

***Le biologique et le social. Bergson, Durkheim et les modernes***  
**Florence Caeymaex, FNRS-Université de Liège**  
**Pré-print auteur**

Les discussions théoriques à propos de la dualité de la nature et de la culture qui ont été ouvertes par « l'anthropologie du monde moderne » de Bruno Latour et par bien d'autres depuis bientôt vingt ans sont de grande portée épistémologique et politique. Elles enregistrent en même temps qu'elles les intensifient la multitude de petits et grands déplacements opérés dans les savoirs (ethnographiques, historiques, géographiques, sociologiques, etc.) et dans les pratiques politiques sous la pression, active et insistante, de réalités résistantes aux classifications impliquées dans nos modes d'explication habituels : des réalités qu'on ne peut entièrement placer soit du côté des choses naturelles explicables par la science (non-humaines), soit du côté des représentations ou des réalités culturelles (humaines) analysables et interprétables par les sciences sociales. Cette anthropologie des modernes présente cette singularité qu'elle n'a pas l'ambition d'élaborer, du dehors, une critique des *illusions* de la modernité, ni de congédier purement et simplement les concepts de nature et de culture. Les choses sont, entre autres, affaire de positionnement : prendre à l'égard du monde moderne la perspective de l'ethnographe, c'est adopter son habitude de décrire des « collectifs » au sein desquels s'agent et se distribuent, se regroupent et se relient des entités de nature diverse – humains, animaux, ancêtres, plantes, dieux, objets techniques, élément géologiques, forces, esprits, etc. –, où la différence anthropologique se trouve elle-même articulée à une multiplicité d'autres différences, prenant donc de toutes autres formes que celle de la *culture* entendue comme un hors-nature chargé d'incarner ce qui serait « proprement » social et « proprement » humain<sup>1</sup>.

La perspective ethnographique, appliquée à décrire des natures-cultures plutôt que les cultures, attire par là notre attention sur les *opérations* que dissimule la représentation dualiste du monde – sur ce que Latour appelle, dans un vocabulaire significativement politique, la *Constitution* des modernes. Elle ne suggère pas seulement que ces opérations consistent à *séparer* nature et culture (rappelant au passage qu'il y a toujours production conjointe de la « non-humanité » et de l'humain), comme si l'enjeu était seulement de mettre en lumière les pratiques qui soutiennent les prétentions théoriques de l'ontologie des modernes<sup>2</sup>. Elle ajoute que ce travail de séparation-purification typiquement moderne n'a trouvé son sens que parce qu'il a toujours doublé, voire constamment et intensément suscité des pratiques de médiation ou de traduction capable de produire des « mélanges entre genres d'êtres [...], hybrides de nature et de

---

<sup>1</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (1991), Paris, La Découverte, 1997, p. 24-25.

<sup>2</sup> Sans doute le geste consistant à défaire les prétentions ontologiques au nom des opérations pratiques de partage et de division qui les conditionnent est-il important politiquement, précisément parce qu'il permet de saisir ce que les collectifs supposent en termes de distribution des pouvoirs et des capacités, de « procédures d'entente » – d'où l'idée que l'ethnographie, en explorant la logique des pensées sauvages, cherche à en décrire la *Constitution*. Mais on ne peut s'arrêter à ce niveau d'analyse, qui risquerait bien de rejouer, sur un mode typiquement moderne, le primat du social sur l'ontologique, la vérité des rapports de force politiques contre les prétentions de la connaissance. L'ethnographe, nous dit Latour, « se gardera bien de faire trois livres, l'un pour les connaissances et l'autre pour les pouvoirs, une autre enfin pour les pratiques » (B. Latour, *op. cit.*, p. 24).

culture<sup>1</sup> ». De ces pratiques sort un vaste univers composite à gouverner par les moyens d'une Constitution définissant le « droit de cité » des choses produites à l'existence : distribuer les réalités entre les pôles nature et culture, c'est aussi distribuer des puissances, à commencer par des pouvoirs d'explication.

L'une des implications de cette perspective sur les modernes tient au regard qu'elle invite à jeter sur le passé. Le renouvellement qu'elle propose à l'histoire des sciences naturelles est susceptible, symétriquement, de transformer *aussi* nos récits à propos de la naissance et du développement des sciences sociales elles-mêmes, parties prenantes majeures de la double opération moderne<sup>2</sup>. Sans prétendre accomplir ici ce programme – qui exigerait des enquêtes autrement vastes, des méthodes d'investigation et de narration autrement élaborées – notons simplement que l'un des récits dominants soutient que la sociologie n'a pu établir vraiment sa légitimité comme science des faits sociaux qu'à *partir du moment* où elle a su affranchir son discours des encombrantes métaphores, analogies, modèles et surtout des (prétendues) *données* biologiques sur lesquelles elle avait d'abord pris appui. A partir du moment où, diraient les philosophes, le discours sur le social a su rompre avec son « naturalisme » pour penser le fait culturel, comme on guérit définitivement des maladies infantiles.

Contester le récit dominant ne veut pas dire qu'il soit construit sur une pure illusion rétrospective : il a bien sûr ses fondements dans les textes et débats inséparablement théoriques et politiques qui accompagnèrent, successivement, l'établissement de la sociologie comme la « science des mœurs » (Lévy-Bruhl), l'adoption d'une perspective ethnologique plutôt que zoologique dans l'étude des sociétés (Lévy-Bruhl, Mauss, Hubert) ensuite et, plus tard, le tournant « structural » imprimé par Lévi-Strauss à l'anthropologie culturelle<sup>3</sup>. Largement alimenté par les acteurs historiques de la discipline, cette narration présente tous les traits de l'épopée *moderne* qui focalise l'attention sur l'opération de purification : il nous conte une histoire d'émancipation, à la fois la constitution d'un champ de savoir autonome – scientificité, objectivité, vérité – et la conquête d'une « différence anthropologique » dans le fait culturel, sous les espèces, d'abord, du fait moral et des représentations collectives, du signe ou du symbolique ensuite. On est en droit de demander si la signification globale que cette narration moderne projette sur ces événements de pensée n'est pas un voile jeté sur la complexité des pratiques qui sont à leur origine. On peut également se demander si cette signification globale n'est pas une ombre portée sur les expériences de pensée qui ne

---

<sup>1</sup> B. Latour, *op. cit.*, p. 21.

<sup>2</sup> Appuyé sur des travaux d'ethnographie de laboratoire dans lesquels il a cherché à montrer la science « en action » (*La vie de laboratoire*, 1979, *La science en action*, 1987), B. Latour propose aussi d'autres récits à la discipline qu'est l'histoire des sciences (Les microbes. Guerre et Paix, 1984). Ces diverses enquêtes se précipitent en une « anthropologie des modernes », où revient un moment d'histoire des sciences de la nature (l'épisode de la pompe à air de Boyle). L'ensemble rebondit symétriquement sur l'histoire des sciences sociales (v. B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 10-11).

<sup>3</sup> Par « perspective ethnologique » nous désignons celle qui, à titre de méthode, opte pour la comparaison des sociétés humaines entre elles au détriment de la perspective « zoologique » qui s'établit sur la comparaison des sociétés animales et des sociétés humaines, telle qu'on l'observe chez A. Espinas (*Des sociétés animales*, G. Baillière, Paris, 1878), E. Perrier (*Les colonies animales et la formation des organismes*, Masson, Paris, 1881) ou encore R. Worms (*Les principes biologiques de l'évolution sociale*, Giard et Brière, Paris, 1909). Bergson fait une place importante à ce type de comparaison. Quant au « tournant structural » évoqué ici, il vise la remise en question, par Lévi-Strauss du fonctionnalisme de ses prédécesseurs anglo-saxons.

trouvent manifestement pas leur place dans le *sens* de cette histoire – sinon au titre de tentatives naïves, dépassées ou marginales. Dans le récit moderne de la conquête, par les sciences sociales, d'un mode d'intelligibilité autonome, où l'opération de purification tient le rôle de moteur principal, la « sociologie » que Bergson livre en 1932 avec *Les deux sources de la morale et de la religion* se révèle singulièrement, et négativement, anachronique, tout aussi bien en raison de sa revendication biologique que de sa prétention métaphysique.

On pourrait en effet s'étonner qu'en 1932, un ouvrage de sociologie largement appuyé sur les travaux de Durkheim et de Lévy-Bruhl fasse encore une place si grande à des schèmes d'intelligibilité biologiques, allant jusqu'à affirmer que toute morale est « d'essence biologique<sup>1</sup> », que « le social est au fond du vital<sup>2</sup> », ou encore que l'intelligence et la sociabilité, au titre même de traits anthropologiques fondamentaux appellent une « interprétation biologique<sup>3</sup> ». Dès le tournant du siècle, le courant sociologique avait pris ses distances avec le biologisme hérité de Spencer – passé en France par l'intermédiaire de Théodule Ribot et Alfred Espinas<sup>4</sup> – et rompu avec l'organicisme qui avait pourtant porté la renaissance du projet sociologique plus ou moins en veilleuse depuis la disparition d'Auguste Comte<sup>5</sup>. Les durkheimiens abandonnèrent de ce fait la référence aux sociétés animales qui avaient guidé les travaux d'Alfred Espinas et d'Edmond Perrier, ouvrant ainsi la voie aux perspectives ethnographiques qui se développèrent chez Lévy-Bruhl et chez Mauss ; Célestin Bouglé, le plus philosophe des durkheimiens, s'employa lui aussi très tôt à une critique, d'ailleurs plus politique que sociologique, de toute forme de sociologie biologique<sup>6</sup>. Comment comprendre alors l'importance de cette référence tardive au biologique chez Bergson, qui cherche à combiner les bénéfiques du comparatisme « zoologique » avec ceux du comparatisme ethnographique privilégié par des héritiers qui s'inscrivent dans la ligne des *Formes élémentaires* plutôt que dans celle de *La division du travail social* ? Quelles en sont les implications ? Si l'on prend ensuite les choses depuis le tournant « structuraliste » opéré dans les années 50, il semble bien que, en dépit de la sensibilité bergsonienne à une « logique du vivant » saluée par Lévi-Strauss dans *Le totémisme*

<sup>1</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), coll. Quadrige, Paris, PUF, 2008, p. 103. Désormais cité *DS*.

