

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

22/11/2006

Présentation par P. Macherey de deux ouvrages

de Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit : Auguste Comte et la naissance de la science sociale* (éd. Hermann, coll. Savoir/Lettres, 2006)

et

La société en personnes : études durkheimiennes
(éd. Economica, coll. Etudes sociologiques, 2006)

À travers ces deux études publiées simultanément, et qui sont manifestement en résonance entre elles, Bruno Karsenti s'est proposé d'effectuer un retour aux sources de la pensée sociologique sous les formes singulières prises en France par celle-ci, avec à l'arrière-plan des spéculations au sujet du mouvement de l'évolution humaine au cours de l'histoire universelle. Ce retour aux sources n'est pas mené dans une perspective antiquaire et passéiste, comme pourrait le faire un historien des idées, dans la mesure où son point de départ est fourni, au présent, par la préoccupation de faire remonter au jour le caractère foncièrement moderne et actuel de cette pensée sociologique, en prenant avant tout en compte le fait que celle-ci s'est constituée, en France du moins, en réaction et en réponse à l'émergence d'un nouveau type de société, ou d'une nouvelle manière de poser en droit et d'aborder en fait les problèmes de la société, conséquence de l'événement révolutionnaire qui, aujourd'hui encore constitue l'horizon dans lequel s'inscrit notre réflexion sur ce sujet : or c'est précisément dans les formes naissantes où elle a commencé à être conceptualisée au XIX^e siècle, avec Comte et Durkheim, dont les démarches sont à cet égard complémentaires, ce qui ne signifie cependant pas qu'elles soient identiques ni même globalement concordantes, formes immédiatement en phase avec les transformations en cours de la société qui imposent d'en repenser de fond en comble la notion, que cette modernité apparaît avec ses contours les plus nets, en rapport avec des enjeux à la fois théoriques et pratiques qui font de cette science nouvelle qu'est la sociologie une science en situation, directement en prise avec son objet sur lequel elle ne se contente pas d'exercer une vue surplombante mais dans la constitution duquel elle est impliquée de manière immanente, ce qui est aussi la condition pour que, en tant que connaissance, elle exerce en pratique sur lui une action transformatrice. D'où la question : quel intérêt y a-t-il encore à lire aujourd'hui Comte et Durkheim, non seulement avec l'idée de s'informer sur ce qu'ils ont pu penser à leur époque et pour celle-ci, mais en vue de mieux comprendre ce qu'on peut attendre aujourd'hui de nouveau de la sociologie sur les deux plans, dont elle prétend assurer la conjonction, de la connaissance et de l'action ?

À cette interrogation, l'Introduction du livre sur Comte propose cette réponse globale dont il conviendra de détailler les attendus :

« ... La société n'est pas seulement une totalité qui, ressaisie à travers les rapports de production et d'échange, dévoile sa cohérence : c'est aussi une totalité *agissante*, une totalité faite d'actions et de pensées, qui en chaque point se modifie et se pense, agit sur soi et se transforme.

Disons-le plus simplement : l'enjeu théorique et pratique auquel la science sociale vient répondre n'est pas seulement, comme on l'a souvent souligné, de révéler ou de restaurer une unité défaite ; c'est aussi, simultanément, d'assumer un certain degré de dispersion, de suivre et de rendre lisible un mouvement de différenciation, d'inventer un mode d'appréhension adéquat à la réalité la plus complexe et la plus mouvante que l'esprit ait été amené à concevoir. La société, vue sous cet angle,

représente le plus grand défi que la pensée moderne s'est imposé à elle-même. Elle est faite d'individus différents qui vivent ensemble, se rapportent les uns aux autres par des voies diverses qu'aucun canal privilégié, aucune forme arrêtée de lien ne parvient à résumer. Rien de plus trompeur à ce titre que celui de lui donner pour objet le « lien social », ramené à une essence et considéré dans l'absolu. Tout au contraire, elle émerge à partir du moment où un tel présupposé essentialiste s'est trouvé invalidé comme une généralité vide. Ce qui a eu lieu, non par pur approfondissement scientifique, par affinement des méthodes d'observation ou par consolidation des théories, mais d'abord sous l'effet d'un événement : l'effondrement d'un pouvoir qui, quand bien même il admettait la société pour vis-à-vis, se construisait hors d'elle comme source normative indépendante. » (*La politique de l'esprit*, p. 4-5)

Or si, pour que la sociologie existe, il a fallu que, sous la double pression des événements et de la critique théorique, soit effacé un présupposé essentialiste du type de celui que véhicule la formule du « lien social », cela signifie aussi que l'apparition de ce type de spéculation inédit qu'est la connaissance objective de faits sociaux a, en retour, des incidences philosophiques, dans la mesure où il coupe court à une certaine façon de poser les problèmes que soulève le fait de vivre en commun de manière non plus seulement individuelle mais collective, ce fait sur lequel s'est précisément fixée l'attention de théoriciens comme Comte et Durkheim : ces problèmes cessent en effet, au point de vue de ce nouveau savoir, de pouvoir être résolus en référence à des instances transcendantes susceptibles d'être déterminées *a priori*, et ils doivent être envisagés à même le mouvement à travers lequel la réalité sociale se constitue, mouvement qui donne précisément son objet à la connaissance sociologique. Et ceci constitue l'un des aspects, peut-être le principal, de l'intérêt que Bruno Karsenti, porte, en philosophe, et au présent, donc non seulement en historien des idées, à la sociologie : à savoir, non pas l'effort en vue de fonder philosophiquement la sociologie, mais la prise en compte des effets que produit pour la philosophie la sociologie telle qu'elle a d'abord été mise en forme par Comte et Durkheim dans une perspective qui conjugue de manière originale positivisme, rationalisme et pragmatisme, donc, pour le dire de façon brutale, la mise en évidence de ce que la sociologie telle que nous pouvons la comprendre aujourd'hui en en reconsidérant les premiers développements a fait et continue à faire à la philosophie. Comment aborder des problèmes qui étaient auparavant l'apanage de la philosophie, comme ceux de la personne ou de l'obligation, après que la sociologie s'en soit ressaisie et les ait éclairés d'une lumière nouvelle en les mettant en corrélation avec des faits sociaux ? Et plus généralement, l'extension progressive de la sociologie à la considération de l'ensemble des phénomènes humains laisse-t-elle encore une place à la philosophie et à quel genre de philosophie, qui devrait alors être en quelque sorte une philosophie à la fois pour et par la sociologie, c'est-à-dire une philosophie inspirée par la sociologie ? De façon déclarée, Comte et Durkheim ont associé leur démarche de fondateurs d'une nouvelle science des faits sociaux à la nécessité d'une réforme de la philosophie : c'est-à-dire qu'ils ont affirmé, sans prendre de gants, que la philosophie ne pouvait plus être après la sociologie ce qu'elle était avant. Que reste-t-il aujourd'hui de ce programme ? Et jusqu'à quel point celui-ci a-t-il contribué à « altérer » la position de la philosophie, pour reprendre le concept d'« altération sociologique » dont Bruno Karsenti se sert lui-même pour synthétiser les résultats de ses recherches (cf. *La société en personnes*, p. 4) ? Cette altération doit-elle être seulement envisagée dans un sens négatif, comme une restriction, voire même comme une suppression du champ à l'intérieur duquel les investigations de la philosophie sont reconnues comme légitimes, comme pourraient le donner à penser certaines déclarations de Bourdieu ? Ou bien ouvre-t-elle la voie à une reconfiguration positive de ce champ, c'est-à-dire à une reprise décalée de ses problèmes, et non, comme on en a souvent imputé le dessein à la sociologie, voire à l'ensemble des sciences humaines, à une mise à mort, à une fin de la philosophie ? Or, se poser de telles questions, ce n'est pas se contenter d'affirmer la nécessité, pour la

