, c'est la corrélation entre une condition démographique déterminée – le nombre des gouvernés – et un principe de gouvernement. C'est sur ce point que l'interprétation durkheimienne repose en tout premier lieu. Il s'ensuit que ce que la science politique classique appelle *principe de gouvernement* change de statut. Celui-ci ne renvoie pas aux gouvernants, mais au corps social tout entier dont il exprime le mode spécifique de régulation. Il s'agit d'un principe qui commande les lois, non au sens d'une qualité requise par le législateur, mais d'un mode opératoire des lois elles-mêmes. Le principe du gouvernement est son « ressort », c'est-à-dire ce qui lui permet de fonctionner *socialement*. Pour reprendre les termes qu'utilisera plus tard Althusser, dans le sillage de Durkheim: « Par le principe, nous pénétrons dans la vie. Car un gouvernement n'est pas une forme pure. C'est la forme de l'existence concrète d'une société d'hommes²⁸ ». Toutefois, selon le sociologue, il convient alors de sauter le pas, et de traduire ressort ou principe par « lien social » (*sociale vinculum*). Le lien social

28. *De la division du travail social*, p. 288.

29. Althusser, ouvr. cité, p. 40.

est le mode opératoire des lois, et peut être considéré à ce titre comme une justification adéquate de l'autorité qui s'exprime à travers elles. Ce qui revient à dire que l'autorité est justifiée en tant que principe de régulation parfaitement ajusté à son plan d'application, principe voué à se transformer en fonction des variations qui affectent ce plan. Ainsi, la sociologie, ou du moins la perspective sociologique, est la base d'une nouvelle forme de justification du pouvoir, en termes d'ajustement ou d'adéquation.

C'est ce point de vue, où réside le sens profond de la lecture durkheimienne, qu'il faut alors développer en suivant la typologie précédemment dégagée. Signalons d'emblée qu'à ce niveau, l'analyse va rencontrer un obstacle majeur : si elle parvient à s'appliquer à la république et à la monarchie, il n'en va pas de même du despotisme, qui prend ici un caractère résiduel. Et l'on sera finalement conduit à se demander si cette difficulté concernant le despotisme n'est pas le signe, non simplement d'une difficulté présente dans Montesquieu, mais d'un problème persistant dans la pensée durkheimienne, comme un effet en retour de *L'Esprit des lois* sur cette science sociale à l'établissement de laquelle il était censé contribuer.

À l'intérieur de chaque type, on décèle une certaine structure d'autorité, signe qu'il s'agit bien encore d'une certaine classification politique. À ce propos, Durkheim reproche d'ailleurs à Montesquieu sa terminologie, encore trop classique, c'est-à-dire cantonnée à une caractérisation du pouvoir souverain, alors qu'il conviendrait de renoncer à la souveraineté elle-même comme expression de cette transcendance du politique dont la légende du législateur est le plus évident symptôme. Mais cette terminologie est corrigée par le fait qu'à une structure d'autorité correspond un ressort social qui est sa véritable justification. En somme, il s'agit donc d'expliquer quel principe commande les conduites et les soumet à un certain ordre.

La république, société administrée par le peuple ou par une partie du peuple, correspond à un type social égalitaire, où les éléments sont de même nature et juxtaposés, sans qu'aucun possède la supériorité. Tous veillent également à la chose commune. C'est pourquoi le ressort, ou le principe, en est la vertu. La vertu est l'amour des lois et de la patrie. Pour qu'elle puisse jouer, il est nécessaire que les inégalités économiques ne soient pas marquées, d'où une frugalité de principe qui assure une certaine similitude des individus. À ce titre, on est fondé à évoquer le modèle de la solidarité mécanique tel que *La Division du travail* en a établi les caractères, cette solidarité qui « dérive des ressemblances » et qui atteint « son maximum quand la conscience collective recouvre exactement notre conscience totale et coïncide en tous points avec elle³⁰ ». L'assimilation est

