

Institution symbolique et vie sémiologique : la réalité sociale des signes chez Durkheim et Saussure

Patrice Maniglier

DANS **REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE** 2007/2 n° 54 , PAGES 179 À 204
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130561859

DOI 10.3917/rmm.072.0179

Date de mise en ligne : 01/09/2007

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-2-page-179?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Institution symbolique et vie sémiologique : la réalité sociale des signes chez Durkheim et Saussure

RÉSUMÉ. — *La comparaison entre Les Formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim et le Cours de linguistique générale (CLG) fait apparaître la fameuse critique adressée par Lévi-Strauss à la tradition sociologique française à front renversé : que fait en effet Durkheim dans ce texte sinon « chercher une origine symbolique de la société » ? Inversement, Saussure ne dit-il pas de son côté que la langue n'existe que comme « fait social » ou « dans la collectivité » ? Cet article montre que, bien qu'ils partagent le même nouage intime entre ces deux propositions, « le signe est social » et « le social est réel », Durkheim et Saussure ont des notions diamétralement opposées du symbolique et du social, et même de ce qu'être veut dire.*

Matériel, extérieur, identique pour tous selon Durkheim, le signe peut représenter la transcendance et l'unité de la réalité collective. Mais la révolution saussurienne commence avec la découverte que le signe linguistique lui-même (et pas seulement le sens) est « incorporel », spirituel, toujours en variation, et s'achève par l'affirmation de son être « de masse », en passant par la construction d'un concept radicalement nouveau : celui d'« institution pure ».

ABSTRACT. — *Lévi-Strauss's famous critique against sociological tradition appears quite uncanny when one tries to compare Durkheim's Formes élémentaires de la vie religieuse and Saussure's Cours de linguistique générale (CLG). What indeed does the father of French sociology do in this book, if not « looking for a symbolic origin to society », whereas the so-called founder of structuralism says that « langue » does not exist but as a « social fact », « in the collective body »?... This paper shows that, even though they share the intricate articulation between these two points : « sign is social » and « social means a certain kind of reality », Durkheim and Saussure have opposed conceptions of the Symbolic and the Social, and even of what being means.*

Material, outside, identical for everybody according to Durkheim, the sign has to represent the transcendence and unity of collective reality. But saussurian revolution begins with the discovery of the fact that the linguistic sign itself (and not only its meaning) is « uncorporeal », spiritual, always varying, and ends up with the construction of the concept of « pure institution » and a completely different conception of the agenda for the ontology of social facts.

On sait que le structuralisme s'est constitué dans une relation de polémique interne avec la tradition sociologique française, qu'exprime bien la célèbre phrase de Lévi-Strauss : « Mauss croit encore possible de faire une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut chercher une origine symbolique de la société » (1950, p. xi). Lévi-Strauss y crédite Mauss d'avoir eu l'intuition qu'il ne suffisait pas de dire que le signe est social, qu'il fallait aussi montrer qu'il n'y a de vie sociale que symbolique. La réalité sociale serait constituée non pas de représentations collectives au sens de Durkheim, mais de signes ou de valeurs circulant en fonction d'un *système*, et la totalité sociale ne serait pas rassemblée dans une unité transcendant les consciences individuelles, mais toujours divisée dans l'échange, la communication, le dialogue, impliquant immédiatement, comme l'a très bien vu Merleau-Ponty dans un article célèbre (Merleau-Ponty, 1960), plusieurs subjectivités. Ainsi, ce serait parce que nous sommes capables d'appréhender ces idéalités étranges que sont les signes que nous sommes des êtres sociaux, et non l'inverse (Maniglier, 2006b)¹.

Or, il est intéressant de remarquer de ce point de vue que la définition du concept de signe chez ce précurseur assumé qu'est Ferdinand de Saussure passait précisément par une thèse sur la nature sociale des signes. Doroszewski, dans un texte de 1933, s'était efforcé de montrer qu'il fallait entendre la phrase « la langue est une institution sociale » (*CLG*, p. 33) non pas comme une évidence vague, mais comme une proposition théorique forte, impliquant à la fois une conception bien précise de ce qu'est un fait social, et une méthode.

La thèse en question, d'apparence aussi simple, pour autant qu'elle serve de principe de méthode, doit être prise dans un sens spécial. Ce sens, les partisans de la doctrine sociologique en linguistique l'indiquent clairement : c'est le sens durkheimien (Pariente, 1969, p. 99).

Ce que le sociolinguiste William Labov appelait donc le « paradoxe de Saussure » – cette manière de définir la langue comme fait social pour mieux ensuite la considérer comme un trésor déposé dans la conscience voire dans le cerveau des individus – serait donc plutôt celui de sa réception. Loin de neutraliser une approche sociologique du langage, Saussure en aurait été le véritable fondateur. Nous montrerons qu'en effet Saussure assume la thèse de la nature sociale des signes, mais aussi que, symétriquement, une lecture attentive des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim nous montre que celui-ci propose

1. Pour le déploiement complet d'une telle interprétation, cf. Karsenti, 1997, et pour une lecture nouvelle de Durkheim, Karsenti, 2006.

une véritable genèse symbolique de la vie sociale. Ce n'est que lorsqu'on aura compris la proximité des formulations qu'on pourra voir que, bien qu'ils partagent le même nouage intime entre ces deux propositions, « le signe est social » et « le social est réel », Durkheim et Saussure ont cependant des notions diamétralement opposées du symbolique et du social, et même de ce qu'*être* veut dire. Matériel, extérieur, identique pour tous selon Durkheim, le signe peut représenter la transcendance et l'unité de la réalité collective. Mais la révolution saussurienne commence avec la découverte que le signe linguistique lui-même (et pas seulement le sens) est « incorporel », spirituel, toujours en variation, et s'achève par l'affirmation de son être « de masse », en passant par la construction d'un concept radicalement nouveau : celui d'« institution pure ». Mieux que toute autre, la comparaison avec Durkheim nous montrera ce que le « structuralisme » a véritablement apporté à la fois aux sciences sociales et à la philosophie.

I. « LA LANGUE EST UNE INSTITUTION SOCIALE » (SAUSSURE)

On croit souvent que la socialité de la langue est pour Saussure une condition nécessaire, certes, mais peu importante : elle signifierait seulement qu'elle est identique chez tous les individus, de sorte que pour étudier une langue il suffit d'étudier un individu. La sociologie de la langue appartiendrait donc à ce qu'on appelle la linguistique externe. Labov a appelé cet usage d'un argument « sociologique » (on devrait presque dire sociosophique) pour écarter précisément le travail sociologique, le « paradoxe de Saussure » (1972, chap. 8). Or une lecture minutieuse des textes de Saussure, prenant en compte l'ensemble désormais disponible des notes de cours et des manuscrits récemment retrouvés, nous montre rapidement qu'il ne s'agit pas seulement d'une condition extrinsèque, mais bien d'une thèse portant sur la nature de la langue et son « lieu » d'existence véritable. Le *CLG* lui-même le dit sans ambiguïté :

C'est un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté, un système grammatical existant virtuellement dans chaque cerveau, ou plus exactement dans les cerveaux d'un ensemble d'individus ; car la langue n'est complète dans aucun, elle n'existe parfaitement que dans la masse (*CLG*, p. 30).

De même, dans un chapitre essentiel et mal connu, intitulé « Mutabilité et immutabilité du signe », Saussure montre que la définition de la langue implique qu'on prenne en compte la dimension sociale et historique de la langue :

La langue est pour nous le langage moins la parole. Elle est l'ensemble des habitudes linguistiques qui permettent à un sujet de comprendre et de se faire comprendre. Mais cette définition laisse encore la langue en dehors de sa réalité sociale, puisqu'elle ne comprend qu'un des aspects de la réalité, l'aspect individuel ; il faut une masse parlante pour qu'il y ait une langue. À aucun moment et contrairement à l'apparence, celle-ci n'existe en dehors du fait social, parce qu'elle est un phénomène sémiologique. Sa nature sociale est un de ses caractères internes (*CLG*, p. 112).

Difficile d'être plus clair : dire que la langue est un « produit social », ce n'est pas dire qu'elle est produite socialement, mais qu'elle est produite comme réalité sociale, et non pas seulement individuelle. Le « produit social » existe donc non pas uniquement dans le cerveau des individus, mais dans la collectivité, et même, disent les notes manuscrites de Saussure en personne, dans l'« âme collective ». Il n'est pas produit *par* la société, il est produit *comme* social.