<sup>2</sup> *DS*, p. 123 (cette phrase nous semble porteuse d'une double signification : le vital comme réalité plus profonde que le fait social ; le social, c'est-à-dire l'*association*, comme phénomène immanent à tout fait vital).

<sup>3</sup> *DS*, p. 120-121.

<sup>4</sup> W. Feuerhahn, « Les 'sociétés animales' : un défi à l'ordre savant », dans *Romantisme*, 2011/4, n. 154, p. 35-51. N. Beck, *La gauche évolutionniste. Spencer et ses lecteurs en France et en Italie*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2014.

<sup>5</sup> L'organicisme était le cadre théorique développé par René Worms (*Organicisme et société*, 1896) et la *Revue internationale de sociologie* dont il était l'animateur. Il fut la cible de durkheimiens comme François Simiand, mais aussi l'objet de controverses très dures lors du Congrès de l'Institut international de sociologie en 1897. Voir à ce sujet : R. Geiger R., M.-F. Essyad, Ph. Besnard, « René Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie », dans *Revue Française de sociologie*, 1981, XXII-3, p. 345-360 ; L. Mucchielli, *La Découverte du social*, Paris, La Découverte, 1998, p. 272-276 ; W. Feuerhahn, *art. cit.*, p. 48-49. Sur le rapport de Bergson aux débats concernant l'organicisme et le darwinisme social, et le courant de la « sociologie biologique », voir C. Zanfi, « La société entre nature et raison. La thèse vitaliste de Bergson », dans *Ethique, politique, religions*, 2015-2, n. 7, Paris, Classiques Garnier, p. 45

<sup>6</sup> C. Bouglé, *La démocratie devant la science. Etudes sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation*, 1903 (v. W. Feuerhahn, *art. cit.*, p. 49 ; P.W. Vogt, Besnard Ph., « Un durkheimien ambivalent : Célestin Bouglé (1870-1940) dans *Revue Française de sociologie*, 1979, XX-1, p. 134.).

*aujourd'hui*<sup>1</sup>, le travail de Bergson demeure, premièrement, largement tributaire des problématisations héritées de la « science des mœurs » du début du siècle, deuxièmement, très imprégné du fonctionnalisme de l'anthropologie culturelle anglo-saxonne et, enfin, *last but not least*, prisonnier d'une conception subjectiviste du vivant. Position incertaine de la socio-philosophie des *Deux sources* donc, dans l'épopée moderne des sciences du « social ». Reprenons cependant l'histoire sans effacer d'emblée les opérations d'hybridation entre le social et le vital réalisées par leurs initiateurs. Sociologie et ethnographie, en particulier celles de Durkheim et de Lévy-Bruhl, constituent pour la métaphysique de Bergson comme une nouvelle série de « lignes de faits<sup>2</sup> » qui l'amènent à prolonger sa philosophie de l'évolution créatrice dans une direction originale, qu'on peut décrire comme celle d'une anthropologie historique<sup>3</sup>, à côté de celle que Bergson veut proprement métaphysique. Certes, son refus de s'en tenir au fait social comme instance dernière, son ambition d'en fournir une « interprétation biologique » de type métaphysique marque une profonde divergence de Bergson avec Durkheim et ses héritiers. Pourtant, en amont de celle-ci<sup>4</sup>, Bergson et Durkheim partagent un arrière-plan conceptuel commun : celui, d'abord, des problématiques très générales qui soutiennent ce qu'on pourrait appeler le « raisonnement sociologique » ; et, à l'intérieur de celui-ci, ensuite, celui fourni par l'idée d'*organisation*, centrale dans le raisonnement sociologique du premier Durkheim comme dans la spéculation philosophique de Bergson. Nous demandons si, considéré pour lui-même, cet arrière-plan n'apparaît-il pas comme la matrice commune de deux lignes de pensée distinctes ?

Cette notion d'organisation, dans le double registre de la théorie et la pratique du social, concentre les traits et les pouvoirs de l'hybride ; elle témoigne par elle-même de la manière dont, à travers la référence biologique, les sciences sociales ont travaillé à distinguer *et* à échanger, tout à la fois, les propriétés de la nature et de la société, leur distribuant leurs pouvoirs respectifs d'explication du monde. Elle constitue ce que l'on pourrait appeler l'une des « zone d'échange » majeures où nos modernes ont, de manière variée, élaboré le problème, et donc le savoir, de la « vie ensemble<sup>5</sup> ». Nous

<sup>1</sup> F. Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, PUF, 2004, p. 83. Pour la confrontation Lévi-Strauss-Bergson, voir les pages 76 à 85.

<sup>2</sup> Dans *la conscience et la vie*, Bergson avance que la philosophie procède en prolongeant des lignes de faits hétérogènes qui, prolongées hypothétiquement jusqu'au point où elles se recoupent, font une accumulation de probabilités qui rapprochent indéfiniment l'esprit de la certitude (H. Bergson, « La conscience et la vie », dans *L'énergie spirituelle* (1919), coll. « Quadrige », Paris, PUF, 2009, p. 4, désormais cité *ES*). Cette conception de type expérimental, très hostile à l'idée de philosophie synthétique ou systématique, fait écho à l'idée d'*expérience intégrale* évoquée dans *L'Introduction à la métaphysique* rédigée en 1903 : les lignes de faits, empruntées aux sciences positives ou aux éléments de l'introspection sont à la fois envisagées comme des « directions » pour la spéculation, mais aussi comme des fils par lesquels celle-ci reste attachée à l'expérience, qui lui prescrit « des additions, des corrections, des retouches » (*ES*, p. 4) ; pour cette raison également, la philosophie est en plusieurs sens une œuvre collective (H. Bergson, « Introduction, II. De la position des problèmes », dans *La pensée et le mouvant* (1934), coll. « Quadrige », Paris, PUF, 2009, p. 72-73). L'expression « lignes de faits » revient à nouveau dans *Les deux sources* qui parle de la « méthode de recouplement » comme « la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique ». Le mysticisme en tant qu'expérience « recoupe » l'approfondissement des lignes de la biologie (*DS*, p. 263-265)

<sup>3</sup> Fl. Caeymaex, « A propos de l'émotion créatrice. Vie, institutions et histoire dans *Les deux sources* », dans *Annales bergsoniennes 8*, Paris, PUF, 2016 (à paraître).

<sup>4</sup> Que nous décrivons dans l'article cité ci-avant.

<sup>5</sup> L'expression est empruntée par B. Latour à L. Thévenot (B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p 8).

voudrions faire ici une double hypothèse. Embarquée dans la notion d'organisation chez Durkheim puis chez Bergson, l'analogie biologique n'a pas joué le rôle d'un simple intermédiaire servant à transférer, en contrebande, les pouvoirs du vivant et de l'explication biologique sur le monde social humain, ainsi que l'admet le récit dominant moderne<sup>1</sup>. L'analogie biologique fut plutôt l'occasion de tirer parti d'un schème mobilisateur, pour opérer ensuite des partages épistémiques et des distributions ontologiques singulières<sup>2</sup>. C'est à la lumière de ces partages et de ces différenciations que l'on peut comprendre comment Durkheim et, plus tard, Bergson, envisagent le fait social depuis le fait moral et religieux, dégageant ainsi la *normativité* propre de la socialité humaine. C'est également à la lumière du partage engendré dans l'analogie que prennent sens le « social » durkheimien, comme le « vital » bergsonien – c'est-à-dire l'idée d'une biologie au sens « très compréhensif » avancée à la fin du premier chapitre des *Deux sources*.

En relevant ici, sans prétention d'exhaustivité, quelques convergences et quelques divergences entre Durkheim et Bergson sur ces points, nous n'entendons pas réhabiliter Bergson contre l'impérialisme des arbitrages modernes, ni le replacer au centre de l'histoire des sciences sociales, mais seulement compliquer un peu celle-ci. A tout le moins, la philosophie bergsonienne a le mérite de nous rappeler ce qu'il a fallu de médiations (opérées précisément à travers la référence biologique) pour dépeindre le paysage de la sociabilité humaine, c'est-à-dire des *institutions*, autrement que les philosophes du contrat social ne l'avaient fait. Et si la singularité, et peut-être l'intérêt de la théorie sociale *Deux sources* venait précisément de son incapacité à être moderne – ainsi que l'avait d'ailleurs incidemment noté Lévi-Strauss, remarquant l'affinité de la métaphysique de l'élan vital avec les mythes Sioux<sup>3</sup> – c'est-à-dire de son incapacité à dissimuler les négociations complexes entre vie et société sous-jacentes à la séparation de la nature et de la culture ? A sa manière d'envisager les institutions sociales d'une manière qui résiste au « gouvernement » des modernes ?

### ***Société, normativité, organisation***

La naissance du social, à la fois comme objet de science et comme objet de l'art politique, remonte au temps de l'économie politique qui, la première, a pensé la société comme un espace d'utilité réciproque pour des sujets d'intérêt. « Société », alors, ne désigne cependant pas seulement l'ensemble des relations qui découlent de l'échange : le terme vise aussi une certaine normativité qui à la fois se constate – des normes que l'on peut connaître – et s'impose – ces normes doivent être respectées. Avec les premières théories sociologiques, le social acquiert une nouvelle dimension : d'objet de gouvernement, il passe au statut de sujet historique, doté d'une vie propre, qu'il revient

---

<sup>1</sup> En d'autres termes, le fait social ne conquiert pas son intelligibilité par l'effet d'une rupture épistémologique avec le discours biologique, mais dans l'espace ouvert, la zone d'échange, riche de possibilités théoriques et pratiques contradictoires, où « vie » et « société » n'ont cessé d'échanger leurs propriétés.

<sup>2</sup> Nous préférons ce terme à celui d'« épistémologique », qui connote l'idée d'une césure comme condition d'accès au discours scientifique posé comme norme du vrai ; l'enjeu semble, pour Durkheim tout au moins, également celui de la délimitation d'un domaine d'objets distinct des objets de la biologie et, pour Bergson, le passage à un discours philosophique distinct, par son positionnement, de celui des sciences, dont il suit les « lignes de fait ».