faite par Cuvillier dans une note³¹. À s'en tenir au texte latin, on remarquera que Durkheim se borne ici à reprendre une terminologie comtienne, parlant de *consensus populi*. Quoi qu'il en soit, cet égalitarisme de principe suppose effectivement un nombre restreint d'éléments, répartis sur un territoire lui-même limité. Il faut que tous voient également la fin commune, et que celle-ci leur soit immédiatement représentable, condition de possibilité d'une vertu dont la forme cardinale est le patriotisme entendu comme le recouvrement parfait de la fin individuelle par la fin commune. Or l'uniformité vertueuse des états de conscience individuels n'est concevable que sur la base d'un volume faible.

À l'opposé, la monarchie s'affirme comme le type même de société inégalitaire et dynamique – animée par ce que Durkheim appelle un « stimulant » (*stimulus*)³² qui lui impose de perpétuellement recomposer son ordre. Montesquieu présente donc de la monarchie une image résolument moderne. Loin d'impliquer un ordre statutaire rigide et fossilisé, elle est structurée par une dynamique de répartition sociale constamment relancée. Bien plus que la république classique, elle est une société historique, en mouvement, complètement immergée dans un processus de différenciation. De plus, il faut souligner que la monarchie est très improprement nommée « pouvoir d'un seul » : en réalité, elle est régie par une division fonctionnelle qui distribue inégalement les forces dans l'ensemble du groupe. Afin que cette distribution puisse avoir lieu, une condition morphologique primordiale est requise : il faut que le volume du groupe ait augmenté, qu'une distance entre la représentation individuelle et celle du groupe constitué se soit creusée, favorisant ainsi une disjonction des consciences individuelle et commune et une autonomisation de l'intérêt particulier. Ce qui maintient alors la solidarité sociale, c'est que « personne n'a le droit de s'écarter de son rôle et d'empiéter sur celui des autres³³ ». Condition que Durkheim reconduit très explicitement à la figure de l'organicité qui sert de modèle à la solidarité exigée par les sociétés différenciées intérieurement. Le rapprochement avec le mode d'organisation du vivant, pour être explicite, n'en est pas moins singulier, notamment par la torsion qu'il impose à la thèse de la séparation des pouvoirs. C'est de la limitation réciproque produite par l'interaction des ordres constitués qu'il faudrait en fait parler, la séparation étant intégralement interprétée

30. *De la division du travail social*, p. 99.

31. MR, p. 54.

32. MR, p. 66.

33. MR, p. 62.

en l'espèce comme une division organico-fonctionnelle³⁴. La rivalité interindividuelle, ou interorganique est socialement finalisée, non par uniformisation des consciences, mais par leur différenciation réglée. Quant au principe régulateur lui-même, il s'agit de l'honneur, qui opère à l'intérieur de la différenciation pour l'empêcher de dégénérer en dispersion. Agissant par honneur, l'individu agit suivant une finalité qui lui est propre, mais qui dépasse son pur et simple intérêt dans et par la représentation qu'il a de lui-même, à travers la fonction qu'il accomplit. L'honneur implique immédiatement la liberté – ce qui n'est pas le cas de la vertu, l'amour des lois et de la patrie se traduisant immédiatement en termes stricts d'obéissance³⁵. Forme de l'amour-propre distincte du pur amour de soi qui reste centré sur la conservation biologique, il détermine les hommes à agir, non exactement pour eux-mêmes, mais pour une certaine idée d'eux-mêmes au regard de l'opinion. On relève donc dans l'honneur une certaine articulation de la partie au tout qui intègre trois éléments : une logique de l'intérêt – mais d'un intérêt de la représentation de soi, plutôt que du soi – une distribution hiérarchique, et un principe de distinction comparative³⁶.