Mais Saussure ne se contente pas d'affirmer que la réalité linguistique est sociale ; il dit surtout que c'est précisément parce qu'elle est sociale que la langue est *réelle*. Si la langue doit être considérée comme un fait social, c'est parce que le propre des faits sociaux est de constituer un ordre de réalité *sui generis*, qui s'impose aux sujets individuels. Le problème porte en effet sur la manière dont on comprend le concept d'*institution*. L'idée que la langue soit une « convention sociale » pourrait amener à penser que les collectivités se donnent volontairement à elles-mêmes leurs propres langues. Or, affirmant que la langue est en soi un fait social, Saussure veut précisément dire l'inverse. Si le rapport entre les deux parties du signe, signifiant et signifié, est institué et maintenu dans l'esprit des uns uniquement parce qu'il l'est aussi dans l'esprit des autres, il n'en est pas moins pourtant toujours donné à tous, sans que jamais personne ne l'ait choisi.

Si par rapport à l'idée qu'il représente, le signifiant apparaît comme librement choisi, en revanche, par rapport à la communauté linguistique, il n'est pas libre, il est imposé. [...] La langue ne peut donc plus être assimilée à un contrat pur et simple, et c'est justement de ce côté que le signe linguistique est particulièrement intéressant à étudier : car si l'on veut démontrer que la loi admise dans une collectivité est une *chose que l'on subit*, et non une *règle librement consentie*, c'est bien la langue qui en offre la preuve la plus éclatante (*CLG*, p. 104, je souligne).

On voit bien que si la langue est sociale, c'est, selon Saussure, parce qu'elle permet d'illustrer de manière éminemment convaincante une thèse elle-même très forte sur l'essence du social, à savoir que si les individus ne sont pas libres devant un fait social, s'il s'impose nécessairement, c'est que cette contrainte n'est que l'expression du fait qu'il est une « chose », et que cette sorte de réalité

exerce le même type de « contrainte » que la réalité extérieure sur les sens. Il faut réduire le problème sociologique le plus profond, celui de l'*obéissance*, à un problème ontologique, en comprenant que ce ne sont pas à des règles ou à des normes que nous obéissons, pas même à des commandements, mais que nous ne faisons que nous plier devant l'impérieuse insistance d'une forme originale de réalité. Si Saussure est durkheimien, c'est bien dans la mesure où Durkheim est celui qui a cherché à donner un véritable statut ontologique au social, à faire du social un genre spécifique de réalité, et du sociologue l'explorateur d'une « région ontique » nouvelle. De la même manière, le linguiste étudierait un objet qui est aussi réel que les montagnes ou les atomes, bien qu'il soit « psychique » ou « spirituel » et non pas physique ou matériel, comme les objets des « sciences de la nature ».

Cette remarque est essentielle, car elle montre que Doroszewski avait raison bien au-delà même de ce qu'il imaginait. En effet, bien qu'on ne l'ait pas toujours remarqué, la construction du concept de signe par Saussure avait pour ambition de répondre à un problème ontologique, que Saussure formule de la manière suivante :

La langue présente donc ce caractère étrange et frappant de ne pas offrir d'entités perceptibles de prime abord, sans qu'on puisse douter cependant qu'elles existent et que c'est leur jeu qui la constitue (CLG, p. 149).

Saussure partait du constat qu'il est impossible, si l'on s'en tient au simple enregistrement des phénomènes de la parole, d'y repérer des unités ou des identités. Ainsi, la difficulté que pose une langue étrangère n'est pas tant qu'on ne *comprend* pas la signification des signes, mais qu'on ne perçoit pas ces signes eux-mêmes, qu'on y est incapable de découper la « chaîne phonique » en unités pertinentes (CLG, p. 145). De même, les variations de prononciation entre les différents individus sont telles qu'il n'y a rien qui se conserve, sinon une certaine répartition des *différences*. Cependant, affirme Saussure, les langues ne sont pas simplement des *moyens* pour s'exprimer, mais aussi des choses réelles qui échappent à tout contrôle, non seulement individuel, mais encore collectif :

Le signe échappe toujours en une certaine mesure à la volonté *individuelle ou sociale*, et c'est là son caractère essentiel ; mais c'est celui qui apparaît le moins à première vue (CLG, p. 34).

Par « caractère essentiel » il ne faut pas seulement entendre ce qui est important ou décisif pour la réflexion, mais bien ce qui constitue l'*essence* du signe, au

sens le plus philosophique du terme, c'est-à-dire ce qui lui donne un être, ce qui le fait être. Ainsi on lit dans les notes de cours : le signe « est essentiel là où il échappe à notre volonté » (Saussure, 1967, p. 159), parce qu'il n'est plus « réductible » (*Ibid.*, p. 259). Réductible à quoi ? À une opération ou à un *acte* d'une volonté consciente. Et ne pouvant être considéré comme une expression ou une modification de l'esprit, il doit être considéré comme une chose valant par elle-même, ayant une consistance ontologique en elle-même. Or c'est en ce sens que la langue est sociale au sens de Durkheim.

Celui-ci ne disait-il pas que la vie sociale devait se définir comme une « hyperspiritualité » (1924, p. 48) ? Elle l'est en effet, au sens où il affirme *deux fois* que l'esprit est réel. Une première fois en soutenant que le social est fait de *représentations*, la sociologie n'étant pas une « physique sociale », au sens de Spencer par exemple, mais une *science morale* ; une deuxième fois en soulignant que le geste inaugural de la sociologie redouble celui de la psychologie :

Quand nous avons dit que les faits sociaux sont, en un sens, indépendants des individus et extérieurs aux consciences individuelles, nous n'avons fait qu'affirmer du règne social ce que nous venons d'établir à propos du règne psychique (Durkheim, 1924, p. 33-34).

D'abord en effet Durkheim prend parti contre l'« épiphénoménisme », qui refuserait aux représentations ou aux vécus le statut de réalités véritables et proposerait à la psychologie la tâche, toujours actuelle comme l'on sait, de réduction des données psychiques aux réalités physiologiques ; puis il redouble cette opération en posant que les représentations collectives ne sont pas seulement un genre différent de représentations, mais un nouveau registre d'existence, comme le psychique relativement au physique. De sorte que l'inscription de la sociologie au sein de la psychologie, loin d'impliquer une réduction, plaide au contraire en faveur de l'autonomie de la réalité sociale et de son irréductibilité, précisément parce qu'elle *redouble* la position du psychique comme réalité véritable : la conscience collective est « un être, psychique si l'on veut » (*ibid.*, p. 104). Doroszewski ne voit pas que c'est cet hyperspiritualisme qui rend compte le plus justement de la référence durkheimienne chez Saussure ; aussi ne relève-t-il pas les formules où l'on voit que le caractère social de la langue est un argument en faveur de l'existence d'entités « spirituelles mais réelles » constituant les langues. En conséquence, loin d'être sensible à la multiplication des registres de positivités (psychologique, sociologique, linguistique) que de telles thèses impliquent, il rabat pour conclure la citation de Durkheim par Saussure sur un humanisme épistémologique classique où « l'homme » serait

l'unique positivité, et les sciences humaines différentes approches, vouées à s'unifier, de la même réalité :

Non seulement, malgré la diversité de ses compartiments, la linguistique est une, mais *l'homme est un* et toutes les sciences qui ont pour objet l'étude de l'homme convergent vers un seul but et se heurtent aux mêmes problèmes. Sortir de l'isolement est une nécessité de plus en plus manifeste (*ibid.*, p. 109).

On sait que ce sera le sens de la provocation théorique des *Mots et les Choses* de Foucault que d'essayer de montrer que le propre des sciences humaines fut précisément de dissoudre ce « doublet empirico-transcendental » qu'est l'homme comme « objet » et « sujet » du savoir en une multiplication de *positivités* où l'homme est traversé par des *choses* d'ordre divers, dont les langues.

