

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CONCEPT HOMO DUPLEX ET  
INDIVIDUALISME DURKHEIMIEN

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE À LA  
MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR  
JEAN LUC MONGEAU

NOVEMBRE 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Au terme de cette démarche, il apparaît nécessaire de souligner la qualité de la direction de mémoire offerte par la professeure Marie-Andrée Roy ainsi que l'intérêt accordé à mes travaux par le professeur Pierre Lucier.

À ces deux individus, j'exprime mes sincères remerciements.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
Mots-clés.....	v
INTRODUCTION.....	1
Durkheim le philosophe.....	3
Objet de recherche.....	5
Intérêt de la démarche.....	6
Corpus et méthodologie.....	7
Mise en contexte.....	8
Problématique.....	14
Hypothèse et question de recherche.....	16
CHAPITRE 1 – LE CONCEPT HOMO DUPLEX.....	17
1.1 – Le dualisme de l’âme humaine.....	18
1.1.1 – La distinction corps-âme.....	20
1.1.2 – Le profane et le sacré.....	21
1.1.3 – Les monismes empirique et idéaliste.....	22
1.1.4 – L’individualisme et le socialisme.....	23
1.1.5 – La distinction entre personne et individu.....	25
1.2 – Les représentations.....	26
1.2.1 – L’usage de l’analogie.....	27
1.2.2 – Des représentations à caractère historique.....	28
1.2.3 – Une sociologie qui se distingue de la psychologie.....	29
1.3 – La vertu dynamogénique.....	30
1.3.1 – Une solution de continuité et un processus unique.....	32
1.3.2 – Les Formes : prolégomènes au concept <i>homo duplex</i> .....	34
1.4 – L’appellation <i>homo duplex</i> .....	34
1.4.1 – L’apport de Maine de Biran.....	36
1.4.2 – L’effort et l’attention volontaire.....	38

1.4.3 – <i>Simplex in vitalitate, duplex in humanitate</i> .....	38
1.4.4 – Un concept discret .....	40
1.4.5 – Le spiritualisme .....	41
1.5 – Le concept <i>homo duplex</i> : un support axiomatique .....	42
1.5.1 – Premier axiome.....	43
1.5.2 – Second axiome.....	44
1.5.3 – Troisième axiome .....	44
1.5.4 – Définition.....	45
CHAPITRE 2 – L’ORIGINALITÉ DE L’INDIVIDUALISME DURKHEIMIEN .....	47
2.1 – L’individualisme égoïste .....	50
2.1.1 – L’individualisme égoïste comme prémisses à l’individualisme moral .....	52
2.1.2 – À l’origine de l’agir révolutionnaire.....	54
2.1.3 – L’ordre des évolutions lentes.....	56
2.2 – L’individualisme égalitaire.....	56
2.2.1 – Utilitarisme et démocratie.....	57
2.2.2 – L’apport d’Alexis de Tocqueville.....	58
2.3 L’individualisme abstrait.....	60
2.3.1 – L’individualisme comme religion de l’humanité.....	61
2.3.2 – La volonté et la raison kantienne .....	63
2.4 – L’individualisme durkheimien .....	67
2.4.1 – La conscience collective.....	71
2.4.2 – La conscience individuelle .....	73
CONCLUSION .....	82
RÉFÉRENCES .....	91
BIBLIOGRAPHIE .....	94

## RÉSUMÉ

Il est beaucoup plus facile de relever les défauts et les erreurs dans l'œuvre d'un grand esprit que de signaler sa valeur d'une manière claire et complète.

Arthur Schopenhauer,  
*Critique de la philosophie kantienne.*

Prenant appui sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ce mémoire s'intéresse à la nature et au fonctionnement de l'âme humaine par le biais du concept *homo duplex*. Esquissé dans l'œuvre de 1912, le syntagme est utilisé dans le cadre d'articles parus en 1913 et 1914. Émile Durkheim y précise aussi le caractère essentiel de toute religion : la vertu dynamogénique. Mettant en scène les composantes collective et individuelle de l'âme, le dualisme durkheimien affirme l'existence de deux systèmes d'états de conscience et de leur interaction.

Un premier chapitre a pour objectif de suivre Durkheim dans le cheminement intellectuel qui le conduit à l'utilisation du concept *homo duplex*. Le second chapitre, aussi fidèle à la production de l'auteur, cherche à donner toute son extension à la notion d'individualisme. Y sont distinguées les unes des autres quatre formes d'individualisme, dont une qui peut être considérée comme typiquement durkheimienne.

L'objectif de la démarche est de démontrer que, dans les dernières années de sa vie et dans ses efforts pour élaborer une *science des faits moraux*, ce fondateur de la sociologie française aurait mis d'avant le concept *homo duplex* afin d'introduire ses contemporains à une ontologie suggérant une morale individuelle qui va au-delà de la pensée kantienne.

Accordant une attention particulière à l'étude de la composante individuelle de l'âme et considérant qu'une confusion à la fois sémantique et conceptuelle peut subsister entre différents types d'individualismes, nous nous proposons de répondre à une question principale : qu'est-ce qui caractérise l'individualisme durkheimien?

**Mots-clés** : Durkheim; individualisme; homo duplex; néocriticisme; morale.

## INTRODUCTION

En 1912 sortait des presses *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. L'événement eut un impact immédiat sur la communauté scientifique européenne de l'époque<sup>1</sup>. Ayant comme objet d'étude le totémisme australien, cette œuvre livre en fait la réflexion d'Émile Durkheim sur le dualisme de l'âme humaine. Immédiatement après et coup sur coup, en 1913 et 1914, paraissent deux articles<sup>2</sup> dans lesquels Durkheim reprend ce qu'il considère comme l'essentiel de l'œuvre récemment parue. Aux membres de la Société française de philosophie réunis pour la rencontre dont fait état l'article de 1913 et à la communauté plus large à laquelle s'adresse le texte de 1914, il tient à préciser que l'idée capitale que soutiennent ses récents travaux est celle de la *vertu dynamogénique* qui unit les deux composantes de l'âme humaine.

Survient la Première Guerre mondiale puis, des suites d'une longue maladie, Durkheim meurt en novembre 1917. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et les deux textes qui suivirent font partie de ses derniers écrits à caractère scientifique et nous en faisons notre corpus de base. Entre mars et septembre 1917, Durkheim produit quelques paragraphes d'une *Introduction à la morale*, premier volume d'une œuvre plus ambitieuse qui, peut-on penser, aurait été le couronnement de sa carrière. Dans cette ébauche, la question de la nature et du fonctionnement de l'âme humaine apparaît comme un leitmotiv.

Pour étudier les faits moraux, encore faut-il savoir où ils sont situés, c'est-à-dire à quel ordre de réalité ils ressortissent. Ce sont évidemment des phénomènes de conscience. Mais de conscience individuelle ou de conscience collective? Et s'ils relèvent de l'une et de l'autre, quelle est la part et quel est le rôle de chacune d'elles? (Durkheim, [1917]1920, p. 20)

---

<sup>1</sup> Dans *Totem et tabou*, qui paraît quelques mois plus tard, Sigmund Freud (1913, p. 246), voulant étayer les théories sociologiques du totémisme, écrit : «La même conception semble parcourir le nouveau livre de E. Durkheim.»

<sup>2</sup> Le texte de 1913, intitulé « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », est paru dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*. On y retrouve le compte rendu de l'exposé de Durkheim devant les membres de la Société, suivi d'un débat avec l'auditoire. Le texte de 1914, intitulé « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », fut publié dans la revue *Scientia* quelques mois avant le début de la Première Guerre mondiale. Durkheim y reprend essentiellement les mêmes thèmes.

Selon lui, cette question légitime le développement d'une science nouvelle qui ne saurait être la psychologie, mais plutôt la *science des faits moraux* (Durkheim, [1917]1920, p. 17).

Les commentateurs<sup>3</sup> ne reviendront que succinctement sur les concepts d'*homo duplex* et de *vertu dynamogénique*, pourtant tous deux jugés essentiels par Durkheim. Toutefois, des productions plus récentes, la biographie de Durkheim par Marcel Fournier (2007) et *L'ambition sociologique* de Christian Laval (2002), font nettement ressortir l'intérêt du sociologue français pour la relation entre l'individuel et le collectif et ce, du début à la fin de sa carrière universitaire.

C'est plus précisément la composante individuelle de l'âme et le rapport qu'elle entretient avec la composante collective qui ont suscité notre intérêt de recherche. Le dualisme durkheimien, que nous croyons bien rendu par le concept *homo duplex*, nous est apparu suffisamment porteur pour soutenir l'élaboration de ce mémoire.

En introduction, nous entendons présenter Émile Durkheim en tant que philosophe ainsi que le concept *homo duplex*, objet de notre recherche. Suit une triple mise en contexte dont chacun des pans traite d'un élément appelé à jouer un rôle déterminant lors de la Troisième République française d'avant-guerre (1870-1914), considérée ici comme cadre historique. Il nous est ainsi apparu nécessaire d'établir qu'à partir de la Révolution de 1789, (1) il s'est créé un nouvel espace social, (2) dans lequel la notion d'individu connaîtra une extension sans précédent et (3) que ces nouveaux individualismes auront très tôt préoccupé les

---

<sup>3</sup> Chez LaCapra (1972, p. 286-287), on notera le ton utilisé : "Thus Durkheim's primary line of development in an increasingly idealistic direction was to be found in his growing reliance on antinomies -a reliance which culminated in the idea of homo duplex. He conceived of the passage from nature to culture as the spiritual arousal of the group, like the conglomerate body of some incredible Frankenstein monster, through the electric charge of "collective effervescence" which mysteriously generated the "hyperspiritual" ideals of civilization." Chez Mestrovic (1983, p. 8), c'est plutôt l'absence de relief accordé au concept qui étonne : "Durkheim distinguished between two radically different forms of individualism that correspond roughly to the two poles of homo duplex, a collective representation of individualism that battles the narcissistic will." Prades (1990, p. 58), pour sa part, se contente de mentionner l'importance accordée par Durkheim au dualisme : « Cette définition de la nature et du rôle social de l'éducation permet à Durkheim d'insister sur une thématique qui lui est chère, celle de la dualité de la nature humaine et celle de l'importance fondamentale de réussir l'unité entre les deux parties qui la constituent. » Plus loin (p. 114), il mentionnera « l'influence dynamogénique » sans s'y attarder.

fondateurs de cette science en gestation qu'était alors la sociologie. Finalement, nous mettons en place les jalons de notre problématique et posons notre question de recherche.

Le corps de ce mémoire, quant à lui, comporte deux chapitres. Le premier a pour objectif de suivre le cheminement intellectuel qui devait conduire Durkheim à l'utilisation du concept *homo duplex*. Le second, lui aussi constamment inspiré de la production durkheimienne, se propose de donner toute son extension à la notion d'individualisme : y sont distinguées, les unes des autres, quatre formes d'individualisme, dont une que nous considérons comme essentiellement issue de la réflexion durkheimienne.

### **Durkheim le philosophe**

Émile David Durkheim pouvait difficilement être un des fondateurs de la sociologie française sans prêter attention aux phénomènes religieux<sup>4</sup> et conséquemment proposer une *sociologie de la religion*. C'est cet aspect de la production de Durkheim qui retiendra notre attention. Tout en reconnaissant ses importants travaux sur la sociologie en tant que science nouvelle, en sociologie de la connaissance, en pédagogie ou encore ceux ayant trait à l'anomie ou au suicide, nous avons plutôt centré notre attention sur les réflexions durkheimiennes portant sur l'âme humaine et au domaine d'application de ces mêmes réflexions : *la sociologie de la morale*.

Dans l'élaboration de cette science des mœurs se révèle, en plus d'un Durkheim sociologue ou d'un Durkheim pédagogue, un Durkheim philosophe<sup>5</sup>, de cette philosophie qui s'intéresse aux fondements de l'Être. Outre ses préoccupations philosophiques, on reconnaît aussi à

---

<sup>4</sup> La filiation entre religion et sociologie est fort bien rendue par cette phrase de Christian Laval (2002, p. 82) en clôture de son chapitre sur Saint-Simon: « Cette science que Comte baptisera sociologie a dès le départ beaucoup de ressemblance avec une théologie des Temps modernes. »

<sup>5</sup> D'une lettre de Durkheim à Davy (Lukes, 1972, p. 406) : « Certain of your friends will criticize you for having presented me in the more philosophical aspect. But there is no doubt that my thought tends in that direction. Having started out from philosophy, I am tending to return to it, or rather I have naturally been led back to it by the nature of the questions which I found on my way. » Dans le même sens, voir l'introduction de Célestin Bouglé à *Sociologie et philosophie* (Durkheim, [1898] 1974), de même que Prades (1990, p. 98).

Durkheim une préoccupation anthropologique<sup>6</sup> qui a maintenu sa démarche intellectuelle près des réalités concrètes vécues par l'être humain. De son séjour en Allemagne au début de 1886, il revient sous l'influence de penseurs germanophones et surtout sous l'influence du moraliste Wilhelm Wundt et de son *Éthique*.

[...] Durkheim avait une préférence particulière pour la sociologie de la morale et se passionne donc pour ce grand ouvrage qu'il rapporte très en détail, bien qu'il estime toucher à peine au postulat sur lequel reposent sa méthode et sa théorie. Ce postulat comprend l'existence d'une idée religieuse que réalisent de plus en plus les religions qui se sont succédées (sic) dans l'histoire ; d'un idéal moral qui se développe à travers toutes les morales positives ; d'une humanité dont les sociétés particulières ne sont que des incarnations provisoires et symboliques. Pour Durkheim, la conclusion est que la science de la morale est en train de naître ; que les croyances morales sont le produit d'une longue évolution ; que la morale se présente comme un résumé et la conclusion, provisoire il est vrai, de l'histoire de l'humanité. (Prades, 1990, p. 19)

Dans ses efforts de construction d'une science nouvelle, la pensée critique de Durkheim aurait aussi été initialement et profondément influencée par celle d'Arthur Schopenhauer et plus spécifiquement par sa *Critique de la philosophie kantienne*<sup>7</sup>. Ample et profonde, l'œuvre durkheimienne a sans doute exercé une influence majeure sur l'ensemble des sociétés occidentales tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, à la lecture de Durkheim *dans le texte*, il est permis de penser que, pour les mêmes raisons d'ampleur et de profondeur, les compréhensions en ont été à la fois diverses et divergentes.

*Durkheim's ideas have been paid the tribute of unrelenting criticism during his life time and ever since. Much of this criticism has been valid and some of it theoretically productive, but, equally, much of it has been based on misunderstandings and distortions. Moreover, despite the wide-ranging influence of Durkheim's thought on very many individual scholars, its assimilation within France has been very partial and unsystematic; while elsewhere it has been filtered through a number of sources which have themselves decisively influenced its interpretation and reception.* (Lukes, 1972, p. 2)

<sup>6</sup> « [...] sa recherche ne se fonde pas moins sur une morale et sur une «foi» explicitement et radicalement anthropocentriques, sur une véritable «religion de l'humanité». » (Prades, 1990, p. 3)

<sup>7</sup> Ce positionnement philosophique n'a pas échappé à Stjepan G. Mestrovic (1983) qui en fait la base de son essai *Émile Durkheim and the Reformation of Sociology*, de même qu'à Marcel Fournier (2007, p. 63) : « En raison de la fréquence de ses références à Schopenhauer, qui est alors le philosophe étranger le plus lu en France, les élèves du lycée donnent à Durkheim le surnom de « Schopen » [...] »

## Objet de recherche

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre II, chapitre VIII, Durkheim traite abondamment de la question de l'âme. Toutefois, c'est plutôt en périphérie que l'on retrouve les formulations les plus explicites à ce sujet. L'appellation *homo duplex*, que Durkheim emprunte vraisemblablement à Maine de Biran<sup>8</sup>, nous semble le syntagme le plus efficace pour décrire la dualité de l'âme humaine dans le contexte de notre étude et nous l'adoptons pour signifier cette réalité.

La vieille formule *Homo duplex* est donc vérifiée par les faits. Bien loin que nous soyons simples, notre vie intérieure a comme un double centre de gravité. Il y a, d'une part, notre individualité, et, plus spécialement notre corps qui la fonde : de l'autre, tout ce qui, en nous, exprime autre chose que nous-même. Ces deux groupes d'états de conscience ne sont pas seulement différents par leurs origines et leurs propriétés ; il y a entre eux un véritable antagonisme. Ils se contredisent et se nient mutuellement. (Durkheim, 1914, p. 6)

Plus que deux centres de gravité, ce sont bien à deux sources de vie, génératrices de forces, auxquelles nous participons : « [...] car il y a réellement deux sources de vie différentes et presque antagonistes auxquelles nous participons simultanément. » (Durkheim, 1913, p. 6). Dans notre corpus de base, Durkheim pose le problème religieux qui consiste à rechercher d'où viennent ces forces. Il y répond, dans un premier temps, par l'axiome de la dualité de l'âme humaine : « Il est bien vrai que nous sommes formés de deux parties distinctes qui s'opposent l'une à l'autre comme le profane au sacré, et l'on peut dire, en un sens, qu'il y a du divin en nous. » (Durkheim, [1912] 2005, p. 376).

Le concept *homo duplex* met donc en présence *deux parties distinctes*. L'une, issue du concours des individualités, est un être psychique « qui exprime autre chose que nous-même » et que l'on peut rattacher aux entités sociales, présentes et passées, que sont l'État, la société civile, la famille et les différents groupes intermédiaires ou professionnels. L'autre est un être individuel continuellement façonné par ce même être psychique. Cette pluralité

---

<sup>8</sup> On retrouve des passages on ne peut plus explicites suggérant la filiation de pensée aux pages 114, 128 et 129 de *De l'aperception immédiate* (Maine de Biran [1807] 2005), communément appelé *Mémoire de Berlin*. Nous reviendrons plus loin (voir 1.4) sur l'influence du spiritualiste français.

des ports d'attache fait de l'être collectif une entité complexe. Non moins difficile à saisir est cet être individuel, biologiquement unique et nécessitant un empirisme constant de la part du porteur qui ne cesse d'innover en s'individuuant.

C'est bien de cette « source de vie » individuelle, de cet individualisme<sup>9</sup>, dont nous comptons traiter. Nous opérons ainsi un choix herméneutique qui laisse de côté la pluralité des entités collectives dont chacune, à part entière, forme aisément un champ d'étude. La polarisation du paradigme individualiste et du paradigme holiste attribuée respectivement à Weber et à Durkheim, aura connu son apogée en France avec l'opposition Boudon-Bourdieu. Reconnaisant leur intérêt, notre propos se tient, en quelque sorte, à l'écart de ces débats afin de porter notre attention sur l'individualisme, tel que décrit par Durkheim, comme lieu possible de dépassement de ladite polarisation par la formulation d'une morale individuelle inspirée du concept *homo duplex*.

### **Intérêt de la démarche**

L'intérêt de notre démarche réside d'abord dans le sujet même de notre questionnement : la nature et le fonctionnement de l'âme humaine. Ce questionnement se fait au moyen de l'étude du concept d'*homme double* ou d'*homo duplex* chez Émile Durkheim, à dessein de tracer les contours d'une morale individuelle.

L'intérêt de cette démarche est aussi lié à la proposition durkheimienne qui donne à comprendre une morale qui est non seulement le résultat d'une réflexion scientifique mais également laïque. Toujours d'actualité, notre questionnement veut s'inscrire dans le sillage de penseurs contemporains tel Marcel Gauchet qui, dans sa tétralogie *L'avènement de la démocratie*, dont les deux derniers volumes sont à paraître, pose une problématique qui

---

<sup>9</sup> Considérant les définitions de l'*individualisme* et du *holisme méthodologiques* données par Louis Dumont dans l'introduction à ses *Essais sur l'individualisme* (1983, p. 12), nous serons encore à quelque distance, réduite dans un premier temps par sa notion d'*individu-dans-le-monde* (p. 36), d'une définition de l'individualisme durkheimien. Plus loin (p. 183), dans le chapitre consacré à Marcel Mauss, Dumont en vient à proposer une *compréhension de l'intérieur* qui serre au plus près, pour l'instant, ce que nous entendons par cet individualisme.

inspire la nôtre : « [...] si la raison est universelle dans ses résultats, elle est individuelle dans son effectuation [...] » (2007a, p. 176)<sup>10</sup>.

D'un point de vue praxéologique, voulant nous relier en action au temps présent, nous considérons aussi qu'en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, alors que l'idée d'une société-monde se fraie un chemin dans l'espace du pensable, il apparaît, encore et toujours, pertinent d'interroger la nature et le fonctionnement de l'âme humaine.

### Corpus et méthodologie

À notre corpus de base, composé des textes de 1912, 1913 et 1914, il nous faut ajouter un corpus élargi tiré de travaux largement antérieurs et utiles à notre démonstration. Ce second corpus comporte six ouvrages produits entre 1893 et 1903. En ordre chronologique de parution, on retrouve: *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1894), *Le socialisme* (1895-1896), *L'individualisme et les intellectuels* (1898a), *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898b), de même que *L'éducation morale* (1902-1903).

Élaborée à partir de ces textes, nous proposons une analyse historico-critique qui tente à la fois une lecture actualisée de l'œuvre et une mise à jour de l'ontologie durkheimienne.

---

<sup>10</sup> Voir, dans le même ouvrage, les pages 50, 80, 114, 170 et 194, dans lesquelles Gauchet remet sans cesse sur la table le jeu, en apparence sans solution, de l'individuel et du collectif. Dans le tome II (2007b, p. 138), Gauchet devient plus explicite : « C'est en lui-même et lui seul que l'individu peut trouver la norme et les fins susceptibles d'orienter son action. Il est renvoyé à sa solitude métaphysique, sans plus même de ciel étoilé au-dessus de lui. D'où la fortune de l'idéal d'authenticité, qui tire les conséquences de cette clôture, en érigeant la fidélité de soi à soi au rang d'unique impératif possible. Mais on conçoit aussi quelle pourra être la force de l'aspiration à retrouver l'enveloppement du tout et l'objectivité de la règle donnée, en réponse à pareil exil. C'est ce que l'idéal de l'engagement exprimera le mieux, en sa tension constitutive. Il combine une motivation intensément individuelle avec l'aspiration à se fondre, voire à se perdre, dans la solidarité reconquise d'une cause commune. »

### Mise en contexte

La production durkheimienne est parue au cours de la Troisième République française d'avant-guerre (1870-1914). En fait, ce moment historique correspond à peu de choses près à la vie adulte de Durkheim (1858-1917) et permet de circonscrire le contexte dans lequel il fut amené à réfléchir. Ainsi, une mise en contexte d'éléments pertinents nous apparaît nécessaire afin de situer nos deux corpus dans leur contexte historique.

Introduire à cette période de quelque quarante années peut difficilement être fait sans faire référence à une période antérieure débutant à la Révolution de 1789. À l'intérieur de ce cadre historique élargi, il nous est apparu nécessaire d'établir une triple mise en contexte qui vise à soutenir une démarche qui demeurera, par la suite, étroitement liée à la production durkheimienne et au concept *homo duplex*.

Un premier pan vise à rappeler quelques faits pertinents à notre propos. Ainsi, les lendemains révolutionnaires donnèrent lieu à deux événements fondamentaux. Le premier, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, fit en sorte que désormais, par le biais d'un texte de loi s'appliquant à tous, on considérât que « les hommes naissent libres et égaux en droits ». Le second, la réunion, pour la Fête de la Fédération du 14 juillet 1790 à Paris, de la députation des 83 départements récemment formés suite à la désintégration des provinces d'Ancien Régime par la constituante, consacrait symboliquement la naissance d'une nouvelle entité politique qui englobait, en les surpassant, les anciennes entités. Un nouvel espace social était ainsi créé par un double mouvement permettant à la fois l'atomisation de la société par l'extension de la notion d'individu et, en sens contraire, sa réunification dans une entité politique englobante dite républicaine<sup>11</sup>.

La Révolution devenait alors l'occasion, pour qui vivait sous régime féodal à l'intérieur d'espaces physiques et culturels isolés les uns des autres, de se rallier à une famille politique

---

<sup>11</sup> Afin d'éviter de faire croire à un phénomène éclatant brusquement, le lecteur est référé à Alexis de Tocqueville ([1856]1964). L'auteur y démontre que la Révolution de 1789, comme telle, a apporté bien peu de neuf qui n'existait pas déjà, sinon que de sonner officiellement le glas de l'Ancien Régime.

et culturelle magnifiée et unifiante<sup>12</sup>. Les nouvelles avenues de communication des idées et de transport des marchandises et des personnes allaient permettre la formation et le fonctionnement d'une République qui se voulait homogène, nationale, adossée à d'autres entités politiques nationales – entre autres, l'Allemagne et l'Italie, en tant que voisins immédiats – elles aussi en formation.

Cette symbolique d'une nation française unie politiquement sur un vaste territoire trouvera sa contrepartie technologique dans le développement d'un système ferroviaire d'abord français puis paneuropéen<sup>13</sup>. Ces conquêtes dans l'art de faire donnent une idée du climat politique prévalant au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle : les grandes cités européennes se retrouvent à quelques heures les unes des autres et les différentes régions françaises, à quelques heures de Paris. L'utilisation du charbon pour produire de la vapeur n'était que la première des grandes libérations d'énergies que connaîtra le siècle, suivie qu'elle fut par l'invention et l'utilisation du moteur électrique et du moteur à combustion interne. On sera ainsi passé, en quelques décennies, de l'hippomobile au train et de l'automobile à l'avion (Agulhon, 1997, p. 126).

D'un point de vue strictement politique, le moment révolutionnaire aura eu des répercussions tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Non pas que ce siècle fut révolutionnaire, il fut plutôt libéral. C'est ce libéralisme qui aura fait le pont entre l'Europe classique et l'Europe moderne. Dans les faits, une suite de révolutions caractérisées par une valse-hésitation entre l'ancien et le nouveau prend place sur près de cent ans et conduit à la « proclamation » de la Troisième République dans la soirée du 3 au 4 septembre 1870.

---

<sup>12</sup> En ce qui a trait à l'unification culturelle et économique, voir Hervé Lebras et Emmanuel Todd (1981, p. 82, 277). Dans le même ordre d'idée, voir Eugen Weber (2005, p. 126, 576) qui propose une démonstration étonnante concernant la lente homogénéisation du langage : « Si [...] être Français n'est pas un simple ralliement intellectuel, mais plutôt une prise de conscience et une expérience de tous les jours, alors les gens qui vivaient dans le centre de la France en 1860 étaient à peine Français. C'est là quelque chose que l'on admet rarement ; ou bien seulement discrètement, en catimini. » Et, de façon encore plus pertinente pour notre propos : « L'idéologie nationale était encore diffuse et informelle au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. La culture française ne devint réellement nationale que dans les dernières années du siècle. »

<sup>13</sup> Ce premier « réseautage » des temps modernes n'a pas échappé à Marcel Gauchet (2007b, p. 195) : « Le processus d'objectivation passe primordialement par le développement *des infrastructures de relations*, qu'il s'agisse des chemins de fer, naturellement, le vecteur le plus spectaculaire, mais aussi des routes, des canaux, de la navigation en général, de la poste, des télégraphes. »

C'est donc à la suite du désastre de la campagne militaire de Napoléon III, au moment de la perte de l'Alsace et de la Lorraine, au moment de la fraction de la nation, de l'atteinte à l'intégrité nationale, que la République est proclamée. Quelques mois plus tard, le 10 mai 1871, le traité de Francfort met officiellement fin à la guerre contre l'Allemagne. Il fallut encore qu'il réprime dans le sang la Commune de Paris avant que ne soit accordé à Thiers le titre de président de la République française. Les divisions entre légitimistes, orléanistes et bonapartistes avaient rendu inévitable le régime républicain. Toutefois, il s'agissait bien d'une république conservatrice.