Le despotisme, enfin, est une forme intermédiaire contre-nature : égalitarisme dans la servitude, monarchie sans les ordres, il est comme un « être monstrueux où seule la tête serait vivante, parce qu'elle aurait tiré à elle toutes les forces de l'organisme³⁷ », épuisant les ressources qui émanent du corps social et traitant en retour celui-ci comme une masse amorphe. Le ressort en est la crainte inspirée par le souverain à des sujets qui lui sont uniformément soumis, et demeurent caractérisés principalement par leur passivité. En comparaison des deux types distingués précédemment, un problème apparaît immédiatement dans cette définition du principe. C'est que la crainte, en toute rigueur, ne peut être considérée

34. Lecture qu'on a pu juger inadmissible au regard des analyses constitutionnalistes de la séparation des pouvoirs, qui n'est pas, comme l'a montré C. Eisenman, une mise en rivalité des pouvoirs, mais un équilibre des prérogatives respectives des groupes sociaux qui les exercent tous ensemble. De sorte qu'il s'agit selon Montesquieu de faire que des puissances antagonistes exercent ensemble les mêmes tâches, et non pas de séparer des tâches différentes ; voir « *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs* » (1933), *Cahiers de philosophie politique*, 2-3, Centre de philosophie politique de l'université de Reims, 1985. Sur le « mythe de la séparation des pouvoirs », cf. la lecture que fait Althusser d'Eisenman, dans *Montesquieu. La politique et l'histoire*, chap. V.

35. Sur « l'affinité particulière entre l'honneur et la liberté », D. Casajus, « Montesquieu, Tocqueville, Durkheim : variations autour d'une typologie », *L'Homme*, 140, 1997, p. 13. Casajus reprend ici Cl. Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, 1992.

36. Sur la continuité Montesquieu, Tocqueville, Durkheim, et jusqu'à Dumont, sur le thème récurrent de l'honneur, voir D. Casajus, art. cité.

37. MR, p. 67. C'est ainsi que Durkheim traduit la fameuse formule de *L'Esprit des lois* (VI, 1) : « Le despotisme se suffit à lui-même ; tout est vide autour de lui ».

comme un lien social au même titre que pouvaient l'être l'honneur et la vertu. On peut admettre qu'elle tienne les sujets attachés à la puissance souveraine – encore faudra-t-il admettre que l'attachement n'a ici qu'un sens matériel, non affectif –, mais il reste qu'elle ne les tient pas attachés entre eux.

Aussi évident soit-il pour l'équilibre de la typologie, ce problème n'est pas directement soulevé par Durkheim. Il est pourtant décisif, notamment si l'on considère qu'il impose de clarifier le lien qui existe entre classification sociologique, ou présociologique, et théorie politique, et donc à justifier le projet épistémologique de la thèse latine: le recouvrement voulu entre science politique et science sociale. Le despotisme, en effet, est à la fois la justification la plus forte de l'autorité – on lui obéit parce qu'on a peur – et la plus faible – l'autorité s'avouant injustifiable, purement arbitraire dans ses principes, et surtout n'étant supportée par aucune impulsion positive dans le corps des sujets, adossée à aucun dispositif social. Envisagé sous ce jour, le despotisme semble se résoudre empiriquement dans ce que la sociologie s'efforce d'invalider théoriquement: l'illusion du législateur autonome, agissant indépendamment des régulations sociales. Cette illusion deviendrait ici une réalité – si toutefois le despotisme est bien une «réalité» –, incarnée dans la figure du despote. Autrement dit, le despotisme est exactement ce qui donne corps aux constructions de la science politique classique, lorsqu'elle ne sait pas où réside son vrai sens. Et l'on comprend qu'à travers elle, Montesquieu ait en fait visé tout simplement le *commonwealth* pensé par Hobbes sur la base du concept de souveraineté³⁸. À la lumière des analyses durkheimiennes, on se dit que cette identification n'a rien de surprenant: elle devient tout à fait intelligible à partir de l'illusion du législateur comprise comme l'effet majeur de la disjonction intenable entre le politique et le social. En somme, en construisant la catégorie de despotisme, Montesquieu n'aurait fait que dénoncer par avance une telle aberration.