Doroszewski aurait cependant raison d'affirmer que c'est au « sens durkheimien » que doit être entendue la notion de *fait social* pour en comprendre toute l'importance théorique. Le raisonnement sous-jacent serait donc le suivant : *Les langues sont des choses réelles, elles sont constituées par ce qu'il y a de réel dans le phénomène complexe du langage, à savoir les signes ; les signes sont spirituels mais réels, parce qu'ils sont sociaux, et que les faits sociaux, comme l'a montré M. Durkheim, sont des représentations collectives qui ont une réalité propre.* Saussure se contenterait donc d'élargir le domaine des « faits sociaux » ouverts par Durkheim, en y ajoutant la langue et, plus généralement, tous les « systèmes de signes ». Il n'aurait d'autre ambition, dans cette opération, que de confirmer la thèse de Durkheim, tout en donnant à la linguistique et à la « sémiologie » à venir un objet de ce fait posé comme réel, ainsi qu'un fondement épistémologique, qui ne serait rien d'autre que l'épistémologie durkheimienne. Or, s'il semble incontestable que Saussure soutient que ce qui est social est de ce fait même irréductiblement réel, il n'est pas sûr que ce soit pour les mêmes raisons et au même sens que Durkheim que le social apparaisse comme une condition et un registre ontologiques. On peut même se convaincre que les propositions « le signe est social » et « le social est réel » sont des propositions équivoques qui ont en fait un sens diamétralement opposé chez Saussure et chez Durkheim, si l'on se contraint à une lecture attentive du texte de Durkheim où ces deux propositions sont articulées.

II. « LA VIE SOCIALE N'EST POSSIBLE QUE GRÂCE À UN VASTE SYMBOLISME » (DURKHEIM)

A. L'expression symbolique de la transcendance

Le texte de Durkheim concerné n'est autre qu'un passage célèbre des *Formes élémentaires de la vie religieuse* au sujet du totémisme. On sait que, rappelé de manière très générale, l'argument de Durkheim dans cet ouvrage consiste à proposer une généalogie sociologique de la religion, en expliquant la séparation imaginaire du sacré et du profane, constitutive du fait religieux, par la séparation réelle du collectif et de l'individuel. Cependant, cette thèse ne peut pas ne pas rencontrer la question du signe, ou de la représentation, puisque, si la religion s'explique sociologiquement, réciproquement la première expérience sociale s'exprime religieusement : la question se pose dès lors de savoir pourquoi la conscience collective se présente d'emblée comme séparation de deux « mondes » objectifs, naturel et surnaturel (1912, p. 313), et non pas simplement comme séparation entre la vie collective et la vie individuelle. Aussi la réduction du phénomène religieux à un mode d'expression du fait social ne peut-elle aller sans introduire en retour dans la définition même du fait social une dimension symbolique, l'expérience sociale s'exprimant naturellement et originairement de manière non pas, certes, nécessairement masquée, ni même à proprement parler aliénée – car la question est plutôt de savoir pourquoi il appartiendrait à la nature même de l'aliénation sociale de ne pas apparaître comme telle –, mais du moins indirecte, décalée par rapport à sa propre origine, c'est-à-dire, en somme, représentative : toute une mise en scène du social par lui-même serait coextensive à la vie sociale. On comprend dès lors que l'élucidation du fait religieux implique une redéfinition conjointe et réciproque du symbolique et du social, c'est-à-dire à la fois une genèse sociologique du symbole et une genèse symbolique de la société. Double jeu de l'origine : le fait social est l'origine, si l'on peut dire psychologique, de l'expérience religieuse ; mais réciproquement la religion est l'origine chronologique de toute société. Le *totémisme* occupe cependant, dans ce double jeu de l'origine, une position privilégiée. Présenté par Durkheim comme l'origine de toute religion, le totémisme (qui consiste, dans la conception qu'en a Durkheim, à faire du clan lui-même le dieu) est une religion immédiatement sociale pour une société immédiatement religieuse : aussi est-il la vérité de la religion comme de la société parce qu'il est l'origine de l'une et de l'autre. Il est la preuve de leur lien intime : « Si [le totem] est à la fois un symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? » (1912, p. 295) En lui, les deux sens de l'origine se confondent

et se renforcent l'un l'autre : si l'expérience sociale se présente d'abord sous une forme religieuse, la première religion fait d'une entité sociale le dieu lui-même. C'est la raison pour laquelle en lui se croisent et se nouent à la fois la thèse d'une origine sociologique du symbolisme et celle d'une origine symbolique de la société.

On peut, certes, avoir d'abord le sentiment que la question du signe n'a rien d'essentiel pour Durkheim, puisqu'il se contente d'identifier le dieu et la société comme les deux référents du symbole totémique, celui-ci semblant rester, dans les deux cas, étranger à la constitution de l'un comme de l'autre ainsi qu'à leur identité. L'expérience religieuse, comme l'expérience sociale, ne semble pas en ce sens avoir besoin d'un signe pour être possible.

Ainsi le totem est avant tout un symbole, une expression matérielle de quelque chose d'autre. Mais de quoi ? De l'analyse même à laquelle nous avons procédé, il ressort qu'il exprime et symbolise deux sortes de choses différentes. D'une part il est la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé le principe ou le dieu totémique. Mais d'un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan. C'en est le drapeau (1912, p. 294).

D'ailleurs Durkheim s'emploie d'abord à montrer que l'expérience du fait collectif contient en elle-même tous les ingrédients de l'expérience religieuse, et en particulier les deux propriétés d'extériorité et de contrainte qui définissent le fait social dans les *Règles de la méthode sociologique*, et qui décrivent l'idée religieuse par excellence, celle d'une force transcendante. Ainsi, l'expérience collective donnerait lieu naturellement (indépendamment de toute dimension symbolique) à une expérience de la transcendance :

Le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus assemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures : chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement (1912, p. 308).

On a ici le sentiment d'une genèse psychologique du social, où le seul fait de sentir que ce que l'on sent est partagé par d'autres change la nature même de ce que l'on sent, en exaltant le degré d'intensité à un point inaccessible à l'individu seul. Comme si, donc, la séparation du collectif et de l'individuel correspondait à un seuil quantitatif de l'expérience psychique. Et c'est cette différence de nature qui s'exprimerait immédiatement dans la « conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux »

(1912, p. 313). Aussi semble-t-il que nous n'ayons affaire qu'à une simple genèse sociologique du fait religieux, corrélatrice d'une genèse psychologique du fait social, qui n'impliquerait pas grand-chose de nouveau pour la conception durkheimienne du social :

C'est donc dans ces milieux sociaux effervescentes et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse (1912, p. 313).

De fait on trouvait déjà des formulations identiques dans *De la division du travail social* (1893, p. 64-73).

Cependant, à cette simple réduction de l'expérience religieuse au fait social et, corrélativement, du totem à un simple signe extérieur, succède immédiatement, dans le même paragraphe, un mouvement inverse, dans lequel la religion devient l'origine de toute culture humaine, *en même temps que* le signe devient condition intrinsèque à la fois de la vie religieuse et de la vie sociale. La question est en effet de savoir pourquoi, dans ces conditions originelles où on les prend, ni le dieu ni la société (le clan) ne se présentent comme les objets à qui l'on attribue cette puissance transcendante, laquelle se trouve en fait réservée au symbole totémique et à lui seul :

C'est donc de lui que paraissent émaner les actions, ou bienfaites ou redoutées, que le culte a pour objet de provoquer ou de prévenir ; par suite, c'est tout spécialement à lui que s'adressent les rites. [...] dans la série des choses sacrées, il occupe le premier rang (1912, p. 316-317).

On voit que Durkheim, après quelques ancêtres célèbres, et avant d'autres, retrouve la question du *fétichisme*, et dans les termes kantien qui furent et qui seront bien souvent ceux au moyen desquels la question se pose. D'une manière très générale, le fétichisme consiste en ceci que l'ordre de priorité entre le signe et ce qu'il signifie est inversé, de sorte que le signe *usurpe* la place de ce qu'il signifie. Tel est bien le cas ici :

Si donc la chose même ne remplit pas cette condition, elle ne peut pas servir de point d'attache aux impressions ressenties, bien que ce soit elle qui les ait soulevées. C'est le signe alors qui prend la place ; c'est sur lui qu'on reporte les émotions qu'elle suscite. C'est lui qui est aimé, craint, respecté ; c'est à lui qu'on est reconnaissant ; c'est à lui qu'on se sacrifie. Le soldat qui meurt pour son drapeau, meurt pour sa patrie ; mais en fait, dans sa conscience, c'est l'idée du drapeau qui est au premier plan. Il arrive même qu'elle détermine directement l'action. Qu'un étendard isolé reste ou non aux mains de l'ennemi, la patrie ne sera pas perdue pour cela, et pourtant le soldat se fait tuer pour le reprendre. On perd de vue que le drapeau n'est qu'un signe,

qu'il n'a pas de valeur en lui-même, mais ne fait que rappeler la réalité qu'il représente ; on le traite comme s'il était lui-même cette réalité (1912, p. 315).