Et conservatrice, elle le restera : le régime républicain ne sera institué que le 31 mai 1875 par une seule voix de majorité sur plus de 700 (Bourguin, 1967, p. 50). La République demeurera conservatrice jusqu'aux grandes victoires électorales républicaines et jusqu'à l'adoption des lois qui en découlèrent dans le dernier quart du siècle.

Il n'en demeure pas moins que les quarante années de la Troisième République d'avant-guerre auront vu l'Ancien Régime et l'Église passer définitivement au second rang derrière cette invention récente qu'est l'État-nation. Ce nouveau lieu de rassemblement, n'étant plus légitimé « par le haut », devait bien l'être « par le bas ». S'amorce alors, à grande vitesse, l'élaboration des outils de la démocratie : le principe de représentation, le parlementarisme, l'enseignement laïque gratuit et obligatoire de même que le suffrage universel masculin. L'élaboration de ces outils aura rendu nécessaire une redéfinition et de l'individu et de la société. C'est dans ce contexte protéiforme que Durkheim est appelé à réfléchir<sup>14</sup> et qu'il propose une lecture renouvelée de l'être humain vivant en société.

Une seconde mise en contexte se doit de souligner l'extension donnée à la notion d'individu dans la période qui sépare la Révolution de 1789 de la Première Guerre mondiale. Au départ,

---

<sup>14</sup> La situation que nous venons de décrire ne semble pas avoir échappé à Durkheim : « ... les hommes de la Révolution, tout en promulguant la fameuse Déclaration des droits, ont fait la France une, indivisible, centralisée, et peut-être même faut-il voir avant tout, dans l'œuvre révolutionnaire, un grand mouvement de concentration nationale. » (Durkheim, 1898a, p. 7).

c'est le développement par les légistes anglais du concept *d'individu sujet de droits* qui, par la suite, aura des répercussions dans le domaine politique français par la lente composition du concept de *citoyen électeur*<sup>15</sup>.

Le suffrage universel, vœu révolutionnaire de 1789 qui incarne au mieux l'extension de la notion d'individu, ne fera l'objet d'une législation efficace qu'à mi-chemin dans le siècle qui suit. Il ne connaîtra une application réelle qu'en Troisième République, bien que cette application ne soit pas universelle puisque les femmes et les domestiques en sont encore exclus. Ce lent cheminement peut étonner puisqu'il nous est désormais difficile d'imaginer l'ampleur de la rupture intellectuelle qu'impliquait l'idée d'égalité politique des individus. Cette égalité politique, telle qu'elle s'est développée en France, a marqué l'entrée définitive dans le monde de *l'individualisme égalitaire*. L'instauration progressive du suffrage universel aura affirmé avec force, quoique non sans difficultés, les prémices de cette forme d'individualisme.

Ainsi, à partir de la Révolution, avec moult hésitations, avancées et reculs, se construit la figure du *citoyen électeur* sur les socles de *l'individu sujet de droits* et du *citoyen propriétaire*. Ce citoyen électeur, on en érigea la figure par la distinction initiale entre citoyen passif et actif, puis par différentes formes de capacité censitaire, puis encore par l'inclusion de ceux qui ont un lieu de résidence fixe et, finalement, par l'inclusion de ceux à qui l'on reconnaît alors l'autonomie de la pensée : les domestiques en 1935 et les femmes en 1944.

Les artisans de la révolution pouvaient difficilement concevoir, pas plus qu'ils n'avaient les moyens techniques de ce pouvoir qui serait légitimé par la volonté des individus pris isolément. C'est la nation nouvellement formée et composée d'individus égaux en droits qui est souveraine. Celle-ci apparaît d'abord comme la masse compacte et informe de l'ensemble des individus qui ont comme qualité première d'être égaux. Puis, par distinctions successives et cumulatives de portions de cette nation, par la distinction de groupes qui en

---

<sup>15</sup> Sur la question du suffrage universel voir Pierre Rosanvallon (1992).

avaient d'abord la capacité et, en définitive, de ceux qui n'en avaient pas même la capacité, les prolétaires, chacun des individus, et non plus seulement l'ensemble de la nation, acquerra un pouvoir politique de légitimation. Cet individualisme égalitaire, d'abord masculin, va peu à peu saturer le tissu social jusqu'aux limites constituées par la frontière politique et la différence culturelle avec l'étranger.

Au moment des États généraux qui précéderont la Révolution de 1789, ce sont bien les trois Ordres qui conseillent le roi. Le Tiers-état, bien que représentant l'ensemble de la population, dispose d'un seul vote pouvant difficilement être coalisé avec celui des représentants de l'Église ou encore avec celui de la noblesse héréditaire afin de former une majorité<sup>16</sup>. En 1913<sup>17</sup>, pour la première fois, c'est bien un homme seul, semblable en cela à tous les autres, que l'on voit s'avancer et entrer dans l'isoloir afin d'inscrire, sur un bulletin uniformisé par l'État, sa conviction politique personnelle. Il ira ensuite déposer lui-même dans l'urne son vœu, son vote. C'est que, sur une période de quelques décennies, le citoyen mâle a obtenu, issu de son statut de citoyen-électeur, un droit de vote qui lui appartient en propre. Durant la même période, ce qui restait de l'Ancien Régime s'est vu remplacé par la République de « tous les Français »<sup>18</sup>.

Toutefois, au moment d'entrer dans la Première Guerre mondiale, cette nouvelle ferveur démopédique fut mise à rude épreuve<sup>19</sup> et Durkheim aura peut-être entrevu, à ce moment

---

<sup>16</sup> Concernant cette époque proto-démocratique, voir Michel Biard et Pascal Dupuy (2004).

<sup>17</sup> Au sujet du changement de culture politique qui en III<sup>e</sup> République devait mener au sentiment de liberté politique réelle puis à l'utilisation généralisée de l'isoloir, voir Alain Garrigou (2002, p. 79, 193 et 210). Sur les mœurs politiques de l'époque et plus spécifiquement sur la fraude électorale qui prenait souvent la forme d'un vote communal ou familial, voir Eugen Weber (2005, p. 793) qui, dans un style anecdotique, rend bien compte des réalités de l'époque : « [...] pendant les premières années de la troisième République, la société rurale était encore soumise à la dépendance économique, à la déférence sociale et à l'intimidation directe par les autorités nationales et locales [...] Dans certains villages, le maire ne prenait même pas la peine de procéder au dépouillement ou de feindre de le faire. »

<sup>18</sup> Dans les faits, la période « post-révolutionnaire » ne fut qu'une suite ininterrompue de révolutions dont celle de 1830 qui vit Charles X évincé par son cousin Louis-Philippe, légitimant ainsi le nouveau « roi des français » en remplacement du « roi de France ». Cette lente dissolution de la monarchie ne sera vraiment complétée qu'avec l'élection de députés républicains dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle et qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle par les résultats concrets de la mise en application de lois reflétant l'esprit républicain.

<sup>19</sup> Au sujet des difficultés de la République, voir Georges Bourguin (1967) et tout spécialement le chapitre intitulé Les grandes crises de la république (1885-1900). Voir aussi l'introduction de Jean Garrigues (2004).

précis<sup>20</sup>, ce qui pouvait unir spirituellement ceux qui étaient maintenant réunis spatialement et politiquement. Notre questionnement se situe tout près d'une problématique de cette époque où l'on devait substituer à une morale religieuse une morale qui fût laïque.

Le troisième et dernier pan de notre mise en contexte vise à présenter la notion d'individualisme comme un outil de la démarche fondatrice en sociologie. En ce sens, il nous apparaît utile de rappeler brièvement les réflexions théoriques suscitées par l'individualisme chez Saint-Simon, Auguste Comte et Alexis de Tocqueville, réflexions que Durkheim poursuivra d'originale façon<sup>21</sup>.

Au recul de la morale théologique, Saint-Simon (1760-1825) propose l'*industrialisme* comme morale post-révolutionnaire. Cette morale industrielle a pour but avoué de réduire à sa partie congrue ce qui reste du pouvoir des castes politique, féodale ou gouvernementale. L'individualisme perçu est celui du tyran, auquel on répond ici par l'occupation productive de celui qui, d'abord sous le joug, devient lui-même exploitant sans porter l'opprobre de la qualité d'exploiteur. La société saint-simonienne se veut intégralement économique et sans reste pour la politique, ce qui implique l'absence de domination de l'homme par l'homme. Phénomène méprisable, l'individualisme est alors combattu par la mise à disposition des capacités de chacun pour l'Industrie.

Chez Auguste Comte (1798-1857), successeur de Saint-Simon dans la filiation sociologique, la mise à procès de *l'individualisme abstrait* et l'élaboration d'une connaissance sociologique sont inséparables. Le problème de la sociologie française à partir de Comte n'est pas de nier l'individu, ni même l'interdépendance des individualités, mais de penser concrètement le double rapport de l'individu au travail et à la vie spirituelle. L'immortalité de l'âme se retrouve alors dans le lien générationnel qui implique le don de la production

---

<sup>20</sup> Nous partageons aussi la compréhension de Laurence Loeffle (2000, p. 54) : « Au plan philosophique et pédagogique, la sociologie d'Émile Durkheim tend à occuper une place hégémonique en 1911. Celle-ci semble une réponse particulièrement bien adaptée aux aspirations de l'édification d'une morale sociale vraiment laïque. »

<sup>21</sup> Nous référons le lecteur à Christian Laval (2002) et plus précisément aux chapitres qu'il consacre à ces différents auteurs.

humaine en tant que résultante du travail de chacun. Du même coup est niée l'immortalité de l'âme individuelle telle que professée par la théologie.

Chez Tocqueville (1805-1859), tout juste cadet des trois prédécesseurs de Durkheim dans la trame fondatrice de la sociologie, l'observation de la jeune démocratie américaine permet une conceptualisation théorique de l'individualisme, alors que Saint-Simon et Comte avaient plutôt perçu l'individualisme comme la négation de toute vie sociale. Reposant sur la notion d'*intérêt bien compris*, le diagnostic tocquevillien est le premier à faire la nuance entre un *individualisme égoïste* et un *individualisme égalitaire*, démocratique et avant tout *utilitariste*. L'apport tocquevillien est celui de la reconnaissance et de l'objectivation de la conscience sociale de l'utilitarisme. Cette forme d'individualisme devient alors la représentation dominante par laquelle se pensent les rapports entre individus<sup>22</sup>.

À l'aide des trois pans de mise en contexte qui précèdent, nous croyons avoir fait la démonstration que le contexte historique dans lequel réfléchit Durkheim a été substantiellement et rapidement modifié et de quelle façon, mais qu'en plus, ce contexte élargi a présidé à l'extension de la notion que l'on avait alors de l'individualisme.

### **Problématique**

Nous venons de le voir, Émile Durkheim aura été le témoin privilégié d'une époque charnière entre une Europe classique et une Europe moderne. Ainsi, à vouloir bien camper le dualisme de la nature humaine, en accord avec la tradition philosophique et en utilisant ses outils de réflexion, Durkheim donne à voir, dans un premier temps, l'apport individuel comme foncièrement vil et rattaché au corps et, à l'opposé, tout ce qui provient de l'extérieur comme étant le bien et le raisonnable.

---

<sup>22</sup> Pour la fraîcheur et la clarté de l'exposé, nous référons le lecteur à Alexis de Tocqueville ([1835]1990, vol. 2). Nous reviendrons sur la distinction fort éclairante que l'auteur y fait entre individualisme égoïste et individualisme utilitaire (voir 2.2.2).

En effet, c'est entre les sensations et les appétits sensibles, d'une part, la vie intellectuelle et morale, de l'autre, qu'ont lieu les conflits dont nous avons donné des exemples. Or, il est évident que passions et tendances égoïstes dérivent de notre constitution individuelle, tandis que notre activité raisonnable, tant théorique que pratique, dépend étroitement de causes sociales. (Durkheim, 1914, p. 14)

Il faut mettre à jour certains passages plus discrets pour qu'apparaissent de façon novatrice l'importance et la noblesse de la composante individuelle qui, sise dans le corps, a mission de subjectiver les messages en provenance de la composante collective. Corrélativement, il faut entendre que les messages de la raison nécessitent cette subjectivation.

Comme si les choses et les mots pour les dire demeuraient encore entremêlés, règne une atmosphère de confusion et d'incompréhension qui devient on ne peut plus claire à l'intérieur de notre corpus de base. Dans la discussion qui s'engage après l'exposé de Durkheim rapporté dans le texte de 1913, on voit s'affirmer, dans les questionnements qui lui sont opposés, toute la difficulté éprouvée à concevoir un Dieu qui est, à la fois, plus près du groupement des hommes et de chacun d'eux en particulier.

Il nous apparaît que Durkheim devait tenir compte, dans la construction de son argumentaire quant au rôle de l'individualisme dans la relation dynamogénique, de la présence d'un individualisme absolu, de même que de la prégnance d'un individualisme chrétien nécessaire à l'économie du Salut ainsi que de celle de l'individualisme utilitaire nécessaire à l'économie politique. Porteur, dans les dernières années de sa vie, d'une vision renouvelée de ce que peut être l'individualisme, il semble qu'il ait privilégié – ou qu'on ait davantage retenu – une présentation des aspects collectifs du dualisme de l'âme. Ainsi, on aurait surtout retenu le rôle prépondérant des contraintes sociales sur l'individu, de même que la fonction régulatrice des groupes professionnels en tant que régulateurs du fonctionnement des sociétés<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Cet aspect de la *physique des mœurs et du droit* est clarifié d'habile façon par Prades (1990, p. 78-79) : « La structure de base de cette « Physique » est extrêmement simple. Pour Durkheim, les mœurs et le droit constituent des formes de solidarité sociale qui se résument dans deux grandes sphères. La première se rapporte aux devoirs que les hommes ont les uns envers les autres parce qu'ils appartiennent à un groupe social, la deuxième aux devoirs indépendants de tout groupement particulier. » En ce qui a trait à l'importance des groupements professionnels, voir Durkheim, 1892, p. 12.

Ces deux tendances, celle de la liberté individuelle et celle de la contrainte sociale ont, comme nous le verrons, préoccupé Durkheim tout au long de sa carrière universitaire. C'est au plus fort de l'affaire Dreyfus, dans un texte intitulé *L'individualisme et les intellectuels* paru en 1898, qu'il définira de façon on ne peut plus claire l'individualisme comme étant la religion de l'humanité à venir.

Nous soumettons que les façons de penser qui avaient cours en Troisième République ont permis à la notion d'individu une certaine extension et que la proposition durkheimienne de 1914 concernant le concept *homo duplex* et la vertu dynamogénique était alors, et encore aujourd'hui, pertinente pour une meilleure lecture de qui chacun de nous est en tant qu'être humain.

### **Hypothèse et question de recherche**

S'intéressant à la dualité de l'âme par le biais de l'idée « d'homme double » chez Durkheim, ce mémoire accorde une attention particulière à ce que nous convenons d'appeler sa composante individuelle. Notre hypothèse à deux volets soulève une possible confusion à la fois sémantique et conceptuelle entre différents types d'individualisme, dont un individualisme qui serait proprement durkheimien et qui aurait été négligé par les commentateurs de l'oeuvre. À partir des textes de nos deux corpus, il est proposé de répondre à une question principale : *qu'est-ce qui caractérise l'individualisme durkheimien?*

## Chapitre I

### LE CONCEPT HOMO DUPLEX

Ce chapitre est consacré à l'étude du syntagme *homo duplex* qui, comme nous tenterons de le démontrer, est aussi riche en implications anthropologiques que les mieux connus *homo erectus*, *homo laborans* ou encore *homo sapiens sapiens*. L'appellation *homo duplex* n'est apparue que dans un des derniers écrits de Durkheim intitulé *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, publié en 1914. Peu retenu par les commentateurs de l'œuvre, le concept propose une intégration des deux composantes de l'âme et de leur relation dynamogénique.

Nous nous proposons d'abord de suivre la progression de pensée qui amène Durkheim à utiliser ce concept. Dans un second temps, c'est le concept lui-même qui est saisi afin de mettre en lumière ce qu'il implique en ce qui a trait à l'extension de la notion d'individu. Notre démarche prend forme à l'intérieur de cinq sections posant les jalons d'une construction axiomatique qui donne corps au concept *homo duplex*.

Dans une première section, les étapes du cheminement intellectuel de Durkheim sont exposées afin de faire voir de quelle façon il s'approprie la question de la dualité de l'âme et sous quelle forme il en pose la problématique. Une seconde section montre Durkheim renommant les composantes de l'âme en termes de représentations afin de permettre une étude de ces mêmes composantes qui puisse prétendre à la scientificité. La section suivante vise à favoriser une meilleure compréhension de la vertu dynamogénique, de cet élément constitutif du concept *homo duplex* qui assure le lien dialogique entre les composantes individuelles et les composantes collectives. La quatrième section retrace l'origine de l'utilisation de l'appellation pour finalement nous amener à proposer, dans la dernière section, une définition axiomatique du concept qui sera utile à la suite de notre propos.

### 1.1 – Le dualisme de l'âme humaine

La dualité de l'âme aura été une préoccupation majeure pour Émile Durkheim et ce, tout au long de sa carrière. Conséquemment, on retrouve cette préoccupation de façon récurrente dans l'ensemble de sa production écrite. Dès lors qu'il fréquente l'École normale en compagnie de Jean Jaurès, on la voit exprimée une première fois en termes de philosophie politique sous le titre « *Rapport de l'individualisme et du socialisme*<sup>24</sup> ».

Sujet de recherche dès 1882, ce rapport entre l'individualisme et le socialisme devient « le rapport entre la personnalité individuelle et la solidarité sociale » ainsi que la question centrale à laquelle il tente de répondre dans sa thèse de doctorat mieux connue sous le titre *De la division du travail social*.

Quant à la question qui a été l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire? Car il est incontestable que ces deux mouvements, si contradictoires qu'ils paraissent, se poursuivent parallèlement. (Durkheim, [1893] 1978, p. XLIII)

Durkheim démontre que la réduction de l'emprise des contraintes sociales résultant de la complexification de la société - et concurremment de la division du travail - crée un espace de liberté qui va grandissant pour chaque individu<sup>25</sup>. De même, l'individualisme qui s'y crée devient suffisamment généralisé pour acquérir le statut de principe de ralliement pour tous.

Ce n'est pas dire, d'ailleurs, que la conscience commune soit menacée de disparaître totalement. Seulement, elle consiste de plus en plus en des manières de

<sup>24</sup> Ni la préface de Pierre Birbaum (Durkheim, [1895-1896]1971, p. 13), ni l'introduction de Marcel Mauss au même ouvrage (p. 27), pas plus que Marcel Fournier (2007, p. 41) n'offrent une référence quant à la teneur de ce qui semble être un titre provisoire.

<sup>25</sup> Le compte rendu de la soutenance de thèse de Durkheim, qui eut lieu le 3 mars 1893, suggère un comité à la fois étonné et sévère, parfois choqué, mais, sans contredit, admiratif (Fournier, 2007, p. 186-187). Dans le cadre du même événement, notons l'importance accordée par Durkheim à la dimension morale de sa thèse de doctorat (Durkheim, [1893] 1975b, p. 288-291). De façon en apparence paradoxale, il explique l'origine des contraintes sociales tout en attirant l'attention sur la nouvelle exigence de la vie en société : l'individualisme. À peu près au même moment (1894, p. 14), Durkheim prend ses distances par rapport à une certaine « philosophie sociale » qui voudrait expliquer « les phénomènes sociaux par la contrainte ».

penser et de sentir très générales et très indéterminées, qui laissent la place libre à une multitude croissante de dissidences individuelles. Il y a bien un endroit où elle s'est affermie et précisée, c'est celui par où elle regarde l'individu. À mesure que toutes les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de religion. (Durkheim, [1893] 1978, p. 147)

Même dans *Le suicide*, que l'on considère à tort comme le moment fort de l'holisme durkheimien (Laval, 2002, p. 266 note 4), on retrouve une mise en perspective du dualisme humain par le biais de la religion de l'individu : l'homme serait devenu « un Dieu pour l'homme » (Durkheim, [1897] 2007, p. 379).

Toujours à l'intérieur de l'ouvrage *De la division du travail social*, les dernières lignes de la conclusion « En un mot, notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale. » (Durkheim, [1893] 1978, p. 406) sont annonciatrices des ultimes efforts de rédaction consacrés à l'*Introduction à la Morale* en 1917. Tout au long de sa carrière, Durkheim aura donc travaillé à l'étude des rapports entre l'individu et la société dans le but de dégager les bases d'une morale laïque, ou encore, comme nous prétendons en faire la démonstration, les prémisses d'une morale individuelle. Plus précisément, il serait question, chez Durkheim, d'une morale qui accorde une position motrice à l'individu.

En étudiant sociologiquement le phénomène religieux, Durkheim en viendra à poser la dualité de l'âme comme un axiome qui fondera tant son épistémologie que son éthique (Prades, 1990, p. 104). Nous proposons que cette dualité constitutive de l'âme humaine trouve sa formulation la plus claire et la plus complète dans l'appellation *homo duplex*, objet de notre recherche et concept auquel nous consacrons le présent chapitre à dessein d'en définir plus précisément et les contours et les contenus.

C'est en cherchant à étudier scientifiquement les phénomènes religieux, donc en écartant toute métaphysique, que Durkheim fut amené à expliquer de façon rationnelle le dualisme de l'âme. Situait d'emblée sa démarche dans le courant philosophique du néo-kantisme, Durkheim reconnaît l'apport possible d'une métaphysique tout en y soustrayant sa démarche.

D'où vient cet afflux de vie? Évidemment d'une source supérieure à l'individu, puisqu'il en résulte un rehaussement de la vitalité individuelle. Mais cette source où la chercher? Dans un monde transcendant ou, comme on dit, surnaturel? Sans examiner cette hypothèse en elle-même, je l'écarte pour des raisons de méthode. Les religions se présentent à nous comme des phénomènes historiques ; comme toutes les institutions humaines, nous les voyons naître, grandir et mourir. On n'est donc pas fondé à les mettre a priori en dehors de la nature. [...] Au reste, toute science qui se fonde postule la rationalité des choses qu'elle entreprend d'étudier. Il est donc légitime que la science des religions s'accorde ce même postulat qui est la condition de son existence. Avec ceux qui le nient, la discussion est inutile, toute entente étant impossible. (Durkheim, 1913, p. 8)<sup>26</sup>

Nulle part ailleurs que dans les deux textes de notre corpus de base, Durkheim ne s'applique avec autant de minutie à détailler le dualisme de l'âme humaine. Nous tentons ici de le suivre dans l'appropriation qu'il opère des termes de ce dualisme. Nous l'observerons souligner avec insistance la position philosophique sur laquelle il s'adosse, à dessein d'en proposer une autre qui relève davantage de cette science naissante qu'est alors la sociologie. Ces deux textes ont pour but reconnu par l'auteur de reprendre la démonstration faite dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, démonstration dont le principe aurait échappé aux lecteurs.

Comme à notre grande surprise, le principe sur lequel repose cette explication ne paraît pas avoir été aperçu par les critiques qui, jusqu'à présent, ont parlé de ce livre, il nous a paru qu'il pourrait y avoir quelques intérêts à l'exposer sommairement [...]. (Durkheim, 1914, p. 4)

### 1.1.1 – La distinction corps-âme

Cette première distinction inhérente au dualisme humain s'inscrit traditionnellement dans une mise en opposition entre le corps et l'âme qui accorde à l'un et à l'autre des statuts inégaux.

C'est un fait d'expérience qu'il existe en nous comme deux êtres qui ne se rejoignent jamais complètement, qui très souvent même s'opposent l'un à l'autre et se contredisent mutuellement : dans l'ordre de la connaissance, ce sont les sens et la pensée sensible, d'une part, et, de l'autre, l'entendement et la pensée conceptuelle ; dans l'ordre de l'action, les appétits égoïstes d'un côté, l'activité religieuse et morale de l'autre. Non

---

<sup>26</sup> Voir aussi Durkheim, 1898b, p. 11.

seulement nous distinguons ces deux aspects de notre nature ; mais nous leur attribuons une valeur et une dignité inégales. C'est cette antithèse que les religions ont exprimée en dotant l'homme d'une double substance, le corps et l'âme [...]. (Durkheim, 1913, p. 5)<sup>27</sup>

Ces «deux êtres», ces «deux entités» (Durkheim, 1913, p. 5, 10) auraient même des «fonctions mentales» et des localisations différentes. Ce dualisme « sans solution de continuité » constitue le problème de base auquel se confronte Durkheim à l'aide de la pensée aristotélicienne<sup>28</sup>.

### 1.1.2 – Le profane et le sacré

Cette première distinction entre le corps et l'âme, Durkheim la complète à l'aide d'une seconde qui inscrit le dualisme humain dans les catégories totalisantes et exclusives du profane et du sacré. Ici, l'opposition absolue est fragilisée par le fait que les éléments constitutifs de chacune des catégories ne sont valables que pour un milieu et à un moment donnés. Malgré tout, les deux éléments, alors davantage concrets et identifiables, ne cessent pour autant de se côtoyer et de s'opposer l'un à l'autre.

La dualité de notre nature n'est donc qu'un cas particulier de cette division des choses en sacrées et en profanes qu'on trouve à la base de toutes les religions, et elle doit s'expliquer d'après les mêmes principes. (Durkheim, 1914, p. 12).

Durkheim va un peu plus loin en précisant que « [...] les choses sacrées sont simplement des idéaux collectifs qui se sont fixés sur des objets matériels [...] » (Durkheim, 1914, p. 12) et que ces objets matériels symbolisent des idées élaborées par une collectivité qui leur accorde alors une force morale qui domine et soutient les individus qui la composent. Ainsi posées, les limites internes du dualisme de l'âme acquièrent une certaine flexibilité selon les lieux et les époques.

<sup>27</sup> Voir aussi Durkheim, 1914, p. 6.

<sup>28</sup> L'influence d'Aristote chez Durkheim est perceptible jusque dans le compte-rendu de l'agrégation de ce dernier à l'École normale (Fournier, 2007, p. 55) : « Le paradoxe que met en évidence Durkheim est le suivant : l'esprit est un, alors que la loi des choses est caractérisée par la multiplicité. « Nous ne pouvons penser que ce qui est un, et pourtant nous ne pouvons penser que des choses, qui sont multiples. » Comment résoudre ce problème? Il faut, répond Durkheim en se référant à Aristote, trouver un « intermédiaire » qui participe à la fois de l'unité (de la pensée) et de la multiplicité (de l'objet) [...] ». Voir aussi Durkheim, [1889] 1975c, p. 158.

### 1.1.3 – Les monismes empirique et idéaliste

En posant le dualisme humain comme un axiome et en le transposant en termes de profane et de sacré, Durkheim se propose d'abord d'en donner une explication rationnelle et d'en expliciter le fonctionnement. Pour y parvenir, il s'en prend aux monismes empirique et idéaliste qui, selon lui, ne font qu'affirmer le dualisme sans en donner une explication satisfaisante.

Les religions et les efforts de la philosophie ont tenté de tenir compte de cette dualité inhérente à la nature humaine. Pour l'empirisme, cette dualité ne serait qu'apparence : la vie morale n'étant qu'une excroissance de l'égoïsme. Ainsi, peu à peu et par lui-même, l'homme aurait appris à se développer en un être moral. L'idéalisme, de son côté, considère la réalité comme tout aussi homogène quoique constituée de concepts qui, venus d'ailleurs, atteignent l'homme. Entre cette métaphysique empirique et cette autre idéaliste, point de continuité que l'on puisse s'expliquer rationnellement. (Durkheim, 1913, 6)

L'empirisme pas plus que l'idéalisme ne parviennent à expliquer comment se retrouvent dans un même individu et les sensations et la pensée conceptuelle. Encore moins compréhensible apparaît alors le passage des unes à l'autre. En effet, quelle explication rationnelle donner au passage, dans un sens comme dans l'autre, des concepts et des idéaux au corps, aux sens et à leur tyrannie?