<sup>3</sup> Cf. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (1962), Paris, PUF, 1991, p. 144-145.

à une physiologie sociale d'appréhender – notamment chez Saint-Simon<sup>1</sup>. La tâche politique consiste, pour la société, à *façonner* son propre gouvernement, à se créer les institutions qui conviennent aux forces qui l'animent : forces industrielles bien sûr, mais aussi intellectuelles et surtout spirituelles participent à son développement et à ses transformations. Le raisonnement sociologique, tel qu'il se poursuivra à travers Comte et Durkheim, n'est pas sans dette à l'égard de l'économie politique : il lui emprunte l'ambition d'une explication immanente du fait social, et l'idée de la société comme espace d'utilité réciproque, recodé comme « industrie » ou « production ». Mais il lui reconnaît en outre une normativité spécifique, irréductible à celle du jeu économique de l'intérêt et de l'utilité : celle de la vie morale, surajoutée pour ainsi dire à la vie matérielle et sans laquelle les individus ne pourraient se trouver véritablement attachés ou intégrés. Cherchant à comprendre la solidarité qui régit les sociétés sans avoir à la fonder dans la transcendance d'une « raison » humaine<sup>2</sup>, contestant à la fois l'image du « contrat social » et les schémas explicatifs utilitaristes standard, ces théorisations concentrent donc leur interrogation sur la normativité *morale* inhérente aux formes diverses de la vie sociale, plus profonde que le calcul ou le droit<sup>3</sup>.

L'interrogation *princeps* de Durkheim, ainsi qu'il le dit dans la préface de la première édition de *La division du travail social*<sup>4</sup>, fut tirée d'un constat portant sur une antinomie caractéristique du monde moderne : « Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? ». A ce questionnement portant sur le lien social, Durkheim répond par une idée simple, dont le livre de 1893 est le développement complexe : il faut y voir une transformation de la solidarité sociale, « due au développement toujours plus considérable de la division du travail<sup>5</sup> ». En même temps, Durkheim présente son ouvrage comme « un effort pour traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives », c'est-à-dire en traitant des « faits moraux » qui consistent, sous leur forme élémentaire, en des « règles d'action<sup>6</sup> ». L'interrogation historique sur le lien social (et en particulier sur sa forme moderne) et l'étude de la vie morale se recourent dans l'idée que le lien social est essentiellement un lien moral, que c'est dans le fait de la règle qu'il faut chercher la source de la société : « la caractéristique des règles morales est qu'elles énoncent les conditions fondamentales de la solidarité sociale [...] l'ensemble des liens qui nous attachent les uns aux autres et à la société. [...] Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité<sup>7</sup> ».

L'idée générale est qu'il existe deux genres de règles – saisies elles-mêmes depuis la positivité du droit ou des institutions juridiques –, auxquelles correspondent deux types fondamentaux de solidarité et ainsi, deux formes distinctes de relation entre l'individu et la société. Les règles à sanction répressive, nous dit Durkheim, sont caractéristiques des

<sup>1</sup> Ch. Laval, *L'ambition sociologique* (2002), coll. « Folio », Paris, Gallimard, 2012, p. 58-63.

<sup>2</sup> Ce qui ne signifie pas, bien au contraire, l'abandon de l'explication rationnelle. Mais celle-ci prend la forme d'une approche scientifique ou positive de la vie morale, distincte de la réflexion philosophique.

<sup>3</sup> Ch. Laval, *op. cit.*, p. 122-123, à propos de Comte.

<sup>4</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), coll. « Quadrige », Paris, PUF, 2013 (1ère éd. 1930). Désormais cité *DTS*.

<sup>5</sup> *DTS*, p. XLIII

<sup>6</sup> *DTS*, p. XXXVII.

<sup>7</sup> *DTS*, p. 391-394. Observons que Durkheim emploie le terme de « source » qui se retrouve plus tard dans le titre même de l'ouvrage que Bergson consacre à la morale et à la religion. Il s'agira cependant pour Bergson de creuser plus profond, *sous* la morale.

sociétés où, la conscience collective (croyances et pratiques communes) étant forte et permanente, l'infraction constitue une atteinte au corps social dans son ensemble qui suscite des réactions passionnelles ; dans de tels univers, où le contenu de la conscience individuelle est largement occupé par la conscience collective, la cohésion sociale dérive des ressemblances ou est produite par des similitudes<sup>1</sup> : à ce titre elle est dite simplement *mécanique*. A l'inverse, les règles à sanction dite « restitutive », propres à ce que Durkheim appelle le « droit coopératif<sup>2</sup> », caractérisent des sociétés où la conscience collective est plus faible (faisant ainsi place à des *opinions locales*) et dans lesquelles les infractions touchent la plupart du temps seulement des parties spécialisées du groupe, suscitant des réactions de type rationnel. Ici, la sanction vise à restaurer *localement* le fonctionnement du groupe ; en quelque sorte, à réparer un dommage. Dans ces sociétés, groupes et individus tendent, à l'inverse du cas précédent, à se différencier, le champ social donnant ici le champ libre à l'individuation et à la différenciation des croyances, des pensées et des pratiques<sup>3</sup>. Qu'est-ce qu'indiquent les sanctions à caractère restitutif, selon Durkheim ? Elles sont l'envers d'une exigence de coopération qui découle de cette différenciation : d'une certaine division du travail, d'une certaine spécialisation des tâches, d'une certaine différenciation des fonctions, qui caractérise la solidarité que Durkheim qualifie d'*organique*. Pour le dire autrement, la nature de la règle caractéristique des univers sociaux qui se présentent comme des « systèmes de fonctions différentes et spéciales qu'unissent des rapports définis<sup>4</sup> » est de conduire l'individu, dans la sphère d'action qui lui est propre et à partir du « libre jeu » de son initiative, à exécuter au mieux possible la fonction qu'il occupe dans la division du travail, à réguler localement les perturbations qui surviennent au concours de l'ensemble. La solidarité caractéristique des sociétés moderne :

ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail<sup>5</sup>.

Naturellement, la distinction entre les deux types de solidarité sociale présente tous les caractères d'une différenciation méthodique et morphologique, une dualité d'idéaux-types à laquelle ne correspond aucune société réelle : l'enjeu pour Durkheim est de montrer qu'une classification des sociétés suppose qu'on les envisage comme des mixtes qui se distinguent et s'ordonnent (dans un schéma évolutif) d'après la dominance, ou la « prépondérance » de l'un ou l'autre type<sup>6</sup>. Considéré d'un point de vue dynamique ou historique, l'articulation entre le mécanique et l'organique se joue donc comme un procès d'organisation valant pour la vie sociale *en général*.

---

<sup>1</sup> *DTS*, p. 75.

<sup>2</sup> *DTS*, p. 96.

<sup>3</sup> Les passages consacrés à la solidarité organique distinguent les rapports négatifs ou purement privatifs des rapports *positifs* qu'engendre la division du travail, qui appelle à un « concours positif » de ses membres (v. *DTS*, p. 84-89).

<sup>4</sup> *DTS*, p. 99.

<sup>5</sup> *DTS*, p. 101.

<sup>6</sup> Dans la section IV du chapitre 3, Durkheim s'emploie à la démonstration expérimentale du fait que droit répressif et droit coopératif (règles à sanction répressive et règles à sanction restitutive), l'un et l'autre présents dans toutes les sociétés, évoluent en proportion inverse (*DTS*, p. 103).

Bergson adoptera, dans sa théorie sociale, le mode de problématisation légué par Durkheim, consistant à référer la solidarité sociale à la normativité, au fait de la règle entendu comme fait moral – d'où le premier chapitre des *Deux sources*, consacré à l'obligation et au devoir – et à mobiliser la référence au vivant pour la décrire. Bien qu'il lui imprimera un tour résolument philosophique, l'exploitation du schème de l'organisation dans la théorie sociale de Durkheim se prêtait assez naturellement à une rencontre avec la philosophie de *L'évolution créatrice*. Pour Bergson, il ne fait pas de doute en effet que ce qui distingue les sciences biologiques, c'est qu'elles ont affaire à des *êtres organisés*, dont la constitution s'explique dans une perspective évolutionniste. Prenons d'abord, dans une perspective statique, la différence entre corps vivant et corps inertes, que Bergson appelle souvent « bruts » – plutôt que « matériels ». Comment se distinguent-ils ?

Sans doute il consiste, lui aussi, en une portion d'étendue, solidaire du Tout, soumise aux mêmes lois physiques et chimiques qui gouvernent n'importe quelle portion de la matière. Mais, tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même. Il se compose de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres. Il accomplit des fonctions diverses qui s'impliquent les unes les autres<sup>1</sup> ».

Notons d'emblée que la caractéristique la plus fondamentale des êtres organisés est qu'ils *durent* et que la caractéristique essentielle de l'organisation est la durée ou le devenir<sup>2</sup>, et nous pourrions dire que l'évolution – celle que postule l'hypothèse transformiste – se présente comme un gigantesque travail d'organisation, un « progrès de l'organisation<sup>3</sup> », la succession dans le temps et l'extension dans l'espace d'actes d'organisation, d'un travail par lequel « la vie organise la matière » de manière imprévisible, et qui, sur certaines lignes d'évolution, aboutit à une complication de plus en plus haute<sup>4</sup>. Que ce soit au niveau d'un organisme particulier, ou bien au niveau de l'évolution des espèces envisagées depuis leurs mode d'action respectifs (automatisme des espèces végétales, instinct des espèces animales, intelligence de l'espèce humaine), le travail d'organisation de la vie suppose à la fois la différenciation et la solidarité, dissociation et coordination. Idée, donc, d'une *division du travail*, que l'on retrouve exprimée dans l'idée qu'à l'origine, instinct et intelligences se compénètrent comme une seule « tendance à agir sur la matière », pour se dissocier ensuite progressivement comme deux modes d'action, laissant autour de l'intelligence une frange d'instinct et faisant de l'instinct une intelligence tendancielle neutralisée, mais jamais annulée<sup>5</sup>. Enfin, notons que si, pour les êtres organisés, vivre consiste à agir, dans les formes sophistiquées de l'organisation que sont les animaux instinctifs et les animaux intelligents, non humains et humains, l'action elle-même prolonge le travail d'organisation :

<sup>1</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), coll. « Quadrige », Paris, PUF, 2007, p. 12. Désormais cité *EC*. Passons sur le fait pourtant décisif que Bergson nuance son propos en signalant que l'être organisé se caractérise plutôt par une *tendance* à l'individualité plutôt que par une individualité parfaite – cela venant du fait que la tendance à se reproduire, tout aussi présente dans les êtres vivants, agit comme une tendance contraire.