philosophie, de suivre la sociologie en en assimilant docilement les enseignements, y compris ceux qui remettent en cause ses démarches propres, mais c'est aussi reprendre le contenu de ces enseignements au point de vue de la philosophie, donc effectuer un mouvement en retour de la philosophie vers la sociologie, qui dote celle-ci d'un intérêt supplémentaire en précisant, au-delà de sa nature et de ses méthodes propres en tant que science empirique, la logique très particulière de raisonnement à laquelle elle obéit.

Pour mieux apprécier la portée de cette démarche, prenons d'abord en considération la lecture que Bruno Karsenti propose de Comte, celui qui a le premier mis en circulation le mot « sociologie », lecture rigoureuse et resserrée qui restitue à cet auteur, aujourd'hui injustement négligé et décrié, relégué dans l'ordre de l'inactuel et du périmé, un étonnant relief, à l'opposé de la platitude dont, sans même avoir pris la peine de le lire, et sous le coup de la longueur de ses expositions, on le crédite généralement. L'ouvrage, intitulé *Politique de l'esprit*, formule provocante qui remet d'emblée en question la représentation usuelle d'un positivisme uniquement préoccupé de la réalité brute des faits en refusant à celle-ci toute dimension spirituelle, comporte trois chapitres, qui correspondent en gros aux grandes étapes du développement de la pensée de Comte.

Le premier chapitre, intitulé *Politique*, reprend la démarche de Comte à son point de départ, telle qu'elle s'est amorcée au cours des années 1820 dans ses opuscules de jeunesse, où vient au premier plan, comme déclencheur de la réflexion théorique, une analyse de la conjoncture post-révolutionnaire et de la dynamique de transformation sociale qui lui correspond. Selon Comte, cette dynamique représente le passage pour l'humanité à sa phase finale de développement, qui se définit par l'installation progressive de la société industrielle et positive, tendanciellement pacifiée, où la science, en tant que force sociale, a un rôle essentiel à jouer. Cette ultime étape de la « marche » de l'humanité, telle que la résume la loi des trois états, qui est à la fois loi pour la société et loi pour l'esprit, ne représente pas à proprement parler une fin de l'histoire : elle est finale seulement en ce sens qu'aucune étape ultérieure ne peut lui succéder, ce qui s'explique par le fait que le mouvement de sa réalisation continue est tendanciellement inachevable ; cela signifie que le terme vers lequel elle se dirige ne peut être rejoint dans l'absolu, conformément au principe de relativisme dont Comte a fait la clé de la philosophie positive. De ce point de vue, le finalisme introduit dans la conception de l'histoire universelle par le moyen de l'idée de « destination », est un finalisme paradoxal, non pas fermé mais ouvert, qui fixe au développement de l'humanité, définie comme la seule espèce naturelle à avoir une histoire, un but à la fois indépassable et impossible à atteindre, et peut-on dire indépassable parce qu'impossible à atteindre dans un avenir proche ou lointain. Ceci ne veut pas dire que, une fois entrée dans sa phase finale, l'histoire piétine ou s'arrête, mais que son mouvement se déroule simultanément sur deux plans, l'un où se produit une accélération et l'autre où se produit un retard, deux allures de sens inverse qui, tout en se compensant, maintiennent entre elles une tension. Ces deux plans sont ceux de la pratique et de la théorie : le premier est celui du gouvernement temporel des hommes, un terrain où l'événement révolutionnaire a introduit un élément d'agitation et de perturbation, qui a mis en demeure d'inventer dans la hâte, voire d'improviser une nouvelle forme de société qui ne soit plus celle où les chefs de guerre autocrates de l'ère théologique ou les légistes raisonneurs de l'ère métaphysique détiennent un rôle dirigeant, et à propos de laquelle Comte concevra ultérieurement qu'elle repose sur l'alliance des prolétaires et des savants réunis grâce à l'influence conciliatrice et proprement concordataire de la femme ; le second, qui a son rythme de développement propre, est celui de l'organisation de notre système mental, à travers la réalisation d'un ordre rationnel de connaissance parvenu à son développement complet, qui, pour couronner l'édifice que constituent les cinq sciences fondamentales que sont la mathématique, l'astronomie, la physique, la chimie et la biologie, dont on peut