Mais l'énumération des types n'est pas complète. Il faut encore considérer le quatrième type, celui des démocraties inférieures. Par le portrait qu'en trace Durkheim, on se dit qu'il s'agit là du véritable opposé du despotisme, de la figure qui l'inverse diamétralement, du moins si on l'envisage sous l'aspect du mode de régulation qui y prévaut. En effet, ces sociétés infra-politiques n'admettent qu'une régulation diffuse, exclusivement coutumière, au plus loin du légicentrisme absolu où les lois s'affirment comme indifférentes aux coutumes. Sur le plan logique, et non pas histo-

38. Voir à ce sujet les belles analyses de B. Binoche, ouvr. cité, p. 131 et suiv.

rique ou génétique, on a donc un système à quatre termes traversé par une double opposition : de la république à la monarchie, et du despotisme à la démocratie inférieure. La construction de Montesquieu, sous cet angle, affiche une grande cohérence.

À un détail près cependant, que Durkheim ne manque pas d'évoquer³⁹, et qui, on le verra, projette une ombre sur l'ensemble de sa lecture : l'empreinte de la religion qui non seulement persiste, mais se trouve investie d'une fonction essentielle dans le régime despotique. Sur ce point, il est faux de dire que le pouvoir despotique est absolument libre de toute entrave, qu'il se résume au plus complet arbitraire. Il admet pour seule limite sa source même, et la puissance qui explique qu'il soit absolument craint, à savoir la religion. Pouvoir théologico-politique et despotisme sont donc ici ramenés à une même caractéristique : la transcendance de l'autorité souveraine, son écart constitutif par rapport à son champ d'application. Ce qu'indique le modèle despotique, c'est avant tout la résistance du concept de souveraineté à l'intérieur d'une conception sociologique du politique, c'est-à-dire d'une classification des formes de gouvernement conçues comme types sociaux. Mais cette résistance peut aussi être interprétée comme un écueil. Car si le despotisme vient s'intégrer à une typologie de nature essentiellement sociologique – une typologie des formes de gouvernement *comme types sociaux* – ce ne peut être que partiellement : en toute rigueur, on ne peut dire qu'il soit un type social au sens strict, alors qu'il est bien un mode de gouvernement. Problème plus insistant et plus aigu, notons-le, que celui que peuvent poser les démocraties inférieures dont le statut infra-politique justifie par lui-même la carence régulatrice, et surtout les place à un autre niveau, dans une perspective génétique : celui du primitif, arrière-plan des sociétés historiques que sont la république et la monarchie. Le problème posé par le despotisme, c'est qu'il témoigne d'une carence régulatrice qui *s'exprime à travers des lois* – il y a un esprit des lois despotiques – c'est-à-dire d'un système d'obligation organisé. Autrement dit, cette carence régulatrice est paradoxalement *par elle-même* un mode de régulation.

La solution serait alors d'insister sur le caractère monstrueux de la figure ainsi posée, et plus encore de l'interpréter comme une forme pathologique, les formes républicaine et monarchique étant en revanche affectées de normalité. Plus exactement, il est possible de concevoir le despotisme, de manière commode, comme une perversion de la monarchie sous

39. MR, p. 71-72.

40. Althusser, ouvr. cité, p. 86.

41. *Structure du sérail*, Paris, Seuil, 1979, p. 57.