<sup>2</sup> *EC*, p. 15.

<sup>3</sup> *EC*, p. 93 et p. 112.

<sup>4</sup> *DS*, p. 117.

<sup>5</sup> *EC*, p. 137.



Quand on voit, dans un corps vivant, des milliers de cellules travailler ensemble à un but commun, se partager la tâche, vivre chacune pour soi en même temps que pour les autres, se conserver, se nourrir, se reproduire, répondre aux menaces de danger par des réactions défensives appropriées, comment ne pas penser à autant d'instincts ? [...] Réciproquement, quand on voit les Abeilles d'une ruche former un système si étroitement organisé qu'aucun des individus ne peut vivre isolé au-delà d'un certain temps, même si on lui fournit le logement et la nourriture, comment ne pas reconnaître que la ruche est réellement, et non pas métaphoriquement, un organisme unique, dont chaque Abeille est une cellule unie aux autres par d'indivisibles liens ? L'instinct qui anime l'Abeille se confond donc avec la force dont la cellule est animée, ou ne fait que la prolonger. Dans des cas extrêmes comme celui-ci, il coïncide avec le travail d'organisation<sup>1</sup>.

C'est donc le schème dynamique de l'organisation qui enveloppe et rend intelligible le mode d'être de l'organisme ou de l'être organisé, aussi bien dans sa constitution que dans son activité. Que l'organisation implique une double dynamique faite de dissociation ou de différenciation *et* de solidarité ou de coordination, cela apparaît beaucoup mieux encore lorsque, dans *Les deux sources*, Bergson est amené à traiter pour eux-mêmes les faits d'organisation proprement sociale. Ceux-ci viennent conforter ou renforcer l'idée selon laquelle la vie se définit comme « travail d'organisation » :

Si des sociétés se rencontrent aux deux termes principaux du mouvement évolutif et si l'organisme individuel est construit sur un plan qui annonce celui des sociétés, c'est que la vie est coordination et hiérarchie d'éléments entre lesquels le travail se divise : le social est au fond du vital<sup>2</sup>.

Il est à cet égard significatif que ce schème d'intelligibilité général serve de point d'appui à des analogies entre des formes organisées pourtant tout à fait distinctes – les cellules de l'organisme et les socialités animales régies par l'instinct, par exemple –, tout en convoquant simultanément le registre biologique et le registre social. De ce point de vue, et si l'on prend ensemble les deux extraits que nous venons de citer, il est clair que, dans les deux cas, registres biologique et registre social s'impliquent réciproquement : la sociabilité est « à l'état de simple tendance [...] partout dans la nature », dans « l'évolution générale de la vie<sup>3</sup> ».

### ***L'organisation comme schème, entre biologie et sociologie***

L'arrière-plan conceptuel commun à Durkheim et Bergson est bien celui des sociologies d'inspiration biologique au sens large, où la double référence à l'organisme (selon une tradition ancienne) *mais aussi* à la division du travail (selon une tradition plus récente) signale en réalité un mode de problématisation original qui n'est autre que celui de *l'organisation*. La notion fondamentale de ces discours sur la société n'est pas tant *l'organisme* en tant qu'opposé à la machine par exemple<sup>4</sup>, mais bien *l'organisation*

---

<sup>1</sup> EC, p. 166-167.

<sup>2</sup> DS, p. 123. Les « termes principaux du mouvement évolutif » sont l'intelligence et l'instinct.

<sup>3</sup> DS, p. 121.

<sup>4</sup> Comme l'ont établi les travaux de D. Guillo, l'opposition organisme-machine se retrouve dans certaines perspectives romantiques cherchant à valoriser unilatéralement l'unité *contre* la division en extériorité. L'auteur attire l'attention sur l'importance de l'organisation comme schème d'intelligibilité central et nous le suivons sur ce point : D. Guillo, « La sociologie d'inspiration biologique au XIXe siècle : une science de l'organisation sociale », dans *Revue française de sociologie*, 41-2, 2000.

comme « modalité d'association de parties différenciées, propre à assurer une activité harmonieuse de l'ensemble qu'elles composent<sup>1</sup> ». Une organisation, c'est aussi une « *forme* matérielle apte à accomplir certaines fonctions vitales<sup>2</sup> » au travers d'organes capables d'endosser des fonctions spécialisées et coordonnées. Une telle perspective sur l'organisme c'est-à-dire, plus exactement, sur les *êtres organisés*<sup>3</sup>, doit sa rationalité à la centralité qu'acquiert ce concept dans les travaux de Cuvier, qui en faisait un principe des classifications zoologiques<sup>4</sup>, puis avec l'anatomie et l'embryologie comparées, qui mettront en lumière la dimension de *développement* dans les phénomènes d'organisation – une dimension pour ainsi dire « processuelle » présente plus tard chez Durkheim comme chez Bergson. Ce mouvement général est envisagé une « optimisation progressive de l'activité des ensembles collectifs<sup>5</sup> ».

Durkheim, dans l'*incipit* de *La division du travail social*, reconnaît explicitement la double appartenance biologique et sociologique des notions de division du travail et d'organisation :

Quoique la division du travail ne date pas d'hier, c'est seulement à la fin du siècle dernier que les sociétés ont commencé à prendre conscience de cette loi, que, jusque là, elles subissaient presque à leur insu. Sans doute, dès l'antiquité, plusieurs penseurs en aperçurent l'importance ; mais Adam Smith est le premier qui ait essayé d'en faire la théorie. C'est d'ailleurs lui qui créa ce mot, que la science sociale prêta plus tard à la biologie<sup>6</sup> ».

Un peu plus loin, il ajoute, montrant à nouveau sans ambiguïté l'arrière-plan conceptuel de ses recherches, que

Les spéculations récentes de la philosophie biologique ont achevé de nous faire voir dans la division du travail un fait d'une généralité que les économistes, qui en parlèrent pour la première fois, n'avaient pas pu soupçonner. On sait, en effet, depuis les travaux de Wolff, de von Baer, de Milne-Edwards, que la loi de division du travail s'applique aux organismes comme aux sociétés ; on a même pu dire qu'un organisme occupe une place d'autant plus élevée dans l'échelle animale que les fonctions y sont plus spécialisées [...] ce n'est plus seulement une institution sociale qui a sa source dans l'intelligence et la volonté des hommes : mais c'est un phénomène de biologie générale dont il faut, semble-t-il, aller chercher les conditions dans les propriétés les plus essentielles de la matière organisée<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> D. Guillo, « La sociologie d'inspiration biologique... », *art. cit.*, p. 269.

<sup>2</sup> D. Guillo, « La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ? », dans *Revue française de sociologie*, 47-3, 2006, p. 516.

<sup>3</sup> Qui dans certains cas ne *sont* pas des organismes vivants au sens strict, comme une société, ou le monde lui-même.

<sup>4</sup> D. Guillo, « La sociologie d'inspiration biologique... », *art. cit.*, p. 252.

<sup>5</sup> D. Guillo, « La place de la biologie... », *art. cit.*, p. 515.

<sup>6</sup> *DTS*, p. 1.

<sup>7</sup> *DTS*, p. 4-5. Il est significatif que soient cités les noms de Wolff et de von Baer, spécialistes d'embryologie comparée, ou bien celui de Milne-Edwards, naturaliste qui pensait la diversité des espèces vivantes par analogie avec la division du travail économique, et l'évolution en termes de complexification et différenciation croissante des organisations animales. Cette perspective combine un double plan de classifications : classifications statiques des formes animales (anatomie comparées) *et* classifications dynamiques issues de l'observation du développement des embryons.

Durkheim tire donc argument de la biologie et des philosophies biologiques de son temps pour attester la fécondité heuristique de la notion de « division du travail » et reconnaît même à la biologie d'en avoir enrichi la signification. Non moins frappant est le fait que Durkheim ne cherche pas du tout à dire que la notion aurait été, par métaphorisation, transposé des sciences économiques et sociales aux sciences biologiques : il est tout à fait clair qu'ici la notion de division du travail constitue *per se* un schème d'intelligibilité susceptible de soutenir l'enrichissement réciproque des sciences du vivant et des sciences de la société, comme l'est au fond, à niveau de généralité plus grand encore, la notion d'organisation<sup>1</sup>.

Bien que l'essentiel des discussions qui ouvrent en 1907 *L'évolution créatrice* concernent justement la question de savoir comment penser philosophiquement l'évolution ou l'histoire de la vie et soient marquées par les débats qui animent un époque partagée entre néo-darwinisme et néo-lamarckisme, c'est là aussi l'anatomie et l'embryologie comparées qui nourrissent ces débats, d'ailleurs avec l'appui de la paléontologie. Comme Durkheim dans *De la division du travail social* à propos de la différenciation des sociétés, la préoccupation essentielle de Bergson reste de « constater des relations de parenté idéale et à soutenir que, là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire *logique* entre des formes, il y a aussi un rapport de succession *chronologique* entre les espèces où ces formes se matérialisent<sup>2</sup> ». Bergson et Durkheim partagent, sur ces points, un même mode de problématisation dont l'organisation est en quelque sorte le schème qui permet de traduire le social dans le vital et inversement. L'« organisation » n'a sans doute pas la précision d'un concept, et la problématisation qu'elle propose n'a pas les contours rigides d'une théorie, mais, en tant que schème, ou véhicule de figuration, la notion joue chez eux à la manière d'un réservoir de significations, une source d'intelligibilité.