Le fétichisme est donc avant tout une illusion, une erreur (« on perd de vue ») due à une sorte de glissement d'un terme associé à l'autre, dont il faudrait rendre compte en termes psychologiques comme d'une manière de prendre le sensible pour l'intelligible, le visible pour l'invisible, donnant ainsi figure à la transcendance elle-même, adressant à une chose de ce monde un élan dont la nature même est d'aller plus loin que ce monde. À la vérité, on peut se demander si c'est bien la notion durkheimienne de la transcendance du social qui peut rendre compte du phénomène supposé du fétichisme, ou si l'on ne devrait pas plutôt rendre compte de cette conception elle-même en la resituant dans l'histoire de la vieille problématique de l'idolâtrie. Cette notion d'idolâtrie semble en effet avoir été reconduite dans la modernité philosophique (et politique) grâce à une sorte de petite révolution copernicienne à sa manière. Car ce n'est plus désormais un objet transcendant qui serait assujéti par erreur à une représentation, mais bien la puissance transcendantale de la subjectivité (celle qui pose les mondes objectifs) elle-même : la forme moderne de condamnation de l'idolâtrie consistera à dénoncer l'« objectivation du sujet », le traitement d'une « personne comme une chose », etc. Ici c'est le pur *sujet social* qui, incapable de se concevoir lui-même, se projetterait à tort devant soi, un peu de la même manière que chez Marx le travail social se représente dans le « fétichisme de la marchandise ». Cependant, chez Durkheim, comme chez Marx, l'illusion fétichiste est une illusion proprement transcendantale, elle fait partie des conditions d'existence mêmes de ce qu'elle manifeste, comme s'il était dans l'être du social de ne pouvoir *apparaître* qu'ainsi masqué, ou plus précisément décalé relativement à sa propre origine. En effet l'entité collective, aussi puissante que soit son effet sur les consciences, reste une réalité purement idéale, extrêmement confuse en elle-même et éphémère. Au contraire le signe est concret, bien délimité et doté d'une certaine stabilité temporelle. Ainsi le symbole totémique ne se contente pas de « rappeler » ou de redoubler sous une forme schématique et aisément mémorisable l'expérience psychologique de la vie en commun ; il ne se contente même pas de donner une forme visible à une réalité par nature invisible ; il fonctionne comme un *catalyseur* de cette expérience, il la condense, la cristallise, et surtout lui donne ce dont précisément elle manque tout en le réclamant au plus haut point, à savoir l'« unité concrète » (1912, p. 315). Car l'unité du groupe, si sa réalité est attestable dans le seul fait que l'union des consciences transforme qualitativement toute la vie psychique, « est, par ses dimensions, par le nombre de ses parties et la complexité de leur organisation, difficile à embrasser par la pensée » (1912, p. 314). Le signe fonctionne comme centre qui

concentre l'unité diffuse du groupe, en se mettant précisément au centre de la vie collective : « Ainsi placée au centre de la scène, elle en devient représentative » (1912, p. 316)... Ainsi le signe représente, dans une *chose une*, l'unité systématique de la société : le *plus* qu'ajoute l'unité sociale à la somme des parties sociales est le véritable référent du symbole totémique, et de tout fétiche en général. La transgression donc de l'idolâtrie est pour ainsi dire inscrite dans la transgression constitutive du social comme tel. Si la détermination ou l'aliénation sociale ne peut apparaître dès l'origine que sous la forme superstitieuse d'une force surnaturelle, c'est parce que le réel de la cohésion sociale est en soi irréprésentable, et même n'est pas de l'ordre de la représentation. Toute représentation de cette réalité nouvelle dont on fait l'épreuve dans l'agglomération des individus passe par la constitution d'un fétiche :

Le clan est une réalité trop complexe pour que des intelligences aussi rudimentaires puissent se le représenter nettement dans son unité concrète (1912, p. 315).

Aussi est-ce par nature que la réalité collective ne peut apparaître qu'en faisant apparaître cette apparence elle-même comme la source de la puissance réelle qu'elle doit à ce qu'elle évince. C'est donc à propos de la réalité sociale que l'on pourrait dire que le simulacre fait partie de l'essence même de la chose. Ainsi, attribuer un caractère fétichiste à l'origine de la société et de la religion, c'est bien suggérer qu'une transgression d'ordre symbolique est constitutive de l'*expérience* sociale elle-même comme expérience *du* social. C'est aussi dire que l'écart entre la conscience individuelle et la réalité sociologique trouve sa source dans cette usurpation immémoriale par le signe de la place de ce qu'il devrait se contenter de signifier (« mais en fait *dans sa conscience* c'est l'idée du drapeau qui est au premier plan », cf. 1912, p. 315, je souligne) : c'est dans l'expérience symbolique que l'on doit donc chercher une théorie sociologique de la manière dont les individus vivent la détermination sociale elle-même.

Mais cela voudrait donc dire finalement que la réalité sociale ne serait pas elle-même constituée par les signes dans lesquels elle s'exprime : c'est seulement l'expérience que l'on peut et qu'assurément l'on doit en faire qui suppose une représentation symbolique : « en exprimant l'unité sociale sous une forme matérielle, il [l'emblème] la rend plus *sensible* à tous » (1912, p. 329, je souligne). Il la rend plus sensible – mais il ne la constitue pas.

B. La représentation constituante

En fait, comme l'a bien vu B. Karsenti (1997, p. 215), Durkheim va plus loin dans l'affirmation du caractère symbolique de la vie sociale : il ne se contente

pas de dire, comme on peut en avoir le sentiment à une première lecture, que le symbole est nécessaire pour que les sentiments sociaux prennent « conscience d'eux-mêmes », ou « perdurent », ou pour donner une plus grande consistance à des sentiments collectifs par trop vagues, mais qu'il est *constitutif* du collectif comme tel : sans symbole, pas de représentation collective du tout. On sait que la séparation du collectif et de l'individuel est radicale chez Durkheim ; or c'est cette séparation, constitutive, plus que toute autre chose, de la sociologie, qui précisément serait impossible sans symbole. Le symbole est donc nécessaire à la constitution du social comme tel. Le § 5 du chapitre VII a précisément pour objet d'établir ce point, et le raisonnement, toujours présenté sous une forme narrative, est particulièrement clair. Durkheim annonce la thèse avec la limpidité admirable qui caractérise son écriture :

Car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif (1912, p. 329).

Il ne s'agit donc pas d'une simple amélioration quantitative du degré de clarté du sentiment collectif, mais bien d'une différence de nature : le symbole fait franchir à l'expérience psychologique le seuil du collectif. Comment, et pourquoi, c'est ce que le récit idéal de la genèse du social dans le signe qui suit (1912, p. 329-330) permet de comprendre, au prix d'une lecture très attentive. Durkheim commence par poser que « par elles-mêmes, les consciences individuelles sont fermées les unes aux autres » (1912, p. 329). Aussi tout le problème sera-t-il de savoir comment, à partir de cette impossibilité de principe que constitue le *non-savoir* de la vie psychique des autres, se constitue précisément une « conscience collective », qui n'est pas la simple *connaissance* par les individus de ce que les autres vivent la même chose qu'eux, mais bien, comme l'on sait, une *expérience* commune, un ordre de sensations et de vécus original qui détermine en retour la vie subjective individuelle. Or, pour que non seulement elles communiquent, mais encore qu'elles communient, et que cette communion constitue ce nouvel ordre de réalité psychologique qu'est la réalité sociale, il faut deux conditions, qui correspondent à deux formes du signe.

La première, c'est que les individus *expriment* leurs « états intérieurs » au moyen de signes (« elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes où viennent se traduire leurs états intérieurs », cf. 1912, p. 329) : on peut penser que ces signes sont des signes physiologiques, cris, gestes, mouvements, qui ne sont que des effets visibles, si l'on peut dire superficiels, de ce qui est vécu : ce sont des « contrecoups » (1912, p. 330), ou des « répercussions physiques qui les accompagnent ou qui les suivent » (1912, p. 330), donc ce que l'on pourrait

appeler dans le vocabulaire de Peirce des *indices*, ce qui signifie qu'il ne s'agit pas de signes intentionnels, motivés par l'intention de communiquer. Ce moment de l'indice est nécessaire pour que le raisonnement ne soit pas immédiatement circulaire : ce serait sinon en présupposant l'idée du commun chez les individus que l'on ferait la genèse du commun. Ces signes involontaires ont simplement pour effet secondaire de permettre aux autres consciences d'inférer quelque chose de la conscience d'autrui, et constituent donc la condition première d'une expérience collective. Ainsi lorsque, voulant montrer que l'expérience du collectif était par nature l'expérience de quelque chose de transcendant et de contraignant, Durkheim écrivait : « Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures : chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement » (1912, p. 308), il omettait volontairement cette médiation des signes dont on comprend mieux maintenant le caractère essentiel. Vient donc se glisser, entre la vie psychique individuelle et la vie sociale symbolique, un *premier sens* du signe, qui est le signe individuel, expressif, corporel et ce sens « subjectif » (bien qu'en tant que signe il soit partiellement « objectif », non pour le sujet lui-même, mais pour les autres sujets), et qui correspond à une première figure de la « socialité », qui serait ce que Durkheim désigne ici par le terme de « commerce ».