considérer qu'au début du XIXe siècle, donc au moment où l'événement révolutionnaire commence à produire ses effets, elles sont entrées tour à tour dans l'état positif, nécessite l'introduction d'une sixième science, la science de l'humain en tant que tel, comme être collectif que sa nature destine à vivre en société et à avoir une histoire : cette science est donc la science des faits sociaux, que Comte se propose de fonder, avec en tête l'idée que, tant que cette fondation n'aura pas été effectuée, le processus de transformation de la société ne pourra se faire que dans le désordre, en multipliant les motifs de crise qui stoppent l'évolution humaine, et éventuellement la menacent de rétrogradation. Le problème fondamental de l'heure est donc de conjuguer les deux mouvements, celui qui tend à reconstituer l'ordre social sur de nouvelles bases, et celui qui pousse à mener à terme le développement scientifique de l'esprit humain, en constituant et en donnant forme au savoir qui, de tous est le plus difficile et le plus complexe, parce qu'il concerne directement le sujet de la connaissance, l'homme même, ce qui rend extrêmement problématique de lui donner une forme objective et positive. Ce qui se dégage de cette première réflexion, qui a constitué le point de départ de l'entreprise de la philosophie positive, c'est donc l'idée de la nécessaire articulation, nécessaire mais non point automatique, entre la sociologie et la politique, qui est la condition pour que les spéculations de l'esprit s'inscrivent dans les faits, en aidant à les modifier, de manière à conforter le mouvement par lequel l'humanité tend vers sa destination finale, une fois déposé l'espoir chimérique de donner à celle-ci le caractère définitif d'un terme absolu. Selon Bruno Karsenti, c'est le lien fortement affirmé par Comte entre cette science d'un type très particulier qu'est la sociologie et la politique qui donne à sa démarche l'allure extrêmement moderne de ce qu'il appelle une « action spéculative » (*La politique de l'esprit*, p. 35), c'est-à-dire une intervention dans l'ordre de la connaissance, l'institution d'une science nouvelle, ayant directement une incidence dans l'évolution des conditions de l'existence humaine, où elle contribue à introduire une perspective de régulation, donc de pacification, à l'intersection de la théorie et de la pratique, ce qui nécessite d'en infléchir les développements respectifs afin d'en rendre possible la corrélation. De là l'objectif poursuivi dès le départ par Comte, et auquel il n'a jamais renoncé à reconnaître un caractère primordial, celui de la construction d'un nouveau type de pouvoir, auquel, non sans une certaine dose de provocation, il a donné le nom de « pouvoir spirituel », et qu'il a fini par incorporer au fonctionnement d'une institution spécifique dont il a voulu faire une véritable « église » : pouvoir spirituel, c'est-à-dire un pouvoir de l'esprit non pas sur mais dans la société, dont, sans d'ailleurs prétendre se substituer au pouvoir temporel ni même en restreindre les compétences, il entreprend de diriger le développement, dans une perspective qui conjugue de façon originale ordre et progrès, à travers la conception d'une histoire humaine ayant l'ordre pour base et le progrès pour destination. Du même coup, on comprend que la politique telle que Comte la conçoit se définisse comme une politique du consensus, telle que seule la connaissance scientifique peut la promouvoir en réalisant les conditions d'un accord global entre les esprits, thème qu'il exploitera à fond dans ses toutes dernières oeuvres.

Le second chapitre de *Politique de l'esprit*, intitulé « Sociologie » rentre dans le détail du travail de réflexion théorique mené par Comte au cours de la période intermédiaire de sa carrière entièrement consacrée à la composition du *Cours de philosophie positive*, dont le sixième et dernier tome a paru en 1842, en vue de dessiner les contours d'un système achevé de la connaissance humaine incluant, sous le nom de sociologie, la connaissance de l'homme par l'homme, cette connaissance dont l'avènement est précisément indispensable à l'entreprise d'une réforme de la société. Le *Cours de philosophie positive*, qu'on ne lit plus guère aujourd'hui dans son intégralité, et que, quand on consent à le faire, on lit généralement fort mal, est une somme encyclopédique dans laquelle Comte s'est employé à caractériser les « philosophies » propres à chaque science fondamentale, une fois posée l'impossibilité de fondre ces diverses épistémologies régionales dans la conception unitaire d'une *mathesis*

universalis soumise dans toutes ses parties à de même règles de méthode qui en garantiraient le caractère de vérité absolue : corrélativement, Comte estime qu'il faut renoncer au projet de faire rentrer tous les phénomènes de l'univers sous une loi explicative unique, formulée dans le langage des mathématiques, qui remonterait à la cause première de toutes choses. Pour réaliser cette somme, Comte s'est donné deux principes de base : la loi des trois états, qui, sur le modèle élaboré par le médecin de l'école de Montpellier Barthez en vue d'expliquer le mécanisme de la marche animale, ramène le rythme du développement de l'esprit humain à un schéma faisant penser à une sorte de « dialectique » dont les extrêmes correspondent, dans le langage que Comte a repris au saint-simoniens, à deux dispositions « organiques », qui sont des formes d'équilibre relatif, séparées par une disposition intermédiaire « critique » de déséquilibre, dont la phase finale du processus effectue le rattrapage ; et la loi de la classification des sciences qui rend compte du fait que l'esprit, dans son exploration des phénomènes qui constituent l'ensemble du monde humain doit diversifier ses démarches, selon qu'il s'attaque à ceux de ces phénomènes qui sont les plus éloignés de l'homme ou à des phénomènes de plus en plus rapprochés qui finissent par le ramener à ceux qui l'intéressent le plus directement, qui sont ses phénomènes, les phénomènes humains, objets d'étude de l'anthropologie. Toute la complexité de l'entreprise menée par Comte tient au problème posé par l'articulation de ces deux principes, qui déploient la connaissance humaine sur deux plans à la fois, celui où elle passe de l'état théologique à l'état métaphysique puis à l'état positif, et celui où elle s'approprie les différents ordres de phénomènes auxquels elle est confrontée. Or du fait du recoupement de ces modèles explicatifs, qui ne sont pas automatiquement consonants l'un à l'autre, il apparaît que la progression de l'esprit suit simultanément deux mouvements : l'un la conduit de manière continue, sous la forme d'une marche vers l'avant, de la considération des phénomènes les plus éloignés de l'homme, ceux du ciel étudiés par l'astronomie, où, en raison même de cet éloignement, la connaissance a le moins de peine à passer à l'état positif, jusqu'à ceux qui le concernent immédiatement, étudiés par la sixième et dernière science à laquelle Comte décide de donner le nom de « sociologie », et ceci en passant sans rupture par tous les moments intermédiaires que constituent les différentes sciences, la physique, la chimie et la biologie, dont chacune prépare celle qui la suit dans l'ordre encyclopédique, dont elle constitue la base, selon un rapport apparemment homogène de subordination du supérieur, c'est-à-dire le plus difficile et le plus complexe, à l'inférieur (étant à noter que la première science, la mathématique, dont les objets formels sont tellement éloignés du monde humain qu'on peut dire qu'elle en déborde les limites, occupe une place tout à fait à part dans cette succession); l'autre mouvement revêt une allure complètement différente, dans la mesure où il coupe littéralement en deux cette progression continue, en faisant apparaître la nécessité d'un changement radical de perspective, et en conséquence de méthode d'approche des phénomènes, lorsque l'esprit passe de la considération des corps bruts, où il raisonne des parties au tout de manière analytique, à celle des corps organisés, où il lui faut raisonner à l'inverse de manière synthétique en allant du tout vers les parties : alors la connaissance est envisagée au point de vue, non plus seulement de ses bases, mais de sa destination, ce qui enclenche un mouvement en retour du supérieur vers l'inférieur, du complexe vers le simple. Il est impossible, dans le cadre de cette sommaire présentation, de rentrer comme le fait Bruno Karsenti avec une rigueur exemplaire dans le détail des problèmes extrêmement délicats et compliqués soulevés par la combinaison de ces deux allures de la connaissance scientifique, l'une obéissant à l'esprit d'analyse l'autre à l'esprit de synthèse, dont le *Cours de philosophie positive* propose avec beaucoup de subtilité la résolution en vue de fonder la sixième et dernière science, la sociologie et de préparer son entrée dans le troisième et dernier état, l'état positif. La conséquence la plus frappante de cette démarche est la suivante : la sixième science ne vient pas seulement s'ajouter, comme une science de plus et à côté des autres, aux précédentes, qui lui ont fourni progressivement