### ***Usages de l'analogie, partages épistémiques***

C'est à l'intérieur même du champ de signification et d'images ouvert par ces schèmes d'intelligibilité (division du travail, organisation) qu'il faut comprendre la portée des *analogies* proposées par Durkheim pour distinguer les sociétés à la solidarité mécanique et les sociétés à solidarité organique.

Dans certaines sociétés, lorsque la solidarité qui dérive des ressemblances prédomine, la conscience collective coïncide tendanciellement avec la conscience individuelle, effaçant de ce fait l'individualité, obérant la possibilité d'un développement de la personnalité, au profit de l'être collectif. L'individu n'est alors qu'une chose « dont dispose la société », d'une façon analogue aux molécules des corps inorganiques, dont la cohésion tient à une force étrangère ou extérieure : mécanique, « nous ne la nommons ainsi que par analogie avec la cohésion qui unit entre eux les éléments des corps bruts, par opposition à celle qui fait l'unité des corps vivants<sup>3</sup> ». De l'autre côté, la solidarité produite par la division

---

<sup>1</sup> Enfin, il faut dire la portée que revêt cette affirmation de Durkheim : dans les dernières lignes du paragraphe cité, elle prend franchement une portée ontologique ou plus exactement cosmologique, qui englobe le comportement proprement humain : « les sociétés, en se conformant à cette loi, semblent céder à un courant qui est né bien avant elles et qui entraîne dans le même sens le monde vivant tout entier. Un pareil fait ne peut évidemment pas se produire sans affecter profondément notre constitution morale » (*DTS*, p. 4).

<sup>2</sup> *EC*, p. 25.

<sup>3</sup> *DTS*, p. 100

du travail, celle qui libère la personnalité individuelle de la personnalité collective tout en assurant la cohésion par l'interdépendance est dite organique, à nouveau *par analogie* avec l'unité de l'organisme :

Ici donc, l'individualité du tout s'accroît en même temps que celle de ses parties ; la société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvements propres. Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail<sup>1</sup> ».

L'usage de l'analogie, ici pleinement assumé, qui amène Durkheim à raisonner biologiquement à propos des faits sociaux – les faits moraux sont « d'ordre vital<sup>2</sup> » –, tient à une ambition théorique précise : s'il s'agit pour Durkheim de se démarquer des « moralistes », aussi bien de ceux qui tiennent, en philosophes, à lier le devoir-être à une liberté et à des fins hors d'atteinte pour l'expérience, que de ceux qui tentent d'édifier des morales *a posteriori*, cherchant dans la psychologie, la biologie ou la sociologie de quoi fonder les normes de l'agir. Dire que les faits moraux sont d'ordre vital, recourir à un schème d'intelligibilité mis en œuvre dans d'autres savoirs n'implique pas d'emprunter à ces sciences leur contenu ; comme le souligne bien la *Préface* l'enjeu est d'abord le transfert d'une *méthode* et la *déclaration des droits* d'une science nouvelle<sup>3</sup>. Dégager un certain ordre de faits jusque là tenus à l'écart de tout regard scientifique, « découvrir en eux quelque élément objectif qui comporte une détermination exacte et, si c'est possible la mesure », instituer à leur propos « de véritables expériences, c'est-à-dire des comparaisons méthodiques<sup>4</sup> » ne signifie pas subordonner les faits moraux aux faits biologiques ou aux faits psychologiques, mais réclamer pour eux le titre de domaine d'objectivité original, les droits d'une investigation théorique autonome et même, la recherche d'un ordre de causalité spécifique<sup>5</sup>. Dans cette perspective, l'analogie biologique a d'abord pour fonction de souligner ce qui, dans l'ordre vital, *distingue* les sociétés humaines – un ordre de faits dont l'explication déborde manifestement celles que peuvent fournir les sciences biologiques – justifiant une explication par le *social* comme réalité *sui generis*.

L'explication franchement naturaliste que fournit Durkheim de la division du travail comme loi de nature et règle de la conduite humaine à la fois<sup>6</sup>, ne place pas la sociologie sous la souveraineté de la biologie, mais plutôt à côté d'elle<sup>7</sup>, amenant ainsi les faits

<sup>1</sup> *DTS*, p. 101.

<sup>2</sup> *DTS*, p. xli.

<sup>3</sup> *DTS*, p. xxxvii

<sup>4</sup> *DTS*, p. xlii-xliii.

<sup>5</sup> Voir le Livre II de l'ouvrage.

<sup>6</sup> *DTS*, p. 4. La division du travail est l'effet indirect de la sélection naturelle. Durkheim emprunte à Darwin l'idée que c'est la croissance et la condensation des sociétés, leur densification morale et matérielle, qui entraîne division et spécialisation croissantes, celles-ci diminuant la pression concurrentielle. Sur un territoire donné, la différenciation fonctionnelle d'une population est une manière de répondre de façon plus optimale aux exigences du milieu. Solidarité de type coopératif, règles à sanction restitutives sont ici envisagées comme des stratégies efficaces de répondre aux pressions du milieu et de la lutte pour la survie (*DTS*, Livre II, p. 248 et suiv.)

<sup>7</sup> Coexistent dans *De la division du travail social*, d'une part l'idée d'une science des faits moraux et sociaux autonome (idée que la social ne s'explique que par le social et non l'individuel) et celle d'une science des

sociaux ou moraux à constituer un plan de nature spécifique, depuis lequel d'ailleurs Durkheim affirme pouvoir relancer la réflexion morale et la réflexion sur les fins. Il trouve par ailleurs dans la biologie elle-même des raisons d'affirmer l'existence d'une causalité sociale *sui generis*. Les biologistes dont il s'inspire envisagent l'évolution comme une tendance, actualisée chez les êtres vivants supérieurs, à émanciper l'action des structures morphologiques, comme si la fonction s'affranchissait de l'organe<sup>1</sup> : « le progrès aurait donc pour effet de détacher de plus en plus, sans l'en séparer toutefois, la fonction de l'organe, la vie de la matière, de la spiritualiser par conséquent, de la rendre plus souple, plus libre, en la rendant plus complexe<sup>2</sup> ». Cette « spiritualisation », envisagée comme un processus capable de modifier en retour le milieu organique, « de manière à le rendre plus accessible à l'action des causes sociales et à l'y subordonner<sup>3</sup> » est un terme à travers lequel Durkheim affirme l'autonomie du social. De ce point de vue, la nouveauté qu'instaure l'ambition d'expliquer « le social par le social », ne tient pas à la disqualification de la biologie dans la compréhension de la vie humaine, mais plutôt à une *réorganisation épistémologique* des rapports entre sciences de la société et sciences de la vie, à une nouvelle distribution ou division du travail scientifique. Qu'en est-il chez Bergson ?

Le premier chapitre des *Deux sources* installe l'analogie biologique au cœur de son argumentation comme principe de comparaison et de différenciation et ceci, à un double niveau : celui de la société humaine et de l'organisme en général, d'une part ; celui des formes de sociabilité humaine et animale, d'autre part. Bergson affirme que la comparaison philosophique entre l'organisme et la société ne fait que prolonger l'interrogation spontanée sur la force de l'obligation, née de l'expérience que nous faisons, enfants, de l'interdiction :

Philosophant alors sur elle, nous la comparerions à une organisme dont les cellules, unies par d'invisibles liens, se subordonnent les unes aux autres dans une hiérarchie savante et se plient naturellement, pour le plus grand bien du tout, à une discipline qui pourra exiger le sacrifice de la partie. Ce ne sera d'ailleurs là qu'une comparaison, car autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose est une société constituées par des volontés libres. Mais du moment que ces volontés sont organisées, elles imitent un organisme : et dans cet organisme plus ou moins artificiel l'habitude joue le même rôle que la nécessité dans les œuvres de la nature<sup>4</sup>.

---

déterminations organico-psychiques de l'individuel. En d'autres termes, que le social ne s'explique pas par les phénomènes individuels n'implique pas que l'intégralité des phénomènes individuels s'expliquent, eux, par le social. Voir « Représentations individuelles et représentations collectives » dans E. Durkheim, *Sociologie et philosophie* (1924), coll. « Quadrige », Paris, PUF, 2014 (désormais cité *SP*) et D. Guillo, « La place de la biologie... », *art. cit.*, p. 529-530.

<sup>1</sup> Le développement du système nerveux correspond à l'acquisition d'un organe qui se signale par sa plasticité et sa souplesse fonctionnelle. On retrouve cette idée chez Bergson, qui attribue au système nerveux central la capacité qu'ont les êtres supérieurs de faire des choix ; on la retrouve également au niveau de l'intelligence, définie comme une capacité à fabriquer des instruments inorganisés et à en faire varier indéfiniment la fabrication. On peut aussi remarquer que la prévalence, dans la conception durkheimienne, d'une logique hiérarchique des formes, la maintient prisonnière d'un évolutionnisme qui réserve cette polyvalence fonctionnelle, cette « spiritualisation », aux sociétés supérieures (D. Guillo, « La place de la biologie... », *art. cit.*, p. 528)

<sup>2</sup> *DTS*, p. 336.

<sup>3</sup> *DTS*, p. 337

<sup>4</sup> *DS*, p. 2.