Mais ce premier sens ne suffit pas, il faut l'intervention d'une autre figure du signe pour constituer un sentiment authentiquement social. En effet, pour former un sentiment collectif, il ne suffit pas que les sujets puissent inférer, de ce que les autres manifestent les mêmes signes qu'eux-mêmes, qu'ils ressentent la même chose :

Pour que le commerce qui s'établit entre [les consciences individuelles par l'intermédiaire des signes] puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante (1912, p. 329).

Il ne suffit donc pas qu'à de mêmes signes correspondent des sentiments génériquement ou structurellement identiques, mais non pas réellement ou formellement identiques, pour parler comme les scolastiques, pour que se constitue un ordre de réalité autonome qui soit susceptible de surcroît d'infléchir lui-même la vie des consciences individuelles. Il faudra que les signes se fondent en « une seule et unique résultante » pour que les sentiments particuliers puissent eux-mêmes se fondre en un « sentiment commun ». Le fait de voir que les autres manifestent les mêmes sentiments que ceux que je ressens – et qu'éventuellement je sens que je manifeste moi-même – ne suffit pas à faire de cette expérience commune une expérience *de* la communauté susceptible d'instaurer une

communauté d'expérience. Ce doit être *réellement* que le sentiment commun se sépare des consciences individuelles : il ne doit plus être une modification des états d'âme individuels, mais une représentation collective valant pour elle-même, dont le lieu sera une « conscience collective » dont la substance ne sera composée que de telles représentations collectives indépendantes de tout sujet. De même ce doit être *réellement* que les signes du collectif doivent être séparés des signes individuels communs, en dehors des corps individuels, non comme des mouvements, des gestes, ou des cris, mais comme objets réels :

C'est l'apparition de cette résultante qui avertit les individus qu'ils sont à l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale. C'est en poussant le même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste *concernant un même objet*, qu'ils se mettent et se sentent d'accord (1912, pp. 329-330, je souligne).

Il faut donc un *symbole*. La différence entre le premier état du signe et le second, ou entre expression et symbolisation, recoupe donc la différence entre ce que Durkheim appelait, dans les *Règles de la méthode sociologique*, la « généralité » du social, qui n'est rien d'autre qu'une abstraction, et la « collectivité » comme telle :

Ce n'est pas leur généralité qui peut servir à caractériser les phénomènes sociologiques. Une pensée qui se retrouve dans toutes les consciences particulières, un mouvement que répètent tous les individus ne sont pas pour cela des faits sociaux (1894, p. 8).

Les signes subjectifs exprimés en commun doivent donc être redoublés par un signe objectif effectivement commun : l'expression commune doit se dépasser dans un *symbole* commun :

Cependant il faut bien que ces sensations soient rapportées par lui à quelque objet extérieur comme à leur cause (1912, p. 315).

Il est d'autant plus naturel de les lui attribuer que, *comme elles sont communes au groupe, elles ne peuvent être rapportées qu'à une chose qui lui soit également commune*. Or l'emblème totémique est seul à satisfaire cette condition. Par définition, il est commun à tous. Pendant la cérémonie, il est le point de mire de tous les regards. Tandis que les générations changent, il reste identique à lui-même ; il est l'élément permanent de la vie sociale (1912, p. 316).

Tel est le mode de constitution d'une *société* au sens durkheimien du terme : des mouvements de foule devant ou autour d'une *chose* commune, grâce à laquelle la société devient elle-même une chose.

Cependant, si l'on comprend bien qu'il faille que le signe intervienne deux fois dans la constitution du social, une fois comme indice, une fois comme symbole, ou encore une fois comme moyen de communication, une fois comme lieu de communion, les rapports du symbole et de la société semblent cependant relativement confus. Étrange moment en effet que celui du symbole, dans lequel la conscience collective, point encore tout à fait formée – puisque par hypothèse le symbole contribue à « faire être » la société –, trouve néanmoins la force nécessaire pour se représenter elle-même, afin à la fois de se compléter et de s'assurer une certaine continuité. On voit l'ambiguïté : le symbole est-il ou n'est-il pas nécessaire à la constitution de l'expérience du collectif ? Sert-il à représenter une chose déjà donnée ou la constitue-t-il ? Mais s'il la constitue, en quel sens peut-on parler d'une représentation ? Si cette question se pose, c'est qu'en réalité nous avons injustement séparé l'indice et le symbole, comme si l'indice était un simple moyen occasionnel sur le chemin de la conscience collective, indispensable mais cependant extérieur, et comme si le symbole pouvait être conçu comme un pur représentant d'une conscience collective quant à elle déjà formée. La conscience collective se constituerait donc certes entre les deux, mais cependant indépendamment des deux, et resterait *sui generis*, tout en étant encadrée par deux moments symboliques, nécessaires mais non coextensifs à sa propre constitution. Or il me semble que si Durkheim affirme que « la vie sociale n'est possible que grâce à un vaste symbolisme » (1912, p. 331), c'est parce que le dépassement de l'indice comme signe des sentiments individuels communs, au symbole comme signe du sentiment commun du commun, est *intérieur au signe lui-même*. Comme nous allons essayer de le montrer, c'est parce que ce mouvement de dépassement constitue et définit le signe lui-même selon Durkheim, qu'il peut dire que la constitution de la société est coextensive au mouvement du signe lui-même. On verra ainsi que la réalité sociale ne consiste pas, comme nous le disions d'abord, en un ensemble d'*expressions* individuelles communes (gestes, mouvements, physionomies, voix) devant un *symbole* commun, ni même dans le redoublement de l'un par l'autre, mais précisément dans le mouvement de *dépassement* qui les rend inséparables. Il ne s'agit donc même pas d'une sorte de cristallisation d'un premier ordre de signes, les signes expressifs, sur un deuxième, le symbole commun, qui ferait passer de l'expérience individuelle de quelque chose de commun à l'expérience originellement collective du commun, mais d'un seul et même signe qui d'indice devient symbole, d'expressif représentatif. C'est ce qu'indiquait déjà le terme un peu mystérieux de « résultante » dans les passages que nous avons cités, et qu'explique la page suivante :

Sans doute, les représentations individuelles, elles aussi, déterminent dans l'organisme des contrecoups qui ne sont pas sans importance ; elles peuvent cependant être

conçues, abstraction faite de ces répercussions physiques qui les accompagnent ou qui les suivent, mais qui ne les constituent pas. Il en va tout autrement des représentations collectives. Elles supposent que des consciences agissent les unes sur les autres ; elles résultent de ces actions et de ces réactions qui, en elles-mêmes, ne sont possibles que grâce à des intermédiaires matériels. Ceux-ci ne se bornent donc pas à révéler l'état mental auxquels ils sont associés : ils contribuent à le faire (1912, p. 330).

On voit bien que Durkheim intrique volontairement les deux moments conceptuels que nous avons distingués, en insistant sur des formulations quasi paradoxales où le représentant ne se contente plus de s'ajouter à ce qu'il représente pour y renvoyer, mais précède et détermine le représenté lui-même. Usurpation constitutive du social comme tel, dans le double mouvement du signe et de l'institution.