ses bases, et dont elle effectue la continuation ; mais, une fois constituée, elle oblige à reconsidérer l'ensemble de la connaissance humaine, dont elle constitue à la fois l'aboutissement et la clé de voûte, au sens du mot voûte, dérivé du latin *volvere*, qui indique précisément un retournement, c'est-à-dire un tour, qui est au cœur de l'idée de destination, qui oblige à conjuguer deux regards vers l'avant et vers l'arrière. De ce point de vue rétroactif, que, au point de vue de Comte, l'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert a manqué en raison de son inspiration foncièrement métaphysique, toutes les sciences, à l'exception peut-être des mathématiques qui sont la science des phénomènes quelconques dont l'ordre indéterminé s'étend formellement au-delà des limites du monde humain, sont, à des degrés différents, des « sciences humaines », à la fois parce qu'elles sont incompréhensibles indépendamment de la position assignée à l'homme à l'intérieur du monde auquel il appartient et dont il dépend objectivement, et parce qu'elles tendent à préparer cette connaissance de l'homme par lui-même qui est en dernière instance la condition d'un réaménagement de la société humaine, l'objectif pratique qui intéresse l'homme le plus directement : c'est ce qui confère à la sociologie le caractère crucial qui se situe à l'articulation exacte de la théorie, dont elle est la production ultime, et de la pratique, dont elle prépare la réforme globale. Résumée à très grands traits, l'entreprise épistémologique de Comte, qui reste grandiose en dépit de son caractère daté, qui tient au fait qu'elle correspond à un état de la science très largement dépassé aujourd'hui, revient à penser la connaissance selon sa double dimension qui la rapporte à la fois à sa base, selon un mouvement allant de l'arrière vers l'avant, et à sa destination, selon un mouvement réactif et rétroactif allant de l'avant vers l'arrière : Bruno Karsenti insiste à ce propos, de manière extrêmement éclairante, sur la manière paradoxale dont Comte interprète le rapport que la sociologie, science des phénomènes humains, entretient avec la biologie, science des phénomènes du vivant considéré en général, qui la précède dans la classification, et qui fournit le concept essentiel de « milieu » ; ce rapport est double, en ce sens que la biologie, qui donne sa base à la sociologie, l'explique, et en même temps est expliquée par elle qui constitue sa destination, ce qui influe directement sur le contenu de ces deux démarches de connaissance qui interagissent l'une par rapport à l'autre ; et ceci, selon Comte qui de ce point de vue anticipe sur le programme de recherche des sciences cognitives, constitue le problème scientifique majeur de la période finale du développement humain : c'est en vue de résoudre ce problème qu'il a eu recours à la phrénologie de Gall dont il a entrepris, jusque dans ses tout derniers travaux, de perfectionner les acquis en donnant une forme autant que possible définitive au tableau des fonctions cérébrales, recherche à laquelle il a attribué une importance qui peut paraître rétrospectivement exorbitante.

Enfin le dernier chapitre de *Politique de l'esprit*, intitulé « Religion », s'intéresse à ce que Comte a lui-même appelé sa « seconde carrière philosophique », dont il a placé le déclenchement en corrélation avec les événements personnels qui ont marqué pour lui « l'année sans pareille », 1845, où a eu lieu sa malheureuse liaison amoureuse avec Clotilde de Vaux, dont la figure mortuaire, et quelque peu morbide, surplombera tous ses ultimes travaux : une particularité déconcertante de la démarche de Comte, qui a souvent conduit à tourner celle-ci en dérision, est qu'il a fait passer un rapport direct entre les aléas de sa propre existence, qu'il a élevés au statut d'événements philosophiques, et les étapes de fond de sa réflexion. Cette ultime période de la production théorique de Comte, essentiellement marquée par la rédaction du *Système de politique positive*, a, du vivant même de Comte, et sous l'impulsion de Littré qui avait été son premier disciple, soulevé une vive discussion autour de la question de savoir si la seconde philosophie de Comte était une autre philosophie, complètement en rupture avec la première, ou bien la continuation de celle-ci, comme Comte n'avait lui-même cessé de l'affirmer : Bruno Karsenti défend avec des arguments convaincants cette dernière option, et interprète la phase finale du travail philosophique de

Comte dans le sens d'une « radicalisation » des résultats obtenus au cours de ses étapes antérieures, et il montre comment les thèses du *Système* avaient été préparées dans les dernières leçons du *Cours*. Cette radicalisation, qui conditionne la réunion finale des objectifs pratiques et théoriques envisagés séparément au cours des deux premières périodes, a pour résultat principal un retournement du rapport entre l'objectif et le subjectif tel qu'il semblait se dégager de l'entreprise du *Cours*. Le tour de force accompli par Comte a alors consisté dans l'intégration de l'affectivité à l'ordre intellectuel de la connaissance, intégration que résume la devise du *Catéchisme positiviste*, « l'intelligence ministre du cœur », dont la réalisation pratique est fournie par le dialogue du prêtre, il faut entendre par là le savant positif, et de la femme, sous le regard attentif et admiratif du prolétaire qui, sans intervenir, assiste à cet échange et en recueille les bénéfices, qu'il fait fructifier avec la farouche énergie qui le définit en propre. Ceci donne lieu, dans les derniers ouvrages composés par Comte à des spéculations, assez délirantes il faut bien le dire, autour des thèmes de l'amour et de la mort. Bruno Karsenti interprète audacieusement la philosophie de la mort du dernier Comte dans le sens d'une théorie du décentrement du sujet, habité à l'intérieur de lui-même par toute la mémoire de l'Humanité qu'il lui revient de cultiver, ce en quoi consiste pour l'essentiel la religion positiviste. Par ce biais, Comte, qui ajoute alors à sa classification une septième science, la morale, effectue un nouveau retournement du point de vue collectif propre à la sociologie au point de vue de l'individu, auquel revient en dernière instance la responsabilité de réaliser le consensus social en incorporant les exigences à sa nature propre :

« Il fallait en arriver là, revenir à l'individu, en raison de ce que la science sociale s'était donné finalement pour objet : non pas simplement la solidarité actuelle des vivants sociaux, à un instant donné de la vie de l'organisme ainsi formé, mais la conjonction des dimensions du temps, passé, présent et avenir, dans l'unité d'un lien que chaque individu doit tisser pour son propre compte et à son propre niveau. » (*La politique de l'esprit*, p. 156)