C'est que la sociabilité est une exigence de la vie biologique prise au sens le plus large : « immanente, comme un vague idéal, à l'instinct comme à l'intelligence<sup>1</sup> ». Or, pas de vie sociale, de vie organisée qui n'implique des règles d'action : Bergson, prenant le relais de Durkheim sur ce point, s'attache au *fait* de la règle, autrement dit à la « normativité » sociale, non comme fait de la Raison, mais comme procédant d'une « intention de la nature<sup>2</sup> ». Dans les sociétés animales, *l'instinct* effectue directement cette organisation en fixant l'individu « à son emploi<sup>3</sup> ». La sociabilité s'apparente ici à la reproduction d'une structure invariable – l'instinct performant la règle donnée par la nature. Dans l'espèce humaine en revanche, la société, « ensemble d'être libres<sup>4</sup> », « organisme plus ou moins artificiel<sup>5</sup> », ordonne et discipline les volontés à travers un système coordonné *d'habitudes*. La nécessité d'avoir des habitudes traduit la nécessité de la règle où l'obligation en général puise sa force, faisant de l'obligation un « instinct virtuel<sup>6</sup> ». L'intelligence dote l'individu d'une certaine latitude de choix, d'une capacité d'invention et même de personnalisation, de sorte que sa conduite est autre chose que l'accomplissement pur et simple d'une fonction sociale : « l'obligation nous apparaît comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté<sup>7</sup> ». C'est pourquoi Bergson peut dire que les sociétés humaines, bien que « lestées de variabilité et d'intelligence », *imitent* la régularité donnée qui gouverne les collectifs animaux, au point que les règles qui commandent aux comportements humains prennent constamment, dans l'expérience sociale, l'apparence d'une loi de nature<sup>8</sup>.

*Les deux sources* met ainsi en place ce que l'on pourrait appeler un dispositif analogique : au niveau de la vie humaine, la société est *comme* un organisme qui s'efforce de persévérer dans son être ; elle cherche à maintenir entre les éléments qui la composent un organisation fonctionnelle ; leurs liaisons s'effectuent d'après des normes dont certaines, par leurs effets, *ressemblent ou imitent* les lois de la nature<sup>9</sup>. Ce dispositif a clairement une double destination. D'une part, réinscrire toutes les formes de vie sociale (instinctives et intelligentes) dans la perspective immanente du plan de nature que constitue l'évolution de la vie<sup>10</sup>, que Bergson conçoit comme l'organisation de la matière par le courant de conscience. D'autre part, et dans la mesure où cette évolution-organisation procède par dissociation (instinct et intelligence), d'envisager les *différences de nature* engendrées dans ce cours évolutif – non seulement les formes distinctes de sociabilité du côté de l'instinct et du côté de l'intelligence, mais aussi, nous le verrons, des dynamiques de sociabilité distinctes sur le plan proprement humain (clôture et ouverture).

---

<sup>1</sup> DS, p. 22.

<sup>2</sup> DS, p. 21.

<sup>3</sup> DS, p. 22.

<sup>4</sup> DS, p. 3.

<sup>5</sup> DS, p. 2.

<sup>6</sup> DS, p. 23.

<sup>7</sup> DS, p. 24.

<sup>8</sup> DS, p. 7 et p. 4-5. Bergson approfondit ici l'ambivalence irréductible de l'idée de « loi » qui circule entre l'ordre social (la loi « qui ordonne ») et l'ordre de la nature, physique ou biologique (la loi « qui constate ») soulignant ainsi, non seulement, la force spéciale que revêt en pratique l'obligation morale (au point de donner à l'infraction un caractère « antinaturel ») mais aussi, réciproquement, la prégnance de la métaphore politique dans la connaissance de la nature physique. Bergson n'entend pas tant installer des registres de conceptualité propres qu'explorer les effets réels de la métaphoricité inhérente au langage.

<sup>9</sup> DS, p. 4-5.

<sup>10</sup> DS, p. 121.

Ici se clarifient en partie les rapports entre vie et nature chez Bergson : sa revendication d'une « interprétation biologique<sup>1</sup> » des faits moraux et sociaux procède d'un geste spéculatif, métaphysique, qui consiste à envisager la vie dans une perspective dynamique de production de différences correspondant à autant de plans de nature distincts (nature automatique, nature instinctive, nature humaine), parmi lesquels le plan « humain » se révèle lui-même, au niveau de sa vie sociale, de ses institutions morales, *double* ou duel, partagé entre des tendances à la clôture et ouverture<sup>2</sup>. Le geste de Bergson ne consiste pas à étendre le règne de la biologie *comme science* sur toute espèce de réalité, mais de proposer une « interprétation » qui consiste à donner au terme « biologique » un sens « très compréhensif<sup>3</sup> », c'est-à-dire philosophique. Les lignes de faits biologiques sont tirées jusqu'à leurs implications et conséquences cosmologiques et métaphysiques dans *L'évolution créatrice* ; recoupant plus tard des « lignes » sociologiques et historiques dans *Les deux sources*, la thèse de l'élan vital en sa signification métaphysique déploie ses implications anthropologiques et morales. Pas plus que chez Durkheim, l'idée de l'évolution comme « travail d'organisation » ne joue comme opérateur d'une synthèse supérieure ou d'une généralisation homogénéisante du réel, mais bien comme réservoir d'intelligibilité. L'idée d'organisation permet de rendre compte de réalités distinctes et se décline selon des modalités de savoir distinctes : des opérations intellectuelles pour lesquelles l'évolution se présentera comme arrangements et additions de mécanismes complexes du côté des sciences biologiques ; des opérations spéculatives fondées sur l'intuition qui creusent sous les représentations de l'intelligence pour mettre en évidence la nature spirituelle et créatrice de l'organisation évolutive, du côté de la philosophie<sup>4</sup>.

Cela ne signifie pourtant nullement, selon Bergson, que la ressaisie proprement philosophique de la nature de l'acte d'organisation s'effectuerait par une faculté spéciale et en tournant le dos aux sciences positives. Bien au contraire, Bergson a toujours pris soin de rappeler le caractère « positif » de la spéculation métaphysique, c'est-à-dire le lien qui l'attache à l'expérience, son caractère expérimental. Lui qui revendique pour la philosophie la possibilité une connaissance absolue, c'est-à-dire un contact avec la réalité elle-même<sup>5</sup>, affirme qu'on ne peut la gagner qu'à condition de suivre les lignes de faits dégagés par les sciences et de les prolonger jusqu'au point où elles recourent d'autres lignes, voire l'expérience du sens intime, de manière à en faire l'intégrale, selon l'analogie mathématique bien connue<sup>6</sup>. Ce processus d'intégration s'apparente à une

---

<sup>1</sup> *DS*, p. 121.

<sup>2</sup> C. Zanfi note très justement que « chez Bergson, c'est la *vie* même qui fait un effort contre la nature » (C. Zanfi, « La société entre nature et raison », *art. cit.*, p. 54.)

<sup>3</sup> *DS*, p. 103.

<sup>4</sup> La théorie de la connaissance de Bergson est bien connue. Elle se résume dans l'idée que l'intelligence, bien qu'étant l'aboutissement le plus élevé de l'élan de création, portant avec elle la mobilité et l'inventivité de l'élan de conscience, n'en est pas moins caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie, due au fait que sa destination est d'agir sur la matière en faisant partiellement abstraction de la durée. Si, dans son activité fabricatrice, elle porte à sa plus haute liberté le travail d'organisation de la vie (par sa capacité à se fabriquer des outils inorganisés, des « organes inorganiques », et à en faire varier indéfiniment la fabrication), l'attention qu'elle doit pour ce faire porter à la matière inerte la rend aveugle à la nature profonde de ce travail d'organisation qui, lui, n'est en rien une fabrication, un arrangement de parties matérielles préexistantes, mais un acte simple et une création, une acte de nature spirituelle qui s'effectue *dans la matérialité*.

<sup>5</sup> Plus exactement, avec la durée qui est au fond de toute réalité, comme son acte générateur.

<sup>6</sup> *L'Introduction à la métaphysique* de 1903 avance que la métaphysique pourrait être désignée comme « expérience intégrale », et que la vocation de l'intuition philosophique est « d'opérer des différenciations et

torsion de l'intelligence, qui est ainsi « poussée hors de chez elle », mais Bergson jamais ne dénie la valeur des faits conquis par l'intellectualité elle-même, dans toute leur variété<sup>1</sup>.

On le voit, l'analogie biologique qui, à travers le schème de l'organisation, anime les entreprises de Durkheim et de Bergson, joue comme un opérateur de différenciations ontologique et de partages épistémiques ; elle procède d'une logique de la différence plutôt que d'une logique du même. Différenciations ontologiques : chez Durkheim, parce que le « social » se définit comme un domaine d'objectivité et de causalité *sui generis*, comme un plan de nature autonome à l'égard du biologique et de l'organique<sup>2</sup> ; chez Bergson, parce qu'elle permet de mettre en évidence des formes de vie sociale qui diffèrent *en nature* et de thématiser en outre l'élan qui travaille à forcer les limites de la nature *en l'homme*. Partages épistémiques, puisqu'elle soutient chez Durkheim la constitution d'un domaine de faits pour une investigation *scientifique* spécifique (la sociologie) et chez Bergson une spéculation philosophique ou métaphysique qui comprend la vie sociale et morale dans la perspective du devenir d'un élan créateur ou spirituel, signification profonde du « vital ». Pour opposées que soient les directions adoptées à partir de schèmes d'intelligibilité communs, il reste à souligner que l'un comme l'autre tentent de saisir, chacun à leur façon, l'élément d'historicité et de spiritualité qui caractérise la *vie* sociale des êtres humains comme *vie morale*.

### ***Le problème moral entre Durkheim et Bergson***

Ce que propose la pensée de Durkheim en abordant le problème moral à partir des *faits* moraux, renvoyés à leur tour à des faits sociaux – faisant de la socialité la source du fait moral –, c'est, au fond, d'inscrire la normativité, dans la généralité des phénomènes d'organisation, ceux que Bergson appelle les phénomènes les plus généraux de la vie. Ce dernier, prolongeant ainsi la voie tracée par Durkheim, s'éloigne résolument du traitement philosophique standard de cette question, dont la formulation dominante est encore, à cette époque en France, d'inspiration kantienne. Envisager la morale comme un système de règles de conduite (ainsi que le dit Durkheim dans *Détermination du fait moral*), c'est, bien entendu, la soustraire d'emblée à la sphère de la conscience individuelle, mais c'est, tout autant, l'arracher à la sphère d'une rationalité distincte en droit de celle des déterminations et nécessités de la vie. C'est dans le régime de la vie sociale, qui exprime l'effort de cohésion et d'organisation propre à la vie tout court, qu'il convient de rechercher la nature de *l'obligation*. Bergson, suivant encore Durkheim sur ce point, va même jusqu'à dire que l'obligation s'enracine dans des *habitudes* d'obéir et de commander, habitudes qui, en somme, matérialisent le « fait de la règle » – on pourrait dire la « normativité » – qui caractérise toute espèce d'organisation sociale et l'organisation sociale humaine tout particulièrement.