« Devant des textes extrêmement difficiles, disait Gilles Deleuze, la tâche du commentateur est de multiplier les distinctions, même et surtout quand ces textes se contentent de les suggérer plutôt que de les établir formellement » (Deleuze, 1966, p. 59). Suivant ce conseil, devant ce texte difficile de Durkheim, multiplions les distinctions, ne serait-ce que pour mieux comprendre les confusions plus ou moins volontaires de Durkheim lui-même. Nous avons distingué deux formes du « sentiment collectif », disons distributif et collectif, correspondant à deux figures du signe, indice et symbole. Nous en découvrons ici un troisième, assez inattendu chez Durkheim, et que l'on peut appeler *interactif*, qui correspond peut-être au mouvement de dépassement du signe d'une figure dans l'autre. En effet, on pourrait proposer le récit suivant pour rendre compte de la genèse symbolique de la société. Le fait de sentir, grâce aux signes (sens 1) qu'il émet, que l'autre sent quelque chose d'identique, ou d'extrêmement semblable, à ce que je sens, ne me laisse pas indifférent, a un « contrecoup » sur ma propre expérience, induit en somme une représentation particulière. Cette expérience à son tour s'exprime dans un signe (sens 2), comme un cri, un mouvement, etc., qui n'est plus cependant de même nature que le premier puisqu'il n'est plus seulement désormais le signe de ce que je ressens, mais aussi le signe de ce que je ressens en sentant que l'autre sent ce que je sens, etc. Et c'est ainsi que « les signes qui manifestent [les sentiments particuliers] viennent eux-mêmes se fondre en un seule et unique résultante » qui est ce signe (sens 3) à la fois de tous et du tout, « cri », « parole » ou « geste », signe qui n'est plus l'expression d'un état d'âme individuel même partagé par tous, mais uniquement le symbole de l'expérience originale que l'on fait du partage comme tel. Cependant ceci ne suffit pas encore tout à fait à comprendre en quoi les signes contribuent à faire l'état mental qu'ils sont censés représenter.

C. Le procès du signe ou la naissance des sociétés

En réalité ces trois signes n'en font qu'un, ou constituent trois moments intérieurs de ce qu'on pourrait appeler le « procès du signe ». Il faut qu'il y ait quelque chose de commun, et en dernière analyse d'identique, aux trois moments du signe. Durkheim insiste sur cette continuité :

Les esprits particuliers ne peuvent se rencontrer et communier qu'à condition de sortir d'eux-mêmes ; mais ils ne peuvent s'extérioriser que sous la forme de mouvements. C'est l'*homogénéité* de ces mouvements qui donne au groupe le sentiment de soi et qui, par conséquent, le fait être. Une fois cette homogénéité établie, une fois que ces mouvements ont pris une forme et une *stéréotypée*, ils servent à symboliser les représentations correspondantes. Mais ils ne les symbolisent que parce qu'ils ont concouru à les former (1912, p. 330 ; je souligne).

C'est donc le fait que les signes expressifs des sentiments communs sont structurellement identiques les uns aux autres (« homogènes ») qui permet à leur « résultante » globale (la forme « stéréotypée ») de valoir comme signe symbolique de la conscience collective elle-même. C'est en dégageant la forme du contenu que l'on dégage le social du collectif. Ou plutôt, c'est parce qu'en mettant en commun les différents contenus on rend insensibles leurs différences, que l'on fait de ce qu'il y a de commun non seulement une représentation, mais une expérience. Comme si la clameur collective ne pouvait valoir comme symbole de la conscience collective que parce qu'elle dégageait l'épure commune de chacun des cris particuliers, faisant ainsi entendre dans les signes expressifs, ou plutôt dans leur écho global, l'identité même du sentiment commun, cet écho devenant alors le symbole de l'existence collective. Comme si donc la totalisation des signes (et seuls les signes peuvent être totalisés, comme Durkheim le rappelle ici, les consciences restant en principe imperméables les unes aux autres) permettait de faire faire l'expérience unique de l'unité de l'expérience collective. À clameur unique, conscience commune : alors seulement le sentiment commun n'est plus en effet une simple structure abstraite commune à plusieurs dont chacun pourrait prendre une connaissance plus ou moins intéressée, mais bien une véritable *expérience*, une sensation, une représentation du tout lui-même où « l'unité du groupe devient *sensible* » (1912, p. 334 ; je souligne) : le signe est donc bien la condition pour que quelque chose comme une représentation collective soit possible. C'est parce que la clameur collective fait entendre la structure identique des cris individuels communs, en fait un objet de perception propre, que le symbole peut se détacher naturellement de l'indice, et le collectif du distributif. Le processus sémiotique

a ceci de particulier que la mise en commun des signes entraîne l'extraction sous forme sensible du commun des signes particuliers eux-mêmes, et c'est pour cela que la dimension symbolique est *coextensive* à la constitution de la réalité collective comme telle : seul ce mouvement de dépassement de soi propre au signe qui va de la communication au moyen des signes à la communion *dans* un signe, de telle sorte cependant que cette communion ne soit rien d'autre que l'effet qualitatif global de la communication elle-même, permet de comprendre le saut de la coexistence des individus à la constitution séparée d'une réalité collective *sui generis*. Le procès du signe nous permet de comprendre que la communication ne soit jamais simplement « interconnexion » des consciences, mais encore décollement, dans le mouvement même de la communication, du commun comme tel. C'est donc bien les mêmes signes qui « concourent à former » les représentations collectives, comme moyens de communication, et qui « servent à les symboliser », comme témoignages de communion, puisque c'est la forme des premiers qui, devenant sensible à l'occasion même de leur mise en commun, constitue les seconds.

On voit qu'il doit y avoir une forte continuité entre les différents moments du signe pour que la vie sociale puisse s'y constituer : si la constitution de la société est coextensive au procès symbolique, c'est que l'indice du distribué devient « naturellement » le symbole du collectif. Le signe expressif commun (qui est d'abord un effet de ce que les individus séparés ressentent, pour des raisons non sociales, des choses semblables) devient le symbole de la communauté, et ainsi la source d'une expérience nouvelle, elle-même source de signes nouveaux, etc. Aussi Durkheim peut-il conclure en disant que les signes ne symbolisent les représentations collectives que parce qu'ils ont concouru à les former, et il entend bien cette fois-ci que ce sont les *mêmes* signes, bien que pris selon deux « fonctions » différentes – mais la complicité de ces fonctions est précisément ce qui permet au signe de « faire être » le social. On comprend dès lors que le signe soit à la fois ce qui rend possible une expérience originairement commune et ce en quoi s'exprime aussi cette expérience commune. Il est à la fois ce qui unit les consciences individuelles séparées les unes des autres et ce qui sépare cette union des consciences individuelles elles-mêmes. Ce qui rend possible la relation, et ce qui exprime le *plus* que la relation ajoute à la simple adjonction des termes. Et c'est à ce *mouvement* qui unifie les trois moments que nous avons distingués, et à lui seul, que Durkheim confie le soin de rendre compte de cet *excès* originaire de l'Un sur ce qu'il unifie, dont il a fait le concept même du social. Cet étrange supplément dont Durkheim crédite l'unité sociale trouve donc dans ce redoublement immédiat et continu du signe d'indice en symbole sa condition de possibilité, et montre bien à quel point la « genèse de la société » par Durkheim est « symbolique ».

Mais on voit bien aussi que la condition de cette *continuité* entre les trois sens du signe est l'« homogénéité » postulée entre les « mouvements » expressifs d'un sentiment sinon absolument identique (il ne le sera que lorsqu'il sera social) du moins très semblable, donc l'*identité de structure* postulée à la fois dans les affects et dans leurs signes. C'est parce que des *sentiments partagés* donnent lieu à des *signes semblables* qu'un *signe unique* va pouvoir induire un *sentiment collectif*. Reprenons le mouvement d'ensemble qui amène Durkheim à affirmer que « la vie sociale n'est possible que grâce à un vaste symbolisme » (1912, p. 331). Le *symbole* s'y avère nécessaire à la constitution du social de deux manières. Une première fois en tant que chose matérielle commune extérieure, qui permet de représenter l'unité, la transcendance et la substantialité du social : il faut que le sentiment collectif devienne une *chose*, et l'on peut faire l'hypothèse que seule la réalisation symbolique permet de dégager la réalité sociologique des phénomènes psychologiques en en faisant des expressions d'expériences collectives singulières et en même temps des choses observables, inscrites sur la surface de la Terre qu'elles emportent dans leur mouvement. Mais le symbole est nécessaire en un deuxième sens : car il faut que cette Chose sociale soit une extériorisation de l'expérience collective elle-même, il faut qu'elle dégage le fait de la communauté d'expérience en en faisant une source d'expérience. Le texte de Durkheim présente bien ces deux moments séparément : le premier (§ 3) présente l'assemblée autour du Signe de ralliement ; le second expose le passage des mouvements collectifs à la chose commune (§ 5) qui est le véritable moment de l'objectivation du collectif, et donc de la constitution de la réalité sociale. Durkheim insiste cependant dès le premier moment sur la nécessité de cette transition :

Parce qu'un sentiment collectif ne peut s'exprimer collectivement qu'à condition d'observer un certain ordre, qui permet le concert et les mouvements d'ensemble, ces gestes et ces cris *tendent d'eux-mêmes à se rythmer et à se régulariser* ; de là, les chants et les danses (1912, p. 309 ; je souligne).

