

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CENTRALITÉ, EFFICACITÉ ET PERTINENCE ACTUELLE DES CONCEPTS  
DE RELIGION DE L'INDIVIDU ET DE RELIGION DE LA FAMILLE  
DANS L'ŒUVRE D'ÉMILE DURKHEIM

THÈSE  
PRÉSENTÉE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR  
JEAN-LUC MONGEAU

JUIN 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse 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.04-2020). 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.»

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	iv
RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
1. L'oeuvre .....	3
2. Le corpus.....	8
3. La problématique .....	12
4. Les approches.....	18
5. Hypothèse et questions de recherche .....	23
6. Un aperçu de la thèse .....	25
PREMIÈRE PARTIE UNE RELIGION DE L'INDIVIDU .....	29
CHAPITRE I CLARIFIER ET ENRICHIR L'IDÉE D'INDIVIDU .....	31
1.1 Les préjugés du postulat anthropocentrique.....	36
1.2 L'individu et la méthode sociologique.....	41
1.3 Les apparentés sémantiques .....	46
CHAPITRE II LES CONDITIONS DE RÉALISATION .....	59
2.1 Sociétés d'hier et d'aujourd'hui .....	62
2.2 L'homme double ou l'individualité intérieure .....	71
2.3 L'individualisme durkheimien .....	79
2.4 Étude du droit pénal et de la morale contractuelle.....	86
CHAPITRE III AU PLUS PRÈS D'UNE RELIGION DE L'INDIVIDU .....	98

3.1 La religion de l'individu comme religion d'État.....	100
3.2 L'individu comme catégorie de la pensée.....	105
3.3 Le droit de propriété.....	118
DEUXIÈME PARTIE LA RELIGION DE LA FAMILLE.....	132
CHAPITRE IV CLARIFIER ET ENRICHIR L'IDÉE DE FAMILLE .....	135
4.1 Le point de vue de la méthode .....	140
4.2 Classification temporelle et classification fonctionnelle.....	149
4.3 L'idée de famille et l'esprit gentilice .....	159
CHAPITRE V LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ.....	169
5.1 Le tronc commun des sociétés primitives .....	173
5.2 Les sociétés de contraction.....	181
5.3 Les sociétés d'expansion.....	190
CHAPITRE VI AU PLUS PRÈS D'UNE RELIGION DE LA FAMILLE.....	206
6.1 Définir le terme religion.....	208
6.2 Conscience individuelle et conscience collective .....	214
6.3 Le droit à la propriété individuelle.....	220
TROISIÈME PARTIE DISCUSSIONS.....	235
CHAPITRE VII CONFIRMER L'HYPOTHÈSE .....	237
7.1 Les causes liées au niveau de développement moral .....	238
7.2 Les causes liées au cheminement de l'intelligentsia .....	240
7.3 Les causes liées aux intérêts financiers des familles possédantes.....	244
CHAPITRE VIII TROIS QUESTIONS ET UN MODÈLE DE COHÉRENCE....	247

8.1 La question de <i>la centralité</i> .....	247
8.2 LE MODÈLE DE COHÉRENCE et la question de <i>l'efficacité</i> .....	250
8.3 La question de la pertinence actuelle .....	256
CONCLUSION .....	266
1. Retour sur les thèmes de recherche .....	266
2. Limites de la thèse.....	269
3. Perspectives de recherche .....	271
RÉFÉRENCES.....	278
BIBLIOGRAPHIE .....	283

## LISTE DES FIGURES

Figure	Page
8.1 MODÈLE DE COHÉRENCE .....	252

## RÉSUMÉ

Considérée comme un classique de la littérature produite par les sciences humaines, l'œuvre d'Émile Durkheim aura été l'objet de nombreuses analyses au cours des cent dernières années. La présente étude prétend en proposer une lecture renouvelée par la mise en évidence de deux concepts qui, en dépit de leur centralité, de leur efficacité et de leur pertinence actuelle, semblent avoir échappé aux commentateurs qui nous ont précédé. Par la pratique de l'analyse intertextuelle, seront mis en exergue les éléments constitutifs d'une religion de l'individu et d'une religion de la famille qui, toutes deux, favorisent des compréhensions et des utilisations inattendues de la production de celui qui doit être considéré comme le fondateur de la sociologie universitaire française.

L'hypothèse mise d'avant suggère que certaines formes de censure, soutenues par un familialisme persistant, auraient limité la qualité des analyses d'une œuvre dont l'élément de base, le constat fondamental, ou encore le fait social premier, identifié par son auteur, serait l'augmentation de la densité morale des sociétés qui provoque alors le développement de l'individualisme et de son corollaire obligé : une religion de l'humanité, instaurée et administrée par ce que Durkheim en vient à nommer un État individualiste.

La méthode utilisée permettra de suivre le philosophe et sociologue, de citation en citation, à l'intérieur des travaux qu'il a entrepris et qui ont pour objet des faits sociaux tels que le crime et la peine, le suicide, la division du travail, ou encore et de façon déterminante, l'évolution du droit contractuel. De ces études, la plus surprenante, et celle qui expliquera au mieux la censure entrevue, est certainement son analyse du droit de propriété. Nos pérégrinations, faites à l'intérieur d'un corpus que nous n'avons pas quitté, conduisent à l'énoncé durkheimien d'*un culte de l'individu qui serait celui d'une religion de l'humanité*.

Comme le suggère Durkheim, le périple proposé au lecteur invite à prendre en compte trois principaux vecteurs de compréhension. Le premier souligne que les représentations mentales que l'on se fait de la famille sont à ce point imprégnées en chacun de nous que les relations logiques généralement utilisées pour en faire l'étude sont souventes fois formées sur la base même de ces relations domestiques. Le deuxième vecteur a trait à l'absolue nécessité d'éclaircir le flou sémantique entourant

la notion d'individu, ce qui conduira à l'identification de trois niveaux de rapport à l'indivision. Le dernier des vecteurs de compréhension montre un Durkheim peu intéressé par la redistribution de type socialiste, mais plutôt motivé par la recherche d'un indicateur ferme de la dignité humaine qu'il identifiera comme étant la propriété du sol, de la valeur immobilière. Il suggère alors que soit équitablement partagées ces valeurs qui sont la richesse en elle-même ainsi que le centre de gravité de la famille qui, par les voies de l'institution de l'héritage, parviendrait difficilement à une juste redistribution de ces mêmes valeurs entre les individus : la forme passée et toujours actuelle de l'institution vouée à la tradition des avoirs deviendrait alors la source de l'injustice inhérente au régime contractuel dans lequel nous vivons encore aujourd'hui.

Après avoir lu, relu et interprété à nouveaux frais l'œuvre durkheimienne, nous ne pouvons qu'inviter le lecteur à nous emboîter le pas dans la synthèse de cette démarche.

Mots-clés :

Durkheim - Religion - Individu - Famille -

Dignité humaine - Richesse capitalisée - Justice contractuelle



## INTRODUCTION

Parue en 1893, *De la division du travail social*, première des monographies du philosophe et sociologue Émile Durkheim, s'ouvre sur une citation originale en grec tirée de *La Politique* d'Aristote (Pol II, I, 1261a, p.4) qui, traduite librement, se lirait comme suit : « *Un regroupement de personnes toutes pareilles ne constitue pas une Cité.* »<sup>i.01</sup>. Tout aussi librement interprétée, cette citation suggère qu'un regroupement de personnes se doit d'être composé de personnalités différenciées s'il veut prétendre former une société organisée. Nous proposons de voir dans ce qui précède une première approximation des sujets de notre intérêt, sujets de recherche qui seraient à la fois centraux à l'œuvre durkheimienne et utiles à sa compréhension.

En seconde approximation, rappelons le questionnement principal qui orientait le travail du philosophe dans cette première monographie : « *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 ?* » ([1893]1930, p.XLIII)<sup>i.02</sup>. Quelques pages plus loin, la formulation se fait sur un ton davantage personnalisé : « *Notre devoir est-il de chercher à devenir un être achevé et complet, un tout qui se suffit à soi-même, ou au contraire de n'être que la partie d'un tout, l'organe d'un organisme ?* » (Ibid., p.4)<sup>i.03</sup>. Le questionnement est repris à la toute fin de sa vie, en des termes qui signalent déjà une continuité certaine de la pensée : « *Mais la nature de l'homme est chose complexe. Qu'exprime-t-elle de l'homme ? L'individu ou l'être collectif.* » ([1917][1920]1975, t.2, p.325)<sup>i.04</sup>. De ses interrogations peut être extrait le schéma de base de l'analyse à laquelle Durkheim convie le lecteur. Il nous a ainsi

semblé que l'intérêt pérenne de Durkheim a comme objet la relation – non pas idéalisée, mais observable – qui s'établit entre l'individu et la société. Plus précisément, nous proposons que cet intérêt a pris la forme de la relation entre deux concepts, celui de *religion de l'individu* et de *religion de la famille*, tous deux à peu près absents de la littérature générale<sup>1</sup> et abordés avec peu d'enthousiasme dans la littérature spécialisée qui fit écho à la production durkheimienne. *De la division du travail social* se termine par une invitation pressante : « *En un mot, notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale.* » ([1893]1930, p.406)<sup>i.05</sup>. Sur un ton non moins sentencieux, cette invitation est reprise ailleurs en des formes similaires<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> L'idée d'une religion de l'individu a suscité peu de réaction sur les moteurs de recherche. Notons toutefois que l'idée d'une religion de la famille peut être relevée avec intérêt chez certains exégètes de l'Ancien Testament, comme le fait Carol Meyers dans sa contribution à *Families in Ancient Israel* de Leo G Perdue (1997, p.39) : « *In early Israelite villages, family religion extended beyond the nuclear and compound families and included the local community –the kin group, or mishpahah. Family groups inhabiting the same settlement shared an attachment to a deity or deities linked to their common ancestor, who was understood to be the founder of their lineage. Surely there were rituals and ceremonies that took place within individual or compound dwelling units; these may have had some connection with the « household gods » of Genesis 31:19, 34 and the image and cultic objects in Micah's household (Judg, 17:4-5).* » Meyers (Ibid., p.32) attire encore notre attention sur la possibilité que ces pratiques domestiques, quoique bien réelles, soient peu visibles dans des textes bibliques voués à la promotion d'un dieu unique : « *Although virtually invisible in the biblical record, ethnographic evidence suggests that household religious or ritual activities, along with family storytelling traditions, served to preserve and pass on unifying elements of connected family households. Standards of interpersonal and interfamily behavior, encoded as traditional sapiential morality on the one hand and incipient legal regulations on the other hand, were likewise part of the family heritage transmitted didactically across generations and probably reinforced by a framework of religious rites and beliefs.* »

<sup>2</sup> Durkheim revient fréquemment sur l'importance de se faire une morale, notamment dans *Sociologie et philosophie* ([1924]1967, p.72)<sup>i.06</sup> : « [...] le problème consiste à chercher ce que doit devenir la morale dans une société comme la nôtre [...] ». Son *Introduction à La Morale* peut être lue en entier comme un plaidoyer en faveur d'une approche scientifique de la question morale : « *Or cette science est seulement en train de se faire : elle date d'hier. Seuls, jusqu'à présent, quelques sociologues y ont collaboré. Il n'est pourtant pas de tâche plus urgente, car les anticipations de l'art moral n'ont et ne peuvent avoir d'autre base que cette science des faits moraux acquis et réalisés.* ([1917][1920]1975, t.2, p.330)<sup>i.07</sup>. On retrouvera, sans surprise, la même préoccupation dans *L'éducation morale* (1925, p.111)

La thèse soumise a pour sujet *la relation entre le concept de religion de l'individu et le concept de religion de la famille, tous deux au fondement d'une science de la morale telle que développée par Durkheim*. L'étude de ce sujet sera limitée à la production écrite de l'auteur. Cette production, qui devient en partie objet de recherche, nous devons maintenant en faire une description qui permettra de la mieux saisir.

### 1. L'oeuvre

Suite continue, sur plus de trente ans, d'écrits à vocation scientifique qui participèrent à la reconnaissance de la sociologie comme science positive, l'œuvre durkheimienne aura donné lieu à des lectures variées : tantôt l'étude d'une monographie sera privilégiée<sup>3</sup>, tantôt celle d'un thème<sup>4</sup>, tantôt encore celle d'un point de vue particulier, ostensiblement inscrit dans l'une ou l'autre des couches du spectre idéologique<sup>5</sup>. Cette

---

i.08 : « C'est ainsi que nous avons pu dire [...] qu'actuellement notre principal devoir était de nous faire une morale. »

<sup>3</sup> Charles-Henry Cuin (1997), dans son *Durkheim d'un siècle à l'autre*, réunit quatre commentateurs sur le thème des *Règles de la méthode sociologique*. Pour sa part, William Watts Miller (2012), dans son *A Durkheimian Quest. Solidarity and the Sacred*, s'applique à comparer le contenu de *De la division du travail social* à celui des *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

<sup>4</sup> Dans son *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, W. S. F. Pickering (1984) articule sa réflexion autour du thème de la religion.

<sup>5</sup> Dominick LaCapra (1972, p.292) reconnaît d'emblée l'origine de sa réflexion : « *The thought of Talcott Parsons does not receive the explicit attention it deserves, because Parsons' ideas have implicitly conditioned much of what I have written.* ». La contribution de William Watts Miller (Cuin, 1997, p.230) propose que la sociologie durkheimienne en serait une du risque : « *Aussi Le suicide reflète-t-il une sociologie du risque. Cette dernière concerne les pathologies individualistes. En outre, ces risques et dangers concernent non seulement les individus mais aussi notre société elle-même.* ». La collaboration de Massimo Borlandi au même ouvrage (Cuin, 1997, p.250) propose, quant à elle, une réflexion sur un

situation ne sera pas passée inaperçue tellement elle s'impose à l'esprit dès les premiers contacts combinés de la production durkheimienne et des commentaires qu'elle a suscités. Nous croyons opportun de rappeler certains constats, similaires aux nôtres, faits par des commentateurs, ici américains, dans le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle.

Durkheim's ideas have been paid the tribute of unrelenting criticism during his lifetime 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, 1985, p.2)

Partial and highly selective readings of Durkheim have often resulted in grievous misinterpretations. [...] Durkheim is one of the best known and one of the least understood major social thinkers. (LaCapra, 1972, p.4)

La lecture de commentaires plus récents nous aura mis en contact avec bien peu de travaux pouvant de façon significative atténuer l'âpreté de ces propos. En effet, bien qu'il ne soit pas de bon ton de l'affirmer de façon claire, certaines des approches utilisées donnent à penser qu'elles ont davantage servi à qualifier l'œuvre<sup>6</sup> – sinon

---

texte non écrit : « *Le contenu possible du texte sur l'individuel et le social que Durkheim n'a jamais écrit fait l'objet de cette étude [...]* ».

<sup>6</sup> Quelques-uns parmi d'autres, les auteurs qui suivent auront régulièrement qualifié l'œuvre de façon quelque peu gratuite et non appuyée par les textes : une lecture actualisée ne peut que se tenir à bonne distance de telles façons de faire. Ainsi, William Watts Miller (1996, p.132) nous prévient de son niveau d'analyse : “ *The madness is that we should each sit down and decide on a “life plan”, which, thanks to equal life chances, we are free to pursue and can be any we choose. It is not just that it might already be too late if we postpone doing so until the age of, say, five. It is that the very idea reeks of an “abstract society” made of “abstract individual”, free to draw up life plans but with no life history.*”. Ailleurs, dans le même texte (1996, p.223.225.227), la sociologie durkheimienne est qualifiée de « *problems* » et de « *sociology of risk* ». Considérant que Durkheim ne réfère pas tout particulièrement à Socrate, si ce

l'auteur<sup>7</sup> – plutôt qu'à en décliner les richesses aux lectorats des générations montantes. L'impression générale est celle d'une banalisation continuelle, sinon d'une dilution, des idées les plus avant-gardistes de la production durkheimienne. Précisément en ce qui a trait à ses idées novatrices, les carences parfois étonnantes des rhétoriques utilisées pour les neutraliser ne semblent pouvoir être expliquées que par la complaisance face à l'autorité reconnue d'une tradition d'idées déjà bien reçues.

Il est possible que ces différentes formes de limitation à l'audace intellectuelle – formes communes sur le théâtre des affrontements idéologiques qui ont ponctué le XX<sup>e</sup> siècle dès son amorce – puissent être tributaires de l'état du développement exégétique de

---

n'est jamais, Miller poursuit ailleurs jusqu'à en être malhabile : *"Yet as in his repeated use of the example of Socrates, his work can also be seen as entailing an interest in a rebellious politics [...]"* (2012, p.47). De son côté, Bryan S. Turner ([1957]1992, p.xiv), pourrait bien avoir laissé échapper l'essentiel : *"[...] his work is, in some sense, conservative, because it was primarily concerned to understand social order rather than social change [...]"*.

<sup>7</sup> Si qualifier l'œuvre peut toujours passer, qualifier l'auteur relève d'une méthode qui facilite les expressions maladroites de l'idéologie. Ainsi, chez François-André Isambert (1992, p.443) : *« S'il est une partie de l'œuvre de Durkheim qui paraît obsolète, c'est bien sa théorie de la religion [...] l'idée d'aller chercher le secret des religions dans leurs « formes élémentaires » et de les expliquer par le sentiment de respect que la société nous inspire nous semble faire appel à l'excessive prise au sérieux d'une rhétorique démonétisée. »* et encore (p.452) : *« Chez Durkheim lui-même, le « dualisme transcendant » serait la marque de son origine juive qui se serait, par voie de sécularisation, transformé en religion de l'humanité. Hypothèse à retenir, prolongeant l'intuition de Filloux portant sur la qualité de « fils de rabbin » »*. Cette même attitude peut être notée chez Bryan S. Turner ([1957]1992, p.xiii-xlii) : *"In a valuable analysis of Durkheim's sociology, Edward Tiryakian has suggested that Durkheim's optimistic view of the state as an institution which protects the individual from particularistic patterns of oppression is a consequence of Durkheim's Jewish origins. (Tiryakian 1978:198)." Et, d'un ton cabotin et maladroit, "There is no need to extol in detail the contributions this Alsatian Jew made to sociology."* (Pickering 1984, p.3), on passe de l'ethnocentrisme au psychologisme, cette fois chez William Watts Miller (2012, p.XVIII) : *"It is possible to speculate that, despite his public air of confidence, a sense of despair was an underlying factor in transforming his search for solidarity into a quest for the sacred."* ou, encore chez le même Miller (p.XII) : *"It can sound quite exciting to want to rescue Durkheim from the museum [...]"*.

l'époque. Faut-il rappeler l'impact de travaux novateurs<sup>8</sup> qui militèrent en faveur de la légitimité de la raison appliquée à l'étude de textes, alors considérés comme sacrés, pour que soient mieux perçus et compris, dans leurs multiples ramifications, les pouvoirs toujours actifs de l'*imprimatur*, que celui-ci soit clérical, politique ou intellectuel. Nous soumettons que le contexte de lecture résultant de l'*ensemble de ces limitations à l'audace intellectuelle* constitue un *premier facteur* légitimant qu'il soit pertinent que l'œuvre durkheimienne soit lue, relue et interprétée de nouveau.

S'ajoute un autre facteur qui, cette fois, relève de *la lente révélation dans le temps de l'ensemble des textes produits par Durkheim*. Que ce soit en langue française ou en langue anglaise, les délais de parution méritent que l'on s'y arrête. L'historique de l'édition de *Leçons de sociologie* ([1950]1969) offre un cas de figure intéressant. Ces dix-huit leçons ont été professées à plusieurs reprises tout au long de la carrière universitaire de Durkheim et ce, jusqu'après le déclenchement de la Première Guerre mondiale. Plus encore, semble s'y retrouver une part importante de la morale durkheimienne annoncée dans le texte *Introduction à La Morale* ([1917][1920]1975, t.2), esquisse d'une œuvre inachevée qui aurait été le point culminant d'une réflexion développée sur plus de trente ans. En 1950, les Presses Universitaires de France ont, semble-t-il, enveloppé de leur couverture un « *ouvrage [...] édité et imprimé en Turquie sur l'initiative et par les soins de la faculté de Droit d'Istanbul* »<sup>9</sup>. Chacune

---

<sup>8</sup> Nous faisons notamment référence aux travaux d'Édouard Le Roy, *Dogme et critique* (1907), et puis encore, plus tard au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, à ceux d'Émile Poulat ([1962]1979) *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*.

<sup>9</sup> Cette information apparaît en page de garde. Dans l'avant-propos, la narration que fait le doyen Hüseyin Nail Kubali des événements entourant la récupération du manuscrit donne à penser à un sauvetage *in extremis*.

des pages de cette première édition est marquée et au sceau du drapeau national et au sceau de l'Université d'Istanbul. Il faudra attendre près de vingt ans pour que soit mise en marché une seconde édition<sup>10</sup>.

Concurremment à cette seconde édition, paraît aussi en 1969, *Journal sociologique* qui reprend une série de textes initialement publiés dans les revues de *L'Année Sociologique* soixante années plus tôt. Moment charnière de la reprise de l'oeuvre, l'année 1975 voit la mise en marché du triptyque *Durkheim Textes 1.2.3.*, qui propose un échantillonnage de plus d'un millier de pages tirées de la production durkheimienne, incluant certains éléments significatifs de sa correspondance. Ce regain d'intérêt en France semble faire écho à ce qui se produisait au même moment dans le monde anglo-saxon, dont le lectorat est sur le point de bénéficier de la traduction de chacune des quatre monographies parues du vivant de leur auteur<sup>11</sup>. La publication des travaux de l'américain Steven Lukes en 1985 donne le coup d'envoi d'une seconde vague d'intérêt qui se manifeste par la publication d'une série de commentaires étoffés des deux côtés de l'Atlantique<sup>12</sup>. Cela dit, il demeure que le contact immédiat des lectorats avec l'ensemble de l'oeuvre n'aura été pleinement réalisé que depuis les trente dernières années. Ce contexte de lecture, donné par *la disponibilité relative des textes*, constitue

---

<sup>10</sup> Quatorze autres années devront s'écouler avant que paraisse une première édition en anglais, soit en 1983.

<sup>11</sup> Il aura fallu 85 ans dans le cas *De la Division du travail social* (1893-1978) ; 62 ans pour *Les règles de la méthodes sociologique* (1895-1956); 40 ans pour *Le suicide* (1897-1937) et, finalement, 67 ans pour traduire *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912-1979). Ces observations sont tirées de Mary Ann Lamanna (2002, p.204).

<sup>12</sup> La parution des travaux de Steven Lukes a tout juste succédé sinon précipité ceux de W. S. F. Pickering qui commente le contexte de publication qui est le sien dans l'introduction de son *Durkheim on religion*, paru quelques mois plus tôt en 1984.

selon nous *un deuxième facteur* faisant en sorte qu'il soit encore pertinent de lire, de relire et d'interpréter l'œuvre durkheimienne.

## 2. Le corpus

La production durkheimienne a été réalisée de 1883 à 1917. Le premier des textes qui nous est parvenu prend la forme d'une harangue destinée aux normaliens du lycée de Sens<sup>13</sup> où Durkheim enseigne alors la philosophie. Le dernier de ces textes, sur lequel il travaillait encore au moment de son décès nous est, quant à lui, parvenu sous la forme restreinte de l'introduction à une œuvre inachevée.