le triple effet de la destruction des ordres, de l'isolement et de l'absolutisation du pouvoir. Si l'on considère que le despotisme, qui n'est « illusion géographique que parce qu'il est allusion historique⁴⁰ », a été forgé précisément pour conduire une critique voilée du tournant absolutiste de la monarchie française, cette interprétation pathologisante paraît pleinement admissible. Il reste que, sur un plan purement théorique, l'anormalité ne peut être ici complètement assumée, puisque le caractère pathologique du principe est, en l'occurrence, la raison même de son fonctionnement. Le monstre dont la tête tire à lui toutes les forces du corps n'en est pas moins vivant : le despotisme se survit à lui-même, il implique bien, au même titre que les autres types, pour le pouvoir comme pour les sujets, un certain « genre de vie ». Bref, il est une forme de gouvernement. C'est donc que la corruption qui le caractérise agit en lui, non comme un facteur de dissolution, mais au contraire comme un fondement permanent. On touche là, comme l'a relevé avec acuité Alain Grosrichard, à l'extrême difficulté de l'économie du pouvoir impliquée par la fiction du despotisme asiatique : c'est de la corruption de son principe que ce gouvernement tire force, solidité et stabilité. Principe qui ne serait alors pas tant la pure crainte, ressort en lui-même incapable d'agir dans la durée, que la « corruption de la crainte », notion ambiguë et fuyante qui incite à élargir le spectre des modalités affectives caractéristiques de cette forme d'obéissance. Et ce que l'on nomme corruption rejoint en l'espèce un plan qu'il faut qualifier de naturel, au point d'impliquer quelque chose comme une « maladie de la nature elle-même⁴¹ ».

Or c'est précisément à l'évaluation de cette difficulté qu'aboutit la lecture durkheimienne. Quel que soit l'apport de Montesquieu, celui-ci

se trompe cependant sur deux points. En premier lieu, c'est à tort qu'il pose que les formes sociales résultent des formes de la souveraineté et peuvent se définir par là. D'autre part, il admet qu'un des types qu'il distingue a par lui-même quelque chose d'anormal : ce qui est incompatible avec la *nature d'un type*, car chaque type possède sa perfection propre qui, compte tenu des conditions de temps et de lieu auxquelles il répond, est égale à celle des autres⁴².

Autrement dit, si le despotisme fonctionne, c'est qu'il correspond bien à une forme sociale normale, la normalité n'ayant d'autre critère que celles de l'adéquation d'une forme de régulation aux conditions d'existence d'un type social donné. Plus encore, la pertinence politique de l'analyse sociologique repose sur ce passage du normatif au normal, un pouvoir

42. MR, p. III.

43. *Journal sociologique*, p. 245.

n'ayant un caractère normatif qu'en vertu de son enracinement dans un champ de normalité, dans une réalité réglée en elle-même, de façon immanente, à raison de ses conditions spécifiques d'existence.

Mais alors, l'erreur, où l'inconséquence logée au cœur de la classification de Montesquieu rejaillit sur Durkheim, et sur la secondarisation qu'il préconise du concept de souveraineté dans l'appréhension sociologique des lois. Posée à Durkheim, la question du despotisme serait la suivante : peut-il tout à fait s'en passer, expulser complètement le ressort de la crainte dans l'obéissance aux lois, dissoudre le concept de souveraineté comme foyer normatif, et se tenir à la bipartition du mécanique et de l'organique, qui tend à recouvrir la distinction entre république et monarchie ? Il semble que ce ne soit pas le cas, comme l'attestent les multiples difficultés qui naissent finalement aux frontières tracées entre les types.

On relèvera notamment la proximité qui ne laisse pas d'apparaître entre le despotisme et ce que le sociologue définira dans la solidarité mécanique. Ce rapprochement s'établit sur plusieurs points : d'abord, comme on l'a aperçu au passage, la forme religieuse de justification du pouvoir comme pouvoir souverain, prééminente dans le despotisme, imprègne aussi le type juridique de la solidarité mécanique telle que la définit *La Division du travail social*. Le droit répressif qui y prédomine est fondamentalement religieux, la peine ayant un caractère expiatoire inéliminable. La question est alors de savoir si un droit qui s'affirme comme répression, diminution des sujets ayant transgressé l'interdit, peut se passer de l'institution d'un pouvoir absolu. Dans *La Division*, les deux aspects sont posés comme indissociables, ce qui efface du même coup la distinction de la thèse latine entre despotisme et démocratie inférieure. Mais un texte plus tardif corrigera en partie ce point de vue : il s'agit de l'essai de 1900, « Deux lois de l'évolution pénale », où Durkheim affirme que le droit répressif varie en intensité en fonction de deux critères qui peuvent se manifester séparément, le critère morphologique et le critère politique : « L'intensité de la peine est d'autant plus grande que les sociétés appartiennent à un type moins élevé – et que le pouvoir central a un caractère plus absolu⁴³ ». Si les deux facteurs sont séparables, c'est que les sociétés dotées d'un pouvoir absolu et celles morphologiquement simples ne se confondent pas, en dépit de la forte répression qu'elles admettent l'une et l'autre. Mais on aboutit alors à une distinction qui menace la nouvelle définition de la science politique qu'on avait voulu fixer : celle entre la