Ce que le signe apporte, ce n'est donc pas seulement une représentation matérielle du sentiment collectif dans une chose extérieure commune, c'est la transmutation du rassemblement en assemblée, du groupement en groupe, de la masse en société, bref, du multiple en Un, que les consciences sont par elles-mêmes incapables de réaliser. On voit bien que dans les deux cas c'est l'unification de la multiplicité sociale que la réalité symbolique apporte à l'expérience collective. On comprend donc que l'unité sociale se donne d'emblée dans un fétiche. Pourtant cela n'est possible que parce que Durkheim a déjà présupposé dans le signe l'identité à soi, qu'il ne trouve pas dans le fait de la collectivité, et de deux manières : une fois comme chose matérielle possédant la (soi-disant)

rassurante identité des tables et des chaises, une autre fois comme manifestation sensible de la structure abstraite. Car, on l'a vu, Durkheim ne retient pas seulement du signe son caractère matériel (comme symbole), mais aussi sa capacité à *manifeste la structure*, c'est-à-dire à extraire un effet qualitatif global de la mise en commun d'expressions ayant une structure commune, dont on peut penser qu'il tend à recouvrir chaque expression particulière par l'écho global de sa propre structure, chaque individu semblant articuler désormais directement la clameur unique de la société, la généralité abstraite devenant immédiatement l'unité concrète. Mais on peut alors comprendre en quel sens Saussure ne peut être durkheimien.

III. L'ÊTRE-EN-MASSE DES SIGNES

En effet, toutes les propriétés par lesquelles Durkheim fait du signe la condition de la vie sociale sont en complète opposition avec tout ce que la linguistique, selon Saussure, apporte à la sémiologie, et en particulier avec la découverte liminaire et décidément fondamentale par laquelle Saussure a ouvert la problématique moderne du langage, celle de la « nature incorporelle des signes » (Saussure, 1967, p. 267, n° 1920), ou du caractère intrinsèquement *psychique* du signe. Pour Durkheim le signe n'assume ses deux fonctions de représentation et de promotion de la réalité sociale que parce qu'il reproduit, par sa seule nature d'*objet extérieur matériel unique*, les traits généraux de toute réalité sociale : aussi retrouve-t-on, aux deux moments que nous avons distingués de l'analyse de Durkheim, les mêmes traits qui permettent chaque fois de rapporter l'un à l'autre le symbole matériel et la spiritualité collective.

Il est *extérieur* au sujet comme la conscience collective est « *transcendante* » aux consciences individuelles : « Tout ce qu'il sent, c'est qu'il vit une vie différente de celle qu'il mène d'ordinaire. Cependant, il faut bien que ces sensations soient rapportées par lui à quelque objet extérieur » (1912, p. 315) ; « Même le fait que des sentiments collectifs se trouvent ainsi rattachés à des choses qui leur sont étrangères n'est pas purement conventionnel : il ne fait que figurer sous une forme sensible un caractère réel des faits sociaux, à savoir leur transcendance par rapport aux consciences individuelles. [...] L'objectivité du symbole ne fait que traduire cette extériorité » (1912, p. 331).

Il est une réalité douée, comme toute chose matérielle, d'une certaine *durée*, comme la société doit être non seulement extérieure, mais encore antérieure, toujours déjà instituée dans une véritable *tradition*, assurant ainsi les individus du caractère continu, et donc crédible, de la solidarité morale qui les lie les uns aux autres : « Tandis que les générations changent, il reste identique à lui-même ;

il est l'élément permanent de la vie sociale » (1912, p. 316) ; « Si les mouvements par lesquels ces sentiments se sont exprimés viennent s'inscrire sur des choses qui durent, ils deviennent eux-mêmes durables » et donc « indispensable pour assurer la continuité de cette conscience » (1912, p. 330-331).

Il est *commun*, comme les représentations collectives, et surtout, comme nous avons essayé de le montrer, cette communauté n'est pas accidentelle et nominale, mais bien substantielle : ce n'est pas une simple généralité, mais bien une réalité d'une autre nature, et c'est la raison pour laquelle elle se présente adéquatement dans une *chose* commune : « Il est d'autant plus naturel de les lui attribuer que, comme elles sont communes au groupe, elles ne peuvent être rapportées qu'à une chose qui lui soit également commune » (1912, p. 316). Et de ce fait, il n'est pas seulement commun, mais bien *unique*, comme la conscience collective est l'unité séparée d'une addition de parties : ainsi la totalité sociale, dont la *Division du travail social* avait montré, contre Spencer, qu'elle était une réalité morale et non pas réelle, induite par le sentiment de solidarité et non par l'agencement mécanique des parties sociales, projette cette unité vécue et sentie dans un objet matériel concret, que Durkheim place au *centre* de l'assemblée (cf. 1912, p. 316). Nous avons enfin et surtout essayé de montrer que le symbole extrait ainsi la totalité de l'agrégat, l'identité du commun, l'unité de la multiplicité, parce que c'est la forme « stéréotypée » (1912, p. 330) qui se dégage naturellement de l'agrégation des signes et qui est érigée en symbole de la communauté, tout comme la réalité sociale se dégage comme solidarité morale de la simple agrégation des individus.

D'une manière générale, on peut dire que le symbole est pour Durkheim une *chose*, certes matérielle, et qu'il transfère cette *substantialité* à la réalité collective qui devient ainsi une substance spirituelle. C'est seulement à l'issue de cette double série de parallélismes que Durkheim peut dire que « la vie sociale, dans *tous ses aspects* et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme » (1912, p. 331). Il est clair de ce point de vue que la seule affirmation du caractère immatériel du signe suffit à saper non seulement cette conception durkheimienne du symbolisme, mais bien toute la philosophie sociale qui la soutient.

On pourrait montrer que le problème du lieu d'être du signe ne trouve pas pour Saussure de solution dans une ontologie de la société, mais que c'est au contraire une reconstruction de l'ontologie elle-même à partir de l'observation de ces êtres bien particuliers que sont les signes qui permettrait à la sociologie de mieux définir son objet, en la délivrant à la fois des aspects métaphysiques de la construction durkheimienne et de l'obstination de la métaphore substantialiste (cf. Maniglier, 2006a). Contentons-nous pour conclure de mettre en évidence combien, malgré leur apparente synonymie, les propositions de Saussure et de

Durkheim sont inverses. Alors que Saussure écrit qu'« aucun symbole n'existe que parce qu'il est lancé dans la circulation » (Ms. fr. 3958/4,1 in Saussure, 2003, p. 367), Durkheim conclut en affirmant que « la vie sociale n'est possible que grâce à un vaste symbolisme ». Autrement dit le signe, pour Saussure, ne *représente* pas la réalité sociale : il *est* social, c'est son être même qui est social. Ce qui signifie d'emblée pour Saussure qu'il n'est pas matériel, mais précisément *aussi spirituel que la réalité sociale elle-même*. Ici le signe trouve son assise ontologique dans le fait d'être social ; là c'est au contraire le fait social qui ne devient une chose que lorsqu'il se confond, par un abus nécessaire, avec un objet matériel dont la seule réalité tangible suffit à représenter et à conférer une réalité aux représentations collectives. Si donc le symbole saussurien est social, la société durkheimienne, elle, est symbolique. Il semblerait donc que tout soit à l'envers au pays du « conflit des méthodes », et que le fondateur supposé du structuralisme soit précisément celui qui ait le plus fortement affirmé la nécessité d'une *réduction* du symbolique au sociologique, alors que le fondateur revendiqué de la tradition sociologique française aurait au contraire perçu la condition symbolique de la vie sociale. Mais en réalité il faut plutôt dire les choses de la manière suivante : alors que pour Saussure il y a *identité* entre la réalité symbolique et la réalité sociale, c'est la *différence* irréductible entre un symbole et une représentation collective qui fait du premier la condition de la seconde. C'est précisément parce que le symbole est, pour Durkheim, non seulement un « objet extérieur » (et non pas une « représentation intérieure ») ou une chose physique (et non un vécu psychique), mais encore ce qui, des manifestations extérieures du vécu résultant de la vie en groupe, se détache pour se poser devant la communauté comme une chose commune qui est à tous sans pouvoir être à aucun, que ce symbole peut représenter la propriété majeure des représentations collectives, c'est-à-dire leur « extériorité », leur « transcendance par rapport aux consciences individuelles ». À l'inverse, Saussure, en ne cessant d'affirmer que la réalité matérielle est précisément ce qui fait défaut au signe, que le signe pose précisément un problème ontologique nouveau, suggère qu'il ne faut pas calquer la réalité des faits sociaux sur celle des choses matérielles, mais chercher dans l'analyse des *êtres de masse* le secret de l'ontologie du social lui-même, la masse étant toujours « immanente » à sa propre multiplicité. Ainsi, la thèse selon laquelle la langue est un fait social, loin d'inviter à une réduction de la linguistique à la sociologie, suppose et appelle toute une reconstruction du *concept* même d'*institution* ou de fait social.