Durkheim complète son raisonnement et affirme qu'il n'est pas étonnant que se retrouvent en chacun de nous ces deux forces, se côtoyant et s'affrontant, si l'on reconnaît les forces collectives comme étant issues du concours des individus regroupés. Durkheim se propose donc d'aller au-delà d'une métaphysique platonicienne. En effet, cette métaphysique statue sur le fait que l'homme est double parce qu'en lui deux mondes, la matière et les Idées, se rencontrent. Bien loin d'expliquer la présence de ces deux mondes, la métaphysique de Platon en hypostasierait plutôt les aspects contradictoires. La démarche durkheimienne propose aussi d'aller au-delà de la critique kantienne, qui perçoit ce même dualisme non plus comme l'existence de deux principes métaphysiques qui seraient à la base de toute la réalité, mais plutôt comme l'existence de deux facultés antithétiques : la volonté et la raison.

Comme nous allons le voir, Durkheim ne veut pas que s'opposer, il cherche à proposer une explication qui soit à la fois sociologique et anthropologique (Laval, 2002, p. 278).

#### 1.1.4 – L'individualisme et le socialisme

Cette formulation, qui unit individualisme et socialisme, fut la formulation initiale. Celle qui sert de canevas de base à la réflexion de Durkheim avant même le premier plan de rédaction de *De la division du travail social* au début des années 1880. C'est au cours des années suivantes qu'il précise une pensée qui allait soutenir la rédaction de l'ensemble de son œuvre. De la formulation primitive, Durkheim en viendra à une question de recherche posée en termes d'étude « des rapports entre l'individu et la société »<sup>29</sup>.

Dans *Le socialisme*, Durkheim se donne comme objectif d'étudier le socialisme d'une façon scientifique. Le projet ne sera pas mené à terme. C'est qu'il lui est apparu impossible, dans l'état des choses à son époque, d'attaquer de front l'étude tant du socialisme que de l'individualisme qui, en tant que « doctrines sociales » et « doctrines pratiques », se prêtent mal au travail scientifique (Durkheim, [1895-1896]1971, p. 46-47).

Les sciences sociales sont encore beaucoup trop jeunes pour pouvoir servir de bases à des doctrines pratiques, aussi systématiques et d'une telle étendue. Ce sont des besoins d'un autre genre qui maintiennent ces dernières, c'est le sentiment jaloux de l'autonomie individuelle, c'est l'amour de l'ordre, la crainte des nouveautés, le misonéisme, comme on dit aujourd'hui. L'individualisme, comme le socialisme, est avant tout une passion qui s'affirme, quoiqu'il puisse éventuellement demander à la raison des raisons pour se justifier. (Durkheim, [1895-1896] 1971, p. 37)

C'est donc par l'étude de la division du travail et de l'économie politique -la première relevant de la seconde- que seront entreprises les grandes études de Durkheim donnant naissance à la sociologie. Ce n'est que plus tard, au tournant du siècle que, délaissant

---

<sup>29</sup> Sur l'importance du rapport entre individualisme et socialisme pour l'ensemble de l'œuvre et tout spécialement jusqu'en 1895, se référer à l'introduction de Marcel Mauss dans *Le socialisme* (Durkheim, [1895-1896]1971, p. 27-31).

l'économie politique<sup>30</sup>, il s'intéressera au phénomène religieux comme objet et vecteur de recherche.

À mi-chemin entre ces deux « moments durkheimiens », c'est-à-dire en 1894, ce fondateur de la sociologie française publie *Les règles de la méthode sociologique*. Il y définit la sociologie comme « la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement » (p. 15), de même que son objet et la méthode qui lui est appropriée. Peu à peu, se précise l'idée qu'un individu abstrait devant une société tout aussi abstraite est le seuil de positivité, l'*épistémè*, à dépasser.

Cela suppose de considérer cet individu abstrait comme la première des prénotions à écarter afin de constituer la science sociale authentique. [...] Qu'elles [les doctrines individualistes] ne soient pas des sciences dignes de ce nom n'empêche pas qu'elles aient leur cause sociale car elles expriment, de façon inadéquate scientifiquement parlant, des réalités objectives. En ce sens, elles sont elles-mêmes des faits sociaux. (Laval, 2002, p. 277)

Ces précisions épistémologiques de Durkheim invitent à délaissier l'analyse idéologique qui avait prévalu jusqu'alors. Peu à peu, on verra se dessiner un dualisme durkheimien comme lieu de rencontre et d'étude privilégié du *rapport* entre l'individuel et le social, du *rapport* entre l'individualisme et les différentes sociétés d'appartenance. Ces deux doctrines pratiques, devenues peu à peu les pôles de la dualité de l'âme traitée par le biais de l'étude sociologique du religieux, permettront d'aborder la question d'une science de la morale. L'individualisme et le socialisme, « doctrines pratiques » peu propices à l'établissement d'une science qui soit politique ou sociologique, ouvriront finalement la porte à l'établissement d'une science des mœurs.

---

<sup>30</sup> Ce tournant qui s'opère vers 1895 est aussi relevé par Marcel Fournier (2007, p. 282) : « Une chose est certaine, il en a fini avec l'économie politique qui lui aurait fait, comme il le dit à Célestin Bouglé, perdre quinze ans de va (sic) vie. ». Voir aussi la lettre de Durkheim à Célestin Bouglé (Durkheim, [1896] 1975b, p. 392).

### 1.1.5 – La distinction entre personne et individu

Après avoir décrit, de différentes façons, les deux composantes du dualisme de l'âme l'une par rapport à l'autre, une autre distinction, toute anthropologique celle-là, doit encore être faite. Il s'agit de préciser la notion d'individualité en la distinguant de celle de personnalité. Cette distinction permet du même coup de confirmer le rôle prépondérant du corps dans le dualisme durkheimien.

[...] la notion de personne est le produit de deux sortes de facteurs. L'un est essentiellement impersonnel : c'est le principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité. C'est lui, en effet, qui constitue la substance même des âmes individuelles. Or il n'est la chose de personne en particulier : il fait partie du patrimoine collectif ; en lui et par lui, toutes les consciences communient. Mais d'un autre côté, pour qu'il y ait des personnalités séparées, il faut qu'un autre facteur intervienne qui fragmente ce principe et qui le différencie : en d'autres termes, il faut un facteur d'individuation. C'est le corps qui joue ce rôle. (Durkheim, [1912] 2005, p. 386)

C'est donc le corps unique de la personne qui lui permet de s'individualiser. C'est par la voie des sensations du corps que se développe l'individualité à l'intérieur de la personnalité. Cela devient davantage possible lorsque les corps occupent « [...] des points différents dans le temps et dans l'espace où les représentations collectives viennent se réfracter et se colorer différemment. » (Durkheim, [1912] 2005, p. 387) et susciter de nouvelles représentations individuelles. Ainsi, à une première différenciation produite par la division du travail vient s'en juxtaposer une autre qui tient davantage aux positions relatives des individus et aux relations qu'ils entretiennent entre eux dans leurs différentes sociétés d'appartenance. Ces sociétés seraient, elles aussi, sources de ce qui différencie les individus les uns des autres : la personnalité. Attardons-nous maintenant à ces deux types de représentations, les individuelles et les collectives, par lesquelles Durkheim transpose en termes sociologiques et modernes une réalité empêtrée dans une terminologie peu propice à l'étude rationnelle.

## 1.2 – Les représentations

En 1898, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, paraît le texte intitulé *Représentations individuelles et représentations collectives*<sup>31</sup>. Au moment de la rédaction de cet article, la psychologie et la sociologie cherchent encore à se définir l'une par rapport à l'autre. Ici, Durkheim utilise l'analogie. Plus précisément, il invite à la comparaison entre les faits psychologiques et les faits sociologiques afin d'établir la sociologie en tant que *science des mœurs*<sup>32</sup>. Puisque la vie mentale des individus, tant dans sa forme individuelle que dans sa forme collective, est faite de représentations, il soumet que les deux types de représentation sont de quelque manière comparables : l'un et l'autre entretiennent des relations semblables avec leur substrat respectif. Ce texte tend à différencier les deux sciences, qui profitent alors du rapprochement analogique pour bien marquer ce qui les distingue l'une de l'autre.

L'objectif poursuivi par Durkheim est de faire reconnaître l'existence d'états psychiques tant individuels que collectifs. Pour y parvenir, il réhabilite d'abord la démarche analogique comme méthode de démonstration, puis il propose de rechercher les liens pouvant exister entre les lois de la biologie, de la psychologie et de la sociologie. Il en arrive à démontrer que la capacité représentative ne peut exister que dans le tout formé par la réunion des cellules nerveuses chez l'individu, tout comme les représentations collectives n'existent que dans le tout formé par la réunion des individus. L'idée générale d'un naturalisme psychologique qui aurait son équivalent en sociologie est suffisamment fondamentale pour se voir reprise dans notre corpus de base.

Nous savons aujourd'hui que notre organisme est le produit d'une genèse; pourquoi en serait-il autrement de notre constitution psychique? (Durkheim, 1914, p. 11)

---

<sup>31</sup> Durkheim utilise le concept de *représentation* dont l'équivalent en langue allemande *Vorstellung* était d'usage courant à la même époque chez les freudiens, les phénoménologues et autres mouvements intellectuels (Mestrovic, 1983, p. 46). Dans le cas qui nous concerne, les représentations individuelles sont liées aux sensations du corps, alors que les représentations collectives sont liées aux concepts de la raison.

<sup>32</sup> Cette idée d'une *science des mœurs* ou d'une *sociologie de la morale* est une constante dans l'œuvre de Durkheim. C'est dans *Les règles de la méthode sociologique* qu'il en donne une définition à portée épistémologique : « On en vient ainsi à concevoir la possibilité d'une psychologie toute formelle qui serait une sorte de terrain commun à la psychologie individuelle et à la sociologie; et c'est peut-être ce qui fait le scrupule qu'éprouvent certains esprits à distinguer trop nettement ces deux sciences. » (Durkheim, 1894, p. 13)

### 1.2.1 – L'usage de l'analogie

C'est à la biologie (Durkheim, 1894, p. 12) et à la psychologie (Durkheim, 1898b, p. 3, 18), sciences alors en développement rapide, que Durkheim emprunte les découvertes récentes afin de construire son raisonnement en faveur de la sociologie. Ainsi, les éléments chimiques constitutifs de la cellule participent à un tout qui est vivant sans qu'aucun de ces éléments ne possède cette vie, ni même une partie de celle-ci. Poursuivant son raisonnement analogique, il suggère que les représentations individuelles sont issues du système nerveux sans demeurer attachées à aucune de ses composantes organiques. Dans le même élan, il propose de voir dans les représentations collectives la résultante des actions combinées des représentations individuelles sans qu'aucune des premières ne demeure attachée à l'individu, composante ultime de la société (Durkheim, 1898b, p. 3).

Poussant plus loin l'analogie, il fait la démonstration que les représentations collectives tout comme les représentations individuelles, aussitôt formées, atteignent une autonomie relative. Les représentations individuelles diffèrent toutefois des représentations collectives en ce qu'elles sont d'une autre nature – parce qu'issues d'un autre substrat – et qu'elles évoluent dans des milieux différents. Ce qui n'empêche pas les représentations tant individuelles que collectives d'aller et venir, de se grouper et de s'influencer les unes les autres et ultimement de se transformer (Durkheim, 1898b, p. 20).

À ce qu'on appelait alors la spiritualité de la physiologie chez l'individu, Durkheim ajoute l'hyperspiritualité inhérente à la sociologie des groupes d'individus. Cette hyperspiritualité du groupe, Durkheim l'assimile à la vie religieuse et il se fixe comme objectif d'en démontrer la cause. Fidèle à ses prémisses qui écartent le recours à toute métaphysique, il donnera comme causes du vécu religieux au plan individuel les forces dites *sui generis*, les forces collectives (Durkheim, 1898b, 13). Ici encore, l'idée est reprise dans notre corpus de base.

Et ces vertus *sui generis* ne sont dues à aucune action mystérieuse, ce sont simplement des effets de cette opération psychique, scientifiquement analysable, mais singulièrement créatrice et féconde, qu'on appelle la fusion, la communion

d'une pluralité de consciences individuelles en une conscience commune.  
(Durkheim, 1914, p. 12)

### 1.2.2 – Des représentations à caractère historique

Après avoir établi l'existence de représentations individuelles conscientes et inconscientes en devenir et de représentations collectives tout aussi conscientes, inconscientes et en devenir (Durkheim, 1898b, p. 14, 16), la question de leur portée historique et, corrélativement, de leur nature et de leur capacité au changement pousse Durkheim à aller plus loin en territoire peu fréquenté par l'esprit positiviste des sciences de son époque.

La manière même dont se forment les unes et les autres achève de les différencier. Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps ; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe que celle de l'individu, y est donc comme concentrée. (Durkheim, [1912] 2005, p. 23)

Là où Durkheim veut amener son lecteur, c'est qu'au-delà des contraintes sociales concrètes et extérieures à l'individu, il en existe d'autres, invisibles, intérieures, possédant un caractère tout aussi obligatoire et qui s'imposent inconsciemment à l'individu. Cette puissance morale à caractère religieux influence les individus reliés entre eux selon « leur disposition sur la surface du territoire, la nature et le nombre des voies de communication » (Durkheim, 1898b, p. 17). Cette assertion, d'inspiration comtienne, bénéficie d'un développement complet, une fois de plus, dans *Les règles de la méthode sociologique*.

« [...] nous avons trouvé deux séries de caractères [...] c'est le nombre des unités sociales ou, comme nous avons dit aussi, le volume de la société, et le degré de concentration de la masse, ou ce que nous avons appelé la densité dynamique. Par ce dernier mot, il faut entendre non pas le resserrement purement matériel de l'agrégat qui ne peut avoir d'effet si les individus ou plutôt les groupes d'individus restent séparés par des vides moraux, mais le resserrement moral. » (Durkheim, 1894, p. 65)

Les représentations collectives seraient donc le résultat d'un long et complexe processus. De plus, elles apparaîtraient à chacun de nous selon la découpe opérée par la division du travail

tout comme selon la position physique occupée dans les sociétés d'appartenance et c'est là, dans le corps de chacun et chacune, qu'elles seraient individualisées.

### 1.2.3 – Une sociologie qui se distingue de la psychologie

Durkheim entend aussi distinguer la sociologie de la psychologie et établir de quelle façon cette distinction profite à l'une comme à l'autre science en évitant la confusion de l'objet d'étude. En effet, l'analyse intérieure ne parvenait plus à faire office de méthode en psychologie : elle est plutôt devenue définitivement objet d'investigation observée de l'extérieur. Durkheim démontre qu'en psychologie « le sentiment est objet de science, non le critère de la vérité scientifique » (1894, p. 31) et qu'à plus forte raison en sociologie, là où le substrat n'est plus le même, une méthode proprement sociologique doit être utilisée qui laisse loin derrière elle les prénotions liées à l'individualité : « le sociologue [...] doit s'efforcer de les considérer [les faits sociaux] par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles » (1894, p. 36). Cette mise à l'écart d'un certain individualisme psychologique au niveau de la méthode scientifique que Durkheim s'efforce de définir pour la sociologie expliquerait en partie, selon nous, la difficulté de saisir le rôle actif d'un autre individualisme au plan ontologique.

Durkheim précise aussi le rôle de la psychologie comme science de la conscience individuelle et celui de la sociologie comme science de la conscience collective.

C'est ainsi que la sociologie, tout en s'appuyant sur la psychologie dont elle ne saurait se passer, lui apporte, par un juste retour, une contribution qui égale et dépasse en importance les services qu'elle en reçoit. C'est seulement par l'analyse historique qu'on peut se rendre compte de quoi l'homme est formé ; car c'est seulement au cours de l'histoire qu'il s'est formé. (Durkheim, 1898b, p. 4)

Bien qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on admît difficilement qu'une part inconsciente peut se trouver chez l'individu, on était encore fort loin de la reconnaissance d'un inconscient qui puisse être collectif. Cet apport durkheimien, semble-t-il, aurait été tout simplement laissé de côté.

*Yet Durkheim's concept of the unconscious has been distorted, ignored, and even obscured, while Freud's theory of the unconscious is widely known. Moreover, Durkheim's concept of the unconscious has not been incorporated into sociological theory. This is because positivistic methodology assumes that everything it purports to study can be consciously "observed", and that incorporation of the unconscious into research is supposedly "unscientific" because the unconscious cannot be "observed".* (Mestrovic, 1983, p. 94, nous soulignons)

Durkheim établit donc l'objet de chacune des sciences nouvelles que sont la psychologie et la sociologie. Dans ce cadre épistémologique, une part de notre activité mentale, les représentations collectives, ne relève pas directement du corps mais plutôt de la position donnée à l'ensemble des individus. Ces représentations collectives seraient aussi la résultante *sui generis* de la combinaison des activités mentales des individus au cours de l'histoire. L'homme double aurait donc une inclinaison naturelle à vivre inconsciemment sur les bases d'un passé partagé tout comme la capacité de vivre au présent, à l'écoute consciente de son corps, comme nous le verrons dans les sections qui suivent.

### 1.3 – La vertu dynamogénique

Dans les dernières années du siècle, la réflexion durkheimienne bénéficie d'une « révélation intellectuelle » qui accorde à la religion un rôle explicatif central dans le développement de la sociologie de la morale<sup>33</sup>. À ce point de sa carrière, l'ensemble de ses ouvrages fondamentaux – *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1894) et *Le suicide* (1897) – sont déjà publiés, ou sur le point de l'être, et la sociologie obtient peu à peu le statut de science. Au plan professionnel, Durkheim est nommé chargé de cours à Bordeaux en 1887. Par la suite, il le sera à la Sorbonne en 1902<sup>34</sup>. La science nouvelle s'est doté d'un objet (l'étude des faits sociaux), d'une méthode

<sup>33</sup> « Enfin, une année (1895) et une période de transition (1894-1896) apparaissent tout particulièrement significatives : en 1894-1895, Durkheim donne à Bordeaux son premier cours de sociologie sur la religion, et en 1895, il a une « révélation » et découvre le rôle essentiel que joue la religion dans la vie sociale. Le fils de rabbin qu'est Durkheim se voit enfin ouvrir les portes de l'étude objective et sociologique de la religion. » (Fournier, 2007, p. 12, note 1) Dans le même ordre d'idée, voir Durkheim, [1907] 1975a, p. 404.

<sup>34</sup> Marcel Fournier (2007, p. 105, 197, 509, 510) donne une foule de détails concernant les péripéties d'embauches de Durkheim. Concernant les nuances entre professeur titulaire, chargé de cours et maître de conférence, voir page 509. En ce qui a trait au statut encore précaire de la sociologie à cette époque et plus particulièrement sur la situation prévalant à la Sorbonne, voir page 510. Dans les faits, Durkheim sera embauché à la Sorbonne pour enseigner la pédagogie.

(l'analyse objective et comparative des données) et d'un modèle explicatif (la société conditionne les actions individuelles). Toutefois, il lui reste encore à « rendre compte » de la façon dont s'effectue ce conditionnement.

Nous croyons avoir retracé sommairement ce cheminement intellectuel basé sur le dualisme de l'âme réalisé à l'aide d'analogies entre la biologie, la psychologie et la sociologie. Ces analogies tendent à démontrer l'existence d'états de conscience et d'inconscience tant individuels que collectifs. Ces états, Durkheim les a par la suite assimilés aux composantes de l'âme et ce, tout particulièrement dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Et c'est là, dans ce seul ouvrage majeur à paraître après la révélation intellectuelle accordant un rôle prépondérant à la religion, que l'on voit prendre forme une ontologie durkheimienne qui prend appui ailleurs que sur le rôle régulateur des groupes intermédiaires<sup>35</sup> et de l'économie politique.

Ce n'est que dans les deux autres textes de notre corpus de base qu'il avancera l'idée d'un troisième élément faisant le pont entre l'individuel et le collectif. Ainsi, il affirme avoir entrevu une façon d'expliquer scientifiquement le dualisme inhérent à toute religion. Cette explication reposerait sur un *principe* qu'il lui apparaît nécessaire de préciser aux observateurs de l'époque. Ce principe, il en parle comme étant la *vertu dynamogénique* de la vie religieuse issue de la vie en société.

[...] je voudrais mettre en relief la raison fondamentale qui permet le mieux de préparer les esprits à accepter l'explication que j'ai proposée de la religion. Cette raison tient à un caractère essentiel de la religion, mais qui n'est pas immédiatement perceptible, [...] ce caractère, c'est ce qu'on pourrait appeler la vertu dynamogénique de toute espèce de religion. (Durkheim, 1913, p. 7)

Cet élément nouveau, que l'on pressentait déjà dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ([1912] 2005, p. 382, 394), est aussi clairement énoncé par Durkheim (1913, p. 8-9)

---

<sup>35</sup> Au sujet de l'importance accordée, dans un premier temps, aux groupes intermédiaires ou professionnels, voir Durkheim, 1892, p. 12.

qu'incompris par l'auditoire auquel il s'adresse. Il se voit obligé de revenir sur l'importance de cette notion dans l'échange qu'il a avec M. Delacroix.

J'avais insisté sur ce que j'ai appelé le caractère dynamogénique de la religion. Je m'attendais donc à ce qu'on prît corps à corps cette proposition que je regarde comme fondamentale, soit qu'on niât ce caractère de la religion, soit qu'on contestât les explications que j'en ai données. (Durkheim, 1913, p. 15)

En fait, l'incompréhension est si forte que l'on sent les membres de la Société française de philosophie braqués devant les propos de celui qui est là pour clarifier les conclusions de son plus récent ouvrage. L'année suivante, Durkheim reviendra une dernière fois sur l'idée d'une influence dynamogénique avant que la guerre éclate et emporte la teneur de ce débat dans la boue des tranchées.

De là vient l'influence dynamogénique que les religions ont, de tout temps, exercée sur les hommes. Mais ces idéaux, produits de la vie en groupe, ne peuvent se constituer, ni surtout subsister, sans pénétrer dans les consciences individuelles et sans s'y organiser d'une manière durable. Ces grandes conceptions religieuses, morales, intellectuelles que les sociétés tirent de leur sein pendant leurs périodes d'effervescence créatrice, les individus les emportent en eux une fois que le groupe s'est dissous, que la communion sociale a fait son œuvre. (Durkheim, 1914, p. 12)

L'état d'incompréhension du moment pourrait bien s'être perpétué jusqu'à nous aujourd'hui et justifie que quelques efforts soient consentis afin de mieux saisir en quoi consiste la vertu dynamogénique.

### 1.3.1 – Une solution de continuité et un processus unique

D'un point de vue sémantique, la notion de dynamogénique implique l'idée d'une *puissance génératrice*<sup>36</sup>. Dans un premier temps, il convient probablement d'aborder cette notion comme la résultante de la *solution de continuité* entre les deux pôles coexistants et antagonistes que représentent l'être individuel et l'être collectif. Les deux composantes étant posées comme distinctes, elles appellent un troisième élément qui les mette en relation.

<sup>36</sup> Nous utilisons ici les termes de Durkheim ([1912] 2005, p. 394) qui annoncent l'utilisation du terme dynamogénique dans les textes de 1913 et 1914.

Par cela seul qu'il est social, l'homme est donc double, et entre les deux êtres qui cohabitent en lui il y a une solution de continuité, celle-là même qui existe entre le social et l'individuel, entre la partie et le tout *sui generis* qui résulte de la synthèse de ces parties. (Durkheim, 1913, p. 6)

Dans un deuxième temps, il convient de considérer cette solution de continuité comme permettant, bien sûr, la distinction, mais aussi l'explication de la génération de chacune des composantes : les individualités sont suscitées par le tout qui, à son tour, est formé par la synthèse complexe des mêmes individualités.

De même qu'il n'existe pas de société sans individus, les forces impersonnelles qui se dégagent de la collectivité ne peuvent se constituer sans s'incarner dans des consciences individuelles où elles s'individualisent [...]. En réalité, il n'y a pas là deux processus différents, mais deux aspects différents d'un seul et même processus. (Durkheim, [1912] 2005, p. 382)

Il s'agit donc bien d'un seul processus qui établit un rapport entre des composantes distinctes et qui font partie du monde observable.

L'être noble qui est en nous n'est pas tombé dans le monde sensible comme une sorte d'élément adventice, venu on ne sait d'où ; il sort de ce monde ; c'en est un produit, mais qui dépasse les éléments qui ont servi à le constituer. (Durkheim, 1913, p. 6)

La vertu dynamogénique de la vie religieuse met donc en action, articule et génère les deux composantes distinctes de l'âme humaine. En fait, ce constat est majeur puisqu'il rend compte de la nature et du fonctionnement des composantes de l'âme qui sont continuellement renouvelées, non statiques, donc en devenir.

La société ne peut se réaliser que dans et par les individus puisqu'elle n'est rien autre chose que des individus assemblés et organisés. Elle ne peut pénétrer dans les consciences individuelles, sans y susciter tout un système de représentations *sui generis* qui l'expriment, c'est à dire sans surajouter à notre être individuel un être psychique d'un genre nouveau. (Durkheim, 1913, p. 13)

### 1.3.2 – *Les Formes* : prolégomènes au concept *homo duplex*

Bien que la question de « l'homme double » ait été abordée à plusieurs reprises dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>37</sup>, ce n'est que dans les deux derniers textes de notre corpus que l'on retrouve réunis les syntagmes *homo duplex* et celui de vertu dynamogénique.

Dans le texte de 1913, Durkheim reprend une démonstration maintes fois faite sur la dualité de la nature humaine qui l'amène à poser que deux sources de vie cohabitent en nous : une source de vie individuelle et une source de vie collective. Il y a donc deux cercles de vie intérieure, *deux systèmes d'états de conscience*. Plus tard, au moment de commencer la discussion avec les membres de la Société française de philosophie, il introduit le terme de « vertu dynamogénique » comme étant ce qui caractérise « toute espèce de religion ». Cette vertu dynamogénique est ce qui relie l'individu et ses sociétés d'appartenance dans un mouvement en boucle qui les alimente l'un et l'autre. A partir de cette démonstration, il devient possible d'entrevoir les bases de la science des moeurs chez Durkheim. La vertu dynamogénique de toute espèce de religion donne sens et explique les rôles complémentaires et créateurs joués tant par l'individu que par la collectivité.

### 1.4 – L'appellation *homo duplex*

L'appellation *homo duplex*<sup>38</sup> apparaît une seule fois et dans la dernière des productions écrites de Durkheim. En dépit de cette faible et tardive occurrence, elle nous semble traduire l'idée durkheimienne du dualisme de la nature humaine de façon efficace. Nous soutenons que la constante préoccupation de Durkheim pour la relation entre l'individuel et le collectif y trouve sa forme la plus aboutie et fait suite à l'idée d'*homme double* utilisée dans *Les*

<sup>37</sup> La genèse du concept et son argumentaire se déploient en quelques séquences que l'on retrouve aux pages (70, 71, 78 et 79), (85, 86 et 87), (190) et (352, 371 et 378).

<sup>38</sup> On retrouve la *fonction énonciative* du syntagme *homo duplex* chez Marcel Gauchet : « Le devenir va se révéler à la fois collectiviste et individualiste. » (2007a, p. 170), ou encore « Le commandement divin n'est saisissable que par la raison des individus. » (2007a, p. 88) et, de façon encore plus conforme aux idées de Durkheim comme nous le verrons dans le prochain chapitre, « L'assujettissement à l'Autre est le moyen de produire l'Un. » (2007a, p. 52)

*formes élémentaires de la vie religieuse* et plus particulièrement ici, dès l'introduction, à l'intérieur d'une phrase-synthèse.