Comte a donc eu cette idée très forte et sans doute très originale à son époque : pour que la société existe et développe en totalité ses potentialités unificatrices, comme seule peut y parvenir la société positive, il faut qu'elle soit vécue subjectivement par l'individu, dans l'individu, et non qu'elle se résume à la réalité objective et extérieure d'un corps social du type de ceux étudiés par la philosophie politique classique : la société est aussi un esprit, et celui-ci ne peut résider que sous forme de dispositions mentales cultivées de manière appropriée dans l'individu, ce qui est le véritable programme de cette « politique de l'esprit » à laquelle Comte a donné, non sans un certain esprit de provocation, le nom de religion. C'est ce qui amène Bruno Karsenti à soutenir audacieusement que l'entreprise de la philosophie positive culmine dans l'élaboration d'une nouvelle philosophie du sujet, et le conduit à caractériser le positivisme comtien comme

« une certaine manière de déplacer la perspective politique de façon, non à la fonder en un pur travail sur soi, axé sur la découverte d'un ordre intérieur qu'il s'agirait de faire prévaloir dans la conduite extérieure, mais à inscrire dans le sujet la régulation externe, jusqu'à un point limite que l'on s'efforce d'approcher toujours plus : celui où elle se révèle une dimension de ce sujet même, dans son affirmation singulière ; celui où le sujet, positivement, se voit comme dehors, et conquiert à distance de lui-même son nom même de sujet. » (*La politique de l'esprit*, p. 166)

Vue sous cet angle, la démarche de Comte se révèle d'une étonnante modernité : elle débouche sur une théorie de l'assujettissement, au sens de l'inscription dans la nature du sujet d'une structure de décentrement qui fait de lui proprement un être social, constitué dans la forme de ce que, dans ses études durkheimiennes, qui de ce point de vue sont en parfaite résonance avec ses études comtiennes, Bruno Karsenti appelle une « extériorité intérieure ».

La formule « la société en personnes », sous l'intitulé de laquelle Bruno Karsenti a rassemblé ses études durkheimiennes, en indique clairement l'idée directrice. Sous prétexte

qu'il a déclaré dans ses *Règles de la méthode sociologique* vouloir « traiter les faits sociaux comme des choses », on a très souvent reproché à Durkheim d'avoir adopté la position d'un objectivisme aveugle, tendancielle holiste, qui place entièrement l'individu sous la coupe de lois extérieures à son existence propre, les lois de la collectivité qui le manipulent en déterminant entièrement ses actes et les formes de sa conscience et en le privant de tout libre-arbitre propre. Mais que signifie au juste, chez Durkheim, la décision de traiter les faits sociaux comme des choses ? Elle correspond au refus de concevoir la société comme une addition d'éléments préexistants, les individus qui la composent, à partir desquels elle puisse être déduite, ce qui aurait pour conséquence à la limite de faire de la sociologie une branche ou un dérivé de la psychologie, éventualité que Durkheim comme Comte a toujours écartée avec la dernière énergie : son idée de départ est en effet que la société constitue un ordre de réalité à part entière, qui donne son objet à une science autonome, la science du social en tant que tel, avec ses lois propres de fonctionnement, qui sont foncièrement impersonnelles, ce qui est précisément la condition de leur mise en tableau par le moyen des statistiques, dont une illustration exemplaire a été fournie par son travail sur *Le suicide*, travail pionnier qui, le premier, a permis de donner aux études sociologiques une forme rigoureusement quantifiée et, aujourd'hui encore, donne son modèle de base au travail de sociologues. Mais en adoptant sans concession cette position, Durkheim n'a nullement été conduit à se désintéresser des problèmes de la personne, et à affirmer que ses conduites se décidaient complètement en dehors d'elle, sans intervention de sa part et sans prise de conscience, la question demeurant posée de savoir si cette prise de conscience prend une forme intellectuelle ou affective. Autrement dit, s'il n'est jamais revenu sur la décision de séparer la sociologie de la psychologie, et en conséquence de renoncer à ce que les problèmes communautaires aient en dernière instance leur solution dans une libre combinaison des intérêts particuliers qui animent les comportements des individus pris isolément les uns des autres, ce qui est en gros la thèse des penseurs libéraux, il n'en a pas moins, d'un autre côté, affirmé, comme la meilleure antidote au libéralisme, un lien fort entre la sociologie et la morale, qui examine la façon dont les lois qui imposent à tous leur autorité s'incorporent au plan des consciences individuelles, en faisant de cette autorité quelque chose de ressenti, d'accepté, et même de désiré par ceux et celles qui lui obéissent. Suivant la logique propre à cette démarche, Durkheim a donc été amené à repenser à de nouveaux frais la notion de personne, en concevant celle-ci non comme une donnée naturelle première mais comme une production sociale, et précisément comme la toute première des productions sociales, celle par laquelle la société existe, selon la frappante formule utilisée par Bruno Karsenti, « en personnes », étant impensable qu'elle puisse exister autrement, dans une sorte d'ailleurs transcendant et surplombant. Le problème que Durkheim a eu à résoudre a donc été de savoir comment la personne, c'est-à-dire la représentation de lui-même en tant que personne par l'individu, peut se construire à partir d'une structure d'impersonnalité lui imposant, comme venue du fond de lui-même, une résistance, qui le constitue comme être social, et non comme une entité séparée et indépendante préexistant à la société, ce qu'est seulement l'individu abstrait, artificiellement isolé de l'ensemble collectif dans lequel il naît et est éduqué : et c'est ici que se retrouve la notion d'« extériorité intérieure » telle que Bruno Karsenti l'avait déjà vue à l'œuvre chez Comte.

Le problème dont les contours viennent d'être dessinés en gros n'a cessé de préoccuper Durkheim et constitue le fil conducteur de toute sa réflexion théorique, qu'il a fini par cibler sur une question particulière, celle de la représentation, dont les incidences philosophiques sont manifestes, et sur laquelle la sociologie porte un éclairage inédit : c'est pourquoi cette question est particulièrement révélatrice de « l'altération sociologique », au sens que Bruno Karsenti donne à cette formule dont, comme on l'a dit pour commencer, il se sert pour essayer de comprendre ce que la sociologie fait à la philosophie, les effets qu'elle