44. *Journal sociologique*, p. 249.

nature du type social et celle de l'organe gouvernemental. «C'est que, étant indépendants, ils agissent indépendamment l'un de l'autre, parfois même en sens opposé⁴⁴». Comment penser encore sociologiquement cette autonomie du politique? À la faveur de cette question, l'ombre du despotisme resurgit, sous couvert de l'absolutisme qui peut toujours reparaître dans toute forme sociale, quel que soit son degré de complexité, et dont l'intensité particulière des lois pénales peut être considérée comme un indice.

L'introduction de la question pénale dans l'analyse socio-politique, même si elle paraît complètement absente de la thèse latine, revêt comme on peut le voir une importance cruciale. Elle accuse plus encore les difficultés du rapprochement entre les sociétés à solidarité mécanique et les républiques anciennes. Car si, dans ces dernières, le droit répressif est censé prévaloir, il faudrait aussi admettre qu'elles n'ont pas exclu la crainte pour lui substituer la vertu, alors même qu'elles procèdent d'une soumission de la conscience individuelle à la conscience commune. Une solution au problème serait de distinguer deux modes de soumission: l'un vertueux, authentiquement républicain au sens antique du terme, où l'individualité veut sa propre négation dans la poursuite de la fin commune; l'autre où cette négation est liée à une peur de la puissance supérieure, puissance dont la supériorité demeure fondée religieusement. Mais alors, de nouveau, on voit bien que les deux caractères distinctifs du despotisme, la transcendance absolue de la loi, et l'opérateur d'obéissance que constitue la crainte, ne sont pas expulsés de la typologie sociologique, mais ont leur empreinte dans la notion de solidarité mécanique, expliquant du même coup qu'il soit impossible de l'appliquer tout à fait aux républiques classiques.

Enfin, on doit noter un autre dysfonctionnement dans la topique durkheimienne, qui concerne cette fois-ci le présent des sociétés modernes appréhendé à travers la notion de solidarité organique. Cette notion, dans la thèse latine, est introduite comme on l'a vu pour décrire la monarchie. À ce niveau, Durkheim voit l'honneur comme une émulation réciproque des différentes fonctions dans et par la rivalité qui les opposent. Parce que chaque organe veut, non seulement grandir, mais se grandir au regard de l'opinion, s'acquitter le mieux possible de la fonction qui lui est attachée, une régulation est produite, alors même que dans chaque cas, c'est l'intérêt personnel qui est poursuivi. On aurait donc, à première vue, une sorte

45. Les principaux textes de Durkheim sur les corps intermédiaires essentiels au fonctionnement des sociétés modernes que sont à ses yeux les corporations professionnelles sont la seconde préface à *La*

de solidarité organique inconsciente, où les organes s'entre-limitent et limitent le pouvoir politique. L'importance accordée par Durkheim aux corps intermédiaires⁴⁵, thème qu'il hérite de Montesquieu et de Tocqueville, se trouverait ainsi justifiée. Mais une différence subsiste par rapport à ces deux auteurs : c'est que cette régulation immanente a impérativement besoin, selon Durkheim, d'un point central de réflexion pour être consciente d'elle-même. À la monarchie, il manque la conscience de son organicité. Il manque ce point à partir duquel les fonctions sont pensées comme s'articulant effectivement les unes aux autres – et où la loi se reformule précisément comme l'expression adéquate de ce dispositif fonctionnel devenu conscient de lui-même. Ce point, c'est celui de l'organe central qu'est l'État dans les sociétés modernes – nécessairement post-monarchiques en ce sens –, « chargé d'élaborer des représentations qui valent pour la collectivité » et qui se distinguent des autres représentations collectives « par leur plus haut de gré de conscience et de réflexion⁴⁶ ».