On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse, mais simplement à ce fait que, suivant une formule connue, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, pour cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. (Durkheim, [1912] 2005, p. 23, nous soulignons)

Nous sommes allé à la recherche de cette « formule connue » ou encore de « la vieille formule Homo duplex » (Durkheim, 1914, p. 6) pour la retrouver, très bien contextualisée, chez Maine de Biran. Ce lien que nous établissons<sup>39</sup> entre le spiritualiste français du début du XIX<sup>e</sup> siècle et Durkheim, cent ans plus tard, est soutenu, dans un premier temps, par une observation de Marcel Fournier (2007, p. 60) qui fait état des fiches d'emprunts déposées par Durkheim, en tout début de carrière, à la bibliothèque du lycée de Sens. Près des noms de Sénèque et de Spencer, on retrouve celui de Maine de Biran.

Plus précisément, c'est à l'intérieur de l'ouvrage intitulé *De l'aperception immédiate* qu'il est fait mention du concept *homo duplex*. À l'origine, en 1807, ce manuscrit portait le titre de *Mémoire de Berlin*. Il fut déposé par Maine de Biran dans le cadre d'un concours organisé par l'Académie de Berlin. Nous croyons utile de reproduire l'appel de candidatures à ce concours, appel qui donne un aperçu d'un type de préoccupations intellectuelles prévalant en Europe à cette époque.

L'Académie de Berlin a remarqué que, dans la recherche de l'origine et de la réalité des connaissances humaines, on négligeait les faits primitifs du sens intime *sur lesquels*

---

<sup>39</sup> Christian Laval (2002, p. 279) propose autre chose : « L'*Homo duplex*, selon l'exposé de Durkheim dans l'article intitulé « Le dualisme de la nature humaine », est un thème ancien qui court dans toutes les grandes métaphysiques de l'Occident et que les religions ont développé de leur côté. » Il poursuit, en note : « On sait la place qu'occupe cette division chez Descartes. Mais le thème est incontestablement chrétien et spécialement janséniste. Il renvoie sans doute au fameux passage de l'*Épître aux Romains* dans lequel Paul affirme que « la Tora est souffle, mais, moi, je suis chair et vendu par la faute » (traduction André Chouraqui). Il peut aussi s'inscrire plus certainement dans le fil des « contrariétés » pascaliennes qui radicalisent la parole de l'Apôtre. On trouve dans cette tradition l'un des *Cantiques spirituels* de Racine, « Plainte d'un chrétien sur les contrariétés qu'il éprouve au-dedans de lui-même ».

*repose la science des principes* et qui peuvent seuls servir de base au travail de la raison, ou que du moins on ne les avait pas observés, distingués, approfondis avec soin ; et qu'autant on se montrait difficile sur les objets de l'expérience, autant on était facile à admettre la certitude de certaines formes de nos connaissances ; en conséquence, l'Académie a cru que plus de précision dans l'examen et l'énoncé des faits primitifs contribuerait aux progrès de la science. La classe de philosophie spéculative propose donc à la discussion de l'Europe savante la question suivante : « Y a-t-il des aperceptions internes immédiates? » (Maine de Biran, [1807] 2005, p. 55, Extrait du *Moniteur français*)

#### 1.4.1 – L'apport de Maine de Biran

Philosophe et homme politique, François-Pierre-Gonthier Maine de Biran (1766-1824) fut à la fois garde du corps de Louis XVI, membre du Conseil des cinq cents et de l'administration impériale. Opposé aux politiques de Napoléon, il siège à la Commission des cinq cents où il agit en tant que questeur de la Chambre sous Louis XVIII. Quelque peu tombée dans l'oubli, l'œuvre biranienne aura bénéficié de travaux récents<sup>40</sup> qui font ressortir son originalité.

Il n'y a pas lieu ici de rendre compte de l'entièreté de la pensée biranienne sinon que d'en tracer les contours et d'en rappeler les principaux éléments. Sa philosophie en est une de l'expérience intérieure basée sur un dualisme ontologique dont le principe est le *fait primitif de l'effort*, de *l'effort immanent* qui oblige à repenser les dualismes traditionnels et la manière d'appréhender la conscience. La question centrale chez Maine de Biran consiste à savoir s'il y a une *aperception immédiate de soi*.

Chez Biran, *l'effort*, la *motilité*, donne accès au *sens intime*<sup>41</sup> qui est décrit comme « le sentiment individuel d'une puissance efficace donnée dans une relation primitive entre deux termes distincts mais non séparés » (Maine de Biran, [1807] 2005, p. 22). À la recherche du principe de ce sens intime, Biran en vient à la découverte du fait de l'existence d'une conscience individuelle qui serait précédée d'une vie essentiellement basée sur les sens.

<sup>40</sup> Nous référons le lecteur à notre bibliographie et tout spécialement aux ouvrages de François Azouvi (1995) et d'Anne Devarieux (2004).

<sup>41</sup> Notons au passage que cette expression du « sens intime », peu usuelle, est pourtant reprise par Durkheim (1898b, p. 15).

Au moment où Maine de Biran dépose son *Mémoire de Berlin*, il y a déjà un siècle que l'Europe s'éveille à la rationalité de l'esprit scientifique sous l'impulsion des Lumières. Une partie importante de l'œuvre du philosophe sera consacrée à critiquer le positivisme de ses prédécesseurs et à exprimer le malaise ressenti devant le manque d'intérêt pour la recherche intérieure.

On pourrait demander si les doctrines ainsi concentrées dans la sphère des objets sensibles ne laissent pas, comme caché derrière elles, un autre monde, en quelque sorte *hypersensible*, dont la réalité, si elle a lieu, ne peut se manifester qu'à un sens intime particulier, ou se prouver autrement que par son témoignage. De là, on serait conduit à mettre en doute si la méthode de Bacon, recommandée par tant de succès dans les sciences physiques, ne peut atteindre même jusqu'aux confins d'une philosophie première, et si, en suivant les procédés de l'analyse pratiquée par Locke, Condillac et leurs disciples, on pourrait jamais parvenir jusqu'au premier anneau de la chaîne qui enveloppe, depuis l'origine, toutes les connaissances, les opérations et les idées diverses de l'entendement humain. (Maine de Biran [1807], 2005, p. 61)

Semblent donc s'affronter deux grandes positions quant au regard à porter sur l'être humain. Deux siècles plus tard, bénéficiant du recul procuré par l'histoire, on en retient pas moins une lecture semblable.

À mesure que l'on avance dans l'époque moderne, il semble de plus en plus difficile de retrouver une synthèse vivante de l'homme, tant on se trouve confronté à une diversité croissante d'approches partielles. La pression sociale et la spécialisation des intelligences se sont-elles accentuées au point qu'elles ne permettent plus guère à l'homme de se retrouver complètement? Si l'on considère la pensée française du XIX<sup>e</sup> siècle, on voit néanmoins s'approfondir deux orientations majeures : d'une part, l'étude de l'« homme intérieur », à partir de ce que Maine de Biran nomme le « sens intime » [...], et qui permet [...] de concevoir l'essence du moi comme activité volontaire ; d'autre part, et presque à l'opposé, une réflexion qui, à partir d'Auguste Comte, privilégie l'étude de l'homme social [...] (Encyclopédie philosophique universelle, 1990, p. 1159-1160)

Retenons, pour l'instant, que, sur la base de ce qui vient d'être avancé, la science de la morale chez Durkheim pourrait bien occuper une position mitoyenne, ou composite, entre ces deux orientations majeures que sont l'étude de l'« homme intérieur » chez Biran et l'étude de « l'homme social » à l'aide du positivisme comtien.

#### 1.4.2 – L'effort et l'attention volontaire

Notre corpus de base rassemble les derniers écrits de Durkheim, dont celui de 1914, dans lequel il est fait mention du concept *homo duplex*. Dans les dernières lignes de ce texte qui constitue en quelque sorte les dernières lignes de l'auteur, celui-ci insiste sur le caractère *douloureux*, sur l'idée de *l'effort* dû à une *pénible tension* inhérente à *l'attention volontaire* suscitée par *l'action de la société*.

Le caractère douloureux de ce dualisme s'explique dans cette hypothèse. Sans doute, si la société n'était que le développement naturel et spontané de l'individu, ces deux parties de nous-même s'harmoniseraient et s'ajusteraient l'une à l'autre sans heurt et sans frottement [...] Mais, en fait, la société a une nature propre et, par suite, des exigences toutes différentes de celles qui sont impliquées dans notre nature d'individu [...] Par cela seul qu'elle nous dépasse, elle nous oblige à nous dépasser nous-mêmes ; et se dépasser soi-même, c'est, pour un être, sortir en quelque mesure de sa nature, ce qui ne va pas sans une tension plus ou moins pénible. L'attention volontaire est, comme on le sait, une faculté qui ne s'éveille en nous que sous l'action de la société. Or l'attention suppose l'effort [...] Tout fait prévoir [...] que la place de l'effort ira toujours en croissant avec la civilisation. (Durkheim, 1914, p. 15, nous soulignons)

On voit là, dans ces dernières lignes, la clé de compréhension de deux éléments. Le premier, la filiation de pensée on ne peut plus apparente entre les deux penseurs, donne une indication sur l'origine du « spiritualisme » parfois reproché à la pensée durkheimienne (voir note 3, p. 2). Le second élément a trait à l'importance alors nouvellement accordée par Durkheim *au moment conscient* chez l'individu qui fait de chacun un être double et individué. C'est-à-dire un *homo duplex* qui est impliqué dans la dynamogénique établie entre la conscience individuelle et la conscience collective et, plus précisément, le corps qui, grâce à *l'effort*, se donne accès à la conscience. À l'assertion que « l'homme est double parce qu'il est social » s'ajouterait la prémisse qu'il lui faut aussi être conscient et individué.

#### 1.4.3 – *Simplex* in vitalitate, *duplex* in humanitate

Cet homme « double dans son humanité » et « simple dans sa vitalité », *Le Mémoire de Berlin* en donne une première description.

L'homme commence, en effet, à vivre, à sentir, avant d'être en état de connaître sa vie ou d'apercevoir sa sensation (*vivit et est vitae nescius ipse suae*). Jusque même dans le plein développement de toutes ses facultés, lorsqu'une sensibilité toute affective est portée au ton le plus élevé, l'homme sent et vit encore sans aperception de lui-même ou des impressions qu'il éprouve; et c'est ainsi que son existence peut être ramenée à cet état de simplicité native, signalée avec tant d'énergie et de vérité par un philosophe célèbre (*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, Boerhaave, *De morbis nervorum*), état antérieur, dans l'ordre du temps, à la naissance du moi conscient, et qui semblerait être comme la résultante de toutes les forces organiques « qui conspirent et consentent » dans une vie commune (*conspiratio una consientientia omnia*, Hippocrate). (Maine de Biran [1807] 2005, p. 114)

Ainsi, l'homme serait simple dans sa vitalité et double dans son humanité. Maine de Biran s'applique à décrire davantage ce mode d'être simple qui est relié à « une sorte de *matière* », aux sensations et aux besoins irréflechis.

Cette nullité de souvenir, attachée dans notre expérience même aux affections les plus vives de la sensibilité interne ou externe, est une des marques caractéristiques de tout mode affectif parfait, simple (*simplex in vitalitate*), et d'une sorte de *matière* affective séparée, ou séparable, de toute forme personnelle de temps aussi bien que d'espace. (Maine de Biran [1807] 2005, p. 128)

De même, il soulève la capacité de l'individu conscient de son existence propre, de son *activité*, à devenir double, d'ajouter à sa simplicité native.

[...] il y a encore une sphère d'*activité* propre à l'homme devenu double (*duplex in humanitate*). Ce n'est point une seule force, une seule vertu sentante, qui peut produire des effets si souvent contraires et opposés. Elles sont *deux* qui, sans se transformer l'une dans l'autre, agissent ensemble, chacune dans son domaine, conspirent, s'opposent, luttent et triomphent tour à tour. (Maine de Biran [1807] 2005, p. 129)

Tout comme Durkheim, Maine de Biran pose la question d'une relation possible entre les deux composantes, ce que souligne Anne Devarieux dans son introduction à *De l'aperception immédiate*.

La question est de comprendre comment le moi s'unit aux impressions passives, soit en se combinant intimement à elles, soit en coexistant avec elles dans un rapport simple. Il s'agit de circonscrire le domaine de la motilité où le moi s'aperçoit comme cause des actes qu'il détermine, et celui de la sensibilité hors effort. (Maine de Biran, [1807] 2005, p. 36)

#### 1.4.4 – Un concept discret

Ainsi, le concept *homo duplex*, peu relevé par les commentateurs et à toute fin pratique ignoré des dictionnaires et encyclopédies<sup>42</sup>, aurait donc eu cours au début du XIX<sup>e</sup> siècle pour décrire la double nature de l'âme humaine.

Il nous apparaît intéressant de reculer encore un peu plus dans le temps jusqu'à ce *philosophe célèbre* auquel fait référence Maine de Biran. Il s'agit d'Hermann Boerhaave (1668-1738)<sup>43</sup>, botaniste, médecin et humaniste hollandais. On retrouve l'énoncé original du concept *homo duplex* (*Ergo homo est duplex in humanitate, simplex in vitalitate*) dans un de ses ouvrages de médecine *Praelectiones academicae de morbis nervorum* (1761, p. 497).

Plus près de Durkheim, le concept se retrouve sous la plume de Victor Hugo, dans un poème de *La Légende des siècles* intitulé HOMO DUPLEX. Bien que le contexte poétique s'en tienne davantage à l'antagonisme de l'âme et du corps tout en invitant le sujet à la réflexion, cette occurrence démontre la survivance du concept au XIX<sup>e</sup> siècle. Le texte fut écrit en octobre 1853, soit peu après le coup d'état de décembre 1851 portant au pouvoir Napoléon III, et semble lui être adressé comme une mise en garde face à ses récentes exactions.

Un jour, le duc Berthold, neveu du comte Hugo, / Marquis du Rhin, seigneur de Fribourg en Brisgau, / Traversait en chassant la forêt de Thuringe. / Il vit sous un grand arbre un ange auprès d'un singe. / Ces deux êtres, pareils à deux lutteurs grondants, / Se regardaient l'un l'autre avec des yeux ardents; / Le singe ouvrait sa griffe et l'ange ouvrait son aile. / Et l'ange dit : — « Berthold de Zœhringen, qu'appelle / Dans la verte forêt le bruit joyeux des cors, / Tu vois ici ton âme à côté de ton corps. / Écoute : moi je suis ton esprit, lui ta bête. / Chacun de tes péchés lui fait lever la tête; □ / Chaque bonne action que tu fais me grandit. □ / Tant que tu vis, je lutte et j'étreins ce bandit; □ / À ta

<sup>42</sup> De façon assez surprenante, et autant qu'il nous fut possible de l'établir, seuls deux ouvrages de référence tiennent compte du concept. *Le vocabulaire des philosophes* de Jean-Pierre Zarader (2002) établit le lien *homo duplex* de Durkheim à Maine de Biran et à Hermann Boerhaave, alors que le *Dictionnaire de philosophie* de Christian Godin (2004), sous la rubrique Homo, aux cotés de *homo faber*, *homo ludens*, *homo oeconomicus*, *homo sapiens* et *homo sapiens sapiens*, donne *homo duplex* ainsi qu'une note faisant, là aussi, le lien de Maine de Biran à Boerhaave.

<sup>43</sup> Le personnage est suffisamment important pour avoir attiré l'attention de Michel Foucault dans ses recherches sur l'histoire de la médecine. « En 1658, François de la Boe ouvre une école clinique à l'hôpital de Leyden [...] Le plus illustre de ses successeurs sera Boerhaave. [...] En tout cas, c'est de Leyden, avec Boerhaave et ses élèves, que partit, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le mouvement de création, à travers toute l'Europe, de chaires ou d'Instituts cliniques. » (Foucault, [1963] 2005, p. 56-57)

mort tout finit dans l'ombre ou dans l'aurore.□/ Car c'est moi qui t'enlève ou lui qui te dévore. / (Hugo, [1853] 1974, p. 318)

Plus près de nous, c'est au tour de Paul Ricoeur (1960, p. 107) d'utiliser la « vieille formule ». Il s'en sert pour titrer la seconde section du chapitre IV qui porte le titre *La fragilité affective* dans le tome II de *Philosophie de la volonté. L'homme faillible*. De façon surprenante, le syntagme « *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. » qui a toutes les apparences d'une citation tirée d'un autre ouvrage demeure sans référence.

Plus près de nous encore, c'est chez François Azouvi (1995, p. 21, en note) que sont rassemblées les informations les plus pertinentes sur l'appellation *homo duplex*. De plus, fait unique, ce commentateur de l'œuvre biranienne fait une large place au concept dans le développement de la « science de l'homme » chez Maine de Biran.

Ainsi, exception faite de cet apport récent de François Azouvi qui « donne du volume » à l'idée d'*homme double* de Boerhaave dans le cadre de la philosophie biranienne, le concept n'aurait été repris qu'une fois par un géant de la littérature française pour se retrouver en quelque sorte esseulé, entre guillemets, dans un ouvrage sur la phénoménologie de l'esprit. L'utilisation qu'en fait Durkheim dans le texte de 1914 nous apparaît alors point fortuite, mais plutôt pleine de sens pour la suite de notre propos.

#### 1.4.5 – Le spiritualisme

Le lien entre un spiritualisme tel celui de Maine de Biran et le rationalisme d'Émile Durkheim semble confirmé à maints endroits dans la production écrite de ce dernier. En effet, Durkheim fait allusion au spiritualisme comme étant un discours apparenté au sien<sup>44</sup>, bien qu'il se considère avant tout comme un rationaliste<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> « Enfin, la raison capitale pour laquelle les spiritualistes ont toujours combattu la morale utilitaire, c'est qu'elle leur paraissait incompatible avec les nécessités sociales. » (Durkheim, 1898a, p. 7) « C'est ce qu'ont compris les philosophes spiritualistes, et le grand service qu'ils ont rendu à la science a été de combattre toutes les doctrines qui réduisent la vie psychique à n'être qu'une efflorescence de la vie physique. » (Durkheim, [1893]1978, p. 340)

<sup>45</sup> Nous verrons plus loin (voir 2.4.2) que, pour Durkheim, le rationalisme n'est qu'un aspect de l'individualisme, soit sa dimension intellectuelle.

[...] il n'est pas impossible qu'on nous traite de matérialiste. Cependant, nous pourrions plus justement revendiquer la qualification contraire. En effet, l'essence du spiritualisme ne tient-elle pas dans cette idée que les phénomènes psychiques ne peuvent pas être immédiatement dérivés des phénomènes organiques? Or notre méthode n'est en partie qu'une application de ce principe aux faits sociaux. Comme les spiritualistes séparent le règne psychologique du règne biologique, nous séparons le premier du règne social ; comme eux, nous nous refusons à expliquer le plus complexe par le plus simple. À la vérité, pourtant, ni l'une ni l'autre appellation ne nous conviennent exactement ; la seule que nous acceptons est celle de *rationaliste*. (Durkheim, 1894, p. 8)

Outre le fait de confirmer que l'emploi du concept *homo duplex* par Durkheim tire son origine chez Maine de Biran, notre démonstration ajoute un élément qui rend davantage sensible et concret ce que nous avons appelé jusqu'ici l'individualisme durkheimien. Cet élément a trait à l'importance de la composante individuelle et plus précisément au rôle dévolu à la conscience individuelle ou, en d'autres termes, au rôle central de la conscience de soi dans la vertu dynamogénique.

#### 1.5 – Le concept *homo duplex* : un support axiomatique

La démarche entreprise au début de ce chapitre a permis de suivre le développement de la réflexion durkheimienne sur plus de trente années. Rappelons que les textes qui composent notre corpus de base ont été les derniers écrits complets et scientifiques produits par Durkheim et que ces productions ont vu le jour dans les mois qui ont précédé le début de la Première Guerre mondiale. Nous soumettons que la réflexion durkheimienne sur les rapports entre l'individuel et le collectif trouve son aboutissement dans la mise en forme de trois axiomes dont le concept *homo duplex* offre la synthèse. Nous soumettons aussi que ces trois axiomes deviennent le point de départ pour les travaux en vue de la rédaction de *L'introduction à la Morale* ([1917] 1920), qui ne verra jamais le jour mais dont des fragments du premier volume sont parvenus jusqu'à nous.

Dans la présente section, nous croyons utile et nécessaire d'énoncer ces trois axiomes et de proposer une définition du concept *homo duplex*. En procédant ainsi, nous croyons donner tout son sens à la réflexion de Durkheim et nous préparons la présentation des quatre types d'individualisme qui fera l'objet de la seconde partie de ce mémoire.

### 1.5.1 – Premier axiome

#### **L'être humain est *homo duplex*.**

L'être humain est vraiment double, il est doté d'une double nature : un être vivant dans un corps avec ses sensations et un être psychique animé d'une morale sociale.

L'axiome premier est bien celui de la dualité de l'âme, de sa double nature. Cet élément clé affirme le dualisme de l'âme et interroge la relation entre ses deux composantes. Ainsi, à l'unanimité qui prévaut sur la question du caractère dual de l'âme humaine, se joint la difficulté d'en donner une explication rationnelle. Le concept *homo duplex*, tel qu'utilisé par Durkheim, confirme la nature duelle de l'être humain tout en stigmatisant l'absence d'une explication scientifique de cette dualité.

Durkheim y répond par la vertu dynamogénique qui fait en sorte que chacune des composantes, en solution de continuité, donc distinctement, se trouve mise en mouvement par l'autre. Se dégage ainsi le rôle créateur, conjoint, complémentaire et dynamique, des représentations individuelles et collectives. Cette dynamogénique qui unit les représentations collectives et individuelles permet d'expliquer la relation entre les sens et l'esprit : entre, d'une part, la pensée et l'acte individuel, motivés par les sensations du corps et, d'autre part, la pensée et l'acte moral motivés par la raison. Cette relation n'est pas seulement dynamique, elle est aussi créatrice de représentations nouvelles, donc dynamogénique.

Ce premier axiome est tout à fait singulier puisqu'il met en présence l'une de l'autre la conscience collective et la conscience individuelle en leur accordant à chacune des caractéristiques qui peuvent sembler paradoxales. Ainsi, la part collective domine parce qu'elle est première dans le temps, de même que par l'autorité des impératifs de la raison qu'elle impose à l'individu. Toutefois, la part individuelle est celle par qui s'individualisent les représentations collectives ; elle leur donne accès au monde. Pour cette raison, comme nous le verrons lorsque seront exposées les caractéristiques de l'individualisme durkheimien,

la personne humaine est « la chose sainte par excellence » et « un des axiomes fondamentaux de notre morale »<sup>46</sup>.

### 1.5.2 – Second axiome

#### **L'individualisme est une création de la société.**

Dans nos efforts pour mettre en place les éléments nécessaires à l'élaboration d'une définition du concept *homo duplex*, nous en arrivons à poser un deuxième axiome : l'individualisme est une production de la société. Contrairement à Rousseau qui considère l'individu comme une donnée naturelle, Durkheim fait moins de l'individualisme un fait des origines qu'un effet de la vie en groupe. Les représentations collectives qui sont issues de la vie en société pénètrent les consciences individuelles afin d'y être individualisées et produisent des « individualités ». Ainsi, chez Durkheim, c'est la société qui crée et ordonne l'individualisme et, si elle fait cela, c'est *afin de se développer*.

### 1.5.3 –Troisième axiome

#### **La conscience collective régresse devant le développement de la conscience individuelle.**

Plus la société est volumineuse, plus elle est étendue sur de vastes territoires et plus les relations entre individus y sont denses et riches, plus l'individualisme se développe au détriment de la conscience collective. La conscience collective reculerait donc devant le développement de la conscience individuelle. C'est à ce prix que celle-ci se développe. Ce qu'on appelle couramment l'individualisme correspond en fait à la régression et de la conscience collective et du contrôle qu'elle exerce sur l'individu.

Cette idée, centrale chez Durkheim, complète la réflexion de ses prédécesseurs<sup>47</sup> et prenait, au tournant du siècle passé, une signification toute particulière comme elle le fait

---

<sup>46</sup> Voir page 79.

<sup>47</sup> En appui à cette idée qui fait de l'individualisme un fait central en modernité, Durkheim cite d'abord Comte (Durkheim, [1893] 1978, p. 244, note 1) puis, ailleurs et avant dans le temps, commente Montesquieu dans sa

aujourd'hui avec l'intensification généralisée des réseaux de communications. Ce développement des relations en volume, en intensité et sur de plus vastes territoires donne à penser que l'individualisme est toujours en cours de réalisation.

#### 1.5.4 – Définition

Tentons maintenant de donner forme à une définition du concept sous étude à l'aide des trois énoncés axiomatiques que nous venons d'élaborer à partir de la réflexion durkheimienne. Basé sur une conception à la fois dualiste et unificatrice de la nature humaine, le concept *homo duplex* redéfinit l'individualisme comme une production de la société. Ainsi, l'individualisme est une représentation collective qui surgit à la conscience des individus sous des formes qui varient selon le volume des sociétés, selon la répartition des individus sur le territoire et selon la qualité des relations qui les unissent. L'individu devient à la fois source d'énergie pour la société et lieu d'individualisation pour les représentations collectives : participant *dans et par* la société, chacun de nous est invité à individualiser les représentations qu'il se voit imposer. Cette individualisation se réalise non sans douleurs, tensions et souffrances dues à l'*effort* nécessaire à l'*attention volontaire*. Cette prise de conscience alimente une dynamogénique où se retrouvent l'individu, les grands ensembles humains et les divers groupes intermédiaires. À un dualisme traditionnel subi par un individu abstrait, le concept *homo duplex* fait de ce même individu un individu réel, élément moteur et conscient de la dynamogénique qui l'unit à ses sociétés d'appartenance.

Une conception à ce point renouvelée du rôle de l'individu, de la société et de la religion n'est pas allée, nous l'avons vu, sans incompréhension chez les contemporains de Durkheim. Il est permis de penser qu'une telle incompréhension a subsisté jusqu'à nous, notamment en ce qui a trait au rôle moteur qui, de plus en plus, selon nous, revient à l'individu.

---

thèse latine (Durkheim, [1892] 1966 p. 78-79) : « ... Montesquieu a fait preuve de perspicacité en attribuant au nombre des unités sociales une telle influence. C'est en effet cette cause qui a l'importance la plus grande pour la définition des choses sociales ; bien plus, nous croyons qu'elle est en quelque sorte la source d'où émanent les principales différences entre les sociétés. Selon que les habitants sont rares ou au contraire nombreux, la religion, la famille, la moralité, le droit, etc., ne peuvent être les mêmes. Un seul point a échappé à Montesquieu : c'est que l'important n'est pas le nombre qui sont soumis à la même autorité, mais le nombre de ceux qui sont liés entre eux par quelque relation. » Marcel Fournier (2007, p. 633) relève aussi l'importance de cette idée chez Durkheim. Josée Prades fait de même (1990, p. 45).

*Durkheim did see history in dialectical terms as a struggle between anomic forces and meaningful order. But absent was a concrete notion of the role of men in this process. Like Hegel, Durkheim leaves us with a vision of history in terms of processes abstracted from human agents. (LaCapra, 1972, p. 294)*

Cette situation légitime que nous nous attardions maintenant, dans le second chapitre de ce mémoire, à la notion d'individualisme et plus précisément à un type d'individualisme durkheimien qui, déjà, s'esquisse peu à peu.

## Chapitre II

### L'ORIGINALITÉ DE L'INDIVIDUALISME DURKHEIMIEN

Dans le chapitre précédent, nous avons établi la dualité comme élément premier de la trame axiomatique de la réflexion sur l'âme chez Durkheim. Selon nous, cet axiome a conduit Durkheim à l'utilisation du concept *homo duplex* comme façon d'exprimer cette même dualité dont chacune des composantes, individuelle et collective, est en relation dynamogénique avec l'autre. Par la suite, nous avons vu que l'individualisme était considéré comme une production de la société. De même, un troisième axiome stipule que, selon le volume, la densité, la répartition des individus sur le territoire et surtout selon la qualité des échanges qu'ils entretiennent entre eux, ces mêmes individus adoptent des modes d'individualisation qui varient les uns des autres. Cela nous a amené à soumettre que cette trame axiomatique était au principe de la réflexion de Durkheim sur la science de la morale à laquelle il s'apprêtait à donner forme dans son *Introduction à la morale*.