produit sur elle. Comment Durkheim a-t-il été amené, en tant que sociologue, à s'intéresser à la représentation ? Par le biais de sa réflexion autour de la notion de personne, qu'il explique en la rapportant au processus social par le moyen duquel l'individu est amené à avoir la représentation de lui-même comme personne : c'est pourquoi la représentation, qui constitue le plan sur lequel s'effectue l'articulation de l'individuel et du collectif, la greffe du collectif sur l'individuel, et en même temps reproduit leur clivage, en constituant le collectif comme l'obstacle sur lequel butte constamment l'individuel qui doit lui céder ses droits, devient un objet privilégié de l'étude sociologique. Ceci conduit à terme à concevoir la société elle-même comme un fait de représentation, dont le lieu propre d'existence, pourrait-on dire, n'est autre que l'esprit des gens, ce dont Montesquieu a eu, semble-t-il, le premier l'intuition en affirmant que les lois, expressions directes de la contrainte sociale, ne jouent que sur la base qui leur est fournie par un « esprit des lois » incarné dans les mœurs propres à chaque type de société et assurant pour chacun la domination des valeurs qui le caractérisent en propre, l'honneur pour la monarchie, la vertu pour la république, etc.. En poussant cette idée à sa limite, on peut parler d'un spiritualisme durkheimien, qui consiste dans le fait d'admettre que la société existe d'abord en esprit, et concrètement dans les esprits qu'elle prédispose à mener une existence sociale, c'est-à-dire une existence normée par les lois de la société, qui servent de critère d'évaluation à toutes les conduites, y compris celles par lesquelles l'individu cherche à échapper à l'emprise de la société, ce dont le cas de suicide fournit l'illustration exemplaire. Remarquons au passage que c'est à ce spiritualisme, dans lequel il a diagnostiqué un retour de l'ancienne conception de la servitude volontaire qui traverse toute la philosophie politique classique, que s'est attaqué Bourdieu en mettant au premier plan la notion d'habitus, dont il se sert pour faire comprendre que le lieu d'existence de la société, son point d'insertion, ne se trouve pas dans les esprits mais dans les corps, thèse qui le rapproche de Foucault et de la manière dont celui-ci traite le problème de la discipline, dans les termes d'une biopolitique qui transporte sur un tout autre terrain le problème de la norme et n'a plus rien à voir, ou très peu, avec une sociologie de type durkheimien.

La question qui a le plus préoccupé Durkheim est celle de savoir ce qui oblige socialement les individus : et sa réponse à cette question se trouve dans sa théorie de la représentation, dont le point fort est l'article publié en 1898 dans la *Revue de métaphysique et de morale* sur « Représentations individuelles et représentations collectives ». C'est ce qui permet de comprendre, ce point est au centre des études de Bruno Karsenti, l'importance pour sa réflexion de deux modèles, le modèle juridique et le modèle religieux, qu'il a mis ensemble à la base de sa conception de la solidarité collective. Le premier modèle, celui fourni par le droit, a permis à Durkheim de se démarquer des conceptions utilitaristes de la société développées par les penseurs libéraux : la loi sociale, ayant la rigueur d'une règle de droit, n'est pas à son point de vue dérivable des intérêts particuliers des individus, sans que cela signifie pour autant qu'elle se détourne ou fasse complètement abstraction de ces intérêts sur lesquels elle s'emploie, par les moyens qui lui sont propres, à exercer sa prise, de manière précisément à leur retirer leur caractère de particularité qui les livre à l'arbitraire, un arbitraire qui répugne au droit et que celui-ci contrôle, voire même réprime. Le second modèle, le modèle religieux, lui a permis de se démarquer de la conception intellectualiste de l'autorité tendanciellement véhiculée par le droit, qui confère à ses obligations une dimension purement formelle, comme la théorie kantienne du droit en fournit l'illustration exemplaire : le respect que la loi inspire ne peut en effet, au point de vue de Durkheim, cela est brillamment démontré par Bruno Karsenti, s'expliquer indépendamment de la référence à un sentiment, comme celui du sacré avec son ambivalence qui fait de lui un mixte d'attraction et de répulsion, selon une conception que, à peu près au même moment que Freud, il a reprise à l'anthropologue anglo-saxon Robertson Smith. Ici apparaît cependant une difficulté : s'il est possible à la rigueur de ramener le droit à un ensemble de représentations, il n'en va plus de

même du sentiment religieux qui, en tant que sentiment précisément, ne consiste pas seulement en de pures idées, mais se développe sous forme de rituels dont l'exécution est directement associée à des affects spécifiques auxquels le sacré, qui se situe lui-même hors représentation, imprime sa marque ; d'où la question : comment faire la synthèse entre les représentations du droit et les affects véhiculés par la religion, alors qu'ils paraissent appartenir à deux régions séparées de l'esprit ? C'est pour résoudre cette difficulté que, à côté des modèles du droit et de la religion, Durkheim a eu de fait besoin d'un troisième modèle qui rende compte en pratique des formes prises par leur articulation : il s'agit du modèle pédagogique, dont l'exploration constitue une part importante du travail théorique de Durkheim (même si les deux ouvrages dans lesquels sont consignés les résultats de ce travail, *L'éducation morale* et *L'évolution pédagogique en France*, qui étaient à l'origine des cours, sont des publications posthumes, réalisées sur l'initiative de Fauconnet et d'Halbwachs). Pour Durkheim, dont le projet recoupe à cet égard celui de Comte qui, lui aussi, assigne à l'éducation un rôle essentiel dans le processus de socialisation, l'école est justement l'institution où la personne se construit sous la double forme du sentiment (le sentiment du devoir) et de la représentation (le schème idéal de la loi), à la jointure exacte du religieux et du juridique, dans la mesure où elle réussit le tour de force d'être à la fois un tribunal et un temple, l'appareil idéologique d'Etat par excellence aurait pu dire Althusser. On peut s'étonner que Bruno Karsenti ait fait pratiquement l'impasse sur ce thème, alors que celui-ci constitue la pierre d'angle de l'édifice durkheimien qui, en son absence, risque de rester bancal.

Et, puisque nous en sommes à pointer des silences, signalons en un autre, plus surprenant encore, qui, cette fois, est le fait de Durkheim lui-même, et non de son seul exégète, comme c'est le cas pour celui concernant l'école. L'ouvrage essentiel qui a constitué le point de départ de la recherche de Durkheim, *De la division du travail social* (1893), développe une conception évolutive de la société, qui la fait passer de formes de solidarité mécanique, regroupant des individus à travers l'exercice d'une coercition, et dont l'instrument par excellence est le droit répressif, à des formes de solidarité organique, où l'individu acquiert une relative autonomie, ce dont la conséquence est de donner le pas au droit restitutif, qui cherche à rétablir l'équilibre lésé par l'infraction davantage qu'à punir la faute ou plutôt le fauteur qui en a été la cause occasionnelle : le mouvement de l'histoire aurait donc conduit de formes de socialité dures à des formes de plus en plus douces, et, serait-on tenté de dire plus libérales, dans la mesure où elles garantissent progressivement l'autonomie des personnes, une manière de voir qui paraît se rapprocher de celle de Comte. Or le principal souci de Durkheim, et avant lui de Comte, est précisément de faire concevoir cette autonomie autrement que ne le fait la pensée libérale, qui se développe sur fond d'individualisme, et en conséquence de relâchement, dont la conséquence inévitable serait le déclenchement de crises conduisant à une rétrogradation de l'organique vers le mécanique : c'est ce qui l'amène, de même que Comte l'a fait avec sa « politique de l'esprit », à élaborer une théorie de la personne, de ses obligations et de ses responsabilités, qui fasse d'elle, en lieu et place de l'individu livré à lui-même, le point d'insertion d'une règle commune, expression de la société comme telle dont le modèle est fourni par l'école, ce qui fait d'elle avant tout une société-école. Ce débat, entretenu en particulier avec Spencer et avec son école, amène Durkheim, au sens d'une condition *a priori* de possibilité de la connaissance sociologique qui revêt quasiment le caractère d'un fondement absolu, ce qui la ramène à nouveau sur le terrain propre de la philosophie, à présupposer le primat du social sur l'individuel, primat dont la manifestation par excellence est constituée précisément par cette production sociale de la personne qui constitue aux yeux de Durkheim l'acte social par excellence, un acte dont la société telle qu'elle se donne à représenter dans la forme de l'école est l'auteur véritable, et serait-on presque tenté de dire le « sujet ». Autrement dit, la conception durkheimienne