N'est-ce pas ce que Saussure voulait dire en affirmant que la langue est une « institution pure », « sans analogue », à part l'écriture, parmi les autres faits sociaux (Saussure, 2002, p. 211 et *CLG*, p. 110) ? On se souvient que Saussure disait le signe linguistique « particulièrement intéressant à étudier », parce que

« si l'on veut démontrer que la loi admise dans une collectivité est une *chose que l'on subit*, et non une *règle librement consentie*, c'est bien la langue qui en offre la preuve la plus éclatante ». Mais on se trompait en pensant qu'il fallait l'entendre au sens durkheimien. Car ce n'est pas parce que la langue resterait identique à elle-même « au-dessus » de la masse sociale, mais au contraire parce qu'elle est vouée à la variation, qu'elle est si exemplaire.

La langue est un peu, disait joliment Saussure, comme un canard couvé par une poule. Passé le premier moment, la langue est entrée dans sa vie sémiologique, et on ne peut plus revenir en arrière : elle se transmettra par des lois qui n'ont rien à faire avec les lois de création (Saussure, 1967, p. 170, n° 1275).

Ou encore :

Si par hypothèse on avait établi une langue [par législation], le lendemain [la masse] aurait déplacé ses rapports. On tient la langue tant qu'elle n'est pas en circulation, mais dès qu'elle remplit sa mission, on voit les rapports se déplacer. Du moins on doit conclure qu'il doit en être fatalement ainsi d'après les exemples offerts par l'histoire (*Ibid.*, n° 1272).

L'argument de Saussure en faveur de l'impossibilité d'une genèse contractuelle des faits sociaux n'a rien à voir avec celui invoqué par la tradition sociologique. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il y a un primat du tout social sur les parties, mais que rien ne saurait garantir que ce qui résultera d'un usage de masse soit identique à deux moments d'intervalle, quelle que soit l'ardeur des intentions. Si l'on doit exclure l'idée que le signe a été imposé par une décision volontaire, ce n'est pas parce que le signe serait déterminé d'avance par ailleurs, mais au contraire parce qu'il est *impossible de déterminer d'avance un signe*. En somme, à supposer que des êtres humains créent un jour une langue, si leur intention est bien de faire en sorte que cette langue devienne le « bien d'une communauté », on peut dire qu'*ils ne savent pas ce qu'ils font*. Un passage célèbre des notes sur les légendes (dont Lévi-Strauss notamment a bien vu l'importance) le disait sans ambiguïté :

L'identité d'un symbole ne peut jamais être fixée depuis l'instant où il est symbole, c'est-à-dire versé dans la masse sociale qui en fixe à chaque instant la valeur.

Ainsi la rune *Y* est un « symbole ».

Son IDENTITÉ semble une chose tellement tangible, et presque ridicule pour mieux l'assurer consiste en ceci : qu'elle a la forme *Y* ; qu'elle se lit *Z*, qu'elle est la lettre numérotée huitième de l'alphabet ; qu'elle est appelée mystiquement *Zann*, enfin quelquefois qu'elle est citée comme première du mot. Au bout de quelque temps : ... *elle* est la 10^e de l'alphabet... mais ici déjà *ELLE* commence à supposer une unité que [] Où est maintenant l'identité ? On répond en général par un sourire, comme si

c'était une chose en effet curieuse, sans remarquer la portée philosophique de la chose, qui ne va à rien de moins que de dire que *tout symbole*, une fois lancé dans la circulation – or aucun symbole n'existe que *parce qu'il est* lancé dans la circulation – est à l'instant même dans l'incapacité absolue de dire en quoi consistera son identité à l'instant suivant (Ms. fr. 3958/4,1 in Saussure, 2003, p. 367).

Ainsi, si la langue existe uniquement en tant qu'elle est sociale, c'est parce que le fait d'être sociale, loin de lui donner une consistance ontologique équivalente à celle des choses, l'arrache à toute identité fixe.

Durkheim avait donc raison de chercher une ontologie des représentations collectives ; mais avait-il conscience que cela n'impliquait rien d'autre qu'une reconstruction de l'ontologie, et la capacité de penser quelque chose comme un *être de ce qui varie*, autrement dit une nouvelle forme de renversement du platonisme ? On peut en effet grossièrement définir le platonisme par le syllogisme suivant : n'existe *vraiment* que ce qui est *invariant* ; or ce qui est invariant ne saurait être sensible, mais peut seulement être pensé (et encore seulement dans le mouvement dialectique, c'est-à-dire comme *problème* ou idéal contraignant le raisonnement à se reprendre sans cesse) ; donc seul l'intelligible est *réel*. Le véritable dépassement de la tradition sociologique par le structuralisme généralisé que Lévi-Strauss incarne n'impliquait donc rien de moins qu'un renversement du platonisme ! Certes, ce n'est pas ainsi qu'il fut globalement perçu. Pourtant, ce n'est qu'ainsi qu'on peut comprendre que le structuralisme n'ait pu se constituer comme méthode pour les sciences sociales qu'en étant accompagné par de nouveaux projets philosophiques, comme ceux de Louis Althusser, Michel Foucault, Gilles Deleuze ou Jacques Derrida. Loin donc qu'on ait beaucoup à gagner à opposer comme on le fait si fréquemment un bon structuralisme, purement méthodologique, limité à des disciplines théoriques, et un mauvais structuralisme, se jetant à corps perdu dans la spéculation philosophique, ce n'est qu'en comprenant l'articulation de projets théoriques et de constructions spéculatives qu'on pourra comprendre les vrais *problèmes* que le structuralisme a posés. Mais Durkheim ne nous avait-il pas montré la voie, lui qui a noué d'une manière exemplaire ce qu'il appelait dans *Sociologie et philosophie* un « naturalisme sociologique » et une métaphysique de l'« hyperspiritualité » ?

Patrice MANIGLIER

BIBLIOGRAPHIE

- Witold DOROSZEWSKI, « Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique : É. Durkheim et F. de Saussure », *Journal de psychologie*, numéro exceptionnel, 15 janvier-15 avril 1933 ; repris in Jean-Claude PARIENTE (éd.), *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1969, p. 97-109.
- Émile DURKHEIM (1893), *De la division du travail social*, Paris, PUF, « Quadrige », 1930.
- (1894), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, « Quadrige », 1937.
- (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1960.
- (1924), *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, « Quadrige », 2002.
- Bruno KARSENTI, *L'Homme total, Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 1997.
- *La Société en personnes, Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006.
- William LABOV, *Sociolinguistique*, trad. Pierre Encrevé, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1976 (*Sociolinguistics Patterns*, University of Pennsylvania Press, 1972).
- Claude LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950, p. IX-LII.
- Patrice MANIGLIER, *La Vie énigmatique des signes, Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, « Non et non », 2006.
- « De Mauss à Claude Lévi-Strauss : cinquante ans après. Pour une ontologie Maori », in *Archives de philosophie*, « Merleau-Ponty », dir. Étienne Bimbenet et Emmanuel de Saint-Aubert, tome 69, cahier I, Printemps 2006, pp. 37-56.
- Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1950.
- Maurice MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Jean-Claude PARIENTE (éd.), *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1969.
- Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, édition critique par Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, tome 1, 1967.
- *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.
- *Écrits de linguistique générale*, établis et édités par Simon Bouquet et Rudolf Engler, avec la collaboration d'Antoinette Weil, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 2002 (= ELG).
- « La légende de Siegfried et l'histoire burgonde », présentation et édition de Béatrice Turpin, in Simon Bouquet (éd.), *Saussure*, Paris, Éditions de l'Herne, 2003 (pp. 351-429).