Nous en arrivons maintenant à examiner la composante individuelle de l'âme afin d'en mieux comprendre la nature et la fonction. Ce que nous tentons de mettre en évidence ici est que, à l'encontre de certaines idées reçues concernant la prépondérance de la contrainte sociale<sup>48</sup>, la réflexion durkheimienne accorderait aussi un statut privilégié au moment individuel et conscient du lien dynamogénique. Pour y parvenir, toujours sur la base de nos deux corpus, nous nous proposons de dégager et de définir quatre types d'individualisme, dont un qui apparaîtra comme proprement durkheimien. Chemin faisant, nous établirons la relation de ces individualismes entre eux et avec la composante collective de l'âme. En procédant ainsi, nous comptons mettre en évidence les éléments originaux de la pensée durkheimienne.

---

<sup>48</sup> Voir Mestrovic (1983, p. 128-141) pour un bref exposé des compréhensions de l'individualisme durkheimien que se sont données les écoles américaines de sociologie.

En France, à la charnière du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, l'affaire Dreyfus<sup>49</sup> aura fait apparaître la substance d'un débat latent autour de la notion d'individualisme. Ce débat est alors porté par les intellectuels à qui les apologistes catholiques, dont l'anti-dreyfusard et éditeur de *la Revue des deux Mondes* Ferdinand Brunetière, reprochaient de ne pas se rallier à la morale sociale d'une France « une et indivisible », alors considérée comme un idéal indépassable. Brunetière, dans un article intitulé *Après le procès*, se lance dans une apologie de l'unité de la nation sous la gouvernance de l'armée<sup>50</sup>. Dans le cadre de l'affaire Dreyfus, cet article réaffirme l'unité et l'indivisibilité de la France en les opposant à un certain individualisme qui irait à l'encontre du plein épanouissement de ce pouvoir unifiant, et sans reste, de la nation.

En réponse à ce texte, un autre texte, de Durkheim cette fois, intitulé *L'individualisme et les intellectuels* (1898a), permet à ce dernier de développer comme nulle part ailleurs (LaCapra, 1972, p. 74) ce qu'il entend par individualisme et ce que l'on peut encore en attendre dans les temps à venir. La présent chapitre, se basant principalement sur l'étude de ce texte de 1898, se propose d'ajouter à la compréhension de ce qu'est l'individualisme et ainsi enrichir et compléter le concept *homo duplex* que nous venons tout juste d'établir comme support axiomatique en vue de l'élaboration d'une science des mœurs chez Durkheim.

Dans notre effort pour décrire l'individualisme durkheimien, nous demeurons au plus près de ce texte à portée à la fois militante et épistémologique. Écrit à quelque mois du début du XX<sup>e</sup> siècle, il indique selon nous un moment de rupture anthropologique qui, faute de mots pour en décrire la profondeur, aura été appelé l'affaire Dreyfus. Il semble qu'une France dorénavant égalitaire et unie, tant culturellement que sur l'ensemble de son territoire, se devait de tenir compte de nouveaux besoins de liberté individuelle. À l'intérieur de cette plus riche et plus large entité politique, l'individu sera dorénavant considéré d'une façon encore difficilement pensable quelques années auparavant.

---

<sup>49</sup> Rappelons brièvement que l'affaire Dreyfus aura mobilisé les passions pendant toute une décennie, soit de 1895 à 1906. Les fausses accusations portées contre un seul individu, le capitaine Alfred Dreyfus, remettaient alors en question l'infaillibilité de l'autorité morale de l'armée et, par ricochet, de la nation elle-même.

<sup>50</sup> Voir tout particulièrement les pages 434 et 445 de cet article paru le 15 mars 1898.

Nous puiserons aussi dans notre corpus élargi le texte *L'éducation morale* (1902-1903)<sup>51</sup> pour sa fine description de ce qu'est la science de la morale. Nous ferons de même avec *De la division du travail social* ([1893] 1978) pour son caractère programmatique en ce qui a trait au développement de l'individualisme. *Le socialisme* ([1895-1896]1971), réflexion des premières heures, viendra confirmer l'unité de la réflexion durkheimienne au-delà des moments qui ont précédé et suivi la révélation de 1895. Rappelons que cette révélation avait trait à l'importance de l'étude du phénomène religieux dans la compréhension des rapports entre l'individu et la société.

Notre démarche entend mettre en relief le fait que les commentateurs de l'œuvre se limitent généralement à une mise en plan de l'individualisme selon un modèle qui demeure étroitement calqué sur le dualisme de l'âme.

*This distinction between two radically distinct forms of individualism is what sets Durkheim's apart from many others thinkers, past and present. [...] Durkheim referred to individualism in two diametrically opposed ways that are nevertheless a unity. One is individualism as a collective representation, and the other is individualism as the subjective will. [...] For Durkheim, it is not that there is a destructive side to individualism, but that individualism is based on the "higher" side of homo duplex and narcissism on the "lower" side. (Mestrovic, 1983, p. 129)*

Cette vision dualiste, binaire et tout simplement, croyons-nous, d'inspiration platonicienne, on la retrouve chez les commentateurs plus récents, comme chez Christian Laval qui soutient l'existence de « deux courants » ayant toutefois des « prolongements » chez les néocritiques qui furent source d'inspiration pour Durkheim.

Durkheim a distingué très tôt deux courants différents dans l'individualisme, un individualisme utilitaire et égoïste, qui est l'héritage de Hobbes et de Locke et qui se prolonge dans l'économie politique classique comme dans la théorie sociale de Spencer, et un individualisme moral d'un autre côté, dont les deux grandes figures sont Kant et Rousseau, courant qui a trouvé son prolongement dans le néocriticisme de Renouvier, de Boutroux, de Hamelin, les maîtres et les amis de Durkheim. (Laval, 2002, p. 266)

---

<sup>51</sup> Plus précisément, nous aurons recours aux sixième, septième, huitième et neuvième leçons de ce texte qui réunit, *in extenso*, le contenu des premiers cours donnés par Durkheim à la Sorbonne.

Cette façon partielle et, pensons-nous, partielle de concevoir et de présenter la réflexion durkheimienne laisse dans l'ombre tout le potentiel de compréhension de l'âme humaine qui se trouve dans la notion d'individualisme. Cette distinction entre deux individualismes conduit les commentateurs à une vision essentiellement dualiste, une vision d'opposition entre une composante inférieure et une composante supérieure, alors que l'individualisme durkheimien consiste davantage, comme nous voulons en faire la démonstration dans ce second chapitre, en un continuum basé sur les degrés de densité, d'étendue et de concentration de la société, de même que sur la conscience de soi rendue tout aussi possible que nécessaire suite à la complexification progressive des sociétés humaines.

### 2.1 – L'individualisme égoïste

Le premier des individualismes qu'il faut considérer conserve au concept son sens le plus étroit, le plus réducteur. Il en va de même d'une compréhension généralement admise qui limite la signification de l'individualisme. Ainsi, la morale traditionnelle propose un individualisme qui est essentiellement égocentrique. À l'intérieur de celui-ci, l'individu est considéré comme répondant aux besoins impérieux de ses sens, sans que la réflexion n'intervienne ou, dans les termes de Maine de Biran, sans « aperception de lui-même ». Se définit ainsi un *individualisme égoïste* dans lequel chaque individu est orienté vers la satisfaction de ses propres besoins à l'exclusion de toute autre considération.

C'est dans *De la division du travail social* que Durkheim assoit les bases de sa réflexion sur la relation entre l'individuel et le collectif. C'est aussi là que l'on retrouve une démonstration visant à établir le principe de l'individualisme et de l'individualisme égoïste en particulier. Celui-ci aurait fait son apparition dans les formes les plus primitives de l'organisation humaine telle la horde, là où la conscience individuelle n'existe pas.

En fait, si dans les sociétés inférieures une si petite place est faite à la conscience individuelle, ce n'est pas que celle-ci ait été comprimée ou refoulée artificiellement, c'est tout simplement qu'à ce moment de l'histoire *elle n'existait pas*. (Durkheim, [1893] 1978, p. 171)

L'état antérieur à cet individualisme premier est celui de l'indifférenciation de tous et chacun à l'intérieur du groupe. À ce moment, la conscience collective occupe tout l'espace du pensable et recouvre entièrement la conscience embryonnaire des individus. Il nous est sans doute difficile d'imaginer la peur, la souffrance ou la joie comme étant celles de tous les membres de notre groupe d'appartenance. Toutefois, dans les sociétés primitives, tel serait bien le cas : l'esprit du groupe incline à l'effroi, à la souffrance ou à la réjouissance. Si l'un souffre, il s'agit de la souffrance du groupe : l'un ne va pas sans l'autre.

C'est pourquoi nous proposons d'appeler mécanique cette espèce de solidarité. [...] La conscience individuelle, considérée sous cet aspect, est une simple dépendance du type collectif et en suit tous les mouvements, comme l'objet possédé suit ceux que lui imprime son propriétaire. Dans les sociétés où cette solidarité est très développée, l'individu ne s'appartient pas, [...] c'est littéralement une chose dont dispose la société. Aussi, dans ces mêmes types sociaux, les droits personnels ne sont-ils pas encore distingués des droits réels. (Durkheim, [1893] 1978, p. 100)

Selon Durkheim, c'est sous la pression des nécessités de survie de niveau biologique telles la faim, la reproduction ou encore la sécurité que se développent les premières fonctions spécialisées, les premières divisions du travail, qui assignent à certains individus des positions différenciées leur faisant ressentir des besoins encore inconnus chez les autres membres du groupe. Cet individualisme, qui ne se reconnaît pas chez l'autre, porte bien son nom d'individualisme égoïste. C'est chez l'individu que se manifestent les représentations nécessaires au développement de son individualité, bien qu'elles lui proviennent de son groupe d'appartenance.

Lorsque, peu à peu, et parce qu'il occupe une position différenciée, l'individu prend conscience de besoins particuliers, il commence à les ressentir comme étant proprement les siens et prend la responsabilité de les satisfaire. Le groupe, dans son ensemble, ne s'y opposera pas puisque c'est lui, en tant que groupe et pour sa survie et son développement, qui en permet la représentation chez l'individu. Non seulement ne s'y oppose-t-il pas, mais éventuellement il légifèrera dans le sens de cette différenciation. Durkheim nomme « solidarité mécanique » cette sociabilité avec droit répressif à l'intérieur de regroupements humains dits segmentaires.

Si le groupe consent et légifère, c'est que certains individus ressentent des besoins semblables et tentent eux aussi de les satisfaire. De là ce que la tradition religieuse a appelé la « tyrannie des sens ». Le besoin irrésistible de satisfaire un besoin ressenti et vécu dans le corps, comme étant sien, face à l'édifice légal du groupe : la tyrannie des sens ne prend forme que devant la tyrannie même de l'appareil répressif de la société qui socialise à la fois les impératifs de ces nouvelles individualités et les contraintes du milieu naturel. Produit de la division du travail, cet individualisme premier, potentiellement brutal et soutenu par un appareil législatif, constitue toutefois une évolution majeure par rapport à l'absolutisme de la conscience collective : dans cet espace propice à l'apparition des libertés individuelles, se constitue peu à peu une solidarité dite organique.

Il en est tout autrement de la solidarité que produit la division du travail. Tandis que la précédente implique que les individus se ressemblent, celle-ci suppose qu'ils diffèrent les uns des autres. La première n'est possible que dans la mesure où la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective ; la seconde n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité. Il faut donc que la conscience collective laisse découverte une partie de la conscience individuelle, pour que s'y établissent ces fonctions spéciales qu'elle ne peut pas réglementer ; et plus cette région est étendue, plus est forte la cohésion qui résulte de cette solidarité. En effet, d'une part, chacun dépend d'autant plus étroitement de la société que le travail est plus divisé, et, d'autre part, l'activité de chacun est d'autant plus personnelle qu'elle est plus spécialisée. (Durkheim, [1893] 1978, p.100-101)

### 2.1.1 – L'individualisme égoïste comme prémices à l'individualisme moral

L'individualisme égoïste est bien une composante d'un individualisme qui serait davantage moral. Toutefois, il s'agit de sa composante première, dans le sens de primitive ; celle qui, de l'intérieur du groupe, fait saisir l'individualité, la différence, et poser les premiers gestes d'appropriation aux dépens des autres individualités qui demandent aussi à s'exprimer.

[...] la vie morale circule à travers toutes les relations qui la constituent, puisqu'elle ne serait pas possible si des sentiments sociaux, et par conséquent moraux, ne présidaient à son élaboration. (Durkheim, [1893] 1978, p. 264)

Ainsi, il relèverait de l'idéologie et serait peu scientifique de vouloir écarter cette forme d'individualisme du revers de la main simplement parce qu'elle serait une manifestation sensuelle dont on aurait à se débarrasser. Tout au contraire, cette affirmation de

l'individualité de chacun selon ses sphères d'activité est le niveau initial et nécessaire du plein développement de l'individualisme humain.

L'égoïsme est trop essentiel à la nature humaine pour en pouvoir jamais être arraché, si tant est que ce soit désirable. Mais, dans la mesure où l'on y voit un mal, on sait que c'est un mal chronique de l'humanité. Quand donc on se demande à quelles conditions on pourrait l'extirper, on ne peut pas ne pas avoir conscience qu'on se met en dehors des conditions du réel, et qu'on ne peut aboutir qu'à une idylle dont la poésie peut être agréable à l'imagination, mais qui ne saurait prétendre à passer dans les faits. (Durkheim, [1895-1896] 1971, p. 67-68)

Cet individualisme égoïste est un premier idéal-type qui permet à Durkheim l'élaboration d'un continuum de formes d'individualisme qui le conduira à proposer un individualisme moral d'un type supérieur, adapté aux sociétés qu'il voit se développer à la charnière des deux siècles.

C'est une erreur de croire qu'il nous est facile de vivre en égoïste. L'égoïsme absolu comme l'altruisme absolu sont des limites idéales qui ne peuvent jamais être atteintes dans la réalité. Ce sont des états dont nous pouvons nous rapprocher indéfiniment, mais sans jamais les réaliser adéquatement. (Durkheim, 1914, p. 7)

Cet individualisme égoïste est donc celui qui se fraie un chemin à travers les brumes du communisme des sociétés primitives dans lesquelles l'individualité de chacun se confond avec l'esprit du groupe. Cet individualisme, égoïste parce qu'il ne se reconnaît pas dans l'autre, est aussi égoïste parce que souvent au profit d'un seul individu, une législation répressive exige le conformisme de tous les autres membres du groupe.

[...] les actes qu'il [le droit répressif] prohibe et qualifie de crimes sont de deux sortes : ou bien ils manifestent directement une dissemblance trop violente contre l'agent qui les accomplit et le type collectif, ou bien ils offensent l'organe de la conscience commune. [...] C'est cette force que le droit pénal protège contre tout affaiblissement, à la fois en exigeant de chacun de nous un minimum de ressemblances sans lesquelles l'individu serait une menace pour l'unité du corps social, et en nous imposant le respect du symbole qui exprime et résume ces ressemblances en même temps qu'il les garantit. (Durkheim, [1893] 1978, p. 75)

En fait, cet individualisme, tout comme les autres formes d'individualisme, tire son origine du groupe lui-même : ce sont les représentations collectives qui suscitent l'apparition du premier individualisme et, comme nous le verrons, des formes subséquentes.

La vie collective n'est pas née de la vie individuelle, mais c'est, au contraire, la seconde qui est née de la première. C'est à cette condition seulement que l'on peut expliquer comment l'individualité [...] a pu se former et grandir sans désagréger la société [...] Elle n'a rien d'antisocial parce qu'elle est un produit de la société. (Durkheim, [1893] 1978, p. 264)

Cet individualisme se rencontre typiquement dans les sociétés peu complexifiées, à solidarité mécanique et dites segmentaires, basées sur la communauté des croyances. Toutefois, il ne faut pas se surprendre de le rencontrer à l'intérieur d'une autre structure que prennent les sociétés : davantage complexe, cette seconde structure de société dite organique est basée sur la coopération rendue nécessaire par les premières divisions du travail. L'individualisme égoïste est non seulement premier, il est aussi présent dans les deux formes de société : les sociétés segmentaires et les sociétés organiques.

De même, la structure segmentaire est de plus en plus recouverte par l'autre, mais sans jamais disparaître complètement. (Durkheim, [1893] 1978, p. 209)

Dans les faits, l'individualisme égoïste permet à un individu de s'accaparer une part plus grande des biens disponibles que celle de ses congénères. Cet individualisme implique la notion de tyrannie. Bien qu'il tire du groupe les représentations qui le rendent possible, il est mis en action *par l'individu et pour lui-même*.

### 2.1.2 – À l'origine de l'agir révolutionnaire

Ainsi donc, dès lors que se manifestent les premières consciences individuelles, la conscience collective perd de son hégémonie au profit immédiat de quelques individualités dites égoïstes. A tendance hégémonique, la conscience collective est à son meilleur dans des sociétés à forte solidarité mécanique qui imposent leur autorité au moyen d'un droit répressif exerçant une tyrannie à la limite de la destruction du groupe lui-même. L'individualisme

égoïste se développe donc dans un système mis sous tension par les rapports variables entre conscience collective et consciences individuelles.

Toutefois, une brèche est ouverte à la diversification des fonctions et à la complexification de la société dans son ensemble. En fait, le mouvement apparaît dès lors irréversible. Aussitôt que la conscience commune n'est plus homogène, se développe un individualisme rampant qui exige la diversification et le développement parallèle d'individualités toujours plus nombreuses et variées qui conduiront à des situations propices à de nécessaires révolutions des mœurs : dans le cas qui nous concerne, à la longue suite de révolutions qui suivent la Révolution française de 1789.

La période prérévolutionnaire aura vu les conditions d'existence générale s'améliorer peu à peu<sup>52</sup>. Le régime féodal connaissait déjà de multiples accommodements qui rendaient possible et inévitable l'enrichissement, aussi ténu fût-il, de certains parmi les plus humbles. La forme d'individualisme égoïste qui prévalait alors n'était toutefois pas généralisable sous ce régime. La façon de combattre ce régime était d'atteindre l'égalité des conditions. Pour y parvenir, c'est précisément cet individualisme égoïste, alors tyrannique et qui avait atteint les limites de son développement, que la Révolution se devait de dépasser.

C'est pourquoi la conduite immorale se reconnaît à ce signe qu'elle est étroitement liée à l'individualité de l'agent et ne peut être généralisée sans absurdité manifeste. (Durkheim, [1893] 1978, p. 5)

Ainsi, la révolution de 1789 et les nombreuses révolutions qui l'accompagnèrent furent le théâtre, ou le chantier, du passage d'un type d'individualisme à un autre, davantage égalitaire, qui demandait à la conscience collective et à son ordre imposé de se retirer encore un peu.

---

<sup>52</sup> Sur la question de l'amélioration générale des conditions de vie, voir Alexis de Tocqueville ([1856][1952]1964) et Eugen Weber (2005).

### 2.1.3 – L'ordre des évolutions lentes

Évoquer l'apparition de l'individualisme, et de l'individualisme égoïste en particulier, nous garde dans l'ordre des évolutions lentes. L'individualisme égoïste ne fait pas que porter à l'attitude tyrannique ; il favorise aussi le développement de toute une façon de vivre qui s'articule, comme le fait remarquer Michel Foucault, autour du souci de soi socratique.

On peut alors penser à un phénomène souvent évoqué : la croissance, dans le monde hellénistique et romain, d'un « individualisme » qui accordait de plus en plus de place aux aspects « privés » de l'existence, aux valeurs de la conduite personnelle, et à l'intérêt qu'on porte à soi-même. Ce ne serait donc pas le renforcement d'une autorité publique qui pourrait rendre compte du développement de cette morale rigoureuse, mais plutôt l'affaiblissement du cadre politique et social dans lequel se déroulait dans le passé la vie des individus. (Foucault, 1984, p. 58)

Un peu de la même façon, aucun des types d'individualisme n'est le fruit d'une génération spontanée ; il s'inscrit plutôt dans le cadre d'une évolution lente pour être révélé par un contexte historique particulier qui le mettra en évidence. Ainsi en est-il de la rupture révolutionnaire. La tyrannie des uns rendait non seulement la simple survie des autres difficile, mais surtout elle ne permettait pas la généralisation de l'individualisme appelé, dans sa forme première, à muter selon les conditions de possibilité nouvelles du siècle.

Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, un vent révolutionnaire souffle tant en Amérique qu'en Europe continentale et insulaire. Ce vaste mouvement va, en quelque sorte, précipiter les événements et l'on verra prendre forme un individualisme qui, cette fois, se reconnaît dans l'autre. Ce nouvel individualisme apparaît comme le corollaire d'un phénomène social que l'on appellera la démocratie.

### 2.2 – L'individualisme égalitaire

Cet individualisme, que nous nommons égalitaire, Durkheim ne fait qu'en mentionner l'existence. Aussi appelé utilitarisme, cette forme d'individualisme fut surtout mise de l'avant par Herbert Spencer et les économistes conservateurs. Durkheim éprouve bien peu de sympathie intellectuelle pour cette théorisation issue de l'économie politique. À l'intérieur

de nos deux corpus, il y fera peu allusion. Lorsqu'il le fera, ce sera dans le but d'en discréditer, non pas le caractère observable, mais plutôt les prémisses intellectuelles et surtout l'idéologie sur laquelle est basée cette même théorisation.

Si cette vérité importante a été méconnue par les utilitaires, c'est une erreur qui tient à la manière dont ils conçoivent la genèse de la société. Ils supposent à l'origine des individus isolés et indépendants, qui, par la suite, ne peuvent entrer en relation que pour coopérer ; car ils n'ont pas d'autre raison pour franchir l'intervalle vide qui les sépare et pour s'associer. Mais cette théorie, si répandue, postule une véritable création *ex nihilo*. Elle consiste, en effet, à déduire la société de l'individu ; or, rien de ce que nous connaissons ne nous autorise à croire à la possibilité d'une pareille génération spontanée. De l'aveu de M. Spencer, pour que la société puisse se former dans cette hypothèse, il faut que les unités primitives « passent de l'état d'indépendance parfaite à celui de dépendance mutuelle ». (Durkheim, [1893] 1978, p. 263)<sup>53</sup>

On voit là, exprimé à nouveau et de façon on ne peut plus claire par Durkheim, ce que nous avons considéré comme le second axiome de l'ontologie durkheimienne : une société génératrice d'un individualisme qui lui est nécessaire. Cela nous amène au texte de 1898 intitulé *L'individualisme et les intellectuels*. Après avoir mis au clair que le climat et les agitations politiques liés à l'affaire Dreyfus sont davantage le résultat d'une confrontation sur une question de principe que sur les faits mêmes de l'affaire, Durkheim, dans son désir de faire la promotion de l'individualisme, tient à éclaircir une première équivoque « dont il faut se débarrasser avant tout ».

Pour faire plus facilement le procès de l'individualisme, on le confond avec l'utilitarisme étroit et l'égoïsme utilitaire de Spencer et des économistes. C'est se faire la partie belle. On a beau jeu, en effet, à dénoncer ce commercialisme mesquin qui réduit la société à n'être qu'un vaste appareil de production et d'échange, et il est trop clair que toute vie commune est impossible s'il n'existe pas d'intérêts supérieurs aux intérêts individuels. (Durkheim, 1898a, p. 4)

### 2.2.1 – Utilitarisme et démocratie

L'avènement de la démocratie permet l'entrée en scène institutionnalisée d'un second type d'individualisme dit égalitaire, puisque là, tous et chacun, et finalement chacune, sont invité.e.s à la table des grands. Cet individualisme est tout autant celui des sociétés

<sup>53</sup> Voir aussi, dans le même ouvrage, la note 1, p. 155

capitalistes que celui des sociétés socialistes dans ce qu'elles ont de totalitaires. En effet, cette forme d'individualisme repose sur la soumission de celui à qui la société accorde le statut d'individu. C'est cet individualisme que Brunetière défend avec tant d'ardeur, c'est l'individualisme de la France unie sous l'égide de l'armée, c'est surtout celui d'une pensée unique partagée par l'ensemble des individus.

Fait majeur, pour la première fois une forme d'individualisme est théorisée et ce pour l'ensemble d'une société. Celui qui, le premier, a donné une définition de l'individualisme égalitaire, en le distinguant de l'individualisme égoïste, est Alexis de Tocqueville dans *De la Démocratie en Amérique*. Nous sommes ici à la fin du premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 2.2.2 – L'apport d'Alexis de Tocqueville

Ce qui frappe Tocqueville dès son arrivée en Amérique, c'est *l'égalité des conditions* et l'amour de cette égalité chez l'ensemble des citoyens américains : chacun étant semblable à l'autre, nul n'est pressenti comme pouvant exercer un pouvoir qui soit tyrannique. Par la suite, Tocqueville identifie trois éléments qui encadreront son analyse : des conditions physiques exceptionnelles, l'intérêt privé et la religion. De ces derniers éléments, il retiendra l'intérêt privé, qui le conduira à proposer la notion d'*intérêt bien compris* comme étant la caractéristique de cet individualisme nouveau genre. Chez Tocqueville, l'individualisme est cette mutation récente – le néologisme l'est tout autant – ayant pour corollaire l'égalité des conditions. L'individualisme se différencie alors de « l'égoïsme de nos pères », qui seul pouvait exister dans des sociétés structurant l'inégalité.

Tocqueville y va d'une longue description qui, tant pour son intérêt historique que pour sa clarté, sa précision et sa fraîcheur, est rapportée ici afin de distinguer l'une de l'autre les deux premières formes d'individualisme : soit l'individualisme égoïste, ci-après appelé égoïsme, et l'individualisme égalitaire, ci-après appelé individualisme.

L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tous.

L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande à elle-même.

L'égoïsme naît d'un instinct aveugle ; l'individualisme procède d'un jugement erroné plutôt que d'un sentiment dépravé. Il prend sa source dans les défauts de l'esprit autant que dans les vices du cœur.

L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme.

L'égoïsme dessèche le germe de toutes les vertus, l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques ; mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme. L'égoïsme est un vice aussi ancien que le monde. Il n'appartient guère plus à une forme de société qu'à une autre. (Tocqueville [1835] 1990, vol. 2, p. 97)

Tocqueville poursuit de façon prophétique, en avançant l'idée d'un développement ininterrompu de l'individualisme dans le futur, de même que l'idée que « chaque homme » est éventuellement en mesure de discriminer « son intérêt individuel ».

L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent. (Tocqueville, [1835] 1990, vol. 2, p. 97)

Il faut donc s'attendre que l'intérêt individuel deviendra plus que jamais le principal, sinon l'unique mobile des actions des hommes ; mais il reste à savoir comment chaque homme entendra son intérêt individuel. (Tocqueville, [1835] 1990 vol. 2, p. 115)

Durkheim mentionne rarement les travaux de Tocqueville et jamais il ne se rapporte à ses réflexions sur l'individualisme et ce, même si les deux philosophes s'inspirent largement de Montesquieu. En fait, si Durkheim s'attarde si peu à cette forme d'individualisme, c'est qu'il tient absolument à nous entretenir d'une autre forme d'individualisme, elle aussi inscrite dans la trame historique : « [...] ce qui est inadmissible, c'est qu'on raisonne comme si cet individualisme était le seul qui existât ou même qui fût possible [...] Mais [...] il existe un autre individualisme [...]. » (Durkheim, 1898a, p. 4-5)

### 2.3 – L'individualisme abstrait

Cette troisième forme d'individualisme, nous le nommons « individualisme abstrait ». De retour au texte de 1898 intitulé *L'individualisme et les intellectuels*, après avoir dénoncé l'individualisme utilitaire comme étant un idéal sans grandeur, Durkheim aborde la question d'une autre forme d'individualisme : celui de Kant et de Rousseau. Cet individualisme, il le décrit de façon à ce qu'on le distingue nettement des deux formes précédentes.