renvoie en dernière instance à une thèse initiale, que l'on pourrait résumer ainsi : la société, comme lien solidaire, et indépendamment même du fait qu'elle constitue ou non un « sujet en grand format », comme Habermas en a fait le reproche à Durkheim, existe, et existe d'abord, irréductiblement, même si son existence peut être marquée par des variations ou des dysfonctionnements que Durkheim rassemble sous le concept d'« anomie ». Et en s'en tenant à cette thèse, dont il fait l'*a priori* de toute sa démarche, Durkheim est conduit, à son insu même, à évacuer la thèse inverse sans la prendre en considération, ne serait-ce qu'en vue de l'invalider : et si la société comme telle, justement, ça n'existait pas, au sens de cette existence antérieure et ontologiquement fondée affirmée et en quelque sorte promulguée par Durkheim ? S'explique alors que Durkheim puisse, à la fin du XIXe siècle écrire un ouvrage sur la division du travail social dans lequel il se livre à de minutieuses discussions avec le libéralisme spencérien, sans faire à aucun moment état de ce que, sur ce problème, une ligne de réflexion toute différente a été développée par Marx, que Durkheim refoule proprement de la démarche sociologique, par un véritable geste de censure, dont les effets ont été durables, alors qu'il serait difficilement soutenable que Marx soit resté complètement indifférent à une réflexion sur la nature du fait social et n'ait pas été concerné par le problème de la division du travail. On ne saurait reprocher à Durkheim d'avoir été en désaccord avec Marx, pour autant que ce désaccord eût été convenablement argumenté ; mais on peut s'étonner que ce désaccord ait pris la forme d'un pesant silence, dans lequel on pourrait finalement voir le témoignage d'une gêne, d'un déficit théorique artificiellement comblé par le refus implicite, voire même la crainte, d'avoir à s'expliquer à ce sujet. Or ce qui caractérise la démarche de Marx, et la rend proprement impensable au point de vue de Durkheim, ce qui lui évite d'avoir même à en parler, c'est, très sommairement formulé, le soupçon que la société comme telle, toute formée, ça n'existe pas, d'où la nécessité de prendre pour point de départ de l'étude des faits sociaux, non la société comme figure de solidarité avérée et attestée, mais les rapports sociaux et leurs conflits marqués par l'incertitude, qui constituent la seule donnée réelle à partir de laquelle il soit possible de comprendre la société, non comme cause, et comme cause absolue mais comme effet ou produit relatif de ces rapports, qui sont sans cesse à faire, à défaire et à refaire. Pour Durkheim, la solidarité peut évoluer, elle peut entrer en crise ou mal fonctionner, sans qu'il y ait lieu de prendre en compte, en arrière d'elle, l'ensemble complexe de conflits ou de luttes dont elle a à effectuer tant bien que mal la résolution conjoncturelle et du même coup précaire, ce qui l'oblige à mettre en œuvre des moyens qui ne dépendent pas seulement des jeux économiques comme l'estiment les penseurs libéraux qui ont construit le mythe de l'*homo oeconomicus*. Est du même coup soulevée une question à laquelle on peut estimer que Marx n'apporte pas lui-même une réponse suffisamment claire : une société sans luttes et sans conflits peut-elle exister et à quelles conditions qui ne soient pas celles d'une utopique fin de l'histoire à laquelle le communisme prêterait sa figure idéale ? C'est pourquoi, même si on peut soutenir que Marx s'est trompé, et a fini par sombrer dans une mythologie coupée de la réalité empirique des faits, il reste qu'en se soustrayant à une discussion au sujet de son éventuelle erreur, et en effectuant une complète forclusion de ses thèses du champ de la sociologie, Durkheim a commis le péché dont il prétendait précisément épurer la nouvelle science : se donnant la société comme une réalité première déjà constituée, il est tombé dans le piège d'une métaphysique sociale, et, alors qu'il prétendait combattre le philosophisme, il en a en réalité fabriqué un dérivé qui ne vaut guère mieux, le sociologisme, qui repose sur la croyance en la réalité déjà toute donnée de la société. Et, si on ne peut raisonnablement reprocher à Comte de n'avoir pas fait place à la réflexion de Marx sur la société dont il n'avait pas connaissance, on peut remarquer que, en développant une sociologie du consensus, de même que Durkheim développe de son côté une sociologie de la solidarité, ce qui est la condition pour que l'un et l'autre ramènent la société à un état d'esprit, et non à de durs conflits matériels, il a lui aussi ouvert la voie à cette métaphysique sociale qui est un avatar du

spiritualisme foncier dont on peut estimer qu'il est la marque de fabrique d'une certaine philosophie à la française.