---

*des intégrations qualitatives* » (H. Bergson, « Introduction à la métaphysique » (1903), dans *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 227 et p. 215). Voir à ce sujet notre note 1 ci-dessus, p. 4.

<sup>1</sup> C'est en ce sens que l'idée d'une philosophie comme « expérience intégrale », progressive, expérimentale, collective s'oppose au modèle de la philosophie comme système hypothético-déductif ou comme synthèse généralisante.

<sup>2</sup> Ce qui renforce le pouvoir « différentialiste » de l'analogie organique servant à appréhender les sociétés où la division du travail est très avancée, dont la fonction est d'abord de produire une distinction pertinente d'avec la solidarité qui domine dans les sociétés traditionnelles très intégrées, dite « mécanique ».



Durkheim comme Bergson adoptent une position qui, tout à la fois, cherche à établir ce que l'on pourrait appeler la « différence anthropologique » – attestée dans l'expérience de l'obligation, qualitativement différente de la simple exécution instinctive d'une régularité<sup>1</sup> –, tout en refusant d'inscrire celle-ci dans le plan séparé ou transcendant d'un hors nature, ou de postuler une dimension suprasensible de la raison. La compréhension des faits moraux implique bien la prise en compte de la liberté et, jusqu'à un certain point, de l'intellectualité sans laquelle aucun idéal ne saurait se formuler, mais l'enjeu est de montrer que les exigences de la vie sociale proprement humaine, ordonnées à la solidarité, à l'organisation, *comptent* avec cette liberté plutôt qu'elles n'en dérivent – s'écartant par là même des conceptions intellectualistes ou rationalistes de cette dernière<sup>2</sup>. L'intégration des faits moraux dans l'objectivité des faits sociaux chez Durkheim, leur inscription dans l'ordre des exigences naturelles de la vie chez Bergson procèdent de deux gestes très différents : élaboration d'un nouveau domaine d'objectivation scientifique pour l'un, spéculation cosmologique et métaphysique pour l'autre. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit, de part et d'autre, de rechercher les sources de la morale *depuis l'immanence* du fait social.

Ni Bergson ni Durkheim ne conçoivent pourtant cette immanence comme un plan de « nature » figé ; on peut évidemment discuter la façon dont Durkheim se représente l'évolution des sociétés humaines, il n'en reste pas moins qu'il les envisage dans leur variété et leur historicité. C'est précisément la fonction de la « division du travail social » comme analyseur que de faire apparaître la plasticité des institutions humaines dans l'histoire et finalement la « personnalité » irréductible que manifeste chaque société prise à part. De son côté, Bergson, tout en rapportant initialement le fait social humain et non-humain au plan de la nature vivante en son exigence de cohésion, non seulement établit une différence de nature entre intelligence et instinct, mais met en évidence, du côté de l'intelligence, le caractère purement générique de l'exigence vitale en l'homme : la nécessité de la règle en général, et d'aucune règle en particulier. Il affirme de ce fait l'historicité, la variabilité, mais aussi la contingence et l'arbitrarité des institutions humaines. De ce point de vue, il convient de dire un mot sur le rôle que la religion joue dans l'économie de ces deux pensées, et sans laquelle il est impossible de saisir l'aspect profondément dynamique, et donc historique, du fait moral, par lequel l'ordre social

---

<sup>1</sup> Comme Durkheim dans *De la division du travail social*, Bergson appréhende significativement le fait de la règle depuis son négatif : écart, transgression, infraction – c'est le sens même de la phrase à propos du fruit défendu qui ouvre *Les deux sources* et, plus loin, des considérations sur le crime. C'est aussi le sens de l'attention que Durkheim porte à la nature des sanctions dans l'ordre juridique, révélatrices des formes de la solidarité sociale. Il ne s'agit pas seulement ici d'envisager la société comme le corps vivant qui révèle paradoxalement sa normativité dans l'expérience pathologique, mais avant tout de faire la part entre la régularité pour ainsi dire « indolore » de la vie sociale instinctive – où l'individu se confond avec la fonction qu'il accomplit dans le tout – et l'expérience parfois douloureuse de la règle dans la vie sociale intelligente, qui tolère et même parfois *requiert* une certaine liberté dans l'accomplissement de la fonction, dans la conformation à la règle. C'est pourquoi chez Bergson, l'habitude d'obéir a la forme d'une résistance à la résistance (*DS*, p. 43) et non d'une exécution programmée, inconsciente de la conduite ou de l'action : le sentiment d'obligation traduit la tension interne à l'individu socialisé, partagé entre le désir d'agir égoïstement pour soi-même et celui de s'ordonner au bien du tout social auquel il appartient : de ce point de vue « l'obéissance au devoir est une résistance à soi-même » (*DS*, p. 14).

<sup>2</sup> Durkheim considère plutôt les liens moraux comme des états de dépendance (*DTS*, p. 394). Si je parle ici de « liberté » c'est au sens où Durkheim, comme Bergson d'ailleurs, accordent un sens bien déterminé à celle-ci, en lien, non pas à une faculté de vouloir, mais bien à une tendance à la personnalisation, à l'individuation, qui caractérise les individus de la solidarité organique chez Durkheim, et les être intelligents en général chez Bergson.

s'affranchit, au sens politique du terme, de la tutelle que représente toujours, peu ou prou, la référence à une nature.

On sait que l'année 1895 fut pour Durkheim celle d'une « révélation<sup>1</sup> » : l'étude sociologique de la religion l'amène à prendre conscience du rôle central qu'elle joue dans la vie sociale et l'oblige à une reformulation profonde de sa pensée, notamment en termes méthodologiques<sup>2</sup>. L'étude des phénomènes religieux lui permet en effet de mettre en évidence une deuxième dimension du fait moral, à côté de son caractère d'obligation : elle présente, comme il le dit dans sa conférence à la Société française de philosophie en 1906, un caractère de désirabilité, distinct et même opposé à son caractère d'obligation<sup>3</sup>. Cette désirabilité est particulièrement visible dans le fait religieux, mais Durkheim postuler qu'elle est tout aussi présente dans les faits moraux. Le phénomène religieux serait ainsi la source ou la matrice du phénomène moral et ceci, jusque dans les sociétés modernes où la religion, précisément, tend à refluer de la vie sociale.

En 1912, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim précise sa pensée en expliquant que le sacré est le substitut ou le symbole de la puissance émotionnelle de la vie collective, matériellement exprimée dans les fêtes ou les rassemblements au cours desquels les individus se sentent investis d'une force supérieure, qui les porte<sup>4</sup> et les régénère. Les milieux sociaux effervescents que créent les cérémonies religieuses sont en quelque sorte l'épreuve, par les individus, de la puissance propre de la vie sociale. La projection d'une sphère du sacré est à la fois l'expression de la transcendance de cette puissance sociale, et son substitut nécessaire dans la vie de tous les jours, où la vie sociale est atone, les individus plus dispersés et pour ainsi dire séparés de cette puissance. L'existence d'une sphère sacrée garantit la continuité des sentiments par lesquels les individus sont liés, tenus par une vie sociale ; le sacré est aussi l'élément par lequel, au travers des rites et de cultes, sentiments et représentations collectifs se voient ravivés ou recréés<sup>5</sup>.

Durkheim avait, dès 1906, précisé en ce sens sa conception des faits moraux : attribuer au fait moral une dimension affective ou émotionnelle – la désirabilité – signifie qu'il n'exerce pas seulement son pouvoir social par la contrainte, à travers la menace d'une sanction, mais que le jeu de la règle implique tout autant une dynamique vers un idéal. La règle recèle le pouvoir de donner aux hommes des buts ou des fins communes, attachant l'action à un Bien qui leur donne l'énergie de sortir de soi<sup>6</sup>. En somme, si l'individu est attaché à la société, s'il est un être social, ce n'est pas seulement en tant qu'il est obligé par des règles contraignantes, mais c'est aussi en tant que, attachée à cette règle, existe une force supérieure, de nature collective, qui pour ainsi dire augmente l'individu et le tire positivement hors de lui-même :

Si donc l'homme conçoit des idéaux, si même il ne peut se passer d'en concevoir et de s'y attacher, c'est qu'il est un être social. C'est la société qui le pousse ou l'oblige à se hausser

<sup>1</sup> E. Durkheim, *Textes I (Eléments d'une théorie sociale)*, Paris, Minuit, 1975 (lettre de 1907).

<sup>2</sup> Voir à ce sujet : Ph. Steiner, *La sociologie de Durkheim*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, La Découverte, 2005, p. 23.

<sup>3</sup> E. Durkheim, « Détermination du fait moral », dans *SP*, p. 53.

<sup>4</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), coll. « Quadrige », Paris, PUF, 2013, p. 597. Désormais cité *FE*.

<sup>5</sup> *FE*, p. 596.

<sup>6</sup> *SP*, p. 53.

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 l'entraîne dans un cercle de vie supérieur. Elle ne peut pas se créer sans constituer de l'idéal. [...] On diminue la société quand on ne voit en elles qu'un corps organisé en vue de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une âme : c'est l'ensemble des idéaux collectifs. Mais ces idéaux ne sont pas des abstraits, de froides représentations intellectuelles, dénuées de toute efficacité. Ils 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'univers. L'idéal lui-même est une force de ce genre : la science peut donc en être faite<sup>1</sup>.