Mais il existe un autre individualisme dont il est moins facile de triompher. Il a été professé, depuis un siècle, par la très grande généralité des penseurs : c'est celui de Kant et de Rousseau, celui des spiritualistes, celui que la Déclaration des droits de l'homme a tenté, plus ou moins heureusement, de traduire en formules, celui qu'on enseigne couramment dans nos écoles et qui est devenu la base de notre catéchisme moral [...] Nous voilà bien loin de cette apothéose du bien-être et de l'intérêt privés, de ce culte égoïste du moi qu'on a pu justement reprocher à l'individualisme utilitaire. (Durkheim, 1898a, p. 5)

Cette troisième forme d'individualisme a été perçue par les commentateurs récents<sup>54</sup> dans ce qu'elle a de particulier : « c'est la glorification, non du moi, mais de l'individu en général ».

Mais qu'entend-t-on par individualisme, se demande d'abord Durkheim, dont le premier objectif est de se débarrasser d'un certain nombre d'équivoques. Première équivoque : la (fausse) confusion entre individualisme et utilitarisme (ou égoïsme utilitaire). Deuxième équivoque : la fausse opposition individualisme/droit de la collectivité [...] En définitive, l'individualisme ainsi entendu, « c'est la glorification, non du moi, mais de l'individu en général » [...] Cet individualisme, c'est celui que professe depuis un siècle la grande généralité des philosophes, de Kant à Rousseau, c'est aussi celui qu'a traduit en formule politique la Déclaration des droits de l'homme [...] (Fournier, 2007, p. 377-378)

Durkheim tente ainsi de corriger l'erreur provoquée par une « similitude verbale » laissant croire que l'idée même d'individualisme réfère inévitablement aux égoïsmes de base de la nature humaine. En fait, Durkheim introduit ici à ce qui est généralement considéré comme un individualisme moral.

Cet idéal dépasse même tellement le niveau des fins utilitaires qu'il apparaît aux consciences qui y aspirent comme tout empreint de religiosité mais cette religion est

<sup>54</sup> Nous faisons ici plus particulièrement référence à Fournier (2007) et à Laval (2002).

individualiste. [...] Une similitude verbale a pu faire croire que l'individualisme dérivait nécessairement de sentiments individuels, partant égoïstes. En réalité, la religion de l'individu est d'institution sociale, comme toutes les religions connues. C'est la société qui nous assigne cet idéal, comme la seule fin commune qui puisse actuellement rallier les volontés. (Durkheim, 1898a, p. 6-7)

Durkheim nous entretient ici de l'apparition d'une forme d'individualisme « magnifié » tant par son objet que par ses origines sociétales. Cette forme d'individualisme a été relevée par certains commentateurs qui n'hésitent pas à qualifier la réflexion durkheimienne sur la sociologie de la morale du nom d'« individualisme ».

*Durkheim's friend and follower Paul Fouconnet offers (1922, 1958, pp.31-32) this startling assessment of Durkheim's thought in this regard : "People are so accustomed to opposing society to the individual, that every theory that makes frequent use of the word society seems to sacrifice the individual. Here again, they are mistaken. If any man has been an individual, a person, in every sense that this term implies of creative originality and resistance to collective influences, it is Durkheim. And his moral theory corresponds so well to his own character, that one would not be proposing a paradox by giving this theory the name of individualism."* (Mestrovic, 1983, p. 7)

Afin de décrire au mieux cette religion individualiste, nous proposons de revenir, dans les deux prochaines sous-sections, sur les principales caractéristiques de cet individualisme telles que soulignées par Durkheim : cet individualisme s'apparente à une « religion de l'humanité » et cette religion serait celle de « l'homme abstrait ».

### 2.3.1 – L'individualisme comme religion de l'humanité

Nous nous retrouvons donc devant un penseur qui proclame l'individualisme non seulement comme fait social observable mais comme religion et seule religion valable pour l'ensemble de l'humanité. Une telle affirmation, de la part d'un des fondateurs de la sociologie française, mérite sans doute plus ample examen.

Pour faciliter la compréhension de cet aspect de la proposition durkheimienne, il faut d'abord préciser ce qu'il entend par religion. Chez Durkheim, le religieux devient objet de science, distingué de ses modalités particulières que sont les différentes religions. Durkheim n'étudie pas telle ou telle religion, mais le religieux qui les sous-tend toutes, de sorte que ses

analyses concernent la société humaine en général, un universel humain, dont il tente de comprendre les ressorts intimes.

La religion, c'est, en définitive, le système de symboles par lequel la société prend conscience d'elle-même ; c'est la manière de penser propre à l'être collectif. (Durkheim, [1897] 2007, p. 352)

Nous avons vu, selon le troisième axiome du concept *homo duplex*, que ce « système de symboles » qui permet à la société de prendre « conscience d'elle-même » se caractérise par le recul lent mais certain de la conscience collective devant le développement de la conscience individuelle. Cette dernière, paradoxalement, en vient à occuper un espace de plus en plus grand dans la première : on se retrouve avec une conscience collective préoccupée de la qualité de la conscience individuelle. Conséquemment, c'est bien chaque individu qui devient sacré parce qu'en lui se retrouve une part de divin qui du même coup est accordée et détenue par tous, peu importent les conditions particulières.

Et comme chacun de nous incarne quelque chose de l'humanité, chaque conscience individuelle a en elle quelque chose de divin, et se trouve ainsi marquée d'un caractère qui la rend sacrée et inviolable aux autres. Tout l'individualisme est là : et c'est là ce qui en fait la doctrine nécessaire. (Durkheim, 1898a, p.10)

Durkheim précise qu'il n'est pas question de promulguer un culte égoïste qui enfermerait l'individu dans la contemplation de lui-même et dans la réalisation de tous ses désirs, mais qu'il s'agit plutôt de favoriser la reconnaissance du fait qu'il y a en chacun quelque chose d'irréductiblement humain donnant accès à une essence aussi commune que fondamentale.

Sans doute, si la dignité de l'individu lui venait de ses caractères individuels, des particularités qui le distinguent d'autrui, on pourrait craindre qu'elle ne l'enfermât dans une sorte d'égoïsme moral qui rendrait impossible toute solidarité. Mais, en réalité, il la reçoit d'une source plus haute et qui lui est commune avec tous les hommes. (Durkheim, 1898a, 7)

On retrouve, à l'intérieur d'une phrase lapidaire, l'essentiel du propos de Durkheim en ce qui a trait à l'individualisme comme religion de l'humanité. L'individualisme devient alors « l'expression rationnelle » de cette religion.

Or tout concourt précisément à faire croire que la seule possible est cette religion de l'humanité dont la morale individualiste est l'expression rationnelle. (Durkheim, 1898a, p. 10)

Durkheim reprend la même idée dans une lettre adressée à son collaborateur Célestin Bouglé en date du 22 mars 1898. On y sent poindre pour la première fois avec netteté cet individualisme comme « centre possible de ralliement » et « seule fin collective ».

[...] l'individualisme, quoi qu'on fasse, est notre seule fin collective ; que loin de nous disperser, il est le seul centre possible de ralliement ; qu'il était déjà tout le contenu positif, tout l'acquêt réel et durable du christianisme. Mais qu'il faut s'entendre (sic). Que l'individualisme, bien entendu, n'est pas l'égoïsme, mais la pitié et la sympathie de l'homme pour l'homme et que je mets au défi qu'on nous propose une autre fin que celle-là. (Durkheim, [1898]1975b, p. 423)

Selon Durkheim, semble donc s'établir, avec « ce libéralisme du XVIII<sup>e</sup> siècle », une religion de l'individu tout à fait contemporaine. Cette religion serait celle « dont l'homme est, à la fois, le fidèle et le Dieu » (1898a, p. 6), celle dont « le culte de l'homme a pour premier dogme l'autonomie de la raison et pour premier rite le libre examen » (1898a, p. 8), celle qui fait en sorte que « l'homme est devenu un dieu pour l'homme » et ce pourquoi « il ne peut plus, sans se mentir à soi-même, se faire d'autres dieux » (1898a, p. 10).

Toutefois, à sa base même, cette religion serait limitative parce qu'elle repose sur la philosophie kantienne qui a poussé jusqu'aux limites permises par l'époque la notion de volonté humaine, de même que le rapport de cette volonté avec la raison. Abordons maintenant la question des limites philosophiques constitutives de l'individualisme abstrait.

### 2.3.2 – La volonté et la raison kantiennes

C'est dans le texte de 1898 intitulé *L'individualisme et les intellectuels* que Durkheim expose sa vision de cette nouvelle religion de l'humanité. Toujours dans ce texte, il remet en question la critique kantienne et son individualisme abstrait. Toutefois, pour bien comprendre de quoi il est question, il nous faudra suivre le développement de sa pensée dans un autre texte produit quelques années plus tard. Il s'agit de cette série de leçons données à la Sorbonne en 1902 et 1903 et intitulées *L'éducation morale*.

Mais, pour l'instant, restons-en à ce premier exposé de Durkheim sur les forces et les limites de la critique kantienne et tâchons de voir dans quelle mesure la pensée du philosophe des Lumières offre déjà ce qu'il faut pour soutenir une religion de l'humanité.

On croit, il est vrai, l'atteindre [l'individualisme abstrait] sous le couvert du premier [l'individualisme utilitaire], mais il en diffère profondément et les critiques qui s'appliquent à l'un ne sauraient convenir à l'autre. Bien loin qu'il fasse de l'intérêt personnel l'objectif de la conduite, il voit dans tout ce qui est mobile personnel la source même du mal. Suivant Kant, je ne suis certain de bien agir que si les motifs qui me déterminent tiennent, non aux circonstances particulières dans lesquelles je suis placé, mais à ma qualité d'homme *in abstracto*. (Durkheim, 1898a, p. 5)

L'idée est majeure, et Durkheim y revient, ajoutant ce qui est à la base du contrat social chez Rousseau.

Ainsi, pour l'un et pour l'autre, les seules manières d'agir qui soient morales sont celles qui peuvent convenir à tous les hommes indistinctement, c'est-à-dire qui sont impliquées dans la notion de l'homme en général. [...] d'après ces moralistes, le devoir consiste à détourner nos regards de ce qui nous concerne personnellement, de tout ce qui tient à notre individualité empirique, pour rechercher uniquement ce que réclame notre condition d'homme, telle qu'elle nous est commune avec tous nos semblables. (Durkheim, 1898a, p. 5-6)

L'affaire Dreyfus et les tirades intellectuelles qui en découlèrent donnent à Durkheim l'occasion de préciser la notion d'individualisme inhérente à sa sociologie de la religion. Cette conception de l'homme abstrait lui permet de confronter la critique kantienne à l'aide d'une première rectification. Cette rectification se justifie par ce que nous avons appelé le second axiome du concept *homo duplex* : l'individualisme comme produit de la société.

Voilà comment on peut, sans contradiction, être individualiste tout en disant que l'individu est un produit de la société, plus qu'il n'en est la cause. C'est que l'individualisme lui-même est un produit social, comme toutes les morales et toutes les religions. L'individu reçoit de la société même les croyances morales qui le divinisent. C'est ce que Kant et Rousseau n'ont pas compris. Ils ont voulu déduire leur morale individualiste, non de la société, mais de la notion de l'individu isolé. L'entreprise était impossible, et de là viennent les contradictions logiques de leurs systèmes. (Durkheim, 1898a, p. 13)

Toujours dans le même texte, Durkheim amorce une seconde rectification de la pensée kantienne. Cette seconde rectification s'en prend à la « soumission irraisonnée » à la raison qui, chez Kant, est considérée comme étant « hors-du-monde ». À cette raison hors d'atteinte, Durkheim s'apprête à juxtaposer le rôle actif de l'individu dans la relation dynamogénique qui, rappelons ici le premier axiome, met les pôles de la dualité humaine en relation.

Nul n'a plus insisté que Kant sur le caractère supra-individuel de la morale et du droit ; il en fait une sorte de consigne à laquelle l'homme doit obéir parce qu'elle est la consigne et sans avoir à la discuter ; et si on lui a reproché parfois d'avoir outré l'autonomie de la raison, on a pu dire également, non sans fondement, qu'il a mis à la base de sa morale un acte de foi et de soumission irraisonnés. (Durkheim, 1898a, p. 7)

Passons maintenant à cette série de leçons données à la Sorbonne pour y voir comment Durkheim poursuit cette seconde rectification en s'en prenant cette fois à la volonté dont Kant fait une « faculté à part ». Dans ce texte, il établit les deux premiers éléments de la morale : le *devoir* et, son corollaire, la *discipline*, de même que l'*attachement au groupe* et, son corollaire, la *recherche d'idéal*. Par la suite, il abordera longuement la question de la volonté et de la raison kantienne pour éventuellement les ramener d'un extérieur lointain vers un intérieur davantage intime.

Durkheim commence par poser le premier et le second élément de la morale en utilisant leur corollaire. Il tente ainsi d'établir ce qui fait leur unité.

La discipline semble être une chose, et l'idéal collectif auquel nous sommes attachés une autre chose, très différente de la première. En fait, pourtant, il existe entre eux d'étroits rapports. Ils ne sont que deux aspects d'une seule réalité. Pour apercevoir ce qui fait leur unité, et pour avoir ainsi de la vie morale une vue plus synthétique et plus concrète, il va nous suffire de rechercher en quoi consiste et d'où provient cette autorité que nous avons reconnue aux règles morales [...] (Durkheim, 1902-1903, p. 63)

Chose certaine pour Durkheim, l'individu ne peut en aucune façon être l'auteur direct de ces idées et de ces pratiques qui le dépassent largement. En fait, lorsque notre conscience parle en nous, c'est avant tout la société qui nous parle.

C'est donc que la morale est élaborée par la société même dont elle reflète ainsi fidèlement la structure. Et il en est ainsi même de ce qu'on appelle la morale individuelle. C'est la société qui nous prescrit jusqu'à nos devoirs envers nous-mêmes. Elle nous oblige à réaliser en nous un type idéal, et elle nous y oblige parce qu'elle y a un intérêt vital. (Durkheim, 1902-1903, p. 65)

Cette recherche d'idéal revient à chacun dans une forme qui lui est particulière et Durkheim en fait un élément distinct de la discipline qui, elle, s'impose avec force à tous et de façon uniforme. Cette recherche individualisée de l'idéal fait appel à la volonté de chacun qui s'incarne alors au présent selon la position occupée par l'individu.

Qu'est-ce, en effet, que la discipline, sinon la société conçue en tant qu'elle nous commande, qu'elle nous dicte des ordres, qu'elle nous donne ses lois? Et, dans le second élément, dans l'attachement au groupe, c'est encore la société que nous retrouvons, mais conçue, cette fois, comme une chose bonne et désirée, comme une fin qui nous attire, comme un idéal à réaliser. (Durkheim, 1902-1903, p. 68)

C'est au moyen de cette distinction entre la discipline imposée et l'idéal poursuivi que Durkheim parvient à desserrer l'étau de la critique kantienne. Le résultat auquel il arrive apporte des précisions aux conceptions habituelles en aménageant un espace pour l'expression d'une volonté individuelle : par la recherche du bien du groupe auquel il appartient, l'individu exerce sa volonté de façon discriminatoire. Évitant le « psittacisme moral », l'exercice de la volonté ouvre des possibilités nouvelles. La société demeure entière et homogène avec ses membres unis dans la discipline et le devoir, mais différenciés dans la quête d'idéal de chacun pour le bien de la société dans son ensemble : « nous agissons par respect pour le devoir ou par amour du bien ». (Durkheim, 1902-1903, p. 72).

Cette capacité d'idéaliser est un produit de la relation dynamogénique. L'idéal personnalisé se dégage de l'idéal social au fur et à mesure que la personnalité individuelle se développe et devient une source autonome d'action.

Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal. [...] La société idéale n'est pas en dehors de la société réelle ; elle en fait partie. [...] Mais ces conflits, quand ils éclatent, ont lieu non entre l'idéal et la réalité, mais entre idéaux différents, entre celui d'hier et celui d'aujourd'hui, entre celui qui a pour lui l'autorité de la tradition et celui qui est seulement en voie de devenir [...] tout se passe dans le monde

de l'idéal. [...] Ainsi, aussi bien chez l'individu que dans le groupe, la faculté d'idéaliser n'a rien de mystérieux. (Durkheim, [1912] 2005, p. 119)

Les analyses de l'ensemble des commentateurs s'arrêtent là où Kant lui-même n'ose plus avancer et là où Durkheim prend la relève pour proposer une unité qui soit plus qu'orientée vers l'universel, mais fondée et effective dans la dualité même de la nature humaine.

[...] il effectue aussi un retour obligé à Kant, qui fait de la raison pratique et de la raison spéculative deux aspects d'une même faculté, leur unité tenant au fait qu'elles sont orientées toutes deux vers l'universel. (Fournier, 2007, p. 794)

C'est donc là, dans le texte de 1898, de même que dans cette série de leçons données à la Sorbonne quelques années plus tard, que Durkheim entre dans le détail de la pensée kantienne qui a donné assise à cette religion de l'humanité. C'est aussi là qu'il entreprend une critique de la même pensée kantienne et c'est encore là, plus particulièrement dans la série de leçons, que Durkheim ira au-delà de Kant afin de tracer les contours d'un nouvel individualisme. C'est ce qu'il annonce succinctement dès le texte de 1898.

Il s'en faut toutefois que nous considérions comme parfaite et définitive la formule que le XVIII<sup>e</sup> siècle a donnée de l'individualisme et que nous avons eu le tort de conserver presque sans changements. (Durkheim, 1898a, p. 13)

#### 2.4 – L'individualisme durkheimien

Les trois types d'individualisme que nous avons décrits dans les sections précédentes correspondent à trois postures auxquelles l'individu a accès : une posture *tyrannique*, une posture *légale* et une posture *abstraite*. Loin d'en rester à l'émergence de l'individualité, à la notion de l'intérêt bien compris ou encore à une abstraction hors d'atteinte, Durkheim indique une quatrième posture, celle de l'*intelligence rationnelle de la morale* avec son corollaire dans l'action qu'est l'*attention volontaire* ou, en termes davantage modernes, la *conscience de soi*. Cette dernière posture apparaît aussi prometteuse que compromettante puisque qu'elle suggère l'adoption d'une position qui ne peut être prise que *par un individu concret face aux impératifs de la raison*. Comme nous le verrons dans la présente section, cette posture fait appel à l'intelligence des contextes. Devant les faits, chaque

individu est appelé à se former comme sujet moral de sa conduite et est conséquemment invité à un rationalisme, à un empirisme et à un subjectivisme en réponse à l'autorité des impératifs sociaux.

L'individualisme abstrait que nous avons décrit dans la section précédente semble avoir tout de l'idéalisme nécessaire pour en faire une religion de l'avenir pour l'humanité. Toutefois, Durkheim met en garde contre un enthousiasme prématuré et annonce que cette dernière forme est incomplète et qu'elle appelle déjà des développements qui ne manqueront pas de lui être nécessaires.

Suffisante il y a un siècle, elle a maintenant besoin d'être élargie et complétée. Elle ne présente l'individualisme que par son côté le plus négatif. Nos pères s'étaient exclusivement donné pour tâche d'affranchir l'individu des entraves politiques qui gênaient son développement. La liberté de penser, la liberté d'écrire, la liberté de voter furent donc mises par eux au rang des premiers biens qu'il fallait conquérir, et cette émancipation était certainement la condition nécessaire de tous les progrès ultérieurs. Seulement, emportés par les ardeurs de la lutte, tout entiers au but qu'ils poursuivaient, ils finirent par ne plus rien voir au-delà et par ériger en une sorte de fin dernière ce terme prochain de leurs efforts. (Durkheim, 1898a, p. 13)

Par la suite, Durkheim esquisse les contours d'un autre individualisme qui relèverait plutôt de l'autonomie de la volonté et d'un rapport davantage conscient à la raison, tous deux liés à la liberté de penser propre à chaque individu. On peut à coup sûr parler ici d'originalité durkheimienne dans le traitement des rapports entre l'individu et la société.

Dans la mouvance positiviste, la sociologie d'Émile Durkheim nous est apparue comme constituant un système à part. Elle marque le commencement d'un nouveau questionnement tout à la fois théorique et pratique. (Loeffel, 2000, p. 238)

Ces rapports, nous le verrons, Durkheim en propose une description théorique qui, dans le même élan, les soumet en pratique à la conscience de chacun. L'individualisme durkheimien ne se contente pas d'une assise théorique ; il est donné à chaque individu en particulier et le questionne. L'analyse historique de l'individualisme conduit le philosophe Durkheim à une ontologie qui renvoie chacun à lui-même, dans un face à face obligé avec les impératifs sociaux. Cette rencontre avec soi doit tenir compte de l'origine sociale du désir d'autonomie qui est partagé par les autres individualités.

Le premier, à ma connaissance, à tirer cette conséquence cruciale de l'approfondissement de la conscience historique n'est autre que Durkheim [...] La « nature humaine en général », que l'humanisme croit enseigner à l'enfant, « n'est qu'une construction de l'esprit » [...] « et une construction arbitraire » [...]. Elle méconnaît la « diversité » et la « variabilité infinie » des incarnations de l'humanité. Elle ignore la profondeur à laquelle le devenir et la société façonnent cette « force infiniment flexible et protéiforme » qu'est l'homme. (Gauchet, 2007b, p. 114 qui cite Durkheim dans *L'Évolution pédagogique en France*, [1904-1905] [1938] 1960, p. 374)

Cette originalité tient aussi au fait que Durkheim invite à un individualisme qui soit un lieu de résolution du paradoxe individu-société. Nous suggérons que la proposition durkheimienne pourrait bien avoir des allures de projet mobilisateur tant pour les différentes sociétés que pour chaque individu en particulier.

Pour bien lire Durkheim, il faut encore tenir compte du fait qu'il en était à défendre une science nouvelle qui avait pour objet d'étude les faits sociaux et que certains de ses opposants se retrouvaient dans le camp d'un individualisme absolu suggérant l'existence d'un individu libre de toute influence. Durkheim a dû prendre fermement position contre cette dernière forme d'individualisme en refusant toute idée d'« individualisme radical qui voudrait faire de la religion une chose purement individuelle » (Durkheim, [1912] 2005, p. 607) et en précisant que chacun de nous n'est pas « naturellement » autonome, mais doit, bien au contraire, faire des efforts constants pour subjectiver la contrainte sociale. L'essentiel de l'individualisme durkheimien se retrouve probablement là : reconnaître l'emprise de la contrainte sociale et l'autonomie nouvelle qui l'accompagne afin de faire face à cette même contrainte. À cela s'ajoute que la prise de conscience se veut sensible et intérieure, tout comme la capacité d'y parvenir est partagée avec chacune des individualités.

Il est vrai que ce mot de contrainte, par lequel nous les définissons [les faits sociaux], risque d'effaroucher les zélés partisans d'un individualisme absolu. Comme ils professent que l'individu est parfaitement autonome, il leur semble qu'on le diminue toutes les fois qu'on lui fait sentir qu'il ne dépend pas seulement de lui-même. (Durkheim, 1894, p. 19)

Un tel individualisme, qui serait à la fois tributaire de la raison et laissé à la sensibilité de chacun, apparaît difficile à saisir avec les outils d'analyse de la philosophie kantienne. Christian Laval offre une première approximation de ce qu'est cet individualisme.

Tout se passe donc comme si deux phénomènes complémentaires apparaissaient avec la croissance de la division du travail. On observe un phénomène d'ordre quantitatif ; les parts collectives diminuent au profit des parts individuelles de la conscience, et l'on remarque également un phénomène d'ordre qualitatif : le contenu des idées collectives se rapporte de plus en plus volontiers à la valeur suprême de la dignité individuelle. (Laval, 2002, p. 242)

José Prades fait de même en précisant qu'il s'agit probablement d'un « début de théorie des rapports nouveaux entre individualisme et solidarité ». Il souligne aussi la situation particulière qui se dessine en ce début du XX<sup>e</sup> siècle.

Il semble se dessiner donc chez Durkheim, d'une manière logique mais implicite et inchoative, un début de théorie des rapports nouveaux entre individualisme et solidarité. La division du travail pose des problèmes spécifiques parce que l'individu devient davantage un facteur indépendant de sa propre conduite et parce que les natures individuelles, en se spécialisant, deviennent plus complexes. L'humanité a besoin d'affronter et de résoudre ces problèmes. Le problème de la survie de la modernité est le problème des nouvelles formes d'équilibre entre individualisme et solidarité qui s'imposent dans une nouvelle forme de socialité. La division sociale du travail, par la logique de son propre développement, finit par faire perdre les règles juridiques et morales qui encadrent l'ancien système et le porte à sombrer dans une situation anormale. Voilà peut-être le problème de la post-modernité. (Prades, 1990, p. 48)

Toutefois, Durkheim simplifie la donne et tempère l'originalité de sa proposition lorsqu'il l'assimile à l'esprit du christianisme qui, lui aussi, suggère de ramener toujours davantage vers l'intérieur le pôle de légitimation de la vie morale. Nous le verrons dans la présente section, Durkheim plaide pour une forme rationnelle d'individualisme qui fait appel à l'intelligence qu'a chacun de son contexte propre. Misant sur une remise en question de la morale de son temps, il n'hésite pas à rappeler à ses contemporains le message chrétien qui invite chacun à transposer le centre de la vie morale d'un idéal extériorisé et hors d'atteinte vers un autre idéal, intime celui-là, concret et intérieur.

On nous vante les mérites de la morale chrétienne et on nous invite discrètement à nous y rallier. Mais ignore-t-on que l'originalité du christianisme a justement consisté dans un

remarquable développement de l'esprit individualiste? [...] Le centre même de la vie morale a été ainsi transporté du dehors au-dedans et l'individu érigé en juge souverain de sa propre conduite, sans avoir d'autres comptes à rendre qu'à lui-même et à son Dieu. Enfin, en consommant la séparation définitive du spirituel et du temporel, en abandonnant le monde à la dispute des hommes, le Christ l'a livré du même coup à la science et au libre examen : ainsi s'expliquent les rapides progrès que fit l'esprit scientifique du jour où les sociétés chrétiennes furent constituées [...] C'est donc une singulière erreur de présenter la morale individualiste comme l'antagoniste de la morale chrétienne ; tout au contraire, elle en est dérivée. En nous attachant à la première, nous ne renions pas notre passé ; nous ne faisons que le continuer. (Durkheim, 1898a, p. 11)

#### 2.4.1 – La conscience collective

Bien que l'essentiel de notre propos vise à mettre en évidence l'apport de la conscience individuelle, cela ne peut se faire sans mettre au clair que, pour Durkheim, il ne fait aucun doute que la conscience collective détient une suprématie en ce sens qu'elle est première dans le processus dynamogénique. Ce positionnement la met largement au-dessus de chacune des consciences individuelles, bien que ce soit par le biais de ces dernières que la conscience collective s'actualise. Cette position durkheimienne, fondamentale, est constamment reprise dans l'ensemble de l'œuvre. Nous croyons utile de citer différents passages de nos corpus afin de souligner cette suprématie première et sa paradoxale dépendance envers les individualités impliquées dans son actualisation.