Il faut insister sur la nouvelle affirmation de l'État impliquée dans la figure durkheimienne de l'organicité. Dans la monarchie, l'État est encore improprement conçu comme un organe en rivalité avec les autres, et non doté d'une fonction de communication et de réflexion qui le particularise, et surtout le soustrait au jeu de l'entre-limitation. Alors que « le nombre de choses sur lesquelles portent les délibérations gouvernementales dans une société comme la monarchie du XVII^e siècle est très limité », on doit constater au contraire qu'aujourd'hui « nous n'admettons plus qu'il y ait dans l'organisation publique rien qui ne puisse être atteint par l'action de l'État⁴⁷ ». Aux libéraux comme Spencer, Durkheim ne cesse d'opposer le fait que le procès de division du travail et de spécialisation des fonctions, loin d'impliquer un effacement du pouvoir étatique, est indissociable de son renforcement : plus exactement, ce pouvoir devient de plus en plus actif, son action croît sans cesse en continuité et en extension. Il grandit en ce sens, même si sa puissance ne s'exerce plus sur le même mode qu'auparavant.

On peut alors formuler synthétiquement les conclusions auxquelles conduit cette lecture, au second degré, de Durkheim *lisant Montesquieu*. Entre les quatre types distingués dans *L'Esprit des lois*, le sociologue cherche en somme à instaurer une sorte de circulation. La nouvelle

Division du travail social (1901) et les *Leçons de sociologie* (PUF, 1990).

46. *Leçons de sociologie*, p. 87.

47. *Leçons de sociologie*, p. 117.

48. Voir à ce sujet le cours sur *L'Éducation morale* (PUF, 1992). Une analyse précise du concept durkheimien de discipline pourrait être conduite sous l'angle des principes distingués par Montesquieu, honneur, vertu et crainte. On aboutirait ainsi à une caractérisation de l'opérateur d'obéissance propre aux sociétés républicaines modernes qu'a cherché à la fois à éclairer et à fonder la sociologie de la fin du

République, la nôtre, refondée à l'aide du concept sociologique de société, entreprend de se penser à l'aide de l'ensemble de ces figures, voulant retenir quelque chose de chacune d'elles. Divisée fonctionnellement comme la monarchie, elle ne se satisfait tout à fait ni de l'honneur, ni de la vertu, mais se dirige vers une synthèse de ces deux opérateurs. Sous cet angle, l'élaboration durkheimienne de la notion de « discipline⁴⁸ » est particulièrement significative, jusque dans l'élément coercitif qu'elle doit impérativement conserver. C'est que, pour qu'une telle synthèse soit possible, il faut aussi accrédi-ter une certaine absolutisation de la puissance de l'État, l'État social devant être un État central toujours plus puissant, à raison de la fonction publique qui lui est impartie. On parlera alors plutôt de fonction publique, voire de service public⁴⁹, que de puissance publique. On insistera sur son extension plutôt que sur sa force⁵⁰. Mais on ne le fera certainement pas disparaître. Tout au contraire, on accentuera sa présence. C'est pourquoi l'image de ses dérives *constitutives*, que la catégorie de despotisme forgée par Montesquieu tente précisément de circonscrire, ne disparaît pas non plus du dispositif à l'aide duquel on cherche désormais à penser socialement le politique.

Bruno KARSENTI
Université de Paris I

XIX^e siècle. J'ai présenté un aspect de ce travail dans « Le criminel, le patriote, le citoyen. Une généalogie de l'idée de discipline » dans *Inactuel*, 1999.

49. On rappellera que la substitution de la notion de service public à celle de puissance publique est accomplie dans le droit public français par Léon Duguit, dont les conceptions s'inspirent directement des analyses durkheimiennes de la solidarité organique.

50. Voir les *Leçons de sociologie*.