L'idée que Durkheim sera amené à développer au cours des années qui le mènent à la publication des *Formes élémentaires*, est donc une conception à la fois énergétique et affective du social, dont les forces se manifestent et entrent en contact avec celles de l'individu sous les modalités spécifiques de la morale ou de la religion. L'idéal, comme le sacré, sont des produits naturels de la vie sociale et qui se surajoutent à elle, essentiels au mouvement par lequel elle se crée et se recrée continuellement<sup>2</sup>. Il serait difficile de ne pas entrevoir, dans la dualité de l'obligation et de la désirabilité, l'origine de celle que Bergson développera plus tard à propos des forces opposées de pression et d'aspiration qu'il identifiera comme les *deux sources* de la morale et de la religion, et comme deux tendances au niveau du *socius* lui-même – clôture & ouverture. Chez l'un et l'autre, la référence biologique se dépose en somme dans une conception énergétique et affective de la morale et du social. Chez Bergson, le vocabulaire des « forces » de la sensibilité et des habitudes traduit une opposition résolue à l'idée d'une fondation du social, comme des impératifs moraux, dans l'intelligence, c'est-à-dire dans la raison humaine.

Et cependant, *Les deux sources* réaménagent considérablement les questions léguées par Durkheim, où s'articulent religion, morale et société. En effet, la dualité des forces morales que Durkheim identifie comme le moteur de création et de récréation de la société, Bergson la dramatise en la référant à une dialectique vitale plus profonde, qui place l'accent sur les dynamiques qui *ouvrent* le social plutôt que sur celles qui en assurent la persistance, la cohésion et la reproduction. Si l'élan vers l'idéal qui nous élève « au-dessus de notre être naturel<sup>3</sup> » est chez Durkheim la « contrepartie intériorisée de la contrainte », c'est-à-dire ce qui assure la reconnaissance ou l'adhésion à la contrainte sociale<sup>4</sup>, chez Bergson, l'élan – l'émotion créatrice –, procède d'une tendance vitale qui *contrarie* celle des instincts sociaux, réalisés en l'homme par la contrainte de l'obligation et soutenus par la puissance de la fabulation religieuse.

C'est que Bergson entend souligner une différence de nature, à ses yeux fondamentale, entre les dispositions affectives naturelles qui assurent la cohésion de toute vie sociale, et certains sentiments moraux originaux, apparus dans l'histoire, littéralement *inventés ou créés* : l'idée d'humanité, le respect du genre humain, l'amour de l'humanité. Bien que déposés dans nos institutions morales où ils prennent la forme d'obligations supérieures et souvent confondus avec les obligations-contrainte auxquelles ils sont concrètement attachés, leur direction est, selon Bergson, très nettement *opposée* à celle des sentiments

---

<sup>1</sup> *SP*, p. 110-111.

<sup>2</sup> *FE*, p. 602.

<sup>3</sup> *SP*, p. 53.

<sup>4</sup> Voir sur ce point : Cl. Gautier, *La force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012, p. 27-31.

moraux donnés avec notre nature sociale. Bien entendu, Bergson valorise ici, très explicitement, la nouveauté introduite par le christianisme dans l'histoire humaine, lui attribuant le mérite d'avoir accompli une création morale qui est à ses yeux la manifestation la plus haute de l'élan créateur *en l'homme*. Il confirme par là la signification métaphysique de l'élan vital en sa nature spirituelle, la redoublant de significations morales, religieuses, et même politiques, dans une perspective qui déborde très largement les contours du raisonnement sociologique où se tient pour sa part Durkheim. La décision spéculative de Bergson ne devrait pourtant pas faire écran aux implications proprement sociologiques et anthropologiques de sa conception de la dialectique vitale. Bergson ne parlait-il pas des *Deux Sources* comme de son livre de « sociologie<sup>1</sup> » ?

Nous savons que, dans l'espèce humaine, les obligations opèrent *comme* un instinct virtuel : systèmes d'habitudes qui font pression sur la volonté et corrigent les tendances a-sociales de l'intelligence. Elles réalisent l'intention de la nature : une exigence de cohésion identitaire impliquant discipline, hiérarchie et clôture du groupe. La description de l'obligation pure nous offre le tracé de ce que Bergson appelle la « société close », la société sortie « des mains de la nature ». On n'a pas assez souvent remarqué que, chez Bergson, l'affectivité entre en jeu dans l'ordinaire de l'obligation : certains états d'âme, ceux que Bergson qualifie d'« infra-intellectuels », sont « voulus par la nature » et engendrés dans les habitudes : « on les reconnaît à ce qu'ils sont faits pour pousser à des actions qui répondent à des besoins<sup>2</sup> ». Il y a des dispositions affectives liées aux exigences conservatrices de la vie sociale. Sans doute, comme l'avait observé Durkheim, peuvent-elles être liées à des obligations qui prennent la forme d'un idéal, comme celui de nation par exemple ; sans doute assurent-elles à ces obligations l'adhésion sans laquelle elles ne pourraient exercer leur contrainte. Mais les idéaux qui se rattachent à nos obligations supérieures, qui nous font éprouver l'idée d'humanité et sollicitent en nous le respect du genre humain sont, selon Bergson, d'une tout autre nature ; en réalité, ils nous *appellent* dans une tout autre direction. S'ils peuvent prendre la forme de l'obligation et paraître ainsi prolonger nos devoirs sociaux – comme s'il s'agissait d'étendre à un groupe plus vaste l'attachement qui nous lie à la famille, au groupe, à la nation – ils leur sont *en réalité* radicalement hétérogènes.

L'amour du genre humain, en tant qu'émotion supra-intellectuelle, est une aspiration en ce sens qu'il rompt le cercle de l'âme close, sortant ainsi du sillon de l'intention de la nature. Ces sentiments moraux effectuent une percée à travers les instincts sociaux. L'âme ouverte, c'est d'abord l'âme mobilisée par une émotion créée et créatrice, une conversion de l'âme naturellement rivée à la société particulière qui l'a vu naître, une transformation profonde de la sensibilité – exclusive, conservatrice et défensive – qui régit les relations formant la trame du social. Les émotions créatrices ont le pouvoir d'engendrer des dispositions internes nouvelles, toutes décisives quant à la nature des relations qu'elles génèrent entre les hommes, mais, il faut le noter, tout aussi bien entre les hommes et les autres espèces, animales ou végétales, entre les hommes et la nature elle-même<sup>3</sup>. Parler de la société qui s'ouvre, c'est d'abord parler de la *mise à l'épreuve*,

<sup>1</sup> Lettre de Henri Bergson à P. Masson-Oursel (1932) dans Henri Bergson, *Correspondance*, PUF, Paris, 2002, p. 1387.

<sup>2</sup> *DS*, p. 37.

<sup>3</sup> L'âme ouverte, selon Bergson, c'est l'âme portée par l'amour ; l'amour est une puissance de « sympathiser » dont l'objet peut s'élargir indéfiniment dans la mesure où elle coïncide avec l'élan

par des émotions neuves, des affects sociaux et des sentiments moraux commandés par les *nécessités* de la vie. L'épreuve n'en est pas moins profondément *vitale*, car elle ne manifeste rien d'autre que l'énergie créatrice de l'élan vital, le « principe même de la vie<sup>1</sup> » en ce qu'il « travaille » et même parfois traverse les formes figées dans lesquelles il s'est matérialisé : dans l'ordre du vivant en général, le cercle de l'espèce, dans l'ordre humain, les « natures » artificielles constituées que sont nos institutions sociales et morales.

On le voit, l'analogie biologique ne conduit pas seulement, comme chez Durkheim, à l'élaboration d'un système de différences et de continuités autrement plus complexe que celui dont se contente le raisonnement sociologique « moderne » cramponné à la dualité nature-culture, ici pratiquement inopérante. Commandée très explicitement par la dialectique vitale thématifiée dans *L'évolution créatrice* – dialectique de la clôture et de l'ouverture, du naturel et du nouveau, qui anime au fond le travail d'organisation de la matière par le courant de conscience –, elle ouvre aussi une réflexion originale sur la dynamique de la normativité sociale et ses ressorts affectifs ou émotionnels.

En resituant la sociologie de Bergson dans l'héritage de celle de Durkheim, nous avons voulu suggérer que les usages de l'analogie biologique, portés par le schème de l'organisation, sont autre chose que l'indice d'une immaturité épistémologique des premiers savoirs portant sur le social : plutôt l'indicateur des opérations complexes de médiation ou d'hybridation sous-jacentes à leur émergence. D'une part, elle permet à Durkheim de libérer la normativité de sa sujétion à l'exercice réflexif de la Raison, pour l'installer sur un plan de nature, c'est-à-dire *d'objectivité* spécifique – la règle en sa puissance de contrainte et en ce qu'elle détermine l'existence d'un collectif – et la rendre disponible à une exploration de type scientifique. Une telle inscription de l'obligation morale dans l'objectivité de la vie sociale, nous l'avons dit, constitue pour Bergson une ligne de faits originale, qui recoupe en certains points celles tirées auparavant des sciences biologiques et renouvelle, en l'approfondissant, le geste spéculatif accompli dans *L'évolution créatrice* – la dualité de la clôture et de l'ouverture prenant le relais de celle de la matérialité et de l'élan. La naturalisation du social entreprise ici à travers la référence biologique n'exclut pas, bien au contraire, la reconnaissance des puissances de l'artifice, de l'arbitraire des institutions sociales, ni de la contingence historique. D'autre part, utilisée comme médiation locale, l'analogie permet d'appréhender la nature du social en multipliant les différences *de nature ou qualitatives*, c'est-à-dire les différences qui comptent : organique et mécanique, instinct et intelligence, clôture et ouverture définissent moins des types statiques de sociétés que les tendances actives qui les animent toutes *différemment*. Bergson a toujours fait sa part au rôle de l'image, de la suggestion et de la schématisation dans l'élaboration du concept philosophique<sup>2</sup> et peut-être devrait on rappeler que métaphores et modèles ont toujours eu un rôle *constituant* pour l'explication biologique elle-même<sup>3</sup>. Ainsi l'analogie, qu'elle soit métaphore, image ou comparaison, révèle ici non les limites d'une activité intellectuelle, mais la puissance de différenciation qui anime toute véritable pensée.

---

créateur lui-même, pouvant intégrer les espèces non humaines et jusqu'à l'univers entier. *DS*, p. 34 et p. 50.

<sup>1</sup> *DS*, p. 52.

<sup>2</sup> Ioulia Podoroga, *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*, Lausanne, L'Age d'homme, 2014.

<sup>3</sup> Evelyn Fox Keller, *Le rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, Synthélabo, 1999.