Or, seule une société constituée jouit de la suprématie morale et matérielle qui est indispensable pour faire la loi aux individus ; car la seule personnalité morale qui soit au-dessus des personnalités particulières est celle que forme la collectivité. (Durkheim, [1893] 1978, p. V)

Nous avons vu, en effet, que si la vie collective, quand elle atteint un certain degré d'intensité, donne l'éveil à la pensée religieuse, c'est parce qu'elle détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique. Les énergies vitales sont surexcitées, les passions plus vives, les sensations plus fortes ; il en est même qui ne se produisent qu'à ce moment. L'homme ne se reconnaît pas ; il se sent comme transformé et, par suite, il transforme le milieu qui l'entoure. (Durkheim, [1912] 2005, p. 119)

Elle [la synthèse des consciences individuelles] est dans l'ensemble, de même qu'elle est par l'ensemble. Voilà en quel sens elle est extérieure aux particuliers. Sans doute, chacun en contient quelque chose ; mais elle n'est entière chez aucun. Pour savoir ce qu'elle est vraiment, c'est l'agrégat dans sa totalité qu'il faut prendre en considération. C'est lui qui pense, qui sent, qui veut, quoiqu'il ne puisse vouloir, sentir ou agir que par l'intermédiaire de consciences particulières. (Durkheim, 1898b, p. 18)

Cette position, Durkheim la reprend d'entrée de jeu dans *l'Éducation morale* : « l'être qui remplit le mieux toutes les conditions nécessaires pour constituer une autorité, c'est l'être collectif. » (Durkheim, 1902-1903, p. 65). Il y aborde de façon pratique, par le biais de la science de la morale, le rôle de la conscience collective dans le but « de transformer en notions distinctes et précises les impressions confuses de la conscience morale commune ». (Durkheim, 1902-1903, p. 70)

Et c'est là, dans cette série de leçons, que Durkheim poursuit sa rectification de la pensée kantienne afin d'éviter que l'on répète sans âme les préceptes d'une morale entendue. L'individu, porteur de cette même volonté nécessaire à la recherche de l'idéal, est invité à participer au troisième élément de la morale : l'intelligence de cette morale.

Au contraire, aux époques de transition et de transformation, l'esprit de discipline ne saurait garder sa vigueur morale, puisque le système des règles en usage est ébranlé, au moins dans certaines de ses parties. Il est inévitable qu'à ce moment les esprits sentent moins l'autorité d'une discipline qui est réellement affaiblie. Par suite, c'est l'autre élément de la moralité, c'est le besoin d'un objectif auquel on puisse s'attacher, d'un idéal auquel on puisse se consacrer, c'est en un mot l'esprit de sacrifice et de dévouement qui devient le ressort moral par excellence. (Durkheim, 1902-1903, p. 74)

C'est donc aux moments de transition que la recherche individualisée d'idéal rendue nécessaire par le retrait progressif de la conscience collective prend toute son importance. Cette recherche d'idéal devient indispensable devant le déclin de la conscience collective.

Ainsi tout concourt à prouver que l'évolution de la conscience commune se fait dans le sens que nous avons indiqué. Très vraisemblablement, elle progresse moins que les consciences individuelles ; en tout cas, elle devient plus faible et plus vague dans son ensemble. Le type collectif perd de son relief, les formes en sont plus abstraites et plus indéterminées. (Durkheim, [1893] 1978, p. 146)

L'individu n'est pas dépourvu devant la tâche puisque la dualité de l'âme fait en sorte qu'en lui-même il peut retrouver l'essentiel de ce qui se trouve dans la conscience collective. Chacun a accès à des ressources qui, par nature, sont illimitées.

*He repeatedly denied reifying or hypostasizing society and wrote that « there is nothing in social life that is not in individual conscience ». (Lukes, 1972, p. 11)*

Ainsi, loin de proposer une suprématie totale de la société et de la conscience collective, Durkheim maintient que celle-ci demeure, d'une certaine façon, première. Par contre, l'influence de la conscience collective va en diminuant au fur et à mesure que se développe et prend forme une autre conscience, individuelle celle-là.

Nous venons de décrire sommairement le rôle de la conscience collective qui, malgré sa suprématie première, perd sa position hégémonique et ne se développe pas aussi rapidement que la conscience individuelle. Tenant compte de ce qui précède, il apparaît maintenant nécessaire d'investiguer la proposition durkheimienne sur le rôle de la conscience individuelle et de l'individualisme qui en découle, puisque même un commentateur aussi attentif que Christian Laval semble avoir échappé la proposition de Durkheim sur le sujet.

Au cours de sa démonstration, cependant, Durkheim ne parvient pas encore à donner au concept d'individualisme toute sa portée ni même sa véritable place dans le dispositif explicatif. (Laval, 2002, p. 234)

#### 2.4.2 – La conscience individuelle

Nous en sommes maintenant à aller plus avant dans la pensée de Durkheim en ce qui a trait au rôle de la conscience individuelle dans le cadre de cette quatrième forme d'individualisme. Nous avons déjà vu que la conscience individuelle serait une production de la société et que la qualité de cette production varie en fonction de l'étendue et de la densité de cette société, de même que selon la qualité des relations qui s'y établissent. Nous allons maintenant voir que cette variation de la qualité se traduit par le développement d'une forme particulière d'individualisme.

On s'achemine ainsi peu à peu vers un état, qui est presque atteint dès maintenant, et où les membres d'un même groupe social n'auront plus rien de commun entre eux que leur qualité d'homme, que les attributs constitutifs de la personne humaine en général [...] Car, pour en arrêter l'essor, il faudrait empêcher les hommes de se différencier de plus en plus les uns des autres, niveler leurs personnalités, les ramener au vieux conformisme d'autrefois, contenir, par conséquent, les tendances des sociétés à devenir toujours plus étendues et plus centralisées, et mettre un obstacle aux progrès incessants de la division du travail ; or une telle entreprise, désirable ou non, dépasse infiniment toutes les forces humaines. (Durkheim, 1898a, p. 10-11)

Ainsi, la partie consciente de chacun prend de plus en plus les commandes, en ce sens qu'elle devient responsable de son adaptation aux diktats de la société. Et c'est là, face à cette autorité, que chaque individu est amené à faire preuve d'*attention volontaire* au quotidien. Cette responsabilité ne va pas sans une prise de conscience que cette dignité humaine ne lui vient pas de ses qualités individuelles comme lui appartenant en propre. Sa dignité, tout comme celle des autres individus, lui vient de ses sociétés d'appartenance qui donnent à chacun le statut d'individu.

Sans doute, si la dignité de l'individu lui venait de ses caractères individuels [...] mais en réalité, il la reçoit d'une source plus haute [...] c'est l'humanité qui est respectable et sacrée ; or elle n'est pas toute en lui. (Durkheim, 1898a, p. 8)

Dans les textes composant notre corpus de base, Durkheim revient sur le rôle de la conscience individuelle dans le rapport dynamogénique. Ce processus est en partie subi ; toutefois, se dégage une part qui n'appartient qu'à chacun de nous en tant qu'individu.

[...] en venant se mêler à notre vie individuelle, ces divers idéaux s'individualisent eux-mêmes ; étroitement en rapport avec nos autres représentations, ils s'harmonisent avec elles, avec notre tempérament, notre caractère, nos habitudes, etc. Chacun de nous met sur eux son empreinte propre [...]. (Durkheim, 1914, p. 13)

Cette participation de l'individuel à l'influence dynamogénique n'a pas échappé à Stephan Lukes, qui fait preuve d'une compréhension claire et audacieuse de cet aspect original de la pensée durkheimienne.

[...] so that the 'conscience collective' became weaker and vaguer as the division of labour developed. It is composed of weak impulses and has only a weak power to carry the individual in a collective direction, and the rules of conduct and those of thought are general and indeterminate, so that individual reflexion must intervene to apply them to particular cases. (Lukes, 1972, p. 155)

Cette part de responsabilité allouée à la conscience individuelle n'est pas aisée à reconnaître par chaque individu ; un peu comme si elle créait un certain inconfort devant le face à face exigé, devant cette rencontre inédite avec soi. Ce phénomène nouveau de prise de conscience nous renvoie davantage à nous-mêmes qu'à la collectivité : en fait, à *nous-mêmes par la collectivité*. L'individu est soudainement promu, ou ravalé, au rang de « tous les autres »

avec la conséquence étrange d'être momentanément libéré de la contrainte du lien social pour se retrouver seul face à l'abyssale conscience de soi.

C'est donc bien, si l'on veut, une foi commune ; mais, d'abord, elle n'est possible que par la ruine des autres, et par conséquent ne saurait produire les mêmes effets que cette multitude de croyances éteintes. Il n'y a pas compensation. De plus, si elle est commune en tant qu'elle est partagée par la communauté, elle est individuelle par son objet. Si elle tourne toutes les volontés vers une même fin, cette fin n'est pas sociale. Elle a donc une situation tout à fait exceptionnelle dans la conscience collective. C'est bien de la société qu'elle tire tout ce qu'elle a de force, mais ce n'est pas à la société qu'elle nous attache : c'est à nous-mêmes. (Durkheim [1893], 1978, p. 147)

Ce face-à-face de chacun avec soi est à ce point exigeant qu'il est possible que nous préférions osciller entre le sentiment de toute-puissance et la négation de l'autorité de la raison. Ce niveau d'individualisme demande un effort qui apparaît double: tout d'abord, savoir reconnaître l'autorité effective de la contrainte des sociétés auxquelles nous appartenons ; puis, mobiliser l'énergie nécessaire à la prise de conscience, à l'attention volontaire qui conduit à l'action.

[...] il reste encore de nombreuses survivances du postulat anthropocentrique, qui ici, comme ailleurs, barre la route à la science. Il déplaît à l'homme de renoncer au pouvoir illimité qu'il s'est si longtemps attribué sur l'ordre social, et, d'autre part, il lui semble que, s'il existe vraiment des forces collectives, il est nécessairement condamné à les subir sans pouvoir les modifier. C'est ce qui l'incline à les nier. (Durkheim, 1894, p. 15)

Ce qui est exigé de chacun, c'est de subjectiver la contrainte sociale pour la faire sienne. Ce retour à soi devant l'impératif social amène Durkheim à prendre parti pour l'individualisme et à souhaiter l'extension de sens au-delà de ce qui pouvait être envisagé au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Il s'agit de compléter, d'étendre, d'organiser l'individualisme, non de le restreindre et de le combattre. Il s'agit d'utiliser la réflexion, non de lui imposer le silence. (Durkheim, 1898a, p. 14)

Cette extension de sens, il en fait un élément à ce point important qu'il considère l'individualisme comme englobant le rationalisme<sup>55</sup>, qui devient alors tributaire de l'individualisme d'un point de vue intellectuel.

[...] si nous avons senti, avec plus de force que nos pères la nécessité d'une éducation morale entièrement rationnelle, c'est évidemment que nous sommes devenus plus rationalistes. Or, le rationalisme n'est qu'un des aspects de l'individualisme ; c'en est l'aspect intellectuel. (Durkheim, 1902-1903, p. 8)

Cet individualisme, en se développant, a des effets sur la conscience morale des individus et la rend de plus en plus exigeante : « Or, tout développement de l'individualisme a pour effet d'ouvrir la conscience morale à des idées nouvelles et de la rendre plus exigeante. » (Durkheim, 1902-1903, p. 8) Cette exigence prend la forme de l'hésitation nécessaire à la réflexion, à l'appréhension de soi qui caractérise l'*homme double* par rapport à sa vie d'*homme simple* faite essentiellement de réflexes vitaux. Cette idée se retrouve dans des écrits largement antérieurs à notre corpus de base et à *L'Éducation morale* (1902-1903).

Car plus cette faculté de connaître ce qui se passe en nous est développée, plus aussi les mouvements du sujet perdent cet automatisme qui est caractéristique de la vie physique. Un agent doué de conscience ne se conduit pas comme un être dont l'activité se réduirait à un système de réflexes : il hésite, tâtonne, délibère et c'est à cette particularité qu'on le reconnaît. L'excitation extérieure, au lieu de se décharger immédiatement en mouvements, est arrêtée au passage, soumise à une élaboration *sui generis*, et un temps plus ou moins long s'écoule avant que la réaction motrice apparaisse. Cette indétermination relative n'existe pas là où il n'existe pas de conscience, et elle croît avec la conscience. (Durkheim, 1894, p. 4)

C'est dans cette série de leçons où il est traité spécifiquement d'éducation morale que Durkheim va jusqu'au bout de son raisonnement quant au rôle de la conscience individuelle. Nous avons vu dans la section précédente qu'il introduit à la morale à l'aide de deux éléments constitutifs de celle-ci : le devoir et son corollaire, la discipline, de même que l'appartenance au groupe et son corollaire, la poursuite d'un idéal. Suivons-le dans ce raisonnement final, qui lui permet d'ajouter à la morale un troisième élément qu'il nomme la compréhension intellectuelle et rationnelle de la morale.

---

<sup>55</sup> Rappelons que Durkheim se considère avant tout comme un rationaliste. Voir 1.4.5, page 42.

Dans un premier temps, Durkheim croit utile de situer le niveau de son exposé en écartant toute possibilité de confusion quant à ce qui est constitutif de l'agir moral. Ainsi, il met de côté ce qui relève de l'intérêt individuel : le nôtre et celui de l'autre.

De ce que l'intérêt individuel de l'agent ne constitue pas une fin morale, nous avons conclu que l'intérêt individuel d'autrui ne saurait en avoir davantage ; car il n'y a pas de raison pour qu'une personnalité semblable à la mienne ait sur celle-ci un droit de préférence. (Durkheim, 1902-1903, p. 61)

Il fait de même pour ce qui relève de l'intérêt individuel pour autrui, qui ne peut pas davantage constituer la base de la morale.

Car tout ce que nous avons établi, c'est que la charité, au sens ordinaire et vulgaire du mot, la charité d'individu à individu n'a pas de valeur morale par elle-même, et ne saurait par elle-même constituer la fin normale de la conduite morale. (Durkheim, 1902-1903, p. 61)

Dans un deuxième temps, Durkheim précise qu'« il n'y a de fins morales que des fins collectives » (Durkheim, 1902-1903, p. 62) et qu'« on ne peut agir efficacement sur la société qu'en groupant les forces individuelles de manière à opposer forces collectives à forces collectives » (Durkheim, 1902-1903, p. 63). Il n'y aurait donc, concrètement, forces collectives que dans les forces individuelles regroupées, donc dans les efforts de prise de conscience individuelle qui, agglomérées les unes aux autres, en viennent à proposer *de facto* un nouvel idéal à la collectivité.

Dans un troisième temps, Durkheim introduit à cet autre élément de la morale. Ce troisième élément vient compléter le devoir et l'attachement au groupe. Il s'en distingue toutefois de façon notoire puisqu'il s'impose de l'intérieur de chacun et donne ainsi place à un tout autre niveau de morale et d'individualisme.

Il y a tout un élément de la moralité, dont nous n'avons pas parlé jusqu'à présent, et qui, logiquement, ne peut prendre place que dans une morale rationnelle. Jusqu'à présent, en effet, nous avons présenté la morale comme un système de règles extérieures à l'individu et qui s'imposent à lui du dehors [...] (Durkheim, 1902-1903, p. 77)

Or cette passivité est en contradiction avec une tendance actuelle, et qui devient tous les jours plus forte, de la conscience morale. En effet, un des axiomes fondamentaux de notre morale, on pourrait même dire l'axiome fondamental, c'est que la personne humaine est la chose sainte par excellence ; c'est qu'elle a droit au respect que le croyant de toutes les religions réserve à son dieu [...] En vertu de ce principe, toute espèce d'empiètement sur notre for intérieur nous apparaît comme immorale, puisque c'est une violence faite à notre autonomie personnelle. Tout le monde, aujourd'hui, reconnaît, au moins en théorie, que jamais, en aucun cas, une manière déterminée de penser ne doit nous être imposée obligatoirement, fût-ce au nom d'une autorité morale. (Durkheim, 1902-1903, p. 78, nous soulignons)

Ce que Durkheim appelle ici l'axiome fondamental de sa morale vient avantageusement compléter notre premier axiome et le concept *homo duplex*, de même que donner tout son sens à notre démarche qui vise à donner sa juste place, c'est-à-dire, semble-t-il, le premier plan, au rôle de la composante individuelle dans la science de la morale durkheimienne. En accordant un tel statut à la « personne humaine », c'est-à-dire un statut divin, Durkheim opère un renversement qui permet de déplacer l'axe de la raison de l'universel vers le particulier.

La loi de la raison est donc un joug pour nos penchants, et c'est pourquoi nous la sentons comme obligatoire et contraignante. C'est qu'elle exerce sur eux une véritable contrainte. Mais elle n'est obligation, elle n'est discipline impérative que par rapport à la sensibilité. La raison pure, au contraire, ne relève que d'elle-même, elle est autonome ; c'est elle-même qui fait la loi qu'elle impose aux parties inférieures de notre être. Ainsi, la contradiction se résout par le dualisme même de notre nature : l'autonomie est l'œuvre de la volonté raisonnée, l'hétéronomie, de la sensibilité. (Durkheim, 1902-1903, p. 79. Nous soulignons.)

Nous en arrivons ainsi à déterminer un troisième élément de la moralité. Pour agir moralement, il ne suffit pas, surtout il ne suffit plus de respecter la discipline, d'être attaché à un groupe ; il faut encore que, soit en déférant à la règle, soit en nous dévouant à un idéal collectif, nous ayons conscience la plus claire et la plus complète possible, des raisons de notre conduite. Car c'est cette conscience qui confère à notre acte cette autonomie que la conscience publique exige désormais de tout être vraiment et pleinement moral. Nous pouvons donc dire que le troisième élément de la morale, c'est l'intelligence de la morale. (Durkheim, 1902-1903, p. 87. Nous soulignons.)

Le bond est pour le moins vertigineux : passer d'un individualisme de l'homme abstrait et idéalisé à un individualisme de l'individu concret que « je suis » sans possibilité d'y échapper, sinon momentanément, pour y revenir inlassablement. Les allusions de Durkheim

concernant les efforts et le caractère pénible de ces mêmes efforts<sup>56</sup> prennent ici tout leur sens puisque ce n'est plus vers l'extérieur mais « immensément » en nous-mêmes qu'il faut regarder et comprendre.

Les allusions aux travaux de Maine de Biran et au *sens intime* prennent ici une signification particulière puisqu'elles nous renvoient à la nécessaire conscience de soi face aux multiples impératifs de la raison. Nous suggérons que ce niveau de conscience, qui est à la fois supérieur et intérieur, prenne pour nom « individualisme durkheimien ».

Par conséquent, pour savoir ce qu'est le monde à un moment donné et comment nous devons nous y adapter, il n'est plus nécessaire de sortir de nous-mêmes, pour nous mettre à son école. Il suffit de regarder en nous-mêmes [...] pour penser le monde, et pour régler ce que doit être notre conduite dans nos relations avec lui, nous n'aurions qu'à nous penser attentivement, qu'à prendre bien conscience de nous-mêmes. (Durkheim, 1902-1903, p. 84)

Sentant le besoin d'illustrer son propos, Durkheim établit une comparaison avec les sciences de la nature. Ainsi, propose-t-il, on ne s'affranchit des puissances naturelles qu'en les comprenant. C'est la pensée qui est libératrice de la volonté. On s'affranchit du monde moral comme on s'affranchit du monde physique : en faisant la science des choses morales. On s'en affranchit en les comprenant.

C'est dans la mesure où la science se fait que, dans nos rapports avec les choses, nous tendons toujours davantage à ne plus relever que de nous-mêmes. Nous nous en affranchissons en les comprenant, et il n'est pas d'autre moyen de nous en affranchir. C'est la science qui est la source de notre autonomie. (Durkheim, 1902-1903, p. 84)

Or, dans l'ordre moral, il y a place pour la même autonomie, et il n'y a place pour aucune autre. Comme la morale exprime la nature de la société, et que celle-ci n'est pas plus connue directement de nous que la nature physique, la raison de l'individu ne peut pas plus être la législatrice du monde moral que celle du monde matériel. (Durkheim, 1902-1903, p. 84)

Ainsi, avant tout, Durkheim propose une morale rationnelle, saisie intellectuellement par un individu, donc individuelle, et qui se doit d'être comprise par un individu libre et autonome

---

<sup>56</sup> Nous renvoyons le lecteur à la sous-section 1.4.4 et 1.4.5 où nous avons établi que l'idée d'homme double implique la conscience de soi par l'effort.

dans sa pensée. Cette morale est essentiellement idéaliste puisqu'elle recherche le bien du groupe auquel nous appartenons. Il nous faut donc comprendre rationnellement les raisons de cette morale portée par nos groupes d'appartenance et en dégager, à l'aide de nos sens, une intelligence qui nous soit particulière, selon la position occupée à un moment donné. En un mot, faire remonter la morale, du geste irréfléchi au niveau du réflexe où elle se trouvait, vers la conscience.

Toujours avec l'objectif d'illustrer son propos, Durkheim en vient à évoquer Galilée, le Christ et Socrate afin de donner une idée la plus claire possible de ce qu'il entend par individualisme moral et du paradoxe qui lui est inhérent.

Le Christ et Socrate furent des êtres immoraux pour la plupart de leurs concitoyens, et ne jouirent auprès d'eux d'aucune autorité. (Durkheim, 1902-1903, p. 67)

Or l'homme le plus intelligent, ou le plus fort, ou le plus droit, est encore un homme ; entre lui et ses semblables, il n'y a que des différences de degré. Seule, la société est au-dessus des individus. C'est donc d'elle qu'émane toute autorité. C'est elle qui communique, à telles ou telles qualités humaines, ce caractère *sui generis*, ce prestige qui élève au-dessus d'eux-mêmes les individus qui le possèdent. Ils deviennent des surhommes parce que, par là, ils participent à la supériorité, à cette sorte de transcendance de la société par rapport à ses membres. (Durkheim, 1902-1903, p. 67)

Ainsi, il est clair que pour Durkheim la société demeure détentrice de toute l'autorité morale. Pourtant, cette autorité ne peut se manifester que par le moyen de l'individualisme accordé à chacun, quitte à ce que cet individualisme, dans ses manifestations particulières, ne soit pas reconnu par les membres contemporains d'une société donnée. Règle générale, les contemporains d'une société agissent dans le sens de la conservation de celle-ci, dans le maintien de ses règles morales. L'individualisme durkheimien est révolutionnaire en ce qu'il souligne la nécessité qu'apparaissent des représentations originales chez certains individus, qui deviennent alors vecteurs de changement. Dans ce rôle d'innovateurs, ces mêmes individus sont soutenus et légitimés par l'autorité de la société qui ressent le besoin de se transformer.

*For in the flow of communication which made the individual a member of society, there would be transmitted in operative form the basic categories of experience and the anomic inconsistencies which typified social life. This did not necessarily imply that the*

*individual was a passive receptacle of traditional paradigms and creative interaction. But it did mean that he could form his own ideas only against the background of common experience or common disorientation. And those ideas would have to be addressed to common problems and assumed assimilable form if they were to have more than idiosyncratic or psychopathological meaning. (LaCapra, 1972, p. 274)*

Nous l'avons vu, l'individualisme durkheimien est difficile à concevoir puisqu'il nous rebute d'abandonner le sentiment individuel de toute-puissance, ce qui nous conduit à nier l'existence des contraintes sociales. L'individualisme durkheimien n'en est pas moins fuyant lorsque, tant d'un point de vue individuel que d'un point de vue intellectuel, se résout son paradoxe : être un individualisme résultant d'une implacable contrainte sociale.

## CONCLUSION

Nous avons convenu de notre intérêt pour l'âme humaine, sa nature et son fonctionnement. Nous avons aussi identifié le concept *homo duplex* comme objet de recherche, à dessein de le définir, considérant l'utilisation tardive mais non moins significative qu'en a faite Durkheim. La composante individuelle de l'âme, cette possible conscience individuelle, a été circonscrite comme sujet de recherche. Afin de délimiter le champ de notre investigation, nous avons mis de côté ce qui a trait à la composante collective de l'âme, c'est-à-dire la conscience collective dans ses divers lieux que sont le clan, la famille, le regroupement professionnel, la Cité ou l'État. Nous y avons toutefois eu recours lorsque cela nous a permis de décrire le fonctionnement de sa contrepartie individuelle. Tout au long de notre démarche, notre objectif est demeuré d'aller au plus près du rôle de la conscience individuelle dans la science des moeurs chez Durkheim afin de dégager les principes d'une morale individuelle.

Pour y parvenir, nous avons d'abord suivi le développement de la réflexion durkheimienne sur les rapports existant entre l'individu et la société, réflexion qui aura été une constante tout au long de sa carrière. Le concept *homo duplex* nous est alors apparu comme offrant la synthèse de cette réflexion. Cette synthèse nous a permis de mettre en évidence trois axiomes devenus nécessaires au projet d'une science des moeurs dont Durkheim tentait d'établir les prémisses en vue de la rédaction de *La Morale*.

En nous maintenant constamment au plus près de la production écrite de Durkheim, nous avons par la suite poussé plus avant notre démarche en ce qui a trait à la composante individuelle de l'âme. Nous avons ainsi été amené à identifier quatre formes d'individualisme, dont une peut être considérée comme typiquement durkheimienne.

Nous avons aussi formulé une hypothèse à deux volets à laquelle nous savions devoir apporter vérification. Le premier volet suggère la possible confusion sémantique créée par l'utilisation du terme « individualisme », communément perçu comme péjoratif, pour

désigner une attitude et des actions qui relèvent d'une morale magnifiée que Durkheim s'efforçait de présenter comme adaptée au contexte de la Troisième République.

Le second volet de notre hypothèse relevait aussi du contexte politique et historique dans lequel évoluait Durkheim. Occupé à faire reconnaître la sociologie comme la science de *faits sociaux* perçus de façon objective et extérieure, de même qu'à faire reconnaître l'existence de la contrainte qui leur est inhérente, il pouvait être difficile pour Durkheim, tout comme pour les commentateurs de l'œuvre, de mettre en évidence la part qui revient à la subjectivité de l'individu, plus précisément dans la science des moeurs. D'autant plus que cet individualisme moral devait être énoncé devant les apologistes des monismes empirique et idéaliste. Les deux volets de cette hypothèse, nous croyons les avoir confirmés.

Tenant compte de ce qui précède, notre objectif demeurait d'esquisser à grands traits ce que peut être une morale individuelle qui soit durkheimienne et, par le fait même, de mettre en évidence le rôle dévolu à l'individu. Ultimement, il nous paraissait intéressant de faire valoir le projet « de se faire une morale » comme étant toujours d'actualité en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle. En définitive, nous ne posons qu'une seule question : qu'est-ce qui caractérise un individualisme qui soit durkheimien?

Pour répondre à cette question, nous nous en sommes essentiellement tenu aux textes produits par Durkheim comme matériau de notre analyse historico-critique. La production des commentateurs n'a été utilisée que dans le but d'étayer notre propos. Notre démarche a nécessité l'établissement d'un corpus de base et d'un corpus élargi. Le premier a servi à circonscrire notre objet d'étude et à articuler notre problématique. Le second a permis de regrouper les textes-clefs qui apportent réponse à notre question de recherche.

Au terme de notre démarche, nous croyons être parvenu à dégager un premier groupe de résultats. Un de ceux-ci tient à l'exercice d'un Durkheim *première manière* qui fut préoccupé, avant 1895, d'économie politique afin d'établir la sociologie comme science, et à l'exercice d'un Durkheim *seconde manière*, convaincu par la suite de l'importance de l'étude du phénomène religieux dans l'établissement d'une science des moeurs. Malgré

l'unité de la pensée, il est possible de percevoir ce clivage par l'étude des textes produits à l'intérieur de chacune des périodes : à la *division du travail* comme phénomène explicatif du développement de l'individualisme viendront ultérieurement se joindre la *vertu dynamogénique* de toute espèce de religion comme phénomène fondamental, de même que *l'intelligence des raisons de la morale* comme conditions nécessaires à l'apparition d'un individualisme qui est proprement durkheimien. Ces deux derniers éléments indiquent la part qui revient à l'*effort* individuel, tout comme ils impliquent une certaine souffrance pour atteindre et maintenir l'*attention volontaire*, la conscience de soi.