De cela, il faut le dire, Bruno Karsenti ne parle pas dans ses études durkheimiennes, où, entreprenant de serrer au plus près la logique interne de son propos, il reproduit à la lettre le silence de Durkheim, comme si celui-ci ne faisait pas problème. On s'en étonnera d'autant plus que, dans le recueil de ses études durkheimiennes, il s'en trouve au moins une dans laquelle est entrouverte une autre voie : c'est celle qui est consacrée à un membre de l'école durkheimienne bien oublié aujourd'hui, Emmanuel Lévy qui, en s'engageant dans l'entreprise d'une sociologie juridique a, peut-être sans s'en rendre lui-même compte, fissuré l'édifice compact de la socio-métaphysique de Durkheim, et l'a ramenée sur un terrain proche de celui où Marx a installé son investigation sur les rapports sociaux. Emmanuel Lévy se proposait de saisir le droit, non dans son système formel, mais dans son fonctionnement concret, donc à même la dynamique immanente des mouvements à travers lesquels la société se crée et se recrée sans cesse : c'est-à-dire que le droit n'est pas pour lui l'émanation d'une entité préexistante qui serait la société dont il n'aurait qu'à enregistrer et à transmettre les prescriptions, mais l'enjeu d'une lutte sociale permanente, dont les décisions juridiques consignées dans la jurisprudence, qui en épousent les mouvants contours, constituent au jour le jour le reflet, ce que Bruno Karsenti résume ainsi :

« En d'autres termes, il ne suffit pas de dire que « l'homme est libre » ; il faut ajouter que sa liberté, c'est-à-dire son droit, est située, opposée à d'autres droits, inscrite dans un système de rapports de droit qui prédéterminent son exercice. Les sujets de droit sont des sujets en situation, et ce sont ces situations juridiques qui définissent des rapports de droit effectif. » (*La société en personnes*, p. 133)

Ces rapports de droit effectif, qui sont en permanence remis en discussion, ne sont donc pas réductibles à des dispositions contractuelles, mais ils mettent en jeu, selon Emmanuel Lévy, des croyances, c'est-à-dire des formes de conviction négociées :

« La croyance n'est donc pas un élément subjectif dont le ressort se trouve enfermé dans la conscience des sujets, mais c'est la résultante d'un procès interindividuel, l'effet produit en certains sujets par les rapports dans lesquels ils sont pris et qui les conduit à s'attribuer réciproquement des croyances... Le concept de croyance, dans le sens que lui donne Lévy, se réfère à un milieu avant de se référer à des sujets. » (id., p. 140)

D'où cette conséquence, qui marque tout autre chose qu'un infléchissement du paradigme durkheimien, et transporte la réflexion sociologique sur un nouveau terrain :

« Or si la nouvelle vision du droit met en définitive les consciences individuelles au premier plan, c'est qu'elle a décelé à travers la confiance la disposition qui les rapporte les unes aux autres, de façon différenciée, selon le type d'action qu'elles visent. Qui plus est, sans céder de la solidarité qui les lie, c'est aussi leur conflit qui peut être pensé. Car c'est à l'affrontement des droits, à travers les croyances auxquelles ils se ramènent, que le droit à affaire lorsqu'il fait jouer le critère de la confiance légitime. » (id., p. 141)

Ceci veut dire que, si l'existence de la société se joue, à tous moments, sur le plan des consciences individuelles et des conduites que celles-ci impulsent, c'est au sens où celles-ci, loin d'être maîtresses du jeu, de l'issue duquel elles décideraient en dernière instance, sont elles-mêmes prises dans les méandres d'un « milieu », ou complexe de situations, dont la configuration historique ne peut jamais être définitivement fixée. Si une théorie marxiste du droit est envisageable, ce serait sans doute sur de telles bases.

Du même coup, le débat fameux entre Durkheim et Tarde révèle toute sa portée. Durkheim a accusé Tarde de ramener la société à des lois psychologiques dont le point d'application se trouve dans l'individu. Mais, de ce fait, il est passé complètement à côté de ce qui intéresse avant tout Tarde, à savoir, non pas ce qui se passe dans les consciences individuelles, mais ce qui se passe, ou plutôt passe, entre elles, et constitue proprement le phénomène imitatif : comme le montre lumineusement Bruno Karsenti dans les études qu'il

consacre à Tarde, ce phénomène, pas plus qu'il ne s'explique en référence à un lien social préexistant, - c'est ce point qui l'oppose frontalement à Durkheim -, ne dépend non plus de consciences préconstituées, qui n'auraient plus qu'à se transmettre des contenus représentatifs déjà donnés en elles ; ces contenus, elles ont en permanence à les élaborer au cours de leurs échanges, qui représentent la dynamique interactive, non de la société déjà toute faite, mais de la société en train de se faire. Ceci permet de repenser sur de nouvelles bases le rapport entre sociologie et psychologie, comme le résume l'étonnante formule des *Lois de l'imitation* citée p. 178 de *La société en personnes* :

« Le psychologique s'explique par le social, précisément parce que le social naît du psychologique. »

Formule que Bruno Karsenti commente d'une manière qui fait comprendre comment Deleuze a été conduit à se placer lui-même dans la filiation de Tarde :

« La psychologie est en son fondement une sociologie parce ce qu'elle rejoint en dernier lieu ne peut être qu'un réseau de relations, ressaisi au niveau élémentaire de la répétition toujours créatrice et diffractée des tendances. En somme, si l'imitation est la pratique d'un sujet singulier, c'est surtout parce qu'elle est une pratique qui s'accomplit *dans* le sujet, envisagé moins comme puissance inaugurale que comme combinaison originale de différents courants de désirs et de croyances... La régularité de ce qui est répété imitativement doit se lire comme le processus continu par lequel le social se crée, c'est-à-dire se modifie en se reproduisant. » (*La société en personnes*, p. 182)

«Social » signifie alors une socialité en débat, que Tarde, poussant à bout son idée, présente comme étant en état d'hypnose permanente, métaphore insupportable au point de vue des certitudes durkheimiennes qui, tout en faisant place à un certain degré d'inconscience dans le mécanisme par lequel la société se constitue « en personnes », ne peuvent aller jusqu'à admettre que cette inconscience s'inscrive dans une structure d'inachèvement. En conséquence, si, pour reprendre les termes utilisés dans le passage de l'Introduction de *Politique de l'esprit* qui a été cité au début de cette présentation, la société se présente comme « une totalité faite d'actions et de pensées, qui en chaque point se modifie et se pense, agit sur soi et se transforme », c'est donc qu'elle appelle aussi une forme de connaissance qui récuse la rigidité et la fausse stabilité des systèmes abstraits, mais se met en état de réagir aux ressauts et aux rebonds de la réalité incertaine qu'elle cherche à appréhender, dont la cohérence est en constante gestation, sans qu'aucune fin puisse être assignée en toute certitude à ce difficile et complexe processus de production et de destruction de la société par elle-même.

On voit donc que les études durkheimiennes de Bruno Karsenti, en même temps qu'elle reconstituent avec une rigueur inégalable la logique interne de la pensée sociologique de Durkheim, donnent aussi les moyens de reconsidérer cette pensée à distance, en marquant les limites à l'intérieur desquelles elle s'inscrit. Du même coup, sont offertes, bien au-delà de ce que peut proposer une histoire des idées, les conditions d'une discussion philosophique de fond, à travers lequel se révèle l'apport de la sociologie, et à travers elle des sciences humaines, à la philosophie, qui se voit par elles provoquée à réinventer ses objets et ses concepts, et se trouve ainsi, comme l'avance Bruno Karsenti, « altérée », c'est-à-dire non pas réduite ou interdite de parole, mais incitée au contraire à élargir son champ d'investigation.