Différentes bibliographies donnent une idée de l'ampleur de la production attribuée à celui que l'on doit considérer comme le fondateur de la sociologie universitaire française. En ce qui a trait à la délimitation de notre objet textuel, il ne saurait être question de couvrir *l'œuvre complète*, puisque celle-ci comprend, en langue française seulement, des centaines de titres. Toutefois, le corpus délimité par notre projet de lecture peut prétendre couvrir *l'ensemble de l'œuvre* par le recours à l'effort de collection et d'échantillonnage déjà réalisé par les éditeurs au moyen du regroupement de textes originaux à l'intérieur d'une même publication-papier. L'objet d'étude se trouve ainsi encadré par l'utilisation d'un corpus qui se veut tout aussi global qu'accessible. Cet objet textuel offre les avantages combinés de la continuité, de la simplicité et de la vision d'ensemble, tous trois, croyons-nous, favorables à la qualité de l'analyse des idées qui y sont exprimées.

---

<sup>13</sup> Parce qu'il présente l'intérêt d'être le plus ancien et qu'il n'a pas bénéficié du support d'une publication-papier, de façon exceptionnelle, ce texte sera ajouté au corpus.



Il apparaît aussi utile de signaler les différents genres littéraires présents au corpus. Nous proposons d'agir ainsi parce qu'il peut toujours y avoir distinction utile à faire entre le contenu d'un cours dispensé à l'oral et la conclusion d'une monographie, ou encore entre la correspondance de deux collaborateurs de longue date et les formulations nécessaires à la publication d'un article scientifique. C'est donc à des fins d'appréciation de la part du lecteur que nous proposons de garder à l'esprit une division des documents en quatre catégories. La première de ces catégories réunit les quatre monographies publiées du vivant de l'auteur : *De la division du travail social* ([1893]1930), *Les règles de la méthode sociologique* ([1895]1947), *Le suicide* ([1897]2009) et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* ([1912]1960). Ces monographies représentent plus du tiers des quatre mille pages d'écrits durkheimiens composant notre corpus. Question de se situer à l'intérieur de ce premier terrain d'investigation, il est proposé un rappel de chacune des productions. Par l'emploi de l'*italique*, nous suggérons ce que l'on voudra bien considérer comme une phrase-synthèse pour chacun de ces ouvrages.

#### DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL

*La densité morale des sociétés* est la notion-clé de cette première production. Elle agit comme un prérequis à l'appréhension de l'œuvre : *plus les sociétés sont composées de nombreux individus, plus ces individus sont densément regroupés sur le territoire ou encore, plus ils sont reliés par des moyens de communication efficaces, plus chacun d'eux tend à l'individuation*. La démonstration en est ici faite par le biais du travail social qui se spécialise en fonction du nombre des individus d'une même société et de

la qualité des liens qui les unissent. L'augmentation de la densité morale<sup>14</sup> est généralement ce qui résulte du regroupement et de l'intégration des sociétés dans des ensembles plus vastes.

#### LES RÈGLES DE LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE

Durkheim s'applique ici à faire la promotion de l'existence du fait social et invite au traitement de ce dernier comme étant un objet : *il propose de « chosifier » le fait social*. Un fait social se reconnaît en ce qu'il est mesurable, quantifiable, et donc sensible à l'analyse scientifique. Ce même fait social s'inscrit dans les mœurs ; il doit être moral, partagé par l'ensemble d'une société qui le rend alors contraignant. On le reconnaît à ce qu'il est issu d'un autre fait social, d'une pratique morale plus ancienne. Ce dernier axiome implique, dans la dialectique de cette science nouvelle, *une pratique intensive de l'induction plutôt que de la déduction*.

#### LE SUICIDE

Mise en application des règles de la méthode sociologique récemment édictées, cette recherche sur le thème du suicide tend à démontrer que, de geste considéré comme hautement personnel, *le suicide serait plutôt un fait social provoqué et entretenu par les mœurs d'une société*. Le fait probant est ici que les sociétés étudiées produisent des quantités statistiquement homogènes de suicides année après année. Le contingent annuel de ceux qui se donnent la mort est suivi d'un contingent statistiquement équivalent, sauf si les conditions sociales changent subitement comme il arrive lors des

---

<sup>14</sup> Durkheim utilise indifféremment les syntagmes *densité morale* et *densité dynamique*. Dans la suite de notre propos, nous aurons recours au premier des deux termes.

conflits armés ou des fluctuations subites de l'économie. Au-delà de ce qui précède, nous suggérons que *Durkheim tente ici de démontrer l'existence d'une force d'ordre psychique qui trouve sa source dans le rassemblement des individus en société.*

#### LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE

Cette quatrième et dernière monographie peut se résumer en quelques mots : *la société est le Dieu de l'Homme.* Les phénomènes religieux sont une production des êtres humains regroupés. Une religion se manifeste au mieux par des pratiques issues de croyances qui unissent les individus au sein d'une société plus ou moins complexe. *Ce que les individus célèbrent religieusement, c'est le fait d'être ensemble, de faire société au moyen de pratiques rituelles qui traduisent des croyances communes.*

À la catégorie des monographies dont nous venons de donner un aperçu s'ajoute une deuxième catégorie qui comprend de nombreux articles ayant généralement été publiés sous l'égide de revues scientifiques pour ensuite être regroupés à l'intérieur d'ouvrages à thèmes. Il en va ainsi de *Sociologie et philosophie* ([1924]1967), de *Journal sociologique* (1969), de *La science sociale et l'action* (1970) et de *Durkheim. Textes. Tome1.2.3* (1975). S'ajoute encore une troisième catégorie, celle des textes ayant directement servi à l'enseignement, tels *Leçons de sociologie* ([1950]1969) et *L'Éducation morale* ([1925]2012). Dans une quatrième catégorie, beaucoup moins volumineuse que les précédentes et exclusivement située dans *Durkheim. Textes. Tome2*, on retrouve certains éléments de la correspondance attribuée à Durkheim.

La construction de cet objet textuel s'est voulue à dessein de l'ordre du général. Nos énergies auront été investies ailleurs que dans la mise en lumière, soit d'un texte négligé, soit d'un inédit, soit encore dans la collection d'écrits traitant spécifiquement de la famille, de l'individu ou de la religion. Notre corpus a d'abord

été conçu comme un ensemble de textes dans lequel seront mises en évidence la continuité et la stabilité de la pensée du philosophe<sup>15</sup>. De même, il n'est pas dans notre intention d'accorder une attention particulière à une des composantes de ce corpus comme si elle était déterminante ; cela n'empêchera pas, au besoin, de recourir de façon soutenue à certaines d'entre elles.

Le critère principal ayant servi à délimiter cet objet textuel est celui de l'accessibilité, de la facilitation du contact entre le lecteur et l'ensemble des textes. Nous considérons ceux-ci comme étant dorénavant à portée de main, soit parce qu'ils ont été regroupés dans des éditions-papier à grande diffusion, soit parce qu'ils sont tout aussi accessibles par le biais d'Internet. Pour le lecteur, il y aura donc toujours des passerelles donnant un accès simplifié aux textes ; ce même lecteur pourra donc aisément vérifier que notre regard porte toujours en direction des concepts de religion de l'individu et de religion de la famille et ce, à l'intérieur du corpus tel que délimité au départ.

### 3. La problématique

L'intuition heuristique première aura été alimentée par ce qui s'est révélé être un écart important entre, d'une part, la présence observable et l'efficacité ressentie de chacun des deux thèmes à l'étude et, d'autre part, l'apparente négligence dont ces mêmes thèmes auraient été affligés au moment de l'interprétation de l'œuvre. Les lectures subséquentes des commentateurs en provenance des deux côtés de l'Atlantique

---

<sup>15</sup> Depuis le début, nous référons à Durkheim comme étant à la fois philosophe et sociologue. Ce qu'il faut en comprendre, c'est que Durkheim était philosophe de formation et sociologue par vocation. Dans cet ordre d'idée, José Prades (1990, p.98, note 1) fait remarquer que : « *Mis à part [...] L'Année sociologique, Durkheim a publié tous ses livres et ses articles dans des collections et des revues spécialisées réservées aux professionnels de la philosophie.* ».

confirmèrent ce constat. Poussées plus avant, nos lectures du corpus durkheimien n'ont que renforcé ces premières impressions, à savoir que les discours sur l'individualisme et les systèmes familiaux forment un ensemble qui permet à la science de la morale chez Durkheim d'asseoir ses bases, de se déployer pleinement et, en bout de raisonnement, de se concrétiser lorsque sont abordés les thèmes du droit de propriété et du transfert de la richesse d'une génération à l'autre. Mieux connue par le biais d'idées liées au totémisme, au duo sacré-profane, à la contrainte sociale ou encore à l'anomie, nous soutiendrons que *la réflexion durkheimienne prend résolument la forme d'une science de la morale* qui justifie qu'elle soit abordée à l'aide des concepts de religion de l'individu et de religion de la famille.

Récemment, et surtout en France, l'individualisme durkheimien s'est vu quelque peu documenté après avoir été apparemment délaissé par l'ensemble des commentateurs. Cela a amené des chercheurs comme Martucelli et De Singly (2009, p.11) à reconnaître quelque chose qui serait de l'ordre de l'erreur : « *Enseigner, comme trop souvent, qu'Émile Durkheim est « holiste » et qu'il s'oppose à l'individualisme est une erreur historique.* ». Quelques années plus tôt, la même école de pensée introduisait une sociologie de l'individu qui aurait comme vocation de combler ce qui est alors apparu comme la créance intellectuelle qu'un certain *homo sociologicus* aurait à honorer par les voies de quêtes intérieures et sous l'égide d'un impératif d'authenticité.

La notion d'individu [...] semble devenir l'horizon d'une « nouvelle » représentation de la vie sociale [...] comment expliquer que l'« individu » se trouve ainsi projeté sur le devant de la scène sociologique alors que pendant si longtemps il est resté à l'arrière-plan ? Une sociologie qui répare une dette analytique [...] Cet *homo sociologicus* est en quête de lui-même, de son « intériorité », conformément à l'impératif d'authenticité auquel il est soumis. (2004, p.9.12.13)

Quant aux travaux de Durkheim sur la famille, on se sera contenté<sup>16</sup> de souligner son intérêt pour la question familiale, mais sans plus. Il aura fallu attendre 2002, année de la parution du *Durkheim on the family* de l'américaine Mary Ann Lamanna, pour que soit documenté et partiellement expliqué le faible intérêt des commentateurs face à ce pan entier des travaux du sociologue.

Lamanna a produit le seul ouvrage qui propose une recension des écrits durkheimiens sur la question de la famille. Sous la forme d'un travail de type universitaire, cette américaine francophile partage une herméneutique de l'oeuvre qui conduit à des constats qui apparaissent alors comme des évidences. Elle relève ainsi le fait que, dès 1888, paraît *Introduction à la sociologie de la famille*, qui ouvrait le « cours sur la famille » donné par Durkheim et que, quelques années plus tard, l'essentiel de la participation de ce dernier au contenu de *L'Année sociologique* allait prendre forme dans la section appelée « Organisation domestique ». Lamanna fait aussi la démonstration que la famille a été un des intérêts premiers et constants du philosophe. Elle attire plus spécialement notre attention sur la position évolutionniste de Durkheim, sur la méthode qu'il utilise pour faire l'étude de l'institution familiale et sur la découverte originale à laquelle il est amené : la nature changeante des relations de gentilité<sup>17</sup>. L'universitaire américaine fait aussi observer qu'au silence induit par les

---

<sup>16</sup> Pour sa part, Pickering (1984, p.20) suggère que la matière de base n'est (hélas !) plus disponible : *“Durkheim always considered that his most treasured lecture notes, which alas have been lost and which he took with him wherever he went, were those on the subject of the family.”*

<sup>17</sup> “[...] *his evolutionary theory of the family; methodologies for studying the family; the changing relationship of kin [...]*” (Lamanna, 2002, p.xii) : nous traduisons kin par gentilité plutôt que par relation de parenté ou parentèle ou encore par lien clanique ou esprit clanique. L'objectif est ici de favoriser l'utilisation d'un terme qui, quoique quelque peu tombé dans l'oubli et à usage restreint, conserve la grande qualité de serrer au plus près le sens de ce que nous considérons être le principe actif de la famille, passée, présente et à venir.

délais de parution entre les éditions initiales et leurs traductions en langue anglaise – dont nous avons dit plus haut qu’ils fournissaient un second motif à la relecture de l’œuvre –, s’ajoute un autre silence, plus strictement institutionnel celui-là. Ce silence, Lamanna le retrouve tout autant dans *The International Encyclopedia of the Social Science* que dans les *Surveys of sociology* et *Handbook of Sociology*.

Yet family review volumes do not include Durkheim as a sociologist of the family. Most family sociologists and most social theorists do not think of Durkheim in these terms. Given that Durkheim is a primary founder of sociology and that his other work remains dominant in the field, why does his sociology of the family not have equal stature? (Ibid., p.204)

À ce second silence, l’universitaire américaine propose une explication qui cible le sociologue Talcott Parsons, qui fit connaître Durkheim en Amérique. Elle soumet à la réflexion que les travaux de Parsons sur la famille ont été faits en vase clos par rapport à ceux de Durkheim et ce, sans même citer ces derniers, ne serait-ce qu’à titre de travaux pionniers. Parce que, semble-t-il, il serait indélicat de mettre en lumière de possibles censures intellectuelles à l’intérieur de la gente intellectuelle elle-même, l’auteure répond à sa propre question en évitant de nommer tant la chose que la cause. Nous soumettons que, précisément, *le manque de reconnaissance institutionnelle* en ce qui a trait aux travaux de Durkheim sur la famille fournit *un troisième facteur* légitimant une relecture de l’œuvre.

Parsons does not cite Durkheim’s work on the family. [...] Parsons is the preeminent figure who brought Durkheim’s sociology to the attention of American social scientists. It seems that this did not include Durkheim’s sociology of the family. [...] this lack of acknowledgement is a puzzle I have not been able to solve. (Ibid., p.212)

L’auteure américaine fait tout de même part des efforts déployés afin d’apporter des éléments de réponse à ce manque de reconnaissance. On ne peut qu’abonder dans son

sens en ce qui a trait à la tendance chez les commentateurs à ne traiter de la relation entre l'individu et la société que sous l'angle de la contrainte sociale, bien que cette relation doive sans doute être considérée comme un élément à la fois pérenne et constant du questionnement durkheimien.

His nuanced view of the relationship between the individual and society has been overshadowed by countervailing interpretations of his ideas on social cohesion and social control. And his interest in certain topics is little known. (Ibid., p.1)

Lamanna suggère aussi à la réflexion que Durkheim s'intéressa tout particulièrement à l'institution de la famille – lois et mœurs – plutôt qu'au *marital-adjustment* qui renvoie à l'aspect éphémère des relations de cohabitation et qui constitue le point focal des intérêts en sociologie de la famille chez les Américains (Ibid., p. 80). Toujours selon cette auteure, les questions entourant la famille étaient déjà « *furiously debated* » au moment où Durkheim commence à publier ses travaux sur la famille conjugale (Ibid., p.39.41). Baignant dans un bassin idéologique particulier, l'école américaine se serait elle-même limitée à un champ d'étude essentiellement préoccupé par la notion de famille nucléaire, dès lors scrutée à l'aide d'approches davantage psychologiques que sociologiques.

Evolutionary theory was considered long dead, an embarrassment, really. It's potential for highlighting sociohistorical change went unrecognized, overshadowed by archaisms, inaccurate periodization, and rigid stage theories. [...] Durkheim's interest in law and policy on the family also did not match the direction of the field. [...] Interactional and family development perspectives focused attention on the interior of the family. In this microsocial context, work anchored in another time, another place, may not have drawn attention. (Ibid., p.206)

Outre ses observations quant à l'importance de l'étude de la famille chez Durkheim et l'ignorance dont auraient été l'objet les travaux de ce dernier, Lamanna relève l'intérêt



du philosophe pour le concept d'individualisme. Cet intérêt aurait fait l'objet d'appréciations chez certains de ses compatriotes et commentateurs de l'œuvre : « *That Durkheim was more favorable toward individualism than his reputation promises was first asserted by Giddens (1972:6-10, 1986:23).* » (Ibid., p.126). La sensibilité de cette auteure aux vues durkheimiennes en ce qui a trait à la relation entre l'individualisme grandissant et l'institution de la famille l'a aussi amenée à rappeler les propos de son compatriote Barrington Moore, que nous considérons comme affichant une audacieuse rigueur quant à la fidélité au texte.

Barrington Moore (1958), for example, extends the trends of individualism and free choice in family relations, decline in functions, and reduction in structure, to reach the conclusion that the nuclear family is but a transitional stage so that the family will disappear eventually (pp. 160-178). (Ibid, p.56)

Some years ago, Barrington Moore (1958) speculated that the trend toward a smaller and smaller family would lead to the evolutionary end-point of the solitary individual. This resonates with Durkheim's (1900i) concern about "tendency of the elementary group to reduce itself more and more until it attains its extreme limit (pp. 572-73). (Ibid, p.158.159)

Ces différents constats de Lamanna, de même que les réponses aux questions qu'elle pose, sont tout-à-fait pertinents. Ils guident l'attention en direction des contextes politiques, culturels et intellectuels qui prévalurent aux États-Unis d'Amérique au siècle dernier. Dans l'argumentaire à venir et afin de répondre à des interrogations similaires, le regard du lecteur sera maintenant orienté dans une tout autre direction, qui sera celle, exclusive, de la production écrite de Durkheim : nous tenterons alors d'établir si la faible reprise de ses idées n'avait pas déjà été anticipée, décrite et expliquée dans les textes.

#### 4. Les approches

Alors que Durkheim était encore un jeune homme, le philosophe Friedrich Nietzsche aborde le domaine des questions morales de provocante façon. Il formule alors sa question de recherche principale : « *Quelle origine ont en définitive nos idées du bien et du mal ?* ». Et, du même souffle, soumet sa question secondaire : « *Dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé à son usage ces deux jugements de valeur : bien et mal : Et quelle valeur ont-ils par eux-mêmes ?* » ([1887]2009, Avant-propos, aphorisme 3, p.770.771). Nous sommes bien dans *La généalogie de la morale*, et non pas dans tout Nietzsche – cela serait aussi fastidieux qu'hasardeux –, mais précisément dans cet ouvrage consacré à la question morale dans lequel est proposée une courte liste des attitudes de base utiles à la réflexion en ce domaine. À l'intérieur de ce champ d'investigation particulier, nous avons cru reconnaître trois axes qui viennent à la fois orienter et légitimer les approches de recherche qui guideront nos efforts.

Le premier de ces axes est celui de *l'art de la lecture*. Les années consacrées à l'œuvre durkheimienne nous ont fait découvrir la valeur sûre des lectures et relectures croisées des mêmes textes. Se déployant au-delà de la technique, cet art permet à certains aspects d'un corpus de se révéler pour ensuite s'ordonner dans un ensemble cohérent qu'il est alors possible de partager avec clarté.

Il est vrai que, pour élever ainsi la lecture à la hauteur d'un art, il faut posséder avant tout une faculté qu'on a précisément le mieux oubliée aujourd'hui [...] une faculté qui exigerait presque que l'on ait la nature d'une vache et *non point*, en tous les cas, celle d'un « homme moderne » : j'entends la faculté de ruminer... (Ibid., Avant-propos, aphorisme 8, p.775.776)

Cette pratique, faite d'incessants retours à l'objet textuel, nous a amené à considérer que certains mots – parmi ceux-ci, *religion, famille et individu* – mériteraient une mise à jour si l'on entend donner à chacun toute sa portée. C'est un peu comme si, pour employer une désignation nietzschéenne, sous l'influence *des prêtres ascétiques* et confirmés par l'usage commun, ces termes avaient été gardés à bonne distance d'une partie des champs sémantiques qui leur sont pourtant accessibles. Toujours dans sa *Généalogie de la morale*, Nietzsche en vient à enrichir le sens des termes de son propre questionnement, cet ajout lui permettant de répondre à sa question principale.

La passion de la distinction et de la distance, je le répète, le sentiment général, fondamental, durable et dominant d'une espèce supérieure et régnante, en opposition avec une espèce inférieure, avec un « bas-fond » – *voilà* l'origine de l'opposition entre « bon » et « mauvais ». (Ce droit de maître en vertu duquel on donne des noms va si loin que l'on peut considérer l'origine même du langage comme un acte d'autorité émanant de ceux qui dominent. (Ibid., Première dissertation, aphorisme 2, p.779)

Le deuxième de ces axes auxquels nous aurons recours est celui par lequel notre réserve face aux commentateurs de l'œuvre trouve une part de justification. Faisant allusion à *De l'origine des sentiments moraux* de Paul Ray publié en 1877, Nietzsche s'exclame : « [...] *je fis allusion à tout propos et hors de propos aux thèses de ce livre, non pour les réfuter – que m'importent les réfutations ! – mais, ainsi qu'il convient à un esprit positif, pour remplacer l'in vraisemblable par le plus vraisemblable* [...] » (Ibid., Avant-propos, aphorisme 4, p.772). Rappelons que l'ensemble des commentaires nous sont apparus comme faisant davantage écran qu'ils ne mettaient en lumière nos thèmes de recherche. Nous prévoyons donc éviter le marais des polémiques en nous restreignant au corpus établi et en ne faisant usage des commentaires qu'en marge de notre texte, ce qui laissera tout l'espace nécessaire « *pour remplacer l'in vraisemblable par le plus vraisemblable* ».

Corollaire de ce qui précède, un troisième axe vient soutenir notre tiédeur face aux commentateurs, cette fois plus spécifiquement, pour les moralistes. Ces derniers ne seront pas insérés dans l'argumentaire. Ce choix dans l'angle de traitement des données disponibles se trouve conforté par la prise de position de Nietzsche face à ce qu'il appelait, dès les premiers mots de sa *Première dissertation*, les *psychologues anglais*<sup>18</sup>.

Ces psychologues anglais, à qui nous sommes redevables des seules tentatives faites jusqu'à présent pour constituer une histoire des origines de la morale – nous présentent en leur personne une énigme ; j'avoue que, par cela même, en tant qu'énigmes incarnées, ils ont sur leurs livres un avantage capital – ils sont eux-mêmes intéressants! (Ibid., Première dissertation, aphorisme 1, p. 777)

À l'ironie, Nietzsche ajoute l'insulte dirigée en direction de ces penseurs, qualifiés de naïfs à quelques reprises, ici en ce qui a trait à la notion de châtement : « [...] *il n'en va pas ici comme l'ont imaginé tous nos naïfs généalogistes du droit et de la morale* [...] » (Ibid., Deuxième dissertation, aphorisme 13, p.821. Voir aussi Deuxième dissertation, aphorisme 12, p.819). Il ira même jusqu'à remettre en question toute valeur pouvant être accordée à leurs réflexions : « *Par là nous revenons à nos généalogistes de la morale. Je le répète – ou ne l'ai-je peut-être pas encore dit ? – ils ne valent rien.* »

---

<sup>18</sup> Le terme « psychologue » est ici entendu selon l'acception qui prévalait encore à l'époque de la production nietzschéenne. De son côté, Durkheim fera allusion aux moralistes et aux économistes français : « *Abstrayez en effet les principes de 1789 des circonstances de temps et de lieu dans lesquels ils se sont produits, dégagez-en l'esprit général et vous reconnaîtrez qu'il inspire encore la majeure partie des moralistes et des économistes français. Il est vrai que beaucoup d'entre eux protestent contre un tel rapprochement ; ils renient leurs maîtres, mais c'est qu'ils sont des disciples inconséquents ou ingrats. Les uns et les autres en effet réduisent la science sociale à une simple analyse idéologique.* » ([1890]1970, p. 220)<sup>i.09</sup>. Plus tard, il s'en prendra plus précisément aux « psychologues anglais » : « *La philosophie pratique de Spencer est d'une telle misère morale qu'elle ne compte plus guère de partisans. Quand aux économistes, s'ils se sont laissés jadis séduire par le simplisme de cette théorie, depuis longtemps ils ont senti la nécessité de tempérer la rigueur de leur orthodoxie primitive et de s'ouvrir à des sentiments plus généreux.* » ([1898a]1970, p. 264.265)<sup>i.10</sup>.

(Ibid., Deuxième dissertation, aphorisme 4, p.807.808). Nietzsche, dont nous nous inspirons pour porter notre intérêt dans une autre direction que celle de l'analyse des moralistes, de son époque ou de la nôtre, justifie sa position – comme nous justifions la nôtre – par l'absence de considération historique chez ces penseurs, et il conclut :

Respectons donc les bons génies qui veillent peut-être sur ces historiens de la morale ! Il est malheureusement certain que l'esprit historique leur fait défaut et qu'ils ont été abandonnés justement par tous les bons génies de l'Histoire. Ils ont tous, selon la vieille tradition des philosophes, une façon de penser *essentiellement* anhistorique : on ne saurait en douter. La niaiserie de leur généalogie de la morale apparaît dès les premiers pas [...] (Ibid., Première dissertation, aphorisme 2, p.778)

En résumé, notre approche générale rappellera constamment le lecteur et la lectrice 1) à l'art de la lecture fait d'incessants retours aux textes, 2) à la primauté de ceux-ci sur les réactions qu'ils ont suscitées et, 3) à l'apport indispensable d'une attitude historique au champ de l'investigation morale. À cette première approche, nous proposons maintenant d'en juxtaposer une autre.

Cette seconde approche devient nécessaire de par le libellé de l'hypothèse de recherche qui oriente nos travaux et qui est à l'effet que *l'œuvre durkheimienne aurait fait les frais d'une forme de censure*. Qu'il s'agisse de la censure consciente d'un commentateur ou d'une école de pensée, ou encore d'une censure passive dans le développement du champ herméneutique ne retiendra pas particulièrement notre attention : nous ne cherchons à identifier ni les censeurs, ni les signataires de l'*imprimatur*, ni les responsables des freins à l'audace intellectuelle. La censure à laquelle nous nous intéressons est plutôt de ce type que rappellent les propos tenus par Michel Foucault en décembre 1970, au moment où celui-ci donne sa leçon inaugurale au Collège de France. Il s'exprime alors en ces termes :

[...] je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité. (1971, p.11)

Plus tard dans son allocution, Foucault reprend ce thème de la censure systémique qui, sous l'apparence d'une « *logophilie* » souhaitée, se révèle plutôt être une « *logophobie* » réalisée.

Or il me semble que sous cette apparente vénération du discours, sous cette apparente logophilie, se cache une sorte de crainte. Tout se passe comme si des interdits, des barrages, des seuils et des limites avaient été disposés de manière que soit maîtrisée, au moins en partie, la grande prolifération du discours, de manière que sa richesse soit allégée de sa part la plus dangereuse et que son désordre soit organisé selon des figures qui esquivent le plus incontrôlable [...] Il y a sans doute dans notre société, et j'imagine dans toutes les autres, mais selon un profil et des scansionnements différents, une profonde logophobie, une sorte de crainte sourde contre ces événements, contre cette masse de choses dites, contre le surgissement de tous ces énoncés [...] (Ibid., p.52)

Cette forme particulière de censure peut être figurée comme un frein à la compréhension qui ne relâcherait son emprise sur les esprits que dans le cadre d'une nouvelle *épistémè*, dans le cadre d'un nouveau paradigme appelé par des conditions de possibilités nouvelles, par *l'apparition d'un contexte renouvelé de compréhension*. En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, il nous a semblé y avoir un tel contexte caractérisé par l'accroissement des populations et leur densification, tous deux sans précédent dans l'Histoire humaine. Aux facteurs liés *aux limitations imposées à l'audace intellectuelle*, à *la disponibilité relative des textes* et au *manque de reconnaissance institutionnelle*, s'ajoutera encore *la densification toujours croissante des sociétés* comme *quatrième facteur* légitimant la lecture, la relecture et une réinterprétation de l'œuvre durkheimienne, cette fois rafraîchie suite au passage du temps.

Cela dit, notre approche méthodologique en sera simplement une d'analyse intertextuelle limitée à la portion de l'œuvre circonscrite par le corpus. Le type de traitement des données exigé par la méthode fait en sorte que cette thèse en sera une de citations qui permettront au lecteur d'entrer massivement en contact avec les énoncés durkheimiens. Bien campés dans cette position, nous partirons à la recherche des occurrences et des manifestations parfois voilées de nos deux thèmes de recherche. Il sera alors tenté de vérifier une hypothèse et de trouver réponses à des questions de recherche telles qu'elles vont maintenant être formulées.

##### 5. Hypothèse et questions de recherche

L'hypothèse qui oriente notre démarche est à l'effet qu'*une censure, que nous croyons sous-jacente à un familialisme<sup>19</sup> issu de formes anciennes et toujours actives de la famille, aurait participé à l'occultation des enjeux liés à la présence structurante dans l'œuvre durkheimienne de ces deux concepts originaux, de ces deux types de religion que sont la religion de l'individu et la religion de la famille.*

Lors de la présentation de notre problématique, il a été fait allusion à différents silences entourant nos thèmes de recherche. A aussi été avancée l'idée qu'il y aurait eu censure au sens foucauldien, qu'il y aurait eu négligences ou omissions dues à la rareté des

---

<sup>19</sup> Le terme familialisme est ici compris en accord avec la définition qu'en donne Rémi Lenoir dans sa *Généalogie de la morale familiale* (2003, p. 17) : « *La famille est le lieu de tous les ethnocentrismes de classe, presque toujours inconscients, car elle semble relever de la nature des choses. Quoi de plus « naturel », en effet, que la famille ? Tout se passe comme si la parenté, avec laquelle la famille est presque toujours confondue, effaçait les différences entre classes sociales.* ». La définition est complétée un peu plus loin (p. 55) : « *La vision familialiste du monde social [...] pénètre, [...], tous les aspects de la vie sociale. Elle repose sur une homologie postulée entre [...] les rapports de parenté et les rapports sociaux [...] tous les devoirs d'obéissance n'en faisant plus qu'un, inscrit dans l'état de nature [...]* ».

conditions rendant possible la réception de ces mêmes thèmes. A aussi été reconnu l'intérêt des explications ayant recours aux contextes externes à l'œuvre afin de justifier ces mêmes silences. Il nous est toutefois apparu que le propos durkheimien identifie ces deux grandes religions-types comme étant des concepts indispensables à la réflexion contemporaine. De même, nous croyons comprendre que ce que Durkheim appelle le *caractère dynamogénique* de leurs interactions indique la présence d'une force essentielle au développement des sociétés et de la civilisation au sens large. Si cette hypothèse se révèle le moins plausible, sera-t-il possible d'expliquer le maintien au large de cette réflexion par l'ensemble des interprétations qui ont été faites de l'œuvre ?

Nous demeurerons donc attachés à l'étude d'un corpus dont les limites ne seront pas franchies, puis encadrés par des thèmes de recherche comme le feraient deux champs heuristiques voisins, soutenus encore par une méthode qui invite à demeurer à l'intérieur des textes et, finalement, orientés par une hypothèse qui permet la formulation de la première de trois questions : *est-il fondé d'affirmer la centralité, c'est-à-dire la présence régulière et significative, d'énoncés faisant allusion à une religion de l'individu et à une religion de la famille à l'intérieur de la production durkheimienne ?*

Les observations de Lamanna et de Martucelli, rapportées plus haut, laissent entendre que l'ampleur des développements accordés à nos deux thèmes de recherche par Durkheim apparaît comme en porte-à-faux quant aux reprises qu'en ont faites les sciences sociales et, tout particulièrement, la sociologie. Cette dernière semble avoir ainsi laissé échapper deux éléments possiblement utiles à l'appropriation du legs intellectuel de l'un de ses plus éminents fondateurs. De là notre intérêt pour la notion d'efficacité qui se mesurera à l'aune de la qualité d'un modèle qui, appliqué à l'œuvre, en révélerait les aspects les plus riches suite à la réception de séries ouvertes



d'éléments, en apparence hétérogènes, tels la peine, l'héritage, ou la justice contractuelle. Notre lecture interprétative de l'œuvre durkheimienne en viendra à proposer un MODÈLE DE COHÉRENCE qui permet la remise en question des sens communs et des vocabulaires partagés par certaines des communautés interprétatives qui nous ont précédés. En ce sens, est soumise une deuxième question : *dans le cadre d'une interprétation actualisée de l'œuvre, l'analyse des textes permet-elle de confirmer l'efficacité des concepts sous étude ?*

Parce que Durkheim y réfère à maintes reprises, le rapport de sa production avec cette époque qui nous est contemporaine invite à poser une troisième et dernière question : *en demeurant au plus près des textes du corpus, quelle lecture peut-on faire de ces mêmes concepts et de leurs manifestations, aujourd'hui, dans ce premier quart de XXI<sup>e</sup> siècle ?*

## 6. Un aperçu de la thèse

Donner un aperçu de la thèse à venir, c'est en décliner sommairement le contenu, c'est-à-dire la suite des éléments, leurs caractéristiques propres, voire leur amalgame. Toutefois, dans un premier temps, nous proposons au lecteur une série de quatre précisions qui, croyons-nous, lui permettront de mieux cerner le contenu de l'argumentaire dont il entreprend la lecture.

*La première de ces précisions* a déjà été largement esquissée. Ainsi, à quelques reprises, nous avons mentionné qu'il est prévu de n'accorder qu'une attention marginale aux commentateurs de l'œuvre. Cette prise de position tient à ce que notre propos vise autre chose que l'étude de ces commentaires et que notre méthode s'applique à un autre objet. Cette méthode d'analyse, parce qu'elle se limite au texte, invite indirectement à *reléguer le commentaire à la marge de l'argumentaire*. Plus

précisément, l'apport des analyses passées servira à compléter ou à illustrer notre propos tout en demeurant circonscrit aux notes de bas de page. Le *corpus du texte* sera donc exclusivement réservé à l'analyse intertextuelle qui nous permettra de citer abondamment l'auteur<sup>20</sup>. Cette façon de faire devrait en partie garantir la qualité de la démarche qui se doit de maintenir claire la distinction entre le registre *de* Durkheim et le registre *sur* Durkheim.

Ce qui nous conduit à une *seconde précision*. Il n'est pas dans notre intention d'utiliser quelque approche qui soit un tant soit peu psychologisante ou psychanalytique. Nous laisserons aussi de côté toute compréhension basée sur l'origine ethnique de Durkheim et toute compréhension basée sur les caractéristiques des différents bassins culturels dans lesquels il aurait baigné. Nous éviterons aussi de prêter à Durkheim des motivations – ou des absences de motivation – qui ne soient pas clairement soutenues par le texte. Dernier élément, nous porterons une attention toute particulière à ne pas historiciser notre propos. Dans le même ordre d'idée, nous adopterons un point de vue essentiellement synchronique face aux idées que l'on retrouve dans des textes écrits sur une période de trente années.

Faisons encore une *troisième précision*. Les différents textes de notre corpus ont bel et bien un auteur et un lecteur-interprète. Ce dernier n'est pas à la recherche d'une vérité extérieure qui se trouverait dans l'œuvre du premier. Le même lecteur-interprète ne cherche pas plus à démontrer que Durkheim, par le biais de son œuvre, était ou non dans le vrai : nous serions alors devant une autre thèse. Au demeurant, le corpus sous

---

<sup>20</sup> Les citations seront nombreuses et intensivement utilisées. Chacune d'elles sera donc numérotée en indice, ce qui permettra au besoin d'y faire référence à l'aide d'un exposant. Produit dérivé de notre travail, sera ainsi mise en forme la proposition d'un condensé thématique de l'œuvre durkheimienne.

étude ne contient de vérités que les siennes, auxquelles sera accordé tout l'effort d'analyse.

Nous reviendrons donc toujours au texte, détaché de ses nombreuses interprétations, pour y relever les occurrences de deux thèmes de recherche. En définitive, il est proposé de rafraîchir les perceptions d'une collection de textes lus et relus depuis plus de cent ans et ce, dans des contextes interprétatifs qui se sont succédés de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui.

La thèse dont le lecteur vient de lire les prémisses se déploiera en trois PARTIES. Les trois chapitres de la PREMIÈRE PARTIE sont dévolus au concept de religion de l'individu. Nous prévoyons y détailler les différentes occurrences du concept, sa centralité et son efficacité. Afin d'y parvenir, il nous faudra d'abord, au CHAPITRE I, CLARIFIER ET ENRICHIR L'IDÉE D'INDIVIDU en nous appuyant sur diverses utilisations qu'en a faites Durkheim. Le CHAPITRE II attirera davantage l'attention sur LES CONDITIONS DE RÉALISATION qui auraient permis à ce type particulier de religion de se développer. Le CHAPITRE III continue l'exploration du corpus, cette fois à la recherche d'éléments constitutifs particuliers qui permettront de mieux décrire et définir ce qui devrait nous conduire AU PLUS PRÈS D'UNE RELIGION DE L'INDIVIDU.

Consacrée à l'idée d'une religion de la famille, la DEUXIÈME PARTIE est construite sur le même modèle que la première et reprend donc dans le même ordre, cette fois aux CHAPITRES IV, V et VI, l'idée de famille, des conditions de réalisation de ce type de religion ainsi qu'une description qui se veut encore plus précise de ses éléments constitutifs.

Une TROISIÈME PARTIE, intitulée DISCUSSIONS, s'est révélée nécessaire afin de revenir sur les motifs de notre démarche. Ainsi, le CHAPITRE VII permettra de CONFIRMER L'HYPOTHÈSE qui était la nôtre au départ. Quant au CHAPITRE VIII, il donnera l'espace nécessaire afin de répondre à nos TROIS QUESTIONS ET pour présenter UN MODÈLE DE COHÉRENCE.

## PREMIÈRE PARTIE

### UNE RELIGION DE L'INDIVIDU

Le concept d'UNE RELIGION DE L'INDIVIDU qui sera l'objet d'investigation de cette PREMIÈRE PARTIE. Pour l'essentiel, sa centralité et son efficacité seront établies à l'intérieur des trois prochains chapitres. On observera que les occurrences du syntagme sont nombreuses et nuancées et qu'il y a amplement matière à suivre le développement de l'idée d'une telle religion chez Durkheim. Nous verrons que ce concept et les éléments qui lui sont associés font partie du vocabulaire durkheimien et que les utilisations qui en sont faites se présentent avec passablement de netteté.

Le CHAPITRE I, CLARIFIER ET ENRICHIR L'IDÉE D'INDIVIDU, proposera une analyse qui porte sur ce qui pourrait avoir brouillé les perceptions. En effet, à la lecture du corpus se révèlent ce que nous appellerons des zones d'imprécision provoquées par la sensibilité du vocabulaire utile à l'économie générale de la réflexion qui y est menée. Cette étape préliminaire est apparue indispensable parce que les zones d'imprécision

identifiées peuvent laisser comprendre que Durkheim émet des réserves, parfois sévères, face à l'individualisme. La démarche proposée permettra l'ouverture, pour l'idée d'individu, d'une palette sémantique élargie par rapport à celle qui est d'usage courant. La clarification et l'enrichissement recherchés dans ce premier chapitre permettront d'aborder avec plus de fermeté chacune des étapes à venir.

Le CHAPITRE II, LES CONDITIONS DE RÉALISATION, permettra, quant à lui, la mise en évidence de la religion de l'individu sous l'angle de ses causes. Cette mise en lumière des causalités analytiques et logiques qui soutiennent un individualisme moral va au-delà de ce qui aura été identifié au chapitre précédent. Les occurrences du concept de religion de l'individu, de même que ses variantes, seront extraites du texte : cette façon de procéder devrait donner plein accès à l'objet de notre investigation et de le mieux définir.

Cette même religion et la forme d'individualisme qui la rend possible, concrète et vivante, seront décrites avec suffisamment de détails au CHAPITRE III pour conduire le lecteur AU PLUS PRÈS UNE RELIGION DE L'INDIVIDU. Il en va de même des croyances et des cultes qui soutiennent cette religion et de leurs conséquences sur la vie en société. À ce point de notre démarche, la clarification et l'enrichissement sémantique révéleront leur complexité et permettront de faire valoir que cette religion, récente d'un point de vue historique, était déjà observable au moment de la rédaction du corpus. De plus, les caractéristiques qui lui sont particulières et les énoncés durkheimiens à son sujet suggéreront que cette religion en est encore aujourd'hui à poursuivre son développement.

## CHAPITRE I

### CLARIFIER ET ENRICHIR L'IDÉE D'INDIVIDU

Dans le but d'obtenir un objet d'étude mieux défini, ce chapitre nous conduira au-delà des compréhensions qui sont couramment rattachées à l'idée d'individu. Ce nécessaire travail préliminaire devrait permettre un accès mieux informé à notre propos alors délesté de certaines des imprécisions que l'on retrouve dans les énoncés durkheimiens. Dans le cas précis de « *ce concept d'individu* », il est possible que des habitudes mentales ou qu'une certaine nonchalance lexicographique nous aient enfermés à l'intérieur de représentations étroites. Si tout l'espace d'un chapitre y est consacré, c'est que Durkheim a cru nécessaire de nous mettre sérieusement en garde contre l'empressement de certains – ici les économistes et les moralistes de son époque – à conclure une analyse trop immédiate qui ne peut donner de cette idée « *qu'une valeur très subjective* ».

Ce concept de l'individu, qui en réalité ne peut être formé qu'à la suite de très laborieuses analyses, qui suppose déjà toute faite une partie de la science, ils le construisent d'emblée et de toutes pièces ; ils y voient une de ces notions très simples, très claires que le savant postule et ne démontre pas et dont tout le monde peut facilement vérifier l'exactitude par un retour sur soi et sans autre procédure. C'est dire qu'elle ne peut avoir qu'une valeur très subjective. Cette erreur de méthode en entraîne une autre dans la doctrine, et de la plus haute gravité. Si l'on procède avec la lenteur dont nous venons de montrer la nécessité, on constate que cette sphère où l'individu ne relève que de lui-même est en réalité extrêmement restreinte. ([1890]1970, p.221) <sup>1.01</sup>

Tenant compte de cette mise en garde qui invite à « *la lenteur* » et aux « *très laborieuses analyses* », nous proposons une compréhension exploratoire qui donne au mot individu le sens d'un rapport à l'indivision. Appréhendé de cette façon, le niveau le plus simple, le premier niveau de ce rapport à l'indivision, implique que l'individu ne peut être divisé ou plutôt qu'il ne peut plus faire les frais d'une division. Ainsi posé, ce premier niveau établit la plus petite partie d'un ensemble humain qu'il soit possible d'observer : l'individu y est considéré comme étant irréductible. Plus encore, il devient l'unité de base à partir de laquelle la réflexion doit s'articuler.

La mise en garde se poursuit et suggère que l'autonomie postulée de l'individu ne peut s'exercer que de façon « *extrêmement restreinte* ». À cette limitation de son autonomie face à la société s'ajouteront quelques nuances dans les définitions de l'individu les plus avancées qu'il sera possible d'extraire du corpus. C'est ainsi que cet individu, reconnu comme entier, demeurera fondamentalement rattaché à l'ensemble dont il fait partie puisqu'il ne s'en sépare pas complètement : sa mise à part ne l'isole pas. Un individu seul, autonome par rapport à la société, ne peut pas plus être considéré comme viable d'un point de vue logique que d'un point de vue pratique. Il serait alors un *autonomos*, vivant selon ses propres lois, sans lien possible. On doit d'abord comprendre ce que cette « *autonomie individuelle* » a d'antinomique, ce qui s'y trouve d'opposé au sens donné par l'étymologie du mot individu<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Laissons de côté l'ambition des analyses savantes, qu'elles soient sémantiques ou étymologiques, et restons-en à ce que nous dit Norbert Élias (1991, p.213) qui offre ici un exemple du niveau de réflexion dont le langage courant pourrait s'être contenté jusqu'à maintenant : « *En latin du Moyen Age, les termes comme individualis ou individuus avaient une signification qui se situait encore au plus faible niveau de synthèse. On les utilisait pour désigner quelque chose d'indivisible, d'inséparable [...]. Le terme individuum était employé en logique formelle pour exprimer le cas particulier, le représentant d'une espèce, mais de toutes les espèces.* » Élias poursuit : « *Ce fut l'une des étapes préparatoires à l'évolution ultérieure du concept qui aboutit finalement, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, avec le besoin social croissant de moyens linguistiques pour désigner des mouvements et des idéaux antagonistes, à la formation de termes*



Ainsi, si l'on veut accéder au niveau de la réflexion durkheimienne, on doit recevoir le mot individu comme impliquant le lien indéfectible avec la ou les sociétés auxquelles il appartient. L'individu fait partie intégrante d'un groupe humain – peu importe l'importance numérique de celui-ci et les traits particuliers de celui-là –, il ne peut en être séparé : il en fait partie sur une base individuelle et sur la base même de cette individualité. Peu importe à quel point l'individu parvient à se démarquer, tant qu'il vivra, il fera toujours partie d'une société, minimalement par sa culture, par les référents du langage et par sa participation aux mœurs de sa collectivité. La notion d'individu, nous la considérerons comme coextensive à celle de société<sup>22</sup>. Il s'agit là du deuxième niveau de rapport à l'indivision : l'individu est inséparable, irrémédiablement lié à ses sociétés d'appartenance.

Une définition de l'individu implique donc celle de société. Les différentes sociétés qui entourent l'individu, le pénètrent et l'influencent, et ce sont elles qui le maintiennent dans son état d'indivision. À peu de choses près, les imprécisions du vocabulaire de l'époque sont demeurées les mêmes dans l'utilisation courante qui est faite aujourd'hui du terme individu et de ses déclinaisons. Cela justifie amplement l'effort qui sera déployé dans les pages à venir afin de se rapprocher d'une notion claire et enrichie qui

---

*comme « individualisme » d'un côté, « socialisme » et « collectivisme » de l'autre. C'est pour une bonne part à cause de ces formations que dans les périodes plus récentes on a utilisé les termes « individu » et « société », « individuel » et « social », comme s'il s'agissait de couples antagonistes. » (Ibid., p.215).*

<sup>22</sup> C'est sans doute la nouveauté relative et la complexité ainsi révélée qui font en sorte que l'on cherche encore à maîtriser la notion d'individu, et la chose ne serait pas récente. Dans un ouvrage consacré à l'idée d'individualisme, Stephen Lukes (1973, p.44) cite Max Weber qui, dans *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* ([1904-1905]1958, p.222), s'inquiète déjà du manque de clarté dont souffre la notion : *“The term ‘individualism’ embraces the utmost heterogeneity of meanings [...] a thorough, historically-oriented conceptual analysis would at the present time be of the highest value to scholarship.”*

devra éventuellement permettre la description de l'individualisme comme fondement d'une religion de l'individu. Durkheim revient à la charge, cette fois pour faire une distinction qui veut mettre fin à une confusion bien ancrée chez ses contemporains.

Il est 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 Spenser et des économistes. C'est se faire la partie belle. On a beau jeu, en effet, à dénoncer comme un idéal sans grandeur 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. ([1898a]1970, p.264) <sup>1.02</sup>

Des individus qui éprouvent des sentiments individuels qui leur sont propres maintiennent malgré cela un rapport d'indivision avec une société dont ils diffèrent, entre autres choses parce qu'elle leur est supérieure. Il y a là un premier moment d'imprécision auquel le texte répond en affirmant que la fourchette sémantique du mot individualisme ne doit pas nous leurrer, mais plutôt laisser place à la nuance. Nous entrons là, quoiqu'encore timidement, dans ce qui doit être nommé l'individualisme durkheimien.

En vérité, nous craignons qu'il n'y ait eu quelque légèreté dans la façon dont a été engagée cette campagne. Une similitude verbale a pu faire croire que l'individualisme dérivait nécessairement de sentiments individuels, partant égoïstes. ([1898a]1970, p.276) <sup>1.03</sup>

Cette similitude verbale provoquée par l'utilisation d'un même terme afin de désigner deux choses différentes, sinon opposées, – l'individualisme d'une part, et les « *sentiments individuels, partant égoïstes* » d'autre part – n'est qu'un parmi d'autres d'une série d'imbroglios sémantiques que nous tenterons d'éclaircir. Chemin faisant, souventes fois par la négative, apparaîtront les éléments d'une définition que nous souhaitons éclairante. Déjà, des trois citations précédentes <sup>L01 L02 L03</sup>, peuvent être

extraites des informations à l'effet que 1) l'autonomie de l'individu demeure limitée, que 2) l'individualisme ne relève pas exclusivement de sentiments individuels et que 3) ce même individualisme ne doit pas être confondu avec l'égoïsme utilitaire. À ces éléments de définition s'est déjà juxtaposée une mise en lumière des deux premiers niveaux du rapport à l'indivision. Considérons qu'il s'agit là d'une amorce à la nécessaire structuration du champ sémantique.

Dès l'introduction, l'idée d'individu a été identifiée comme une des composantes du questionnement de Durkheim et ce, du début à la fin de sa production écrite <sup>i.02 i.03</sup>. Toutefois, le corpus durkheimien n'est pas toujours aussi clair et tient parfois un discours qui, en première lecture, peut donner l'impression de s'inscrire à l'encontre de cet intérêt tout à la fois premier, positif et constant. À certains endroits, une lecture trop rapide peut ainsi laisser entendre que ce qui relève de l'individu doit être subordonné à l'autorité de la société, à ses contraintes et à ce qui, plus tard, recevra le nom de holisme durkheimien. Comme ici dans le Discours aux lycéens de Sens ; « Les hommes de génie sont-ils nécessairement et toujours une menace pour nos médiocres individualités ? » ([1883]1967, p.5) <sup>i.04</sup> ou encore, comme ici, dans un énoncé que nous sortons volontairement de son contexte ; « [...] *nous nous défaisons petit à petit de cet individualisme étroit et sans générosité.* » ([1890]1970, p.224) <sup>i.05</sup>.

Parce que la fourchette sémantique semble ne pas toujours avoir été maîtrisée, parce que certaines frontières lexicales ont peut-être été franchies et surtout parce que l'idée même d'individu reste à construire, il apparaît nécessaire, dès le CHAPITRE I, de passer en revue les énoncés par lesquels l'individualisme a pu paraître discrédité. Cet effort sera orienté de manière à CLARIFIER ET ENRICHIR L'IDÉE D'INDIVIDU en regroupant des moments d'imprécision qui donnent matière à trois sections. Il y sera successivement traité des *Préjugés du postulat anthropocentrique*, de *L'individu et la méthode sociologique* et de la présence d'*Apparentés sémantiques*.

### 1.1 Les préjugés du postulat anthropocentrique

À quelques reprises, sont dénoncées les prétentions scientifiques de ce que Durkheim nomme le postulat anthropocentrique. Ce postulat peut être considéré comme l'un des ancêtres de l'attitude proprement scientifique et comme celui qui préside à la production d'une rhétorique de type philosophique. Sans contredit, il s'agit d'une position préscientifique. Le postulat anthropocentrique consiste en la désignation du sujet comme objet autodéterminé de l'attention heuristique, de même qu'à la désignation de ce sujet comme lieu de résidence des savoirs à formuler. L'individu devient alors à la fois observateur de lui-même et source de cette connaissance qui donnerait sens au monde qui l'entoure sur la base de ses propres introspections.

[...] il reste encore de nombreuses survivances du postulat anthropocentrique [...] Il déplaît à l'homme de renoncer au pouvoir illimité qu'il s'est si longtemps attribué sur l'ordre social [...] son empire sur les choses n'a réellement commencé qu'à partir du moment où il reconnut qu'elles ont une nature propre [...] Chassé de toutes les autres sciences, ce déplorable préjugé se maintient opiniâtrement en sociologie. ([1895]1947, p.XXIII.XXIV)<sup>1.06</sup>

Décidé à doter la sociologie naissante d'une méthode qui lui soit propre, Durkheim discrédite une herméneutique individuelle parce que celle-ci est peu compatible avec les exigences de la science. D'autant plus que l'individu isolé n'est pas en mesure d'élaborer les concepts nécessaires aux représentations supérieures : « *Jamais l'individu, à lui seul, n'aurait rien pu constituer qui ressemblât [...] à l'idée des dieux, aux mythes et aux dogmes des religions [...]* ». Pour y parvenir, cet individu doit absolument être en relation, à répétition et sur le long terme, avec un groupe de ses semblables. Il lui faut ainsi avoir accès à la raison ; il lui faut être conduit au-delà de lui-même. Ne serait-ce que pour ce dernier motif, Durkheim juge

que le point de vue anthropocentrique devrait définitivement être mis de côté comme outil de travail scientifique.

Les consciences particulières, en s'unissant, en agissant et en réagissant les unes sur les autres, en fusionnant, donnent naissance à une réalité nouvelle qui est la conscience de la société. [...] Jamais l'individu, à lui seul, n'aurait rien pu constituer qui ressemblât à l'idée des dieux, aux mythes et aux dogmes des religions, à l'idée du devoir et de la discipline morale [...] *Le point de vue anthropocentrique n'est pas plus fondé en sociologie que dans les autres sciences naturelles.* ([1900]1970, p.134.135) <sup>I.07</sup>

« *Ce déplorable préjugé* » donnerait lieu à une rhétorique subjective qui s'auto-justifie sur la base de la toute-puissance de l'individu à forger des jugements sur les choses, sans le recours à l'objectivité d'une méthode. Dans le cadre de l'activité scientifique, Durkheim va encore plus loin dans la minorisation des capacités de l'individu à la représentation des éléments de la conscience collective sur la base de ses états intérieurs, puisque ces mêmes états n'en sont pas la cause : « *Les représentations, les émotions, les tendances collectives n'ont pas pour causes génératrices certains états de la conscience des particuliers, mais les conditions où se trouve le corps social dans son ensemble.* » ([1895]1947, p.105) <sup>I.08</sup>. Il serait donc vain pour l'individu de se croire en mesure de produire, par lui-même, une représentation claire des phénomènes sociaux puisque ceux-ci sont de l'ordre du social et non pas de l'ordre de l'individuel.

Ce postulat anthropocentrique en tant qu'approche en contexte scientifique doit être opposé à un autre postulat dont Durkheim ne cessera de faire la démonstration : la conscience de l'individu n'est pas *finis ultimus naturae* ([1898b]1924, p.4) <sup>I.09</sup>. C'est dans ce texte, intitulé *Représentations individuelles et représentations collectives*, que Durkheim s'applique à démontrer que, si la conscience individuelle n'est pas un phénomène terminal, c'est qu'elle trouve son prolongement dans l'amalgame avec ses semblables et que cet amalgame produit ce qu'il est convenu d'appeler une conscience

collective. Cette conscience, cette méta-raison, se situe à un niveau de complexité supérieure qui va à l'encontre de l'idéologie des tenants d'un « [...] *individualisme radical qui voudrait faire de la religion une chose purement individuelle* [...] » ([1912]1960, p.607)<sup>1.10</sup>. Recourant à l'analogie, Durkheim renchérit et précise que la vie représentative de l'individu ne peut exister que dans le tout formé par la réunion chez lui des éléments nerveux, tout comme elle ne peut exister sous sa forme collective que dans le tout formé par la réunion des individus ([1898b]1924, p.20). Bien que, dans les deux cas, il s'agisse de phénomènes psychiques, ces phénomènes doivent être distingués l'un de l'autre parce qu'ils sont issus de substrats différents. Il ne peut donc être question d'utiliser les mêmes méthodes, ni les mêmes approches, puisque ces vies psychiques se situent sur des plans de réalité différents.

Toujours dans le même texte, suit une longue démonstration qui vise à mettre en évidence l'existence de représentations mentales inconscientes chez l'individu<sup>23</sup>. Partant de là, Durkheim soutient qu'il en est probablement de même pour les représentations collectives qui « *ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours* » ([1898b]1924, p.28)<sup>1.11</sup>. Cette description du champ d'investigation de la sociologie implique l'incapacité chez l'individu isolé de saisir le monde social qui l'entoure. À tout le moins, d'un point de vue scientifique, il n'en est pas le dépositaire. Et l'introspection, qui est l'interrogation de soi-même et non pas celle des faits, ne saurait tenir lieu d'outil scientifique. Bien que la conscience collective et l'inconscient collectif y trouvent un lieu de résidence, la conscience de l'individu n'en peut saisir

---

<sup>23</sup> Rappelons qu'au même moment, Freud, dans son *Introduction à la psychanalyse* ([1904]1985, p.301), considérait encore nécessaire de préciser les formes du psychique : « *Alors que la plupart confondent le « conscient » avec le « psychique », nous avons été obligés d'élargir la notion de « psychique » et de reconnaître l'existence d'un psychique qui n'est pas conscient.* ».

qu'une infime partie et ne peut donc prétendre ni contenir, ni se représenter la vie collective à des fins d'observation.

Donc, de toutes les consciences particulières qui composent la grande masse de la nation, il n'en est aucune par rapport à laquelle le courant collectif ne soit extérieur presque en totalité, puisque chacune d'elles n'en contient qu'une parcelle. ([1897]2009, p.357)<sup>1.12</sup>

Le texte va encore plus loin. Cette minorisation de la conscience individuelle en ce qui a trait à ses capacités à saisir le monde social à des fins d'analyse scientifique donne l'impression que l'individu, de par sa nature même, est incapable non seulement de se représenter du social, mais aussi d'en créer.

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. [...] D'individualités autonomes, comme celles qu'on imagine, il ne peut donc rien sortir que d'individuel, et par conséquent la coopération elle-même, qui est un fait social, soumis à des règles sociales, n'en peut pas naître. ([1893]1930, p.263)<sup>1.13</sup>

La mise en garde face au postulat anthropocentrique donne l'impression du rejet de l'individu comme objet d'intérêt, puisque c'est bien la société que l'on veut étudier. Il en va de même pour la qualité de la conscience individuelle comme lieu de résidence ou comme substrat immédiat et complet de la vie collective. Ces apparents rejets trouvent leurs justifications dans le nécessaire départage des domaines de la connaissance. Durkheim exprime être conscient de ces mouvements qui ont structuré le développement des sciences à son époque : « *La philosophie est en train de se dissocier en deux groupes de sciences positives : la psychologie d'une part, la sociologie de l'autre [...] c'est de la science sociale que relèvent les problèmes qui jusqu'ici appartenaient exclusivement à l'éthique philosophique.* » ([1888]1970, p.113)<sup>1.14</sup>. En effet, le corpus que nous étudions a été produit au moment même où la

sociologie, peinant à obtenir ses lettres de noblesse, attendait des milieux universitaires sa reconnaissance en tant que science positive. Dans ses efforts pour y parvenir, elle se devait de composer avec la psychologie<sup>24</sup>, qui l'avait non seulement devancée dans le temps et dans l'appréciation de la qualité des résultats obtenus, mais qui avait aussi proposé et confirmé l'individu comme objet d'étude prometteur. Cet état de la situation est décrit à répétition<sup>25</sup> par Durkheim, qui suggère de distinguer les deux sciences récentes en insistant sur l'incompatibilité de leurs objets d'étude.

Or, au premier abord, il peut paraître que la sociologie est indistincte de la psychologie [...] La société, dit-on, n'est rien en dehors des individus qui la composent ; ils sont tout ce qu'elle a de réel. Comment donc la science des sociétés pourrait-elle se distinguer de la science des individus, c'est-à-dire de la psychologie ? ([1909]1970, p.148)<sup>1.15</sup>

Ces efforts répétés peuvent rapidement donner l'apparence d'une disqualification de l'individu et de l'individualisme par la sociologie durkheimienne. Il s'agit plutôt d'un effort précisément épistémologique visant à établir que la sociologie possède ses propres lois, que ces lois s'appliquent au fonctionnement de la société et que ces mêmes lois diffèrent de celles de la psychologie<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> La deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle verra l'appellation de psychologue être généreusement attribuée à quiconque s'intéressait à la nature humaine et tentait d'en sonder les mystères. À l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, le terme s'appliquera de façon plus restrictive à la pratique de la psychologie en tant que science.

<sup>25</sup> À tout le moins suffisamment décrit pour ne pas passer inaperçu aux yeux de Philippe Corcuff et de ses collaborateurs (2005, p.38) : « *L'opposition de l'individuel et du collectif est souvent apparue comme un axe structurant pour les sciences sociales. Un des « pères fondateurs » de la sociologie universitaire française, Émile Durkheim, [...] a fortement contribué à établir une séparation disciplinaire nette entre l'individuel et le collectif, le premier revenant à la psychologie et le second à la sociologie [...] »*

<sup>26</sup> Dans la biographie de Durkheim, Marcel Fournier (2007, p.181) offre une compréhension nuancée de cette proximité des champs herméneutiques : « *Maladie, malaise, inquiétude. Il est à plusieurs reprises question, dans De la division du travail social, de problèmes psychiques, de maladies nerveuses, de*



La mentalité des groupes n'est pas celle des particuliers ; elle a ses lois propres. Les deux sciences sont donc aussi nettement distinctes que deux sciences peuvent l'être, quelques rapports qu'il puisse, par ailleurs, y avoir entre elles. ([1895]1947, p.XVII)<sup>1.16</sup>

Si Durkheim s'en prend avec tant de fermeté au postulat anthropocentrique et à l'indistinction entre la psychologie et la sociologie, c'est qu'il a une méthode proprement sociologique à proposer. Comme nous le verrons maintenant, cette méthode se révèle tout aussi restrictive quant au rôle qu'est appelé à y jouer l'individu.

## 1.2 L'individu et la méthode sociologique

La sociologie entend donc se distinguer par l'intérêt qu'elle porte aux représentations produites par le regroupement des individus en société, et c'est à partir de ces représentations dites collectives qu'elle entend procéder comme science positive. En contraste avec la psychologie, son objet d'étude n'est donc pas plus l'individu que la conscience que ce dernier a de lui-même. Les représentations collectives sont d'une autre nature que les représentations individuelles parce qu'elles sont issues d'un substrat différent. Cet axiome aura des conséquences sur le plan de la méthode qui est rigoureusement décrite comme ayant un tout autre objet que l'individu. Si les formulations sont diverses et nombreuses, l'effet est toujours le même : l'individu semble repoussé à la périphérie de la réflexion sociologique. La variété et la répétition

---

*neurasthénie. Durkheim parle de tiraillements lorsque la conscience collective s'affaiblit. Les travaux de Freud ne sont jamais cités, mais la sociologie que propose Durkheim constitue, avec l'introduction de la notion de conscience collective et l'utilisation de diverses métaphores, une véritable psychologie collective et se présente comme un effort d'objectivation des problèmes psychiques, dont il faut chercher les causes non pas seulement au plan individuel mais au plan social, non pas seulement dans les profondeurs de l'âme mais aussi dans les soubassements de la vie collective. ».*

des formules employées font en sorte que la notion d'individu et ses déclinaisons en viennent à porter quelque chose comme la marque du plus complet désintéret.

Nous en sommes encore à explorer ces *zones d'imprécision* dont nous avons dit qu'elles auraient pu favoriser la lecture d'une minorisation de la notion d'individu dans le corpus durkheimien. Il a été établi que les représentations que se fait une conscience individuelle des réalités sociales ne permet pas de faire l'étude de ces mêmes réalités. Il semble donc que ce soit d'un point de vue méthodologique que l'individu est en quelque sorte disqualifié parce qu'il ne peut être considéré comme un observateur crédible des réalités sociales ; la position occupée face à la vie collective ne lui permettrait pas de formuler une compréhension scientifique des processus sociaux. Ce qui précède fait en sorte que Durkheim est amené à décrire, de façon spécifique, le point de vue de la méthode sociologique. Cette question de la méthode est abordée par le biais du *fait social*.

Lorsque les règles de méthode de la sociologie sont exposées, on peut y lire qu'il est tout à fait hors de la portée d'un individu de travailler de façon scientifique à partir de la représentation qu'il se fait des faits sociaux. C'est plutôt aux représentations collectives, aux traces qu'elles ont laissées au cours de l'histoire – à ce qui reçoit l'appellation de *fait social* – que l'on doit accorder de l'attention si l'on a la prétention d'étudier le monde des réalités sociales. Cet axiome est martelé sans compromis par Durkheim.

C'est dans cet esprit que nous avons rédigé nos *Règles de la méthode sociologique* [...] Quant à cette méthode elle-même, si l'on fait abstraction des règles de détail, elle tient tout entière dans deux propositions : 1. Les faits sociaux sont *sui generis*. [...] Les consciences particulières, en s'unissant, en agissant et en réagissant les unes sur les autres, en fusionnant, donnent naissance à une réalité nouvelle qui est la conscience de la société [...] 2. [...] elle (la méthode sociologique) doit être objective. Les faits

sociaux doivent être étudiés du dehors comme les autres phénomènes de la nature. ([1900]1970, p.134.135) <sup>I.17</sup>

La recommandation à l'effet que les faits sociaux doivent « *être étudiés du dehors comme les autres phénomènes de la nature* » implique l'utilisation d'une méthode qui isole l'objet des préjugés de l'observateur. Cette façon de faire est formulée de différentes façons : ainsi, les faits sociaux, les phénomènes sociaux ou les faits moraux seraient « *détachés des sujets conscients qui se les représentent* » ([1895]1947, p.28) <sup>I.18</sup>, « *isolés de leurs manifestations individuelles* » (Ibid, p.45) <sup>I.19</sup>, ou encore « *extérieurs aux individus* » (Ibid, p.XV) <sup>I.20</sup>. Ce désintérêt pour le vécu individuel est encore amplifié lorsque le fait social se voit davantage défini. Les perceptions de l'individu se voient alors complètement secondarisées, car le fait social, qui réside ailleurs que chez l'individu et que l'on doit approcher de l'extérieur, s'impose de façon autoritaire par « *des manières d'agir, de penser et de sentir* » qui relèvent de ce même fait social.

Voilà donc des manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles [...] Non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non. (Ibid, p.4) <sup>I.21</sup>

En effet, si l'on peut contester peut-être que tous les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors, le doute ne paraît pas possible pour ce qui concerne les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit, c'est-à-dire pour les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective. ([1898b]1924, p.27) <sup>I.22</sup>

On voit que les règles de méthode et le fait social en tant qu'objet de l'intérêt sociologique sont tous deux décrits en des termes qui accordent bien peu de crédit au rôle que pourrait éventuellement y jouer l'individu, que ce soit en tant qu'observateur

ou en tant qu'objet d'étude. N'étant pas le lieu où l'on peut observer le fait social, ni celui qui est en mesure de l'identifier, de l'étudier ou de le comprendre à partir de l'introspection, l'individu ne semble tenir aucun rôle en tant qu'objet de l'intérêt scientifique du sociologue. Cette mise à l'écart offre du même coup des éléments de réponse aux tentatives d'une « sociologie de l'individu ». L'extrait qui suit, avec ses réserves quant à l'intérêt des éléments biographiques et des incursions dans le for intérieur des individus, a des allures de mise en garde, et laissait, à tout le moins à cette époque, peu d'espace aux prétentions de ce qu'on appellera plus tard l'individualisme méthodologique.

En un mot, tout ce qui est biographique *soit des individus, soit des collectivités* est, actuellement, sans utilité pour le sociologue. C'est ainsi, d'ailleurs, que le biologiste n'accorde pas grande attention à l'histoire extérieure des péripéties par lesquelles passe, au cours de son existence, chaque organisme individuel. ([1896-1897]1969, p.35)<sup>1.23</sup>

Ces propos sont on ne peut mieux illustrés par les résultats des travaux de Durkheim sur le suicide. Le fait de se donner la mort – en dépit des détails de circonstances qui lui donnent des allures on ne peut plus personnelles – est présenté comme un fait social dont la fréquence serait fonction des conditions sociales. Selon les conclusions de ses travaux, c'est bien la société qui conduit les plus disposés de ses membres à s'enlever la vie : le point de vue sociologique va ici aussi loin que de retirer à l'individu sa pleine autonomie face à la décision de se donner la mort.

C'est la constitution morale de la société qui fixe à chaque instant le contingent des morts volontaires. Il existe donc pour chaque peuple une force collective, d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer. ([1897]2009, p.354)<sup>1.24</sup>

On se refuse à les regarder (les faits sociaux) comme des choses, comme des forces *sui generis* qui dominent les consciences particulières. Telle est pourtant leur nature et c'est ce que la statistique du suicide démontre avec

éclat. Les individus qui composent une société changent d'une année à l'autre ; et cependant, le nombre des suicidés est le même tant que la société elle-même ne change pas. (Ibid., p.364) <sup>1.25</sup>

L'idée d'individu se voit de nouveau secondarisée puisque les faits sociaux, objets de la méthode, lui sont distincts et extérieurs. Le point de vue est martelé comme s'il n'y avait pas moyen d'y échapper, comme s'il en allait de la viabilité de cette nouvelle science du social. Dans un premier temps soutenue pour des motifs méthodologiques, cette prise de position face à l'individu est parfois accentuée et en vient à prendre la forme d'un appel irrésistible à sa disqualification devant la toute-puissance de la société. Il en serait ainsi de la liberté individuelle qui « [...] *se trouve donc toujours et partout limitée par la contrainte sociale, que celle-ci prenne la forme de coutumes, de mœurs, de lois ou de règlements.* ». ([1888]1970, p.103) <sup>1.26</sup>

Chacun de nous a de son moi un sentiment tellement exorbitant qu'il n'aperçoit plus les limites qui l'enserrent de toutes parts. Se faisant illusion sur sa propre puissance, il aspire à se suffire à soi-même. C'est pourquoi nous mettons tout notre mérite à nous distinguer le plus possible les uns des autres, et à suivre chacun notre mouvement propre. Il faut réagir et de toutes nos forces contre cette tendance dispersive. Il faut que notre société reprenne conscience de son unité organique ; que l'individu sente cette masse sociale qui l'enveloppe et le pénètre [...] (Ibid., p.116) <sup>1.27</sup>

S'opère ainsi une séparation nette entre l'individuel et le social afin, semble-t-il, de bien mettre au clair où trouver cette matière sociale de manière à ce qu'elle puisse être appréhendée par la science. À maints endroits, le corpus donne à lire la description d'un individu contraint, soumis, enveloppé et pénétré par le fait social, par cette matière sociale observable, par cette « chose extérieure ». Le verdict semble sans appel. Toutefois, cette vision d'un individu minorisé devant l'intérêt suscité par les faits sociaux se verra tempérée et complétée par l'introduction d'un *troisième niveau de rapport à l'indivision*. Ce troisième niveau tient à ce que, lorsque d'autorité, la force sociale « *l'enveloppe et le pénètre* », l'individu la fait sienne.

De ce que les croyances et les pratiques sociales nous pénètrent ainsi du dehors, il ne suit pas que nous les recevions passivement et sans leur faire subir de modification. En pensant les institutions collectives, en nous les assimilant, nous les individualisons, nous leur donnons plus ou moins notre marque personnelle ; c'est ainsi qu'en pensant le monde sensible chacun de nous le colore à sa façon et que des sujets différents s'adaptent différemment à un même milieu physique. C'est pourquoi chacun de nous se fait, dans une certaine mesure, *sa* morale, *sa* religion, *sa* technique. ([1895]1947, p.XXII.XXIII, note 2)<sup>1.28</sup>

Parce que l'individu n'est pas *finis ultimus naturae*<sup>1.09</sup>, il s'approprie la représentation collective et, ultimement, parvient à produire des représentations qui sont siennes. Cela fait en sorte que, chez un même individu, cohabiteraient des représentations plus strictement individuelles et des représentations collectives « individualisées ».

### 1.3 Les apparentés sémantiques

Un peu comme l'ont fait les considérations d'ordre épistémologique reliées au postulat anthropocentrique, de même que les considérations plus spécifiquement méthodologiques reliées à l'idée du fait social qui, toutes deux, suscitent des zones d'imprécision, le texte présente aussi *une série de doublons* que nous nommerons les *apparentés sémantiques*. En accord avec nos objectifs de clarification et d'enrichissement, il est maintenant proposé de porter une attention particulière à ces énoncés qui ont potentiellement joué en défaveur d'une juste appréciation du rôle de l'individu et de l'individualisme dans la sociologie durkheimienne. Une première de ces *zones d'imprécision* apparaît lorsqu'est utilisée la notion d'*individualisme radical-absolu* d'une part, et la notion d'*individualisme exagéré-démesuré* d'autre part.

Nous pouvons maintenant apprécier ce que vaut cet individualisme radical qui voudrait faire de la religion une chose purement individuelle : il méconnaît les conditions fondamentales de la vie religieuse. ([1912]1960, p.607)<sup>1.29</sup>

Il est vrai que ce mot de contrainte [...] 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. ([1895]1947, p.6)<sup>1.30</sup>

Cette forme d'individualisme serait le présumé à la base de la position épistémologique adoptée par les économistes, les utilitaristes et les moralistes pour qui – à tout le moins dans le contexte de l'époque – l'étude des phénomènes sociaux doit se faire à partir de l'individu et d'un point de vue individuel. La réponse de Durkheim à ses contemporains laisse clairement entendre la non-acceptation de cette toute-puissance accordée à l'individu. Ce que nous avons vu aux sections précédentes laisse entendre que Durkheim met en doute les capacités de ce même l'individu à assumer la représentation de réalités sociales à des fins scientifiques. Bien que l'individualisme radical-absolu doive être compris comme un positionnement idéologique, ou au mieux comme un amateurisme scientifique, il parvient tout de même à se glisser dans un espace de réflexion encore laissé libre. Cette forme d'individualisme accompagne généralement le postulat anthropocentrique et présuppose des pouvoirs de raison dont certains seraient dotés. Le champ sémantique ne s'en trouve qu'un peu plus délimité : cet individualisme se situe pleinement au premier niveau du rapport à l'indivision qui considère la séparation entre individus comme étant nette de toute autre considération. Les extraits précédents sont les deux seules occurrences tirées de deux monographies différentes. Il faut toutefois ajouter, d'une troisième monographie, un extrait dans lequel on retrouve le mot *individualiste* qui désigne ici le tenant de cet individualisme radical-absolu. Il semble donc y avoir, décrite dans le texte, une forme d'individualisme idéologique dont l'individualiste serait un acteur et un bénéficiaire insoupçonné.

On se représente communément la personne physique comme une sorte d'île inabordable, où l'individu règne en souverain, d'où il ne sort que s'il veut, où l'on ne pénètre qu'avec sa permission. C'est pourquoi

l'individualiste n'a rien plus à cœur que de protéger contre tout empiètement cette superbe indépendance. Vains efforts. Pendant qu'il se ramasse en lui-même pour fuir toute influence, le milieu où il s'agite, l'air qu'il respire, la société qui l'entoure, tout cela pénètre en lui, s'y imprime, le pétrit et le façonne, sans qu'il le voie, sans qu'il sente et surtout sans qu'il ait à s'en plaindre ; car c'est ainsi que se forme la meilleure partie de lui-même. ([1885]1970, p.175)<sup>1.31</sup>

L'élément qui complète ce premier doublon sémantique est celui que Durkheim exprime par les syntagmes *individuation exagérée* et *individuation démesurée*. On les retrouve dans *Le suicide*, lorsqu'il y est question de l'acte suicidaire égoïste. Il ne s'agit alors pas d'un positionnement idéologique, mais plutôt de la description d'un état maladif conséquent à la rupture du lien social.

Le type de suicide qui est actuellement le plus répandu et qui contribue le plus à élever le chiffre annuel des morts volontaires, c'est le suicide égoïste. Ce qui le caractérise, c'est un état de dépression et d'apathie produit par une individuation exagérée. L'individu ne tient plus à être, parce qu'il ne tient plus à la société. ([1897]2009, p.424)<sup>1.32</sup>

Si donc on convient d'appeler égoïsme cet état où le moi individuel s'affirme avec excès en face du moi social et aux dépens de ce dernier, nous pourrions donner le nom d'égoïste au type particulier du suicide qui résulte d'une individuation démesurée. (ibid., p.240)<sup>1.33</sup>

Ce premier doublon d'apparentés sémantiques fait référence à des formes soit idéologiques, soit exaltées d'individualisme, et ne se retrouve qu'à l'intérieur d'espaces circonscrits du corpus. Nous en tenons toutefois compte puisqu'il occupe un espace significatif du champ sémantique et qu'il participe à sa configuration. Il en va de même pour un deuxième doublon qui prend forme au moment de l'utilisation des syntagmes *droit individuel* et *nature individuelle*. Au début de la *Sixième leçon* de *Leçons de sociologie*, Durkheim fait porter son enseignement sur la notion de droit individuel. Il cherche à établir l'origine de cette catégorie du droit et le sens qui doit conséquemment



lui être accordé. Plus précisément, il s'en prend à la thèse selon laquelle « [...] *le droit individuel est dérivé de la nature individuelle* [...] » ([1950]1969, p.101)<sup>1.34</sup>, ce qui en ferait un « *droit naturel* » à la fois universel et stable, puisque donné et fixé dans la nature même de l'individu.

Ces dernières considérations conduisent Durkheim à affirmer que, *a contrario*, ce qu'on retrouve à la base du droit individuel « [...] *c'est la manière dont la société le pratique, le conçoit, l'estimation qu'elle en fait.* » (Ibid., p.102)<sup>1.35</sup>. De plus, cette catégorie de droits est en constante évolution et ses progrès récents ne sauraient constituer une anomalie passagère : « *Les droits individuels sont donc en évolution ; ils progressent sans cesse, et il n'est pas possible de leur assigner un terme qu'ils ne doivent pas franchir.* » (Ibid., p.103)<sup>1.36</sup>. Le ton optimiste employé par Durkheim heurte de plein fouet la notion de droit naturel en introduisant un facteur d'incertitude : une possible évolution dans le temps. Il y a là matière à faire croire à une remise en cause de l'universalité et de la stabilité du droit individuel. Mais, en fait, Durkheim s'en prend surtout à la tendance des sciences sociales à pratiquer l'analyse idéologique qui cherche à déduire ce droit de la *nature de l'individu*, pour ensuite en développer le contenu.

Les uns et les autres (les moralistes et les économistes français)\* en effet réduisent la science sociale à une simple analyse idéologique. Ils partent du concept abstrait de l'individu en soi et ils en développent le contenu. Étant donné la notion d'un individu absolument autonome, ne relevant que de lui-même, sans antécédents historiques, sans milieu social, comment devra-t-il se conduire soit dans ses relations économiques, soit dans sa vie morale, telle est la question qu'ils se posent et qu'ils cherchent à résoudre par le raisonnement. ([1890]1970, p.220)<sup>1.37</sup> \*(Sauf indication contraire, les mots entre parenthèses, insérés à des fins de clarification, seront, comme ici, les nôtres.)

Un troisième doublon, qui réunit les notions d'*égoïsme* et d'*altruisme*, mérite aussi d'être relevé. Formellement, il s'agit moins d'apparentés sémantiques que de la

rencontre de deux notions communément perçues comme étant à la fois associées et opposées l'une à l'autre. Dans un premier temps, le texte semble faire peu de nuances puisqu'il présente l'égoïsme comme étant tributaire de l'individualisme : « *L'individualisme, sans doute, n'est pas nécessairement l'égoïsme, mais il s'en approche ; on ne peut stimuler l'un sans répandre davantage l'autre.* » ([1897]2009, p.434) <sup>1.38</sup>. L'individualisme serait-il assimilable à l'égoïsme et, conséquemment, opposable à l'altruisme ? Certaines portions du corpus donnent à penser ainsi.

En tant que notre activité se concentre sur nous-mêmes, sur ce qui fait notre individualité et nous distingue des êtres et des choses qui sont en dehors de nous, il y a égoïsme ; il y a altruisme, au contraire, quand notre activité poursuit des objets qui nous sont extérieurs, et qui n'entrent pas dans la caractéristique de notre personnalité. ([1925]2012, p.207) <sup>1.39</sup>

Puisque nous avons appelé *égoïsme* l'état où se trouve le moi quand il vit de sa vie personnelle et n'obéit qu'à lui-même, le mot d'*altruisme* exprime assez bien l'état contraire, celui où le moi ne s'appartient pas, où il se confond avec autre chose que lui-même, où le pôle de sa conduite est situé en dehors de lui, à savoir dans un des groupes dont il fait partie. ([1897]2009, p.255) <sup>1.40</sup>

Dans le cas de ce doublon, le texte en arrive à suffisamment de clarté si sont réunis des éléments de réponse qui, à première vue disparates, révèlent tout l'intérêt de clarifier cette question, entre autres pour son rôle dans la configuration du champ sémantique de la notion d'individu. En effet, l'idée d'individualisme se teinte péjorativement si on y sent une trop forte pointe d'égoïsme qui détournerait des fins sociales en direction de fins exclusivement personnelles. L'apparent imbroglio se résout si on le soumet au troisième niveau de rapport à l'indivision. À ce niveau, l'individu a intégré et fait siens certains des éléments de son environnement social et les traite comme faisant partie de lui-même. Cela fait en sorte qu'« [...] *il y a de l'altruisme jusque dans l'égoïsme* [...] »

([1925]2012, p.208) <sup>I.41</sup> et que ce même égoïsme « [...] *s'introduit jusqu'au sein des représentations supérieures [...]* » ([1893]1930, p.175) <sup>I.42</sup>.

Jamais le sentiment de nous-mêmes, le *Selbstgefühl* des Allemands, ne s'évanouit complètement dans le sentiment que nous avons de l'objet extérieur à notre pensée ; et, d'autre part, jamais le sentiment de soi ne se suffit ; mais il implique toujours le sentiment d'un objet qu'il se représente et auquel il s'impose. Par conséquent, égoïsme et altruisme sont deux abstraits qui n'existent pas à l'état de pureté : l'un implique toujours l'autre, au moins à quelque degré, bien qu'ils ne soient jamais, dans un même sentiment réel, développés au même degré. ([1925]2012, p.201) <sup>I.43</sup>

La précision faite sur le plan de l'amalgame des représentations individuelles et collectives en chaque individu fait en sorte que l'opposition apparente entre les tendances égoïstes et altruistes s'amenuise. La représentation que nous nous faisons de la réalité extérieure « [...] *devient à certains égards intérieure. Elle existe en nous sous la forme de cette représentation qui l'exprime, qui la reflète, qui en est étroitement solidaire. Ainsi, au même titre que cette représentation sans laquelle elle ne serait rien pour nous, elle devient un élément de nous-mêmes, un état de notre conscience* » (Ibid., p.199) <sup>I.44</sup>. Ces précisions quant aux notions d'égoïsme et d'altruisme viennent définir encore plus finement le champ sémantique. Le troisième niveau du rapport à l'indivision, qui illustre déjà la coprésence de deux mondes en chacun – qualifions-le de « dual » –, s'enrichit de l'affirmation que l'égoïsme serait d'origine sociale : « *Notre égoïsme lui-même est, en grande partie, un produit de la société.* » ([1897]2009, p.429) <sup>I.45</sup>. Plus encore, cet « égoïsme » serait susceptible d'évoluer dans le temps : « *Les proportions normales d'individualisme et*

*d'altruisme, qui conviennent aux peuples modernes, ne seront plus les mêmes dans un siècle.* »<sup>27</sup> (Ibid., p.436)<sub>1.46</sub>.

Le quatrième des doublons sémantiques est lui aussi riche en enseignements utiles pour la suite de notre propos. Ce doublon relie les notions de *morale individuelle* et d'*individualisme moral*. Ici, le mimétisme est fort et ne tient qu'à une inversion des termes, ce qui aurait pu brouiller les perceptions. Toutefois, les précisions apportées, précisément dans *Leçons de sociologie*, sont significatives et permettent de faire des nuances qui ajouteront en qualité à un champ sémantique qui s'enrichit peu à peu.

Ainsi, les règles de la morale individuelle seraient « [...] *celles qui concernent les rapports de chacun de nous avec soi-même.* » ([1950]1969, p.43)<sub>1.47</sub>, elles auraient pour fonction « [...] *de fixer dans la conscience de l'individu les assises fondamentales et générales de toute la morale ; c'est sur ces assises que tout le reste repose.* » (Ibid.). Ces règles et la morale individuelle qu'elles définissent sont universelles, tout comme les règles de la morale civique. Toutefois, cette dernière est celle qui se dégage des « [...] *rapports que nous soutenons avec les autres hommes [...]* » (Ibid.). C'est ainsi qu'au-delà de la morale individuelle, il y a les règles de la morale civique qui sont celles qui « [...] *déterminent les devoirs que les hommes ont les uns avec les autres par cela seul qu'ils sont hommes* » et qui « *sont la partie culminante de l'Éthique. C'en est le point le plus élevé. C'est la sublimation du reste.* » (Ibid.). Dans les deux cas, à l'intérieur d'une même conscience morale, c'est-à-dire à l'intérieur d'une même société, ces règles seraient à peu de choses près les mêmes chez tous. Toutefois, les

---

<sup>27</sup> Une occasion parmi d'autres lors desquelles le texte fait référence au temps présent. Ces moments privilégiés seront réunis plus tard dans l'analyse, à la Section 8.3. Elles offriront alors un tableau saisissant.

règles de la morale individuelle forment « *les assises fondamentales* » de la morale, alors que les règles de la morale civique forment « *la partie culminante de l'Éthique* ». En somme, qu'elles soient morales ou civiques, ces règles largement partagées dérivent d'un fonds culturel commun, résultat du développement de la civilisation, mais s'appliquent à deux objets différents : le rapport à soi et le rapport à l'autre.

Cette morale individuelle et cette morale civique seraient « *deux points extrêmes* » entre lesquels « *s'intercalent des devoirs d'une autre nature* » qui « [...] *tiennent non à notre qualité générale d'homme, mais à des qualités particulières que tous les hommes ne présentent pas* » (Ibid., p.43)<sup>1.48</sup>. Avec ces « *devoirs d'une autre nature* », voilà trois éléments réunis au même endroit dans le texte et qui se distinguent aisément les uns des autres lorsque posés sur un continuum. La morale individuelle est celle qui, tout en étant semblable chez tous, s'applique au plus près de chacun des individus : elle a la particularité de relever de chacun de nous. Quant à elle, la morale civique, tout aussi commune, s'applique à tous et partout : elle relève d'une culture centralisatrice. Cette morale civique et la morale individuelle sont toutes deux générales et tendent à l'universalité. La morale qui s'intercale entre les deux prend le nom de morale professionnelle : nous en ferons peu état puisqu'elle est périphérique à nos préoccupations<sup>28</sup>. Il en ira tout autrement des principes de morale civique qui

---

<sup>28</sup> Nous aborderons succinctement la question de la morale professionnelle au CHAPITRE IV. Cette morale n'est pas la seule à présenter cette caractéristique d'être particularisée selon les milieux. La morale domestique et, par extension, la morale familiale, échappent à l'universalisme des morales individuelles et civiques : « *Ce particularisme moral est nul dans la morale individuelle, apparaît timidement en morale domestique puis disparaît graduellement avec la morale civique et la morale universelle.* » (Ibid., p.9.10)<sup>1.49</sup>.

deviendront essentiels à l'élaboration finale des concepts de religion de l'individu et de religion de la famille.

Précisons encore quelque chose en ce qui a trait à une morale individuelle qui poursuivrait des fins exclusivement personnelles à l'agent. Il est ailleurs précisé que les actes qui en sont issus « [...] *sont sans valeur morale, quels qu'ils puissent être* [...] » ([1925]2012, p.73)<sup>1.50</sup>. Non pas que ces actes ne soient moraux de quelque façon, mais leur caractère moral se limite à la sphère individuelle. Sur le plan logique et dialectique, cette affirmation est lourde de conséquences, car, s'il en est ainsi, « [...] *une morale individualiste ne peut jamais avoir qu'une valeur individuelle et subjective.* » ([1886]1970, p.206.207)<sup>1.51</sup>. Dans le même ordre d'idée, la réflexion morale d'un individu ne présente pas une plus grande valeur que la morale issue de la réflexion de chacun de ses semblables.

Si mon individualité n'est pas digne de servir de fin à la conduite morale, pourquoi en serait-il autrement de l'individualité de mes semblables, qui n'est en rien supérieur à la mienne ? D'où il suit que, s'il existe une morale, elle doit nécessairement attacher l'homme à des fins qui dépassent le cercle des intérêts individuels. Cela posé, il ne restait plus qu'à chercher ce que sont ces fins supra-individuelles, et en quoi elles consistent. ([1925]2012, p.79.80)<sup>1.52</sup>

Ces « *fins supra-individuelles* » sont les idéaux de l'*individualisme moral*, le second élément du doublon sémantique dont il semble possible de tirer quelques lumières. C'est en soulignant le clivage entre l'individualisme moral de Kant et l'individualisme moral des utilitaristes, et en précisant leurs limites respectives, que Durkheim positionne l'individualisme moral comme étant l'idée de l'homme en général dont chacun de nous est un exemple unique.

Là est la grande différence qui sépare l'individualisme moral de Kant et celui des utilitaristes. L'un et l'autre, en un sens, font du développement de

l'individu l'objet de la conduite morale. Mais, pour les uns, l'individu dont il s'agit, c'est l'individu sensible, empirique, tel qu'il se saisit dans chaque conscience particulière ; pour Kant, au contraire, c'est la personnalité humaine, c'est l'humanité en général et abstraction faite des formes concrètes et diverses sous lesquelles elle se présente à l'observation. ([1899-1900]1969, p.267)<sup>I.53</sup>

On retrouve d'autres fragments d'une définition de cet individualisme moral qui donne à penser qu'il serait une conséquence des niveaux plus élevés d'instruction atteints dans certains milieux, niveaux d'instruction qui provoquent l'affaiblissement des croyances traditionnelles. Ces éléments accompagneraient l'aggravation du penchant au suicide : « *Elle prouve, en effet, que si, dans les milieux instruits, le penchant au suicide est aggravé, cette aggravation est bien due, comme nous l'avons dit, à l'affaiblissement des croyances traditionnelles et à l'état d'individualisme moral qui en résulte [...]* » ([1897]2009, p.188)<sup>I.54</sup>.

Il y a bien un autre doublon sémantique, le cinquième et le dernier, dont les deux éléments se présentent sous la forme de la *religion de l'individu* et de la *religion individuelle*. Leur mimétisme est fort et se doit d'être clarifié pour les mêmes motifs que les doublons précédents : c'est-à-dire enrichir la notion d'individu et, dans ce cas particulier, en dégager les dernières imprécisions. Parce que l'idée de religion de l'individu est l'objet principal des deux prochains chapitres, nous éviterons de nous y attarder pour l'instant.

Quant à elle, une religion individuelle n'est pas encore l'équivalent d'une religion de l'individu. Elle en est une des premières manifestations, résultante immédiate du développement d'une religion clanique. C'est dans la première des quatre sections de la conclusion à sa dernière monographie que Durkheim revient sur l'existence d'une religion individuelle et des cultes correspondants, tous mis à jour dans sa démonstration : « *Nous avons rencontré au cours de notre recherche les premiers*

*germes de la religion individuelle* [...] » ([1912]1960, p.606) <sup>1.55</sup>. Durkheim précise aussitôt la nuance qui permet de distinguer les deux notions.

Nous avons montré, en effet, comment la force religieuse qui anime le clan, en s'incarnant dans les consciences particulières, se particularise elle-même. Ainsi se forment des êtres sacrés secondaires ; chaque individu a les siens, faits à son image, associés à sa vie intime, solidaires de sa destinée : c'est l'âme, le totem individuel, l'ancêtre protecteur, etc. Ces êtres sont l'objet de rites que le fidèle peut célébrer seul, en dehors de tout regroupement ; c'est donc bien une première forme de culte individuel. (Ibid.) <sup>1.56</sup>

Voilà dressé un premier tableau des utilisations de la notion d'individu telles qu'elles apparaissent dans le corpus. Pour y parvenir, nous n'avons pas hésité à joindre un certain nombre de déclinaisons – tels les termes individualisme, individualité, individuation et (même) égoïsme – avec comme objectif d'enrichir le champ sémantique de la notion. Il a été suggéré que la façon dont Durkheim use de certains termes aurait pu prêter à confusion, ce qui a été identifié comme étant des zones d'imprécision. De ce départage des utilisations ressort quelques constats que l'on peut maintenant mettre en perspective à l'aide des trois niveaux de rapport à l'indivision.

L'individu séparé, c'est celui à qui l'on accorde le statut d'indivise, le statut de celui que l'on différencie de son groupe, le statut de celui à qui l'on reconnaît une certaine autonomie et surtout celui qui n'est plus divisible. Il s'agit de celui qui demeure entier. Sans fractionnement possible, il est celui qui participe au premier niveau du rapport à l'indivision. Il est le sujet du postulat anthropocentrique et de la morale individuelle. *Il est monadique*. Il tourne autour d'un point : son regard est centré sur lui-même : *il est centripète*. Cet individu récemment séparé du groupe auquel il appartient est celui qu'identifie la sociologie lorsqu'elle refuse d'en faire son objet d'étude ou de lui confier la conduite de sa démarche. Minimale, à ce niveau, *l'individu n'est plus confondu* avec la masse de ses semblables.



Le deuxième niveau de rapport à l'indivision peut être qualifié d'*universel*. Bien qu'encore centré sur lui-même en un point, l'individu ne peut être séparé de ses semblables, il ne peut se soustraire à l'influence de ses sociétés d'appartenance et de leurs membres. C'est à ce niveau que la théorie du droit naturel doit rendre des comptes à l'univers social qui enveloppe l'individu. C'est aussi là que l'individualisme moral de Kant prend tout son sens et que des fins d'ordre supérieur peuvent être évoquées. Il s'agit du point de départ de ce que Durkheim appelle l'individualisme moral.

Le troisième niveau du rapport à l'indivision n'a été abordé que succinctement et nous y reviendrons dans les deux prochains chapitres. À ce niveau, ce qui a été illustré pour l'instant, ce n'est plus seulement le rapport extérieur qui unit l'individu à la société, mais bien ce rapport quelque peu imprévu entre l'individu et la société, cette fois à l'intérieur de chacun. C'est le niveau de la coprésence de l'égoïsme et de l'altruisme, de leurs transformations dans le temps et selon les conditions données par la société. C'est à partir de ce niveau du rapport à l'indivision que peut être utilisé le mot *individualité* comme signifiant une dualité qui ne peut être scindée. C'est aussi à ce niveau qu'il est possible de voir se développer une religion de l'individu. Nous verrons au chapitre suivant toute l'importance accordée par Durkheim à la double nature de l'être humain, à l'idée d'*Homo Duplex* qui unirait en permanence l'empirisme inné, unique et original à chacun des individus et le rationalisme partagé par l'ensemble de ces derniers.

En exposant différentes utilisations qui en sont faites dans le corpus, il a été tenté d'éclaircir et d'enrichir l'idée d'individu. En procédant souvent par la négative, certains aspects de cette idée ont été mis en évidence. De l'effort consenti, nous sommes arrivés à définir un individualisme moral. Ce niveau d'individualisme discerné, nous allons maintenant passer à une forme encore plus avancée d'individualisme. Des zones d'imprécision auxquelles l'investigation fut limitée jusqu'à maintenant, le regard se

tournera en direction de zones de précision dans lesquelles il est positivement question de ce qui peut être qualifié d'individualisme durkheimien. Cette forme d'individualisme, qui permet que s'articule pleinement le concept de religion de l'individu, invite à un affinement du rapport à l'indivision. En ce sens, cet individualisme sera dorénavant envisagé comme une production de la société. Cette dernière manifesterait ainsi son intérêt à offrir à l'individu une position privilégiée dans l'étendue de ses préoccupations.

## CHAPITRE II

### LES CONDITIONS DE RÉALISATION

La prise en compte de zones d'imprécision aura permis de clarifier et d'enrichir les utilisations faites du terme individu et de ses déclinaisons. Parce que certaines de ces utilisations paraissaient s'inscrire à l'encontre de notre propos, nous les avons confrontées les unes aux autres. Des constats en ont été tirés, puis ont été schématisés à l'aide de trois niveaux de rapport à l'indivision, niveaux qui, à leur tour, participent à l'enrichissement du champ sémantique de la notion d'individu.

Au second niveau de ce rapport à l'indivision, il fut possible de dégager l'individualisme moral de Kant comme étant la forme qui, pour l'instant encore, donne le plus d'envergure à l'idée d'individu. Du même coup, a été clarifié que l'individualisme durkheimien<sup>29</sup> participe d'un niveau de complexité supérieure et ne saurait être assimilé à l'égoïsme, ni à l'utilitarisme, ni à l'individualisme moral de Kant. Mais, peut-on demander, à quoi reconnaît-on cette forme d'individualisme qui permet de formuler le concept d'une religion de l'individu ? Et cet individualisme, s'il existe, quelles en sont les causes ? La réponse à ces questions permettra d'identifier les

---

<sup>29</sup> L'idée qu'il y aurait un individualisme typiquement durkheimien n'est pas une proposition totalement originale de notre part. Comme le souligne Stjepan Mestrovic ([1983]1993, p.7) : *"One of Durkheim's closest followers, Paul Fauconnet ((1922)1958, p.32), went so far as to claim that "one would not be proposing a paradox by giving Durkheim's theory the name of individualism."*

caractéristiques qui différencient un premier d'un second et d'un troisième niveau du rapport à l'indivision.

Le CHAPITRE II s'inscrit dans la poursuite d'une démonstration de la centralité et de l'efficacité du concept de religion de l'individu. Plus spécifique est l'objectif qui consistera à mettre en lumière des éléments de compréhension qui mèneront à une définition encore plus nette de l'individualisme durkheimien. Pour y parvenir, seront définies LES CONDITIONS DE RÉALISATION de cet individualisme, par le biais de ses causes d'apparition, par le biais de causalités qui relèvent du développement de la civilisation. Lues cent ans plus tard, les observations de Durkheim nous sont apparues bien peu vieilles, ce qui ouvre la porte à une réflexion quant à la continuité, sinon au renforcement, des causes qui ont pour conséquence le développement de l'individualisme.

Cette forme d'individualisme en progression peut d'emblée être inscrite au troisième niveau du rapport à l'indivision. L'individualisme durkheimien, religieux parce qu'il relie les uns aux autres, sur la base de leur individualité, les membres d'une même société, est celui qui considère la conscience individuelle comme n'étant pas *finis naturae*<sup>30</sup>. Il en serait ainsi parce que la conscience individuelle bénéficie d'une extension dans le regroupement des consciences que forme la conscience collective. Il en serait aussi ainsi parce que, souvent malgré lui, chacun des individus<sup>31</sup> expérimente

---

<sup>30</sup> Cette locution latine ([1912]1960, p.637) est une façon efficace de signifier que l'individualisme dont il est ici question va au-delà de l'acception commune du terme. La conscience individuelle n'est pas limitée : saisissant les occasions qui lui sont données par la société, elle s'étend et s'enrichit.

<sup>31</sup> La notion d'*individu* se présente comme non-genrée, ce qui n'est pas sa moindre qualité : en effet, on n'y perçoit point d'appartenance politique, ni ethnique, ni statutaire, ni même, à prime abord, idéologique. On pourra toujours féminiser le terme au besoin, en conservant à l'esprit qu'il signifie un

l'accroissement simultané de sa propre conscience et de celle de « *la société qui l'entoure* »<sup>131</sup>. Nous serions alors au plus près d'un « *individualisme plus développé* » et proprement durkheimien.

On voit alors se produire des systèmes qui manifestent les aspirations sociales vers un individualisme plus développé, mais qui reste à l'état de desideratum parce que les conditions nécessaires pour qu'il devienne une réalité font défaut. [...] C'est que, pour instituer une morale individualiste, il ne suffit pas de l'affirmer, de la traduire en beaux systèmes, il faut que la société soit arrangée de manière à rendre possible et durable cette constitution. Autrement elle reste à l'état diffus et doctrinaire. ([1950]1969, p.95) II.01

En apparence irréconciliables, les différents espaces où se déploie la conscience, c'est-à-dire ces premiers espaces psychiques, immédiats et familiers, occupés par chacun de nous, de même que ces seconds espaces psychiques, plus vastes et lointains, occupés par les autres individus et par la variété des réalités sociales ainsi vécues, seraient alors unifiés et activés en chacun. Il est proposé de ne considérer l'individualisme comme pleinement durkheimien que lorsqu'est atteint ce troisième niveau de rapport à l'indivision. Ce dernier implique non seulement les liens qui unissent l'individu à la société et aux autres individus, mais aussi le lien tout intérieur qui unit le corps de chacun à l'esprit collectif qui n'est autre que la présence du social, qui n'est autre que la société intériorisée. Cette proposition d'enrichissement sémantique de la notion permet de concevoir d'individu comme étant *le point de contact des influences sociales*. Cet individu, exprimé par sa personnalité<sup>32</sup>, en vient à signifier la rencontre

---

être humain présentant les signes vitaux et auquel la société reconnaît d'office un minimum, commun à tous, de raison et de volonté.

<sup>32</sup> Chez Durkheim, la notion de personne implique celle d'individu, mais cette fois pleinement conscient d'être porteur de la société, ou encore, pleinement conscient d'être agi par cette même société. Dans le vocabulaire durkheimien, les deux notions s'opposent et se complètent. Elles couvrent le même objet à

et le lien établi entre un corps particulier et la société qui l'entoure, qui le pénètre et, ultimement, le transforme. Mais de quelle façon Durkheim présente-t-il cela ? Est-ce qu'il est vraiment question de ce point de contact dans le texte ? Comment cela est-il tout simplement possible ? Ferions-nous face à une notion essentiellement verbale, à une rhétorique philosophique sans lien avec la réalité ?

Permettant la poursuite de l'évaluation et de la centralité et de l'efficacité du concept de religion de l'individu, les réponses à ces questions prendront forme dans les quatre prochaines sections, qui s'articulent successivement à partir des thèmes *Sociétés d'hier et d'aujourd'hui*, *L'homme double ou l'individualité intérieure* et *L'individualisme durkheimien*. Une quatrième section permettra d'appliquer ces vues essentiellement théoriques à l'aide de *L'étude du droit pénal et de la morale contractuelle*.

## 2.1 Sociétés d'hier et d'aujourd'hui

Si l'on entend suivre Durkheim dans sa démonstration de l'existence d'une religion de l'individu, il faut accepter le postulat de l'évolution des sociétés humaines<sup>33</sup>. Dans le cadre de la présente section, l'étude des formes sociales demeure limitée à

---

partir de deux points de vue opposés l'un à l'autre. La personnalité se situe au troisième niveau du rapport à l'indivision puisque le regard adopte l'angle sociétal. Alors que l'individualité serait une avec les autres, la personnalité serait multiple avec l'un. On retrouve une partie de sa réflexion sur le sujet aux pages 386 à 390 de la monographie parue en 1912.

<sup>33</sup> Chez Durkheim, l'évolution ne se fait pas en ligne droite et de façon unidirectionnelle, mais plutôt avec du surplace, des régressions et sous formes d'arborescences : « *Cette hiérarchie des espèces sociales n'implique pas, d'ailleurs, que la suite des sociétés forme une série unique et linéaire ; il est, au contraire, certains qu'elle doit être plutôt figurée par un arbre aux rameaux multiples et plus ou moins divergents. Mais sur cet arbre, les sociétés sont situées plus ou moins haut, elles se trouvent à une distance plus ou moins grande de la souche commune. C'est à condition de les considérer sous cet aspect qu'il est possible de parler d'une évolution générale des sociétés.* » ([1899-1900]1969, p.245.246) II.02.

des aires temporelles de quelques milliers d'années, dont l'ensemble conserve un caractère essentiellement historique<sup>34</sup>.

Ce postulat évolutionniste amorce une démonstration davantage logique que scientifique à l'aide d'une affirmation qui a des allures de provocation intellectuelle : « *À l'origine, la société est tout, l'individu n'est rien.* » ([1897]2009, p.382) II.03. L'énoncé décrit l'état embryonnaire de la conscience individuelle dans le temps. Ce même énoncé, on le retrouve chaque fois entier, bien que sous des formes différentes, à l'intérieur de chacune des monographies. D'une formulation à l'autre, il ressort que la conscience individuelle est une résultante du développement des sociétés.

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. ([1893]1930, p.171) II.04

Dans la monographie de 1893, est développée et utilisée une typologie binaire des sociétés. On la retrouve exprimée dans les mêmes termes, quelques années plus tôt, dans le premier des textes où s'amorce la construction de ce cadre conceptuel : deux grands types de sociétés, l'un mécanique, l'autre organique. Le premier type, le plus primitif, cherche à décrire des sociétés segmentaires qui repose sur la similarité des

---

<sup>34</sup> La plupart des raisonnements tenus par Durkheim se font à partir de données écrites et colligées à différents moments de l'Histoire. Le regard le plus lointain qu'il lui aura été possible de porter au-delà des frontières historiques s'est construit à partir de données ethnographiques amassées par les chercheurs de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle auprès des Aborigènes d'Australie. Ces derniers vivaient alors selon des mœurs qui étaient de loin antérieures à celles décrites par le Pentateuque ou par tout autre document écrit plus ancien. En plus du fait de travailler de façon inductive, l'originalité épistémologique de Durkheim aura été de traiter de faits sociaux primitifs à partir de données récentes.

consciencés ; le second type donne à comprendre des sociétés totalisantes (et pas nécessairement totalitaires) qui s'alimentent à l'individuation de leurs membres.

L'accroissement simultané du volume et de la densité des sociétés, voilà en effet la grande nouveauté qui sépare les nations actuelles de celles d'autrefois ; voilà probablement un des principaux facteurs qui dominent toute l'histoire, voilà, en tout cas, la cause qui explique les transformations par lesquelles a passé la solidarité sociale. ([1888]1975, t.3, p.11) II.05

Ce que nous dit Durkheim, c'est que les sociétés humaines auraient évolué dans le temps. Au début très simples et de tailles réduites, elles se sont par la suite amalgamées les unes aux autres pour former des tribus, puis des amalgames de tribus, Cités-états ou États-nations qui lorgnèrent rapidement pour s'unir à leur tour sous des vocables variés qui suggèrent l'idée d'une fédération de groupes. Bien entendues, les proportions inédites atteintes par les sociétés modernes donnent un relief particulier à la relation positive établie par Durkheim entre la densité des sociétés et la capacité de ces dernières à favoriser l'individualisation de leurs membres.

Ces changements auraient eu lieu dans l'intervalle situé entre « *les nations actuelles de celles d'autrefois* ». Ce détour par un passé lointain est nécessaire à Durkheim parce que sa dialectique chemine dans l'épaisseur du temps où sont identifiés des espaces dans lesquels la conscience individuelle aurait été fort peu développée, sinon inexistante. Il est ainsi fait référence aux sociétés primitives dans lesquelles les sentiments collectifs alors indispensables à la survie du groupe occupent presque tout l'espace psychique.

Comment donc l'individu pouvait-il ainsi s'employer à poursuivre des buts qui étaient à ce point étrangers à ses préoccupations privées? C'est que ses représentations privées comptaient relativement peu pour lui ; c'est que sa responsabilité et tout ce qui en dépendait n'avait qu'une faible valeur morale [...] ([1950]1969, p.91) II.06



Est ainsi énoncé ce que Durkheim considère comme le point de départ théorique de la conscience individuelle<sup>35</sup> ; il s'agit de ce moment où la conscience individuelle n'existe qu'à l'état de devenir, logée à la périphérie de la conscience d'un groupe qui prend lentement de l'expansion. L'existence d'un proto-individu, encore à l'état de *confondu*, est soutenue sans ambiguïté dans le texte. L'état de confusion ou de fusion serait par exemple favorable au suicide altruiste qui, pour se réaliser, exige une forte identification du sujet à sa société d'appartenance ([1897]2009, p.223.238). On reconnaît aussi cet état de confusion dans la description faite de certains cultes lors desquels l'individu s'identifie à sa représentation totémique.

Ici, l'individu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui et son totem, l'indistinction est complète. Sa personnalité et celle de son *fellow-animal* ne font qu'un. L'identification est telle que l'homme prend les caractères de la chose ou de l'animal dont il est ainsi rapproché. ([1901-1902]1969, p.397) II.07

Cet état d'indistinction des individus à l'intérieur du groupe d'appartenance possède cependant sa propre limite logique du fait que chacun d'eux réside en son corps et, de ce point de vue, est sensible à des perceptions et des représentations qui lui sont

---

<sup>35</sup> Il faut signaler ce qui semble être une dichotomie forte dans la communauté intellectuelle. Nous retrouvons, d'un côté, les tenants d'un individualisme des origines qui s'accompagne d'une stabilité des systèmes de parenté et, de l'autre, les tenants d'un individualisme en devenir qui favorise plutôt la fluctuation des mêmes systèmes, comme l'induit Durkheim. Parmi les parutions récentes qui relèvent de la première tendance, l'ouvrage d'Emmanuel Todd (2011) *L'origine des systèmes familiaux* retient l'attention, puisque, selon lui : « *Au plus profond des temps historiques nous allons simplement retrouver le présent.* » (p.41). Ainsi, pour Todd, la famille nucléaire aurait été de toute époque et en tout lieu. Il en irait de même pour l'individualisme qui, cependant, s'amenuiserait sous les bienfaits de la civilisation : « *Mais cette constatation n'aboutit qu'à élargir notre conclusion sur la dynamique patrilinéaire du système de parenté en lui ajoutant l'idée d'un affaiblissement de l'individualisme avec le temps. Nous sommes ici au cœur de la problématique générale de ce livre.* » (p.546). Pour l'heure, retenons cette affirmation de la quasi fixité de l'individualisme dans le temps : « *Une fois débarrassés du mythe de la grande famille compacte du passé, nous ne pouvons plus affirmer que nous sommes, plus ou mieux que les primitifs, des individus.* » (p.35.36).

particulières. On peut inscrire la différenciation des corps comme étant le degré premier de l'individuation ou, si l'on se réfère à une *modélisation* qui s'enrichit peu à peu, au premier niveau de rapport à l'indivision.

[...] 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. ([1912]1960, p.386) II.08

Il n'est pas possible que tout le monde se ressemble à ce point, par cela seul que chacun a son organisme propre et que ces organismes occupent des portions différentes de l'espace. C'est pourquoi, même chez les peuples inférieurs, où l'originalité individuelle est très peu développée, elle n'est cependant pas nulle. ([1895]1947, p.69) II.09

Le caractère primitif<sup>36</sup> lié à la *dimension temporelle* que l'on retrouve « *chez les peuples inférieurs* », et qui sert à qualifier sommairement ces sociétés dans lesquelles l'individu est encore indistinct, se doit d'être complété par un autre caractère qui relève plus précisément de la *dimension physique* parce que, « [...] *quand elle est petite, comme elle entoure chaque individu de toutes parts et à tous les instants, elle ne lui permet pas de se développer en liberté.* ». Alors que, « *Quand elle comprend une multitude de sujets, elle ne peut exercer sur chacun un contrôle aussi suivi, aussi attentif et aussi efficace que quand sa surveillance se concentre sur un petit nombre.* », « *Par suite, les*

---

<sup>36</sup> Nous suggérons que le critère de primitivité, de même que le critère lié à la taille des sociétés, ne s'appliquent pas seulement aux sociétés préhistoriques mais aussi à celles qui vivaient, tout au long de l'Histoire et encore récemment, dans un état d'isolement relatif. Dans *La France de nos aïeux* (2005, p.93), Eugène Weber donne un exemple quasi contemporain de la rapidité des changements d'ordre structural imposés par les grandes sociétés à l'ensemble des petites sociétés qu'elles fédérèrent au cours du dernier siècle et demi : « *En 1863, selon les chiffres officiels, 8 381 communes, sur un total de 37 510, ne parlaient pas français : près du quart de la population [...] Bref, le français restait une langue étrangère pour un nombre important de Français, y compris pour près de la moitié des enfants qui allaient atteindre l'âge adulte dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle.* ».

*diversités individuelles peuvent plus facilement se faire jour, la tyrannie collective diminue, l'individualisme s'établit en fait, et, avec le temps, le fait devient le droit. »* (1950, p.96.97) II.10. Sont ainsi distinguées les relations que développe l'individu en contact avec différents types de sociétés. Durkheim réussit au mieux sa démonstration lorsqu'est utilisée la notion d'un plan qui « *recouvre exactement notre conscience totale* ».

La solidarité qui dérive des ressemblances est à son *maximum* quand la conscience collective recouvre exactement notre conscience totale et coïncide de tous points avec elle : mais, à ce moment, notre individualité est nulle. Elle ne peut naître que si la communauté prend moins de place en nous. [...] au moment où cette solidarité exerce son action, notre personnalité s'évanouit, peut-on dire, par définition ; car nous ne sommes plus nous-mêmes, mais l'être collectif. ([1893]1930, p.99) II.11

Et que se passe-t-il si une société, loin d'être primitive et tout aussi loin d'être de petite taille, se présente à l'observation comme étant moderne et même contemporaine, comptant non seulement quelques centaines mais des centaines de milliers, voire des centaines de millions d'individus ? Nous serions alors à même de constater l'augmentation de la *densité dynamique*, décrite par Durkheim comme étant la cause motrice<sup>37</sup> de toute évolution sociale, causalité dont il peut être tirée une loi généralisable. Il s'agirait de quelque chose comme une loi de « la *densité dynamique* » des sociétés, qui soutient qu'une « *puissance motrice* » se dégage de l'augmentation de la densité et que cette force rend possibles les transformations sociales, dont le développement de l'individualisme. Bien loin qu'il s'agisse d'une

---

<sup>37</sup> Durkheim fait ici référence au principe de causalité chez Aristote. La causalité motrice étant ce à partir de quoi il y a principe de changement ou de repos. Aristote distingue quatre causes : la cause matérielle (ce dont la chose est faite), la cause formelle (l'essence de la chose), la cause motrice (ce à partir de quoi il y a principe de changement ou de repos) et enfin la cause finale (ce en vue de quoi la chose est).

opération mystique, nous serions face à un phénomène observable qui s'accroît au rythme du développement de la civilisation, phénomène que Durkheim décrit de façon très stable, avec peu de nuances, à plusieurs endroits. Cette densité dynamique semble donc être la cause motrice qui favorise « *le développement de l'esprit individualiste qui accompagne cette centralisation de toutes les forces sociales* ». Plus encore, cette force ne cesserait d'agir et n'aurait pas de limite logique ni même matérielle.

[...] le problème consiste à chercher ce que doit devenir la morale dans une société comme la nôtre, caractérisé par une concentration et une unification croissantes, par la multitude toujours plus grande de voies de communication qui en mettent en rapports les différentes parties, par l'absorption de la vie locale dans la vie générale, par l'essor de la grande industrie, par le développement de l'esprit individualiste qui accompagne cette centralisation de toutes les forces sociales. ([1924]1967, p.72) II.12

... il y a les choses et les personnes [...] Mais il est clair que ce n'est ni des uns ni des autres que peut venir l'impulsion qui détermine les transformations sociales ; car ils ne recèlent aucune puissance motrice [...] c'est [...] le volume de la société, et le degré de concentration de la masse, ou ce que nous avons appelé la densité dynamique. ([1895]1947, p.112) II.13

Et cette force motrice n'est pas qu'une vue de l'esprit, elle s'exerce *in situ*, concrètement, au plus près des individus, en leur ménageant un espace de liberté. Cet espace devient possible parce que la société fédérative « *enveloppe de moins près l'individu* ». C'est bien l'intensification de la vie en société – et pas seulement le nombre d'individus ou l'étendue du territoire – qui exerce une force motrice permettant le développement d'une civilisation favorable à l'individualisme.

Enfin, à mesure que la société s'étend et se concentre, elle enveloppe de moins près l'individu et, par conséquent, peut moins bien contenir les tendances divergentes qui se font jour. ([1893]1930, p.283) II.14

Plus ils (les individus) sont nombreux et plus ils exercent de près leur action les uns sur les autres, plus ils réagissent avec force et rapidité ; plus, par conséquent, la vie sociale devient intense. Or, c'est cette intensification qui constitue la civilisation. (Ibid., p.330. Pour un exposé plus complet, voir les pages 237 à 242) II.15

Insistons encore sur la question de l'augmentation de la densité dynamique des sociétés<sup>38</sup> parce que c'est bien elle qui provoque la diversification des individualités, c'est bien elle qui libère la force motrice du changement. Il ne faudrait pas confondre cette augmentation de densité avec certaines de ses conséquences immédiates, comme c'est le cas d'un autre thème largement développé par Durkheim, celui de la division du travail.

[...] nous avons expliqué les progrès constants de la division du travail [...] nous avons donc attribué à cette tendance [...] un rôle important dans notre explication. Mais, [...] elle ne saurait à elle seule rendre compte de la spécialisation même la plus rudimentaire. Car elle ne peut rien si les conditions dont dépend ce phénomène ne sont pas déjà réalisées, c'est-à-dire si les différences individuelles ne se sont pas suffisamment accrues [...] ([1895]1947, p.92.93) II.16

La division du travail semble donc être une conséquence de la densité morale des sociétés. Durkheim saisit l'occasion et illustre ce dernier phénomène à l'aide de la fragmentation de l'effort de travail qui provoquerait la régression de certains sentiments collectifs. Du même coup est favorisée l'évolution d'une autre gamme de sentiments tout aussi collectifs, mais qui ont plutôt pour objet la valeur nouvellement

---

<sup>38</sup> Parce que Durkheim utilise indistinctement les deux formulations (densité morale et densité dynamique), nous utiliserons désormais le syntagme densité morale.

accordée aux individus ainsi différenciés, valeur qui relève alors de « *leur qualité d'hommes* ».

Quant aux raisons qui ont déterminé et cette régression de certains sentiments collectifs et cette évolution de certains autres, nous les avons trop souvent indiquées pour qu'il y ait lieu d'y revenir. Elles tiennent à cet ensemble de causes qui, en différenciant de plus en plus les membres des sociétés, ne leur ont plus laissé d'autres caractères communs essentiels que ceux qu'ils tiennent de leur qualité d'hommes. Celle-ci est donc devenue tout naturellement l'objet par excellence de la sensibilité collective. ([1950]1969, p.144) II.17

Suite à la position différenciée qui est occupée dans l'organisation du travail par les individus, chacun d'eux devient de plus en plus indispensable et acquiert ainsi de la valeur aux yeux de ses congénères en société. La qualité appréciable, celle qui ne peut être refusée, est bien celle d'individu faisant partie de l'ensemble sur la base de ce qui le particularise. La thèse soutenue par Durkheim est à l'effet que, amorcé dans un état d'indifférenciation, se développe un état d'individualisation qui accorde une valeur supérieure à chacun. La qualité d'individu deviendrait alors la seule possédée en commun qui puisse garantir la cohésion sociale. L'idée de la division du travail permet à Durkheim d'illustrer le développement historique de l'individualisme. En bout de raisonnement, c'est bien sous la pression de la densité morale que la division du travail fait en sorte que chaque individu se retrouve quelque peu à l'extérieur de la conscience collective à laquelle chacun demeure cependant lié parce qu'il est individu comme tous les autres. Il deviendrait alors *l'indispensable-individu* au maintien et au progrès de l'ensemble.

Sans doute, tant que les fonctions ont une certaine généralité, tout le monde peut en avoir quelque sentiment : mais plus elles se spécialisent, plus aussi se circonscrit le nombre de ceux qui ont conscience de chacune d'elles ; plus, par conséquent, elles débordent la conscience commune. Les règles

qui les déterminent ne peuvent donc pas avoir cette force transcendante qui, quand elle est offensée, réclame une expiation. ([1893]1930, p.97) II.18

À mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus denses, elles deviennent plus complexes, le travail se divise, les différences individuelles se multiplient, et l'on voit approcher le moment où il n'y aura plus rien de commun entre tous les membres d'un même groupe humain, si ce n'est que ce sont tous des hommes. ([1897]2009, p.400) II.19

Poussé à sa limite, ce raisonnement permet de concevoir une expansion de la conscience individuelle à qui l'on demande alors d'assumer une part nouvelle de responsabilité sociale. Cette responsabilité est bien celle qui concerne l'aire d'action de l'individu et cette responsabilité relève pour une part appréciable du libre-arbitre de ce dernier. Le même raisonnement permet d'entrevoir un moment où c'est le fait d'être individualisé qui attise la valorisation et qui soutient la construction d'un statut social universalisable.

## 2.2 L'homme double ou l'individualité intérieure

Vient d'être identifiée *l'augmentation de la densité morale des sociétés* comme cause du développement de l'individualisme. Plus largement, cette densité est aussi productrice de la force motrice du changement social. Mais cette force, de quelle manière s'exerce-t-elle concrètement ? Quel en est le mécanisme ? À quoi, ou à qui, se transmet-elle ? Il est révélateur de suivre les propos de Durkheim à ce sujet puisque, une fois de plus, la notion d'individu et le concept de religion de l'individu y trouvent matière à développement.

Rappelons qu'au second niveau de rapport à l'indivision, chaque individu est inséparable de la société à laquelle il appartient. Inséparable de ses semblables dotés du même statut d'individu, puisqu'à chacun d'eux sont accordées moralement et

théoriquement les mêmes conditions d'appartenance. Cet individu que l'on ne peut plus considérer comme *confondu* parce qu'il est *individu (mis à part et indivisible, il est l'élément de base complet)*, on ne peut pas plus le considérer comme *exclu*, car il est aussi *individu* au second niveau (*inséparable, il fait fondamentalement partie de l'ensemble*).

La présente section propose une illustration du troisième niveau de rapport à l'indivision. Cette fois, les textes suggèrent que l'individu *ne peut se séparer* de la société parce *qu'elle fait partie de lui*. En soutien à sa proposition, Durkheim utilise la notion d'homme double du début à la fin du corpus où apparaît alors la notion d'*Homo duplex*<sup>39</sup>. Dans l'une de ses toutes premières productions, il précise que l'individu étudié par le psychologue est inséparable de la société qui est « *en lui* » : « [...] *on ne peut pas en faire complètement le tour sans rencontrer en lui autre chose que lui-même, à savoir la société qui, non seulement l'enveloppe, mais le pénètre et dont il est inséparable [...]* » ([1888]1975, t.3, p.32) II.20. Quelques années plus tard, il est dit de cette dualité interne qu'elle implique la coprésence d'états psychiques particuliers à chacun et d'états psychiques communs à l'ensemble des membres de la société : « *Il y a en nous deux consciences : l'une ne contient que des états qui sont personnels à chacun de nous et qui nous caractérisent, tandis que les états que comprend l'autre sont communs à toute la société.*<sup>40</sup> » ([1893]1930, p.74) II.21. Quelques années plus tard

---

<sup>39</sup> Bien que Durkheim fasse régulièrement référence à la notion « d'homme double », ce n'est qu'après la parution de la monographie de 1912 que le syntagme *Homo duplex*<sup>VI.13</sup> apparaît. À ce sujet, le lecteur est invité à se référer à notre mémoire de maîtrise *Concept Homo duplex et individualisme durkheimien* (2011) par le biais du cite Archipel de l'UQAM.

<sup>40</sup> La note de bas de page incluse par Durkheim mérite d'être relevée : « *Pour simplifier l'exposition, nous supposons que l'individu n'appartient qu'à une société. En fait, nous faisons partie de plusieurs groupes et il y a en nous plusieurs consciences collectives [...]* » (Ibid.) II.22.



encore, l'idée de fond demeure la même, toutefois des proportions sont données : chacune des consciences individuelles ne contiendrait qu'une infime partie de la conscience commune <sup>I.12</sup>.

Cela dit, nulle part ailleurs que dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ne sont accordés autant d'efforts à l'analyse de la double nature de l'être humain. Une partie importante, soit plus de 25% des pages de la monographie, y est consacrée<sup>41</sup>. Si cette réflexion occupe tant d'espace, c'est que Durkheim se donne pour tâche de traiter de dualité par le biais de différentes formes de cultes candidats au titre de religion des origines. Il cherche ainsi un cadre approprié à l'idée de dualité dans l'animisme, dans le naturisme, de même que dans le totémisme. Comme nous le verrons dans la présente section, cette démarche devra être menée jusqu'à sa limite avant d'offrir des réponses satisfaisantes aux questions posées quant à savoir quelles sont « [...] *les causes, toujours présentes, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuse.* » ([1912]1960, p.11)<sup>II.23</sup>.

Durkheim ne parviendra au bout de son raisonnement qu'en construisant, par élimination des éléments devenus inutiles, cette dualité propre au troisième niveau d'indivision : dualité de laquelle la présence de la société à l'intérieur de chacun ne peut être éludée. Nous proposons de reprendre les moments-clés de ce cheminement parce qu'ils jalonnent l'exercice intellectuel nécessaire à la représentation pérenne d'un dieu – ou plutôt d'une force essentiellement sociale – à l'intérieur de corps pourtant

---

<sup>41</sup> Nous faisons référence aux chapitres II, III et IV aux pages 67 à 138 du LIVRE PREMIER, ainsi qu'aux chapitres I, II, III aux pages 139 à 222, de même qu'au chapitre VIII aux pages 343 à 390 du LIVRE II. En substance, ces portions de texte tentent d'établir le fondement de la double nature de l'être humain qui deviendra un prérequis à la théorie de la sociologie de la connaissance.

tout aussi périssables que profanes. L'objet de notre exploration est offert en synthèse dans la citation qui suit. On peut y lire que la constitution de l'individu est double et qu'une de ces parties, à la fois psychique et sociale, n'est « *qu'une portion de l'âme collective* ». Considéré au troisième niveau du rapport à l'indivision, cela fait en sorte que chacun des individus est porteur de la société totale et que le processus d'individualisation ne se ferait que « *secondairement et superficiellement* ».

Il reste vrai que notre nature est double ; il y a vraiment en nous une parcelle de divinité parce qu'il y a en nous une parcelle de ces grands idéaux qui sont l'âme de la collectivité. L'âme individuelle n'est donc qu'une portion de l'âme collective du groupe. [...] C'est une sorte de substance générique qui ne s'individualise que secondairement et superficiellement. (Ibid., p.378.379) II.24

Par la suite, de grandes plages de texte permettent de suivre Durkheim qui pose sans relâche les deux mêmes questions : « *Qu'est-ce donc qui a pu amener l'homme à penser qu'il y avait en lui deux êtres [...]* » (Ibid., p.352) II.25 et, « *[...] comment l'homme a pu arriver à penser qu'il y avait, dans la réalité, deux catégories de choses radicalement hétérogènes et incomparables entre elles.* » (Ibid., p.120) II.26. Pour y répondre, il émettra des hypothèses qui soutiennent que les systèmes religieux présentent des formes liées soit au culte naturiste, soit au culte animiste (Ibid., p.67). Dans ce dernier cas, l'idée d'une double vie aurait été suggérée par le constat de doubles standards sous forme de rêves et de vie éveillée (Ibid., p.70), hypothèse rejetée par Durkheim puisqu'elle présente peu de valeur explicative.

La théorie animiste implique, d'ailleurs, une conséquence qui en est peut-être la meilleure réfutation. [...] Si elle est vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant de représentations hallucinatoires, sans aucun fondement objectif. [...] le double n'est que l'homme tel qu'il apparaît à lui-même tandis qu'il dort. Les êtres sacrés ne seraient donc, de ce point de vue, que des conceptions imaginaires que l'homme aurait enfantées dans une sorte de délire [...] (Ibid., p.96.97) II.27

Quant à lui, le naturisme suggère que c'est le spectacle grandiose de la nature (Ibid., p.68) qui aurait fait craindre à l'homme la force des dieux et qui l'aurait amené à élaborer des systèmes de représentation. Durkheim oppose au naturisme les mêmes critiques qu'à l'animisme (Ibid., p.114) et ne laisse pas tomber l'essentiel de son questionnement qui a trait à *l'origine* de cette dualité : « *Comment le spectacle de la nature pourrait-il nous donner l'idée de cette dualité ?* » (Ibid., p.120) II.28 Ces premières hypothèses de recherche ont sans doute leurs intérêts dialectiques, mais perdent ces quelques qualités lorsqu'elles sont confrontées au postulat que les grandes institutions humaines dérivent toutes de la religion et qu'il est bien peu possible qu'elles aient été le produit de rêvasseries ou du spectacle offert par la nature, aussi violent, fort et grandiose qu'il ait pu être.

On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que le droit, la morale, la pensée scientifique elle-même sont nés dans la religion, se sont, pendant longtemps, confondus avec elle et sont restés pénétrés de son esprit. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une manière aussi durable les consciences humaines? (Ibid., p.98) II.29

Toujours à la recherche d'explications suffisamment solides à l'omniprésence de la dualité du sacré et du profane dans la culture religieuse des humains, Durkheim passe de l'animisme et du naturisme au culte des ancêtres « [...] *dont on a voulu faire le type initial de toutes les religions* [...] » (Ibid., p.85) II.30 et pour lequel sa critique est aussi implacable. Il lui semble peu probable qu'un individu puisse acquérir les caractères nécessaires pour passer au rang de choses sacrées sinon en tant que représentation des dieux eux-mêmes : « [...] *on est fondé à se demander* [...] *si les âmes des hommes, loin d'avoir été le modèle sur lequel furent imaginés les dieux, n'ont pas été conçues, dès l'origine, comme des émanations de la divinité.* » (Ibid., p.91) II.31. Après avoir établi de façon satisfaisante que « *Puisque ni l'homme ni la nature n'ont, par eux-mêmes, de caractère sacré, c'est qu'ils le tiennent d'une autre source.* » (Ibid., p.124) II.32,

Durkheim propose de chercher les réponses à ses questions dans un autre culte. Ce culte, il le trouve dans le totémisme, au sujet duquel les travaux des ethnologues réalisés à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ont fourni une masse d'informations qui permet d'en faire une étude à caractère scientifique. Durkheim traite ces informations en positionnant sa démarche comme étant l'étude de « *la religion la plus primitive et la plus simple qu'il soit possible d'atteindre* » (Ibid., p.135) II.33. Ces sociétés, surtout les sociétés aborigènes d'Australie, avaient encore le caractère inusité de présenter à la fois des formes parmi les plus primitives<sup>42</sup> et d'être encore accessibles à l'observation.

Notons que l'identification du totémisme n'est pas fondamentale, mais plutôt accessoire à la démonstration que « la religion » relève d'un ordre de réalités qu'il est possible d'étudier et que cet ordre de réalité est avant tout social. Le totémisme et le traitement scientifique qui lui est accordé ne sont ici que la forme. Selon nous, ce sur quoi doit porter l'attention, et qui est au fondement de la démarche durkheimienne, c'est le social et les forces qui s'en dégagent : « *Ce que nous voulons atteindre, ce sont les notions élémentaires qui sont à la base de la religion.* » (Ibid., p.143) II.35.

Le travail d'analyse des données ethnologiques prend place, toujours dans la monographie de 1912, à l'intérieur des trois premiers chapitres du LIVRE II. Il y est traité de faits d'observation sur plus de quatre-vingt pages<sup>43</sup>. Toutefois, pour l'instant,

---

<sup>42</sup> Si primitives que Durkheim détaille la chose : « *Non seulement leur technique est très rudimentaire, – la maison et même la hutte y sont encore ignorées – mais leur organisation est la plus primitive et la plus simple qui soit connue ; c'est celle que nous avons appelée ailleurs\* organisation à base de clans.* » (Ibid., p.136) II.34. \*Durkheim fait ici référence à [1893]1930, p.150.

<sup>43</sup> Notamment de l'existence de drapeaux, le *nurtunja-waninga* (p.175), qui portent une représentation graphique du totem qui est le symbole du *churinga* (p.164) et qui s'apparente au blason héraldique des sociétés du Moyen-Âge (p.158). Il y est aussi question de l'existence d'un lieu sacré, l'*ernmatulunga* (p.169), où est caché le trésor du groupe (p.172) dont chacun des éléments est marqué de la même représentation graphique du totem. Il y a aussi ce fait marquant pour notre propos que certains membres

seules les conclusions auxquelles parvient Durkheim vont nous intéresser. Ces conclusions tiennent en quelques mots. Pourtant, toute la réflexion du philosophe y est comme condensée. Un regard bref permettra d'en saisir les implications pour notre propos. Ce qu'il y a à retenir de la description que fait Durkheim du totémisme, c'est la propension des indigènes à représenter leur totem au moyen d'un dessin (le *churinga*), souvent sommaire, de la plante ou de l'animal totémique. Ces dessins – forme primitive d'art ou d'écriture (Ibid., p.180) – seraient les premières tentatives de représentations de ce que l'on appellera plus tard l'essence divine, l'âme, ou dans le sens le plus générique possible, Dieu. Cette essence divine, l'Aborigène d'Australie la considère présente à trois endroits.

Déjà nous avons distingué trois catégories de chose qu'il reconnaît, à des degrés divers, comme sacrées : l'emblème totémique, la plante ou l'animal dont cet emblème reproduit l'aspect, les membres du clan. (Ibid., p.200)

II.36

Le totem est la représentation mentale que se fait l'individu de la société à laquelle il est lié dans les faits. Cette société, ici un clan, prend forme à la fois par les membres qui en font partie, par une représentation graphique du totem et par l'amorce d'un système de classement de l'univers ordonné à partir d'un animal ou d'un végétal. Cet emblème n'est pas autre chose que le point d'ancrage intellectuel de cette société dans la réalité environnante (Ibid., p.167) : plus encore, « *Le totem du clan est aussi celui de chacun de ses membres.* » (Ibid., p.143) II.37.

---

du clan (p.169.170.171) n'ont pas accès à ce lieu, ni aux éléments qui s'y trouvent, parce que tous n'ont pas le statut social nécessaire pour entrer en contact avec le sacré.

Voilà, c'est tout. Ce qui est symbolisé, ce qui est signifié, ce qui est fêté, c'est une société qui donne prise sur l'univers. Durkheim trouve ce qu'il cherche. Il y avait bien là, dans des sociétés australiennes à caractères préhistoriques, les traits essentiels de ce que l'on retrouvera tout au long de l'Histoire dans les religions de sociétés plus avancées. Les formes élémentaires de la vie religieuse sont alors identifiées, et elles sont sociales. Elles ajoutent à la réalité, elles participent à la construction de quelque chose de nouveau. Plus précisément, c'est leur caractère sacré qui vient se superposer à la réalité, d'où la construction d'un monde qui n'est pas donné par la réalité immédiate.

Le caractère sacré que revêt une chose n'est donc pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celle-ci : *il y est surajouté*. Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature empirique ; il y est *superposé*. (Ibid., p.328) II.38

Plus loin, au Chapitre VIII, Durkheim quitte l'objet de la religion totémique et amorce une réflexion sur la notion d'âme, toujours dans le cadre de sa démarche sur la dualité de la nature humaine. Les conclusions auxquelles il arrive demeurent inchangées. Il y retrouve la même proximité, la même fusion entre l'individu et la société qui tient le rôle de l'âme comme le faisait le principe totémique. Comme ce dernier, l'« âme sociale » s'individualise par l'entremise de l'individu.

[...] nous arrivons à cette conclusion que l'âme, d'une manière générale, n'est pas autre chose que le principe totémique, incarné dans chaque individu. [...] Déjà nous savons que ce principe est immanent à chacun des membres du clan. Mais, en pénétrant dans les individus, il est inévitable qu'il s'individualise lui-même. Parce que les consciences, dont il devient ainsi un élément intégrant, diffèrent les unes des autres, il se différencie à leur image ; parce que chacune a sa physionomie propre, il prend, en chacune, une physionomie distincte. (Ibid., p.355.356) II.39

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. Car la société, cette source unique de tout ce qui est sacré, ne se borne pas à nous mouvoir du dehors et à nous affecter passagèrement ; elle s'organise en nous d'une manière durable. Elle y suscite tout un monde d'idées et de sentiments qui l'expriment, mais qui, en même temps, font partie intégrante et permanente de nous-mêmes. (Ibid., p.376) II.40

La description théorique de l'individu et de l'individualisme est ainsi complétée : la société « *fait partie intégrante et permanente de nous-mêmes* ». Bien qu'on ne retrouve en chacun des individus qu'une parcelle de la conscience collective, cette fraction, parce qu'elle possède la faculté d'ubiquité<sup>44</sup>, a la capacité de représenter l'ensemble. Le troisième niveau de rapport à l'indivision est ainsi on ne peut mieux confirmé. Les trois niveaux sont contigus les uns aux autres et font en sorte que nous aurons dorénavant les éléments nécessaires à une description plus détaillée d'un individualisme qui serait proprement durkheimien.

### 2.3 L'individualisme durkheimien

D'un point zéro théorique, l'individualisme se serait donc développé aussi bien avant qu'au cours de la période historique de l'humanité. Cela implique des débuts plus que modestes pour cette reconnaissance d'une conscience individuelle, suivie de cette

---

<sup>44</sup> Parce qu'elle est de nature sacrée, la conscience collective possède la capacité de se diviser tout en demeurant entière<sup>II.59</sup>. Cette intégration de la société à l'individu est exprimée de différentes façons par Durkheim, parfois de manière très explicite : « *Hors de nous, il y a l'opinion qui nous juge ; mais de plus, comme la société est aussi représentée en nous, elle s'oppose, du dedans de nous-même [...]* » (Ibid., p.24) II.41, ou encore ici : « *Elle (l'âme) doit donc avoir, à des différences de degrés près, les mêmes propriétés que la force dont elle n'est qu'un mode spécial, et notamment la même diffusion, la même aptitude à se répandre contagieusement, la même ubiquité.* » (Ibid., p.379) II.42.

capacité à reconnaître réciproquement cette conscience chez les autres, pour finalement en arriver à des institutions qui soutiennent le développement d'un individualisme qui n'aurait pas terminé sa croissance. Nous pouvons dès maintenant entrevoir que s'exerce une pression à l'intérieur de cette dualité selon la part grandissante qu'occupe la composante portée par le corps de chacun des individus. Cette dualité, non seulement extérieure mais aussi intérieure, fait en sorte qu'à l'individu, à l'homme-double, à *Homo duplex*, est offerte, non sans résistance de sa part, la possibilité de faire société de façon de plus en plus consciente. Il semble bien que ce soit là, du côté du potentiel de développement de la conscience individuelle, que se niche l'originalité de l'apport durkheimien à la notion d'individu.

Les traits distinctifs de cet individualisme apparaissent à différents endroits dans les textes. Toutefois, un article intitulé *L'individualisme et les intellectuels* décrit ces caractéristiques et les regroupe de façon cohérente comme nulle part ailleurs. Bien que le texte fût publié dans le contexte de l'affaire Dreyfus, nous soumettons qu'il exprime beaucoup plus qu'une réaction au climat politique de l'époque<sup>45</sup>. On y retrouve plutôt

---

<sup>45</sup> Dans une de ses correspondances avec Célestin Bouglé datée de mars 1898, Durkheim fait part de son intention d'écrire publiquement au sujet de l'individualisme. Cette lettre à un collaborateur et ami donne l'impression d'un effort de synthèse irrépressible : « *Du moment où je n'ai plus cette insupportable sensation de solitude, je trouverai bien le temps et la force nécessaire pour faire cet article. Voici quel serait en gros mon sujet. Je voudrais traiter : De l'individualisme des intellectuels : Car c'est là qu'est le fond du débat. Il faudrait montrer que l'individualisme, quoi qu'on fasse, est notre seule fin collective ; que loin de nous disperser, il est le seul centre possible de ralliement [...]* » (1975, t.2, p.423) II.43.  
Devant autant de ferveur et au moment d'entrer dans les descriptions de l'individualisme durkheimien, il peut être intéressant de positionner ces dernières sur fond de leur négation, ici dans un texte de Georges Palante joint à d'autres sous la direction de Philippe Corcuff et de ses collaborateurs (2010, p.64) : « *Volontairement, nous avons omis jusqu'à présent : « L'individualisme et les intellectuels », le fameux article publié en 1898 par É. Durkheim. C'est souvent à partir de ce texte que l'on parle de « l'individualisme durkheimien » sans plus imaginer qu'il s'agisse là d'un abus de langage. Or, constater l'avènement de l'individualisme dans les sociétés modernes ne détermine en rien une position individualiste. Nulle part dans l'œuvre durkheimienne, on ne trouve trace d'une telle disposition.* ».



l'aboutissement formel d'une réflexion d'ordre philosophique qui parcourt, tel un fil d'Ariane, l'ensemble de l'œuvre. Ces traits distinctifs, par ailleurs épars dans le corpus et sur lesquels il nous faudra revenir jusqu'à la fin de l'argumentaire, se voient ici présentés en synthèse. On les retrouve alors insérés dans une description qui schématise le développement historique de l'individualisme.

À partir de ce texte, il est possible de saisir l'essentiel de la vision durkheimienne d'un culte de l'individu pratiqué par une religion qui serait celle de l'humanité en devenir. Sous sa plume, le concept s'anime, passant du *desideratum* à la mise en forme, à tel point qu'il sera éventuellement suggéré d'en faire une religion d'État <sup>III.07</sup> <sup>III.08</sup>. La présente section propose une découpe de cet objet textuel publié dans les derniers mois du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui permet de saisir la complexité et les nuances du propos. Après avoir décrit des formes d'individualisme de premier niveau qui peuvent prêter à confusion <sup>I.02</sup> <sup>I.03</sup>, Durkheim introduit ses lecteurs à cette forme d'individualisme de second niveau qui peut être identifié comme l'individualisme moral de Kant.

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. ([1898a]1970, p.265) <sup>II.44</sup>

Durkheim reconnaît l'intérêt de ce type d'individualisme qui tend à l'universalisme (p.269) et qui soutient ainsi le concept d'individu *in genere* (p.270). La reconnaissance de cette idée est telle qu'il la considère comme ayant déjà conduit à une « *religion* [...] *individualiste* » qui ferait la promotion des « *droits de l'individu* ».

Une telle morale n'est donc pas simplement une discipline hygiénique ou une sage économie de l'existence ; c'est une religion dont l'homme est, à

la fois, le fidèle et le Dieu. Mais cette religion est individualiste, puisqu'elle a l'homme pour objet, et que l'homme est un individu, par définition. Même il n'est pas de système dont l'individualisme soit plus intransigeant. Nulle part, les droits de l'individu ne sont affirmés avec plus d'énergie, puisque l'individu y est mis au rang des choses sacro-sainte ; nulle part, il n'est plus jalousement protégé contre les empiètements du dehors, d'où qu'ils viennent. ([1898a]1970, p.267) II.45

Survient alors un moment pivot à partir duquel Durkheim considère que cet individualisme, qui fut un des changements majeurs de paradigme issu des Lumières, se révèle, un siècle plus tard, inadapté aux besoins de développement des sociétés de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

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. 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. ([1898a]1970, p.277) II.46

Non seulement y aurait-il eu laxisme dans la reprise des acquis de cette révolution morale<sup>46</sup>, mais Durkheim va plus loin en proposant que cet individualisme mérite d'être affiné de façons qui sont, pour l'instant, davantage annoncées que précisées : « *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 silence.* » ([1898a]1970,

---

<sup>46</sup> Révolution morale dont les limites sont mises en évidence par Durkheim : « *On sait comment Kant a résolu la question. [...] La raison est incapable de légiférer sur les choses de l'expérience. L'autonomie de Kant est une autonomie boîteuse. Il nous faut une autonomie, non absolue – c'est impossible –, mais une autonomie relative de la personne tout entière.* » ([1909]1975, t.2, p.303) II.47. Ailleurs, Durkheim revient sur les limites de la critique kantienne, précisément en ce qui a trait à la dualité humaine : « [...] *ce que le kantisme n'explique pas, c'est d'où vient l'espèce de contradiction que l'homme se trouve ainsi à réaliser.* » ([1912]1960, p.636) II.48.

p.278) II.49. Chose certaine, et de façon qui peut à première vue sembler paradoxale, cet individualisme serait la base souhaitable d'une « *religion de l'humanité* ». Peu possible dans les petits regroupements humains, l'individualisme durkheimien serait mieux adapté aux grands ensembles. Il serait aussi un succédané logique aux religions du passé.

Cette religion de l'humanité a tout ce qu'il faut pour parler à ses fidèles sur un ton non moins impératif que les religions qu'elle remplace. [...] Or, tout ce qu'il faut aux sociétés pour être cohérentes, c'est que leurs membres aient les yeux fixés sur un même but, se rencontrent dans une même foi ; mais il n'est nullement nécessaire que l'objet de cette foi commune ne se rattache par aucun lien aux natures individuelles. (Ibid., p.269) II.50

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. A quoi, en effet, pourrait désormais se prendre la sensibilité collective ? (Ibid. p.272.273) II.51

De façon à prime abord surprenante, ce sont bien, peu importe le mode opératoire pour l'instant, les « *natures individuelles* » qui sont l'objet du culte de cette religion de l'humanité. Durkheim répond ici à sa propre question, à savoir quel type de religion devient nécessaire au fonctionnement de la société : « *L'important serait donc de nous dire ce que doit être la religion d'aujourd'hui.* » (Ibid., p.272) II.52. Il n'est pas anodin qu'il soit aussi précisé que cette religion de l'humanité est « *la seule possible* ». Ce dont il est question, c'est bel et bien d'un culte de l'individu voué à remplir les offices d'une religion de l'humanité, culte fondé sur la dignité humaine légitimée pour chacun par le fait d'être un individu inséparable dans sa relation extérieure et intérieure avec les sociétés auxquelles il participe.

Essentiellement, elle (la religion) n'est pas autre chose qu'un ensemble de croyances et de pratiques collectives d'une particulière autorité. Dès qu'une fin est poursuivie par tout un peuple, elle acquiert, par suite de cette

adhésion unanime, une sorte de suprématie morale qui l'élève bien au-dessus des fins privées et lui donne ainsi un caractère religieux. (Ibid. p.272) II.53

Le paradoxe premier que semblaient présenter nos deux objets de recherche trouve ici une part de résolution. La religion de l'individu serait la seule religion possible pour l'humanité qui, nous le verrons plus loin, n'est autre chose qu'une fédération de familles, la famille humaine.

Au début de cette section, nous disions que le texte de 1898 n'a rien d'une anomalie dans le corpus puisque l'ensemble des éléments qui y sont développés et mis en ordre se retrouvent ailleurs, plus ou moins isolés les uns des autres, comme ici dans la première des monographies où il est question du développement d'un « *culte de la personne* ». Il y est aussi question d'un individu qui « *devient l'objet d'une sorte de religion* » et de « *la dignité individuelle* ».

Il y a bien un endroit où elle (la conscience commune) 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. ([1893]1930, p.147) II.54

[...] ce culte de la personne, de la dignité individuelle dont nous venons de parler, et qui, dès aujourd'hui, est l'unique centre de ralliement de tant d'esprits. (Ibid., p.396) II.55

Les mêmes idées, exprimées avec peu de variations, sont reprises quelques années plus tard dans *Le suicide* et permettent, peu à peu, de mettre à jour ce qui pourrait bien être la trame de fond du propos durkheimien.

Ce qu'elles expriment (la pitié pour autrui et la pitié pour nous-mêmes), c'est la manière dont l'opinion apprécie la valeur morale de l'individu en général. S'il compte pour beaucoup dans l'estime publique, nous

appliquons ce jugement social aux autres en même temps qu'à nous-mêmes ; leur personne, comme la nôtre, prend plus de prix à nos yeux et nous devenons plus sensibles à ce qui touche individuellement chacun d'eux comme à ce qui nous touche en particulier. ([1897]2009, p.429) II.56

Il s'est empreint de religiosité ; l'homme est devenu un dieu pour les hommes. C'est pourquoi tout attentat dirigé contre lui nous fait l'effet d'un sacrilège. (Ibid., p.397) II.57

Plus tard encore, dans *L'éducation morale*, une précision importante est apportée qui finit de mettre au clair la distinction entre l'individu *in genere*, cet individu abstrait dont on attend impersonnalité et rationalité, et l'individu concret qui correspond à chacun de nous. Si ce culte s'adresse à l'individu *in genere*, il est mis en pratique par et pour des individus qui sont sans cesse présents à chaque instant de la vie en société.

Mais, s'il n'existe que des individus, alors, à chaque moment de l'histoire, ce sont les individus existants et eux seuls qui font l'être de la société, en la voulant, comme le Dieu de Descartes crée le monde à chaque instant de la durée, en le voulant perpétuellement. ([1925]2012, p.235) II.58

Mais, plus encore, cet individu *in genere* est présenté comme la partie de nous-même commune à tous et toutes, celle qui fait de chacun, de façon originale parce que duale, un participant à la société humaine.

Si, [...], le dieu existe [...] Il se réalise progressivement dans le monde, en tant que nous l'imitons et le reproduisons en nous-mêmes. [...] Il y a quelque chose de commun entre nous et lui. Il y a en nous une parcelle de lui-même ; cette partie éminente de notre être, que l'on appelle l'âme, vient de lui et l'exprime en nous. Elle est l'élément divin de notre nature, et c'est cet élément que nous avons à développer. (Ibid., p.109.110) II.59

Parce qu'il y a une partie de divin en nous qui se « *réalise progressivement dans le monde* », une religion de l'individu aurait un potentiel de développement et, peut-on penser, un profil historique. Durkheim ne fait pas que tenir une rhétorique

philosophique qui fasse la promotion de cette religion à la façon d'une propagande idéologique, il se propose d'en faire une démonstration qui soit scientifique, notamment par l'étude du droit pénal et du droit contractuel.

#### 2.4 Étude du droit pénal et de la morale contractuelle

Rappelant que les obligations légales des êtres humains se résument soit à des délits, soit à des contrats ([1950]1969, p.202), Durkheim précise qu'il s'en tiendra à l'utilisation des artefacts laissés par le législateur pour faire l'étude de la relation qui s'établit entre l'individu et la société <sup>i.02</sup> <sup>i.03</sup>. Il annonce son intention d'utiliser à cette fin les corpus de lois et de règles qui, sous le regard sociologique, deviennent des faits sociaux qu'il entend soumettre à l'observation. Dans ce mode expérimental, l'apparition, le maintien et la transformation d'une règle de droit sont des faits sociaux qu'observe un laborantin qui refait son expérience en ne modifiant qu'une variable, celle du temps. Lors des critiques de l'attitude préscientifique de ses contemporains, Durkheim ne manque pas de préciser l'objet de la science qu'il entend pratiquer, de même que les objectifs que cette même science doit poursuivre : énoncer, vérifier et établir l'existence des lois applicables aux réalités sociales.

Au lieu de traiter de la sociologie *in genere*, nous nous sommes méthodiquement renfermés dans un ordre de faits nettement délimités : sauf les excursions nécessaires dans les domaines limitrophes de celui que nous explorions, nous nous sommes occupés que des règles juridiques ou morales, étudiées soit dans leur développement et leur genèse au moyen de l'histoire et de l'ethnographie comparées, soit dans leur fonctionnement au moyen de la statistique. ([1900]1970, p.132) <sup>II.60</sup>

D'ailleurs, la notion même de loi était trop souvent absente de ces travaux qui ressortissaient plutôt à la littérature et à l'érudition qu'à la science. (Ibid., p.133) <sup>II.61</sup>

Trois domaines d'étude ont été suffisamment investis par Durkheim pour être utilisés à la démonstration du développement de l'individualisme. Dans les pages à venir, nous verrons que chacun de ces domaines tend à démontrer la reconnaissance par la société de l'individuation croissante de ses membres. Il s'agit d'abord de *la division du travail* qui permet de mettre en évidence la diversification des tâches et des positions occupées par ceux et celles qui les réalisent. Vient ensuite le domaine *du droit pénal* qui permet à Durkheim d'observer un adoucissement progressif de la peine, de même qu'un déplacement de la nature du crime qui la justifie. Troisième domaine d'étude, l'évolution du *droit contractuel* démontre un raffinement des mœurs qui va dans le sens d'une reconnaissance de l'intention de l'individu et de la valorisation de la volonté de ce dernier. D'emblée, l'étude de chacun de ces champs herméneutiques permet à Durkheim d'observer un allègement progressif de la coercition exercée envers les individus par des institutions auxquelles il est de plus en plus demandé de rendre et d'appliquer une justice individualisée.

Il convient donc qu'elle (la contrainte) s'adoucisse à mesure que la coercition collective s'allège, s'assouplit, devient moins exclusive du libre examen. Or c'est là le grand changement qui s'est produit au cours de l'évolution morale. ([1899-1900]1969, p.270) II.62

Bien que, comme il a été souligné plus haut <sup>II.16</sup>, elle ne soit pas au début de la chaîne de causalité, il faut revenir sur la division du travail puisqu'elle aurait une conséquence immédiate au niveau de la relation qui s'établit entre l'individu et la conscience collective. En augmentant la quantité des tâches spécifiques nécessaires au fonctionnement général, la parcellisation du travail des sociétés devenues plus complexes favorise l'affaiblissement du pouvoir que peut exercer la conscience collective qui n'est alors plus en mesure de superviser et de contrôler chacun des postes de travail, chacune des fonctions sociales, chacune des façons d'être en société. Cet

affaiblissement de la conscience collective est surtout relatif : dans les faits, c'est la conscience individuelle qui prend plus de place <sup>III.10</sup>.

Nous avons vu dans la première partie de ce travail que la conscience collective devenait plus faible et plus vague, à mesure que la division du travail se développait. ([1893]1930, p.267) <sup>II.63</sup>

Les sentiments collectifs deviennent donc de plus en plus impuissants à contenir les tendances centrifuges qu'est censée engendrer la division du travail ; car, d'une part, ces tendances augmentent à mesure que le travail se divise davantage, et, en même temps, les sentiments collectifs eux-mêmes s'affaiblissent. (Ibid., p.352-353) <sup>II.64</sup>

La division du travail serait une condition *sine qua non*, une étape indispensable, à l'établissement des liens nécessaires à la famille humaine. Si cette solidarité entre tous devient possible, c'est que les rigueurs d'une conscience collective repliée sur elle-même ne répondent plus à la complexité de l'effort de travail nécessaire aux sociétés intégrées les unes aux autres.

On peut donc formuler la proposition suivante : l'idéal de la fraternité humaine ne peut se réaliser que dans la mesure où la division du travail progresse. (Ibid., p.402) <sup>II.65</sup>

Mais elle (la conscience commune) change de nature à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses. Parce que ces dernières se répandent sur une plus vaste surface, elle est elle-même obligée de s'élever au-dessus de toutes les diversités locales, de dominer davantage l'espace et, par conséquent, de devenir plus abstraite. (Ibid., p.272) <sup>II.66</sup>

Provoqué et soutenu par l'augmentation de la densité morale des sociétés, ce contexte de diversification des tâches et de diminution du pouvoir de la conscience collective aurait eu des conséquences sur l'évolution du droit en général, évolution illustrée ici à l'aide du droit pénal. On en retrouve l'expression dans ce que Durkheim désigne comme étant la *Loi des variations quantitatives* et la *Loi des variations qualitatives*,



auxquelles il nous introduit ainsi : « *Les variations par lesquelles a passé la peine au cours de l'histoire sont de deux sortes ; les unes quantitatives, les autres qualitatives. Les lois des unes et des autres sont naturellement différentes.* » ([1899-1900]1969, p.245) II.67. Chacune de ces lois introduit un facteur qui fait varier les rigueurs de la peine imposée. Le premier facteur d'influence est *la nature du type social*, qui réfère *au niveau de développement et de complexité atteint par une société*. Durkheim illustre son point de vue en comparant le système pénal romain à celui des Grecs. Il utilise aussi l'exemple des Tribus d'Israël, afin de préciser à quel point il peut être difficile pour des sociétés de se fédérer et de voir *la nature de l'organe gouvernemental* qui est le leur évoluer et ainsi sécréter un type de *pouvoir politique moins porté à l'absolutisme*. Ce second facteur d'influence, que l'on pourrait croire concomitant au premier, ne l'est pas nécessairement<sup>47</sup>.

Jamais, en effet, l'organisation à base de clans (*γένοϛ*, phratries) n'y fut aussi complètement effacée qu'à Rome où, très tôt, *curies* et *gentes* devinrent de simples souvenirs historiques, dont les Romains eux-mêmes ne connaissaient plus très bien la signification. Aussi le système des peines était-il beaucoup plus sévère à Athènes qu'à Rome. (Ibid., p.252) II.69

Le peuple hébreu n'appartient certainement pas à un type supérieur aux précédents ; en effet, la concentration de la masse sociale ne se fit qu'à une époque relativement tardive, sous les rois. Jusque-là, il n'y avait pas d'État israélite, mais seulement une juxtaposition de tribus ou de clans plus ou moins autonomes, et qui ne se coalisaient que momentanément pour faire face à un danger commun. (Ibid., p.251) II.70

---

<sup>47</sup> Dit autrement, de grandes sociétés complexes peuvent aussi faire preuve d'un pouvoir absolu qui ne tient pas compte des variations individuelles : « *Voilà pourquoi ces deux facteurs de l'évolution pénale – la nature du type social et celle de l'organe gouvernemental –doivent être soigneusement distingués.* » (Ibid., p.249) II.68.

Il y aurait donc, possiblement, adoucissement historique des mœurs. Il y aurait aussi développement de nouvelles préoccupations pénales qui en viennent à criminaliser les atteintes à cette dignité humaine qui, progressivement étendue et ramifiée, se voit reconnue à chacun des individus.

Car il n'y a aucune raison de croire que la criminalité humaine doive régresser à son tour ainsi que les peines qui la répriment. Tout fait plutôt prévoir qu'elle prendra de plus en plus de développement, que la liste des actes qui sont qualifiés crimes à ce titre ira en s'allongeant, et leur caractère criminel en s'accroissant. Des fraudes, des injustices, qui, hier, laissaient la conscience publique à peu près indifférente, la révoltent aujourd'hui et cette sensibilité ne fera que s'aviver avec le temps. Il n'y a donc pas en réalité un fléchissement général de tout le système répressif ; seul, un système particulier fléchit, mais il est remplacé par un autre qui, tout en étant moins violent et moins dur, ne laisse pas d'avoir ses sévérités propres et n'est nullement destiné à une décadence ininterrompue. (Ibid., p.273) II.71

Il y aurait donc recalibrage de ce qui doit être considéré comme une offense. L'acte criminel qui froisse les sentiments récemment développés envers l'individu n'est pas de même nature que celui qui heurtait les sentiments éprouvés par les sociétés primitives envers leurs dieux. Le cas de figure dans lequel le type sociétal est primitif et dans lequel la gouvernance est de type absolu apparaît davantage sensible à une « *criminalité religieuse* ». Dans ce cas, c'est le dieu de la société qui est offensé, et les peines, fortes et brutales, sont calibrées en fonction d'une offense au fondement de l'ordre social. À mesure que la société se complexifie et que sa densité morale augmente, on assiste à un fléchissement de cette rigueur initiale. Apparaît alors ce que Durkheim qualifie de « *criminalité humaine* », et qu'il considère comme le produit de sociétés situées à un niveau de développement supérieur, pour lesquelles l'offense est surtout celle qui affecte l'individu.

Des (sic : Ces) deux formes de la criminalité sont assez distinctes pour qu'il y ait lieu de les désigner par des mots différents. La première pourrait être

appelées criminalité religieuse parce que les attentats contre la religion en sont la partie la plus essentielle et que les crimes contre les traditions ou les chefs de l'État ont toujours, plus ou moins, un caractère religieux ; à la seconde, on pourrait réserver le nom de criminalité humaine. – Cela posé, on sait que les crimes de la première espèce remplissent, presque à l'exclusion de tous les autres, le droit pénal des sociétés inférieures ; mais qu'ils régressent, au contraire, à mesure qu'on avance dans l'évolution, tandis que les attentats contre la personne humaine prennent de plus en plus toute la place. (Ibid., p.264) II.72

Ce qu'il importe de retenir ici, c'est qu'il y aurait développement progressif d'une criminalité qui en vient à définir dans le détail les attentats contre la personne humaine, contre l'individu, et qui semble se substituer à une criminalité dite religieuse davantage préoccupée par les offenses à l'autorité et à ses symboles. Fidèle à sa méthode, Durkheim tente d'établir une définition du crime qui s'appliquerait à l'ensemble des situations. Il en propose alors une basée sur les atteintes « *aux états forts et définis de la conscience commune* ». Les plus récents de ces états forts étant ceux reliés à la dignité de la personne humaine. La victime de l'acte n'est plus un dieu mais un individu. Il n'y a pas que le dieu de la société qui puisse être offensé, mais aussi chacun des membres de cette même société parce que ceux-ci gagnent en dignité et donnent prise à l'offense. Le respect de la réalité de chacun devient alors un des états forts de la conscience commune. De plus, le présumé coupable n'a pas offensé un dieu, mais un autre être humain, tout aussi égal en dignité.

Ainsi l'analyse de la peine a confirmé notre *définition du crime*. Nous avons commencé par établir inductivement que celle-ci consistait essentiellement dans un acte contraire aux états forts et définis de la conscience commune [...] (Ibid., p.73) II.73

Aussi, dans les sociétés inférieures, les délits les plus nombreux sont-ils ceux qui lèsent la chose publique : délits contre la religion, contre les mœurs, contre l'autorité, etc. ([1893]1930, p.60) II.74

Par suite, les conditions de la répression ne sont plus les mêmes que dans le premier cas. Il n'y a plus la même distance entre l'offenseur et l'offensé ; ils sont davantage de plain-pied. Ils le sont d'autant plus que, en chaque cas particulier, la personne humaine que le crime offense se présente sous les espèces d'une individualité particulière, de tout point identique à celle du coupable. ([1899-1900]1969, p.267) II.75

Les peines prescrites par le droit pénal se seraient donc allégées au moment où l'individu devient l'objet d'une prise de conscience collective. Cette évolution du droit pénal aurait eu pour conséquences un allègement des sévérités de la règle envers l'offenseur, celui-ci se retrouvant alors sur un pied d'égalité avec l'offensé : un être humain fait alors face à un autre être humain. On peut le supposer d'emblée, cette évolution ne s'est pas faite en vase clos, mais fut accompagnée d'une autre qui, cette fois, a affecté le droit contractuel.

L'analyse du droit contractuel soumise par Durkheim offre, elle aussi, une représentation du déplacement du respect accordé au groupe, à son dieu et à la tradition, en direction de l'individu, de sa dignité, de l'intention intime de ce dernier et, en dernière analyse, de sa volonté. L'évolution du droit contractuel est traitée presque exclusivement dans *Leçons de sociologie* ([1950]1969) où la pratique de l'induction propre à la méthode historique permet la mise à jour de quatre formes successivement adoptées par le contrat. Chacune, à sa façon et en son temps, a tenté d'exprimer la volonté des contractants. Parce qu'il est possible d'y percevoir le lent déplacement des préoccupations collectives en direction de l'individu, il apparaît nécessaire de faire ressortir les caractéristiques principales de chacune d'elles.

La première et la plus ancienne des formes contractuelles documentée est celle du *contrat réel*. Elle se reconnaît au rôle joué par un objet qui a pour fonction de symboliser le lien qui doit prendre forme entre les parties. Ainsi en est-il du denier à Dieu et du fétu de paille (p.213), ou encore du *Blood-covenant* (p.206). Dans ce type

de contrat, *c'est l'objet qui relie les parties*. Celui-ci n'est pas l'objet du contrat, ni même un paiement partiel, mais plutôt le symbole du caractère sacré de l'échange (p.206). Cet objet exprime la volonté des individus qui contractent : le caractère sacré de l'échange est situé, symbolisé et perçu comme étant extérieur aux parties.

Le contrat réel aura par la suite été délesté des objets tangibles qui lui donnent sa substance pour ne laisser que la parole ritualisée et ainsi permettre l'apparition du *contrat verbal solennel*. C'est alors la parole, une fois donnée dans le cadre du rituel, qui est garante de la volonté des parties. Cette parole prononcée, rendue concrète et extérieure, n'appartient plus à celui qui l'a donnée : donner sa parole ou l'aliéner sont ici plus que des métaphores. Le respect de ce type de contrat repose sur une formule prédéterminée qui, bien que ne faisant que représenter extérieurement l'intention des parties impliquées, s'en rapproche sensiblement, puisqu'est accordé à la parole ritualisée le pouvoir de traduire la volonté des individus.

[...] dès que les paroles sont sorties de la bouche du contractant, elles ne sont plus siennes, elles lui sont devenues extérieures ; car elles ont changé de nature. Elles sont sacrées et il est profane. Par suite, elles sont soustraites à son arbitre ; quoiqu'elles viennent de lui, elles ne dépendent plus de lui. Il ne peut plus les changer, il est tenu de les exécuter. Le serment est aussi un moyen de communiquer aux paroles, c