Un second résultat met en lumière l'importance des conditions de possibilité permettant la conceptualisation de nouvelles formes d'individualisme. Le positivisme des Lumières, l'élaboration de la notion d'individu de droits, la lente application du suffrage universel et les étapes du réseautage d'une mondialisation toujours croissante auront fourni les matériaux de base à la conceptualisation d'un individualisme qui est à la fois plus englobant et plus intime.

Le troisième résultat de ce premier groupe tient à la mise en évidence de la confusion sémantique provoquée par l'utilisation du terme « individualisme ». La nécessaire extension sémantique du terme aura été relevée par Durkheim qui, d'abord, précise à ses contemporains ce qui permet de parler d'individualisme comme religion de l'humanité et qui, par la suite, offre une première esquisse de ce que pourrait être un individualisme rationnel et conscient chez chacun et chacune de nous dans les temps à venir.

Cette confusion sémantique, nous nous sommes appliqué à la réduire en détaillant le contenu axiomatique du concept *homo duplex* et en définissant différents types d'individualisme. La clarification de cette apparente confusion et le contenu axiomatique de ce concept sont sans doute les principaux résultats de notre démarche et nous souhaitons ici en rappeler l'essentiel. Il s'agit d'un second groupe de résultats, plus central celui-là, directement rattaché à notre question de recherche.

Nous soumettons que la dualité de l'âme dans l'ontologie durkheimienne n'aurait pas bénéficié de toute l'attention qu'elle méritait de la part des commentateurs de l'œuvre. Il en va de même pour l'individualisme. Lorsque les commentateurs se sont intéressés à ces questions, c'est, semble-t-il, pour les fondre l'une dans l'autre. Ainsi, pour ceux qui les ont abordées, il y aurait deux formes opposées d'individualisme, duelles, binaires et comparatives, selon un modèle platonicien. L'une des formes étant près du corps et des sens, l'autre issue du social et conforme à la raison ; l'une étant nuisible, l'autre bénéfique.

À la lecture de Durkheim *dans le texte*, nous avons plutôt été amené à établir quatre formes d'individualisme, dont une qui est typiquement durkheimienne. Ces individualismes ne sont ni exclusifs ni opposés l'un à l'autre, mais prennent plutôt l'aspect d'un continuum formé dans le temps et selon la complexification et la densification croissantes des sociétés. L'intégration de ces quatre formes d'individualisme en un tout cohérent nous est apparue facilitée par trois axiomes constitutifs de l'ontologie durkheimienne et nous avons suggéré que le concept *homo duplex* leur offrait un support adéquat.

Le premier de ces axiomes a trait à la dualité de la nature humaine : *l'être humain est double*, il possède une double nature. Il est *homo duplex* : un être biologique sensible qui vit dans un corps dont l'existence est limitée dans le temps et un être psychique atemporel issu d'une synthèse d'éléments, passés et présents, animé d'une morale sociale qui est à la fois rationnelle et contraignante. Ces deux êtres distincts bénéficient tant de la force que de la capacité créatrice d'une relation dite dynamogénique. A la suprématie de la contrainte sociale, nous croyons avoir mis au jour que Durkheim juxtapose, sans l'y opposer, la liberté de pensée et d'action octroyée à chacun et chacune par la communauté de tous les autres porteurs du statut d'individu.

Le second de ces trois axiomes affirme que *la société produit elle-même l'individualisme*. Contrairement à la croyance populaire, à l'opposé de « l'homme naturel » chez Rousseau et en réponse à la critique kantienne, chez Durkheim, c'est la société qui crée et ordonne l'individualisme et ce, *afin de se développer*.

Le troisième axiome stipule que plus les sociétés sont volumineuses, denses et étendues sur de vastes territoires et que les relations entre individus y sont davantage diversifiées et riches, plus *la conscience individuelle se développe au détriment de la conscience collective*. Ce qu'on appelle couramment l'individualisme correspond en fait à la régression et de la conscience collective et du contrôle qu'elle exerce sur l'individu. C'est à ce prix que le sentiment intime de soi prend son essor.

Nous soumettons que les travaux qu'a menés Durkheim le conduisaient à cette mise en forme axiomatique qui devait être la base de sa réflexion sur le développement d'une science des moeurs et conséquemment d'une morale individuelle. Une fois posés, ces trois axiomes permettent une présentation systémique des différents types d'individualisme.

Le premier des individualismes est celui qui prend forme au sortir du communisme primitif, là où la conscience individuelle n'existe pas encore. Cet individualisme prend racine dans les premières divisions du travail qu'impose la survie du groupe. L'édification d'une structure légale viendra soutenir cet individualisme, qui fera à son tour reculer la conscience collective tout en permettant à certaines individualités de se dégager. L'individualisme égoïste est moins un mal en soi qu'une forme première. C'est l'individualisme de chacun qui se met à l'écoute de ses désirs. Ce qui le caractérise, c'est qu'il ne se reconnaît pas chez l'autre. Ce qui le caractérise encore, c'est qu'il ne peut être généralisé et que, au point de rupture, il alimente le feu révolutionnaire. Cet individualisme est celui qui a présidé à la destinée du système nobiliaire sous l'Ancien Régime en France.

L'individualisme égalitaire, quant à lui, est un des résultats des nombreuses révolutions des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles et de l'avènement de la démocratie en Occident. On le nomme aussi individualisme utilitaire parce qu'il repose sur l'*intérêt* de chacun à l'intérieur d'un système qui reconnaît l'égalité de statut aux membres d'une même société. Cette forme d'individualisme repose sur la soumission à l'autorité de celui à qui la société accorde l'égalité avec tous les autres membres de la société.

Avec le troisième type d'individualisme, dit abstrait, nous entrons dans le domaine de ce qui est considéré comme l'individualisme moral. C'est à partir de ce niveau de développement que Durkheim donne à l'individualisme le statut de seule religion possible pour l'humanité à venir. C'est l'individualisme de la philosophie des Lumières qui fait de la dignité humaine une fin en soi. Cet individualisme implique que la raison qui le soutient est hors de portée de chacune des individualités qui doit alors y soumettre sa volonté. C'est l'individualisme du renoncement à tout ce qui concerne l'individu au présent qui doit s'en remettre à l'individu abstrait comme à un idéal lointain. Dans le cadre de cet individualisme, les seules façons d'agir morales sont celles qui conviennent à tous les êtres humains sans distinction, c'est-à-dire à l'être humain en général. On reconnaît ici l'extension maximale donnée à la notion d'individu chez Rousseau et chez Kant. Il en va comme si la conscience collective recouvrait encore de son voile homogénéisant la capacité des individualités d'entendre la raison de façon autonome ; il en va comme s'il était hors de portée pour l'individualité d'entendre raison dans un rapport entretenu avec elle-même.

C'est à partir des limites mêmes de cet absolutisme de l'homme abstrait que nous avons été conduit à une quatrième forme d'individualisme, que nous qualifions d'individualisme durkheimien. À cet être humain abstrait et objectivement déterminé, Durkheim oppose et propose un sujet qui est à la fois concret et appelé à se déterminer subjectivement. Nous voici arrivés à la limite durkheimienne, limite à partir de laquelle il est maintenant possible d'apercevoir l'horizon durkheimien, sa morale et son ontologie.

Cet individualisme a ceci de particulier qu'il ramène la raison et la volonté à celui qui vit dans ce monde. Dieu n'est plus là-bas, hors du monde, mais ici dans ce monde. Dieu, ce n'est plus Lui au loin, mais moi ici faisant l'effort de compréhension du monde et de sa raison par *l'attention volontaire* d'un individu vivant avec d'autres, tous aussi qualifiés pour faire de même.

Ce que Kant et Rousseau n'auraient pas compris, nous dit Durkheim, c'est que l'individualisme n'est pas produit directement par les individus, mais plutôt par la société. Ce qu'ils n'auraient pas compris, c'est que l'individualisme évolue selon les besoins

changeants des sociétés. Ce que nous avons à comprendre aujourd'hui, c'est que la religion de l'individu autonome dans sa volonté à se donner l'intelligence de la morale devient un impératif social qui assure la survie même de la société. En définitive, le seul à pouvoir réfléchir, c'est chacun de nous selon les positions uniques qu'il occupe à l'intérieur de ses différentes sociétés d'appartenance.

Comment s'opère le passage de l'individualisme abstrait à l'individualisme durkheimien? Par quel mécanisme intellectuel Durkheim parvient-il à ramener la raison kantienne, si lointaine, dans notre monde? C'est qu'en fonction de la vertu dynamogénique, il considère la raison comme étant issue de ce monde. Elle est le résultat, en constante évolution, du long et patient amalgame des jugements portés par les humains au cours de leur histoire. Si la raison fait partie du monde, elle doit aussi être limitée, à l'intérieur même de ce monde, par les seuls en mesure de la comprendre et de la contenir, c'est-à-dire chacun de nous. En ramenant la raison kantienne dans le monde, Durkheim la soumet aux volontés individuelles.

Ainsi, la morale devient plus qu'un système de règles extérieures qui s'impose et qui commande *devoir* et *attachement au groupe*. À ces deux premiers éléments de la morale, Durkheim joint un troisième élément : l'*intelligence de cette morale par l'individu* ainsi que son corollaire, l'*attention volontaire* ou la *conscience de soi*.

Si l'individu se voit confier une liberté de plus en plus grande par la société, c'est que cette dernière considère que, vu la complexité et la diversité croissantes des modes de vie, l'individu devient celui qui est le mieux à même de réfléchir à partir de sa situation unique sur l'action à entreprendre. À charge pour lui, d'échecs en réussites, d'avoir l'humilité d'apprendre peu à peu comment entendre raison.

Rappelons que c'est le sentiment individuel qui est né du sentiment collectif et que, si ce sentiment individuel paraît si faible dans les sociétés peu différenciées, c'est qu'il n'y existe pas, ou peu. *A contrario*, plus la société se différencie, plus le sentiment individuel se développe jusqu'au point où, dans les sociétés fortement différenciées, la conscience collective s'adapte aux situations nouvelles avec *moins de précision* que la conscience

individuelle. Durkheim suggère que, s'il devient de plus en plus justifié, mais non moins difficile, de penser et d'agir individuellement, c'est qu'en perdant son hégémonie la conscience collective renvoie l'individu à lui-même en tant qu'acteur occupant une position privilégiée.

Et c'est là que ressort toute l'originalité de l'ontologie durkheimienne mettant d'avant une morale individuelle qui apparaissait, au début du XX<sup>e</sup> siècle, aussi nécessaire et adaptée qu'aujourd'hui, en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle. L'individualisme a mauvaise presse : on en fait la cause ou la conséquence de tous les maux. En feignant de rejeter les individualismes égoïste, utilitariste ou abstrait, on renvoie du même coup et la volonté et la raison au loin, comme si chacun de nous n'était pas en mesure de raisonner ni d'être quelque peu maître de sa volonté. Du même geste, on évite la souffrance issue de *l'effort nécessaire à l'attention volontaire* et on laisse le champ libre à une conscience collective affaiblie, peu en mesure de saisir les enjeux tels qu'ils se présentent, renouvelés à chaque instant.

Durkheim invite plutôt à l'extension sémantique. Il nous invite à donner tout son sens à l'individualisme. L'entreprise est audacieuse puisque, au bout de cette extension de sens, c'est chacun de nous qui est là à exercer sa volonté en rapport avec la raison, à assumer les résultats de cette réflexion en action, sans pouvoir décharger le fardeau de sa responsabilité sur la collectivité. C'est bien chacun de nous qui s'avance seul devant la foule avec son vœu, comme le faisait l'électeur en direction de l'isoloir en 1913, au moment même où Durkheim suggère l'existence d'une certaine vertu dynamogénique et de la nécessaire attention volontaire.

S'agit-il ici de repousser toute forme d'organisation sociale ou politique et de pratiquer le repli sur soi? Loin s'en faut. Durkheim invite à l'intelligence de la morale, il invite à l'intelligence des raisons de cette morale. L'individualisme durkheimien, c'est, en tout respect des autres formes, apercevoir ce gouvernement intérieur, notre âme en fait, notre individualisme au présent, afin qu'il nous incite à la compréhension de l'acte moralement approprié, puisqu'en définitive, chacun de nous, parce qu'il est double, est mieux placé que quiconque pour porter un jugement sur les choses, en action, au moment présent.

Les dernières énergies de Durkheim furent investies dans l'ébauche de son *Introduction à la morale*, sans toutefois permettre le plein développement d'une science des mœurs durkheimienne. Cela laissait la civilisation occidentale, au sortir de la Première Guerre mondiale, avec une notion de l'individualisme peut-on penser tronquée et une morale individuelle conséquente et ce, devant un monde aux mutations rapides qui allèrent en s'accéléralant tout au long du XX<sup>e</sup> siècle.

Afin de pallier au besoin sans cesse renouvelé de compréhension de l'âme humaine, peut-être faut-il simplement rappeler que cette compréhension implique la reconnaissance de différentes formes d'individualisme dont celle, humble à sa base et grandiose par son potentiel d'accomplissement, qui accorde à tous individuellement et réciproquement le statut et les moyens d'être cet individu porteur actif d'une intelligence de la morale et d'une conscience de soi au présent. Cet individualisme, on se le représentera sans doute mieux si l'on accepte de reconnaître sa structure paradoxale : il s'agit d'un individualisme qui est un impératif social.

## RÉFÉRENCES

- Agulhon, Maurice. 1997. *La République: de Jules Ferry à François Mitterrand 1880-1995*. Baume-les-Dames (France): Hachette Littératures.
- Azouvi, François. 1995. *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: J. Vrin.
- Biard, Michel et Pascal Dupuy. 2004. *La Révolution française. Dynamiques, influences, débats 1787-1804*. Paris: Armand Colin.
- Boerhaave, Hermann. 1761. *Praelectiones academicae de morbis nervorum*. Vol. II, Leyde (Hollande).
- Bourguin, Georges. 1967. *La Troisième République, 1870-1914*. Paris: Colin.
- Brunetière, Ferdinand. 1898. « Après le procès ». *Revue des Deux Mondes*, mars-avril, 4e période, tome 146, p. 428-446.
- Dumont, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Durkheim, Émile. [1892] 1966. *Montesquieu et Rousseau, précurseur de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière.
- . [1893] 1978. *De la division du travail social*. Paris: PUF.
- . [1894] *Les règles de la méthode sociologique*.  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/regles\\_methode/regles\\_methode.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/regles_methode/regles_methode.html)
- . [1895-1896] 1971. *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. Introduction de Marcel Mauss. Paris: PUF.
- . [1897] 2007. *Le suicide*. Paris: PUF.
- . [1898] 1974. *Sociologie et philosophie*. Paris: PUF.
- . 1898. « L'individualisme et les intellectuels ».  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/sc\\_soc\\_et\\_action/texte\\_3\\_10/individualisme.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_3_10/individualisme.html)
- . 1902-1903. « L'éducation morale ».  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/education\\_morale/education\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/education_morale/education_morale.html)

- . [1904-1905] [1938] 1990. *L'Évolution pédagogique en France*. Paris: PUF.
- . [1912] 2005. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: Quadrige/PUF.
- . 1913. « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine ». Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word. [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_2/textes\\_2\\_01/probleme\\_religieux.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_01/probleme_religieux.html)
- . 1914. « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales ». Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word. [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/sc\\_soc\\_et\\_action/texte\\_4\\_15/dualisme\\_nature\\_hum.htm](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_15/dualisme_nature_hum.htm)
- . [1917]1920. « Introduction à la morale ». Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word. [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_2/textes\\_2\\_10/intro\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_10/intro_morale.html)
- . 1975. *Textes 1. Eléments d'une théorie sociale*. Les Éditions de Minuit: Paris.
- . 1975. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Les Éditions de Minuit: Paris.
- . 1975. *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. Les Éditions de Minuit: Paris.
- Encyclopédie philosophique universelle. 1990. Vol. II, Tome 1, Les notions philosophiques, Sous « Homme », p. 1158-1160, Paris: PUF.
- Gauchet, Marcel. 2007. *L'avènement de la démocratie I: La révolution moderne*. Paris: Gallimard.
- . 2007. *L'avènement de la démocratie II: La crise du libéralisme 1880-1914*. Paris: Gallimard.
- Godin, Christian. 2004. *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Fayard.
- Foucault, Michel. [1963] 2005. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF.
- . 1984. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Fournier, Marcel. 2007. *Émile Durkheim (1858-1917)*. France: Librairie Arthème Fayard.
- Freud, Sigmund. [1913] 1993. *Totem et tabou*. Paris: Gallimard.
- Garrigou, Alain. 2002. *Histoire sociale du suffrage universel en France: 1848-2000*. Paris: Seuil.
- Garrigues, Jean (éd.). 2004. *Les grands discours parlementaires de la Troisième République*. Vol. 1-2, Paris: Collin.

- Hugo, Victor. [1853] 1974. *La légende des siècles*. Paris: Garnier Frères.
- LaCapra, Dominick. 1972. *Emile Durkheim : Sociologist and Philosopher*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Laval, Christian. 2002. *L'ambition sociologique*. Éditions La Découverte & Syros: Paris.
- Le Bras, Hervé et Emmanuel Todd. 1981. *L'invention de la France*. Paris: Librairie générale française.
- Loeffel, Laurence. 2000. *Question du fondement de la morale laïque sous la III<sup>e</sup> République (1870-1914)*. Paris: PUF.
- Lukes, Steven. 1972. *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. California: Stanford University Press.
- Maine de Biran. [1807] 2005. *De l'aperception immédiate. (Mémoire de Berlin)*. Coll. Le livre de poche, éd. éta. par Anne Devarieux, Paris: Librairie Générale Française.
- Mestrovic, Stjepan G.. [1983] 1993. *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield.
- Prades, José A.. 1990. *Durkheim*. Coll. « Que sais-je? », no 2533. Paris: P.U.F.
- Ricoeur, Paul. 1960. *Finitude et culpabilité. Tome I. L'homme faillible*. Paris: Aubier.
- Rosanvallon, Pierre. 1992. *Le sacre du citoyen : Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard.
- Schopenhauer, Arthur. [1818]2004. *Critique de la philosophie kantienne*. Paris: L'Harmattan.
- Tocqueville, Alexis de. [1856][1952]1964. *L'ancien régime et la révolution*. Paris: Gallimard.
- Tocqueville, Alexis de. [1835]1990. *De la démocratie en Amérique. Tome 2*. Première édition historico-critique revue et augmentée par Eduardo Nolla, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Weber, Eugen. 2005. *La France de nos aïeux*. Paris: Fayard.
- Zarader, Jean-Pierre. 2002. *Le vocabulaire des philosophes*. 4 volumes, Paris: Ellipse.

## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres d'Émile Durkheim

- Durkheim, Émile. *Montesquieu et Rousseau, précurseur de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière, [1892] 1966, 198 p.
- . *De la division du travail social*. Paris: PUF, [1893] 1978, 406 p.
- . *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, [1894] 1967.  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word, 80 p.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/regles\\_methode/regles\\_methode.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/regles_methode/regles_methode.html)
- . *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. Introduction de Marcel Mauss. Paris: PUF, [1895-1896] 1971, 267 p.
- . *Le suicide*. Paris: PUF. [1897] 2007, 451 p.
- . *Sociologie et philosophie*. Paris: PUF, [1898]1974, 121 p.
- . « L'individualisme et les intellectuels ». *Revue bleue*, 4e série, t. X, 1898, p. 7-13.  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word, 14 p.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/sc\\_soc\\_et\\_action/texte\\_3\\_10/individualisme.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_3_10/individualisme.html)
- . « Représentations individuelles et représentations collectives ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, mai 1898.  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word, 22 p.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/Socio\\_et\\_philo/ch\\_1\\_representations/representations.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_1_representations/representations.html)
- . *L'éducation morale*. Paris: PUF, [1902-1903] 1963, 242 p.  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word, 90 p.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/education\\_morale/education\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/education_morale/education_morale.html)
- . *L'évolution pédagogique en France*. Paris: PUF, [1904-1905] [1938]1960, 403 p.
- . *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: Quadrige/PUF, [1912] 2005, 638 p.

- . « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine ». *Bulletin de la société française de philosophie*, no 13, 1913, p. 63-100. Reproduit in *Émile Durkheim. Textes 2: Religion, morale, anomie*. Paris: Éditions de Minuit, 1975, p. 23 à 59.  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word, 31 p.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_2/textes\\_2\\_01/probleme\\_religieux.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_01/probleme_religieux.html)
- . « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales ». *Scientia*, XV, 1914, p. 206-221.  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word, 31 p.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/sc\\_soc\\_et\\_action/texte\\_4\\_15/dualisme\\_nature\\_hum.htm](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_15/dualisme_nature_hum.htm)
- . « Introduction à la morale », Publication posthume préparée par Marcel Mauss. *Revue philosophique*, no. 89, [1917] 1920, p. 81 à 97. Reproduit in *Émile Durkheim. Textes 2. Religion, morale, anomie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, p. 313 à 331.  
Édition électronique: Les classiques des sciences sociales, document Word, 21 p.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_2/textes\\_2\\_10/intro\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_10/intro_morale.html)
- . *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*. Les Éditions de Minuit: Paris, 1975, 509 p.
- . *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Les Éditions de Minuit: Paris, 1975, 507 p.
- . *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. Les Éditions de Minuit: Paris, 1975, 568 p.

#### Commentateurs de l'œuvre durkheimienne

- Fournier, Marcel. *Émile Durkheim (1858-1917)*. France: Librairie Arthème Fayard, 2007, 940 p.
- LaCapra, Dominick. *Emile Durkheim : Sociologist and Philosopher*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1972, 315 p.
- Laval, Christian. *L'ambition sociologique*. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2002, 483 p.
- Lukes, Steven. *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*. California: Stanford University Press, 1972, 676 p.
- Mestrovic, Stjepan G.. *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield, [1988] 1993, 156 p.
- Prades, José A.. *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris: PUF, 1987, 336 p.

Prades, José A.. *Durkheim*. Coll. Que sais-je?, no 2533, Paris: P.U.F., 1990, 122 p.

Ouvrages traitant du contexte historique

Agulhon, Maurice. *La République : de Jules Ferry à François Mitterrand 1880-1995*. Baume-les-Dames (France): Hachette Littératures, 1997, 539 p.

Antomarchi, Véronique. *Politique et famille sous la III<sup>e</sup> République 1870-1914*. Paris: L'Harmattan, 2000, 219 p.

Azouvi, François. *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: J. Vrin, 1995, 482 p.

Basquiat, Paul. *La troisième République 1870-1940*. Paris: L'Harmattan, 2002, 157 p.

Biard, Michel et Pascal Dupuy. *La Révolution française. Dynamiques, influences, débats 1787-1804*. Paris: Armand Colin, 2004, 330 p.

Boerhaave, Hermann. *Praelectiones academicae de morbis nervorum*. Vol. II, Leyde (Hollande), 1761.

Bourguin, Georges. *La Troisième République 1870-1914*. Paris: Colin, 1967, 253 p.

Bruley, Yves. *Histoire de la laïcité à la française. Loi de 1905 : le Livre du Centenaire Officiel*. Paris: Académie des Sciences Morales et Politiques, 2005, 191 p.

Brunetière, Ferdinand. « Après le procès ». *Revue des Deux Mondes*, 4e période (mars-avril 1898), tome 146, p. 428-446.

Garrigou, Alain. *Histoire sociale du suffrage universel en France : 1848-2000*. Paris: Seuil, 2002, 354 p.

Garrigues, Jean (éd.). *Les grands discours parlementaires de la Troisième République*. Vol. 1-2, Paris: Collin, 2004.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 2005, 457 p.

———. *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998, 127 p.

———. *L'avènement de la démocratie I: La révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007, 206 p.

———. *L'avènement de la démocratie II: La crise du libéralisme 1880-1914*. Paris: Gallimard, 2007. 309 p.

- Le Bras, Hervé et Emmanuel Todd. *L'invention de la France*. Paris: Librairie générale française, 1981, 483 p.
- Loeffel, Laurence. *Question du fondement de la morale laïque sous la III<sup>e</sup> République (1870-1914)*. Paris: PUF, 2000, 262 p.
- Offerlé, Michel. *Un homme une voix? Histoire du suffrage universel*. Paris: Gallimard, 1993, 160 p.
- Poulat, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris: Casterman, [1962] 1979, 696 p.
- Rosanvallon, Pierre. *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard, 1992, 490 p.
- Tocqueville, Alexis de. *L'ancien régime et la révolution*. Paris: Gallimard, [1856][1952]1964, 373 p.
- . *De la démocratie en Amérique*. Tome 1 et 2. Première édition historico-critique revue et augmentée par Eduardo Nolla. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, [1835] 1990, 329 p. et 335 p.
- Weber, Eugen. *La France de nos aïeux*. Paris: Fayard, 2005, 801 p.
- Ouvrages généraux
- Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Librairie Générale Française, 1992, 445 p.
- . *Invitation à la philosophie (Protreptique)*. Traduction du grec et postface par Jacques Follon, Paris: Éditions mille et une nuits, 2000, 62 p.
- . *De l'âme*. Paris: Les belles lettres, 1966, 118 p.
- Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. 5e éd. « Quadrige », Paris: PUF, [1963] 2005, 551 p.
- Azouvi, François. *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: J. Vrin, 1995, 463 pages.
- Badareu, Dan.. *L'individuel chez Aristote*. Paris: Boivin, 1936, 156 p.
- Cassin, Barbara. *Aristote et le logos : contes de la phénoménologie ordinaire*. Paris: PUF, 1997, 170 p.

- Devarieux, Anne. *Maine de Biran. L'individualité persévérante*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2004, 418 pages.
- Doré, Jean-François. «Ousia et logos chez Aristote: le langage de l'être et l'être du langage». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1996, 137 p.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983, 264 p.
- Foucault, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, [1963] 2005, 203 p.
- . *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984, 317 p.
- . *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Coll. Tel, Paris: Gallimard, 1966, 398 p.
- . *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, 275 p.
- . *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971, 82 p.
- . *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001, 540 p.
- . *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France 1982-1983*. Paris: Seuil/Gallimard, 2008, 382 p.
- . *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au Collège de France 1983-1984*. Paris: Seuil/Gallimard, 2009, 351 p.
- Freud, Sigmund. *Totem et tabou*. Paris: Éditions Gallimard, [1913] 1993, 351 p.
- Gauthier, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. 3e éd. rev. et corr., Paris: PUF, 1973, 142 p.
- Gouhier, Henri. *Maine de Biran par lui-même*. Paris: Seuil, 1970, 171 p.
- Hugo, Victor. *La légende des siècles*. Paris: Garnier Frères, [1853] 1974, 805p.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris: J. Vrin, [1790] 1993, 481 p.
- Maine de Biran. *De l'aperception immédiate. (Mémoire de Berlin 1807)*. Coll. Le livre de poche, éd. éta. par Anne Devarieux, Paris: Librairie Générale Française, 2005, 287 p.
- Muralt, André de. *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris: J. Vrin, 1985, 206 p.

Platon. *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris: Garnier/Flammarion, 1965, 180 p.

Ricoeur, Paul. *Finitude et culpabilité. Tome I. L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960, 162 p.

Schopenhauer, Arthur. *Critique de la philosophie kantienne*. Paris: L'Harmattan, [1818] 2004, 187 p.

#### Dictionnaires et encyclopédies

*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996. Sous « Durkheim, Émile » par François Isambert, p. 490-495.

*Encyclopédie philosophique universelle*. Sous « Homme », Vol. II Les notions philosophiques, Tome 1, Paris: PUF, 1990, p. 1158-1160.

Godin, Christian. *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Fayard. 2004, 1534 pages.

Zarader, Jean-Pierre. *Le vocabulaire des philosophes. Philosophie moderne XIX<sup>e</sup>*. Volume III. Paris: Ellipses, 2002. Sous « Maine de Biran » p. 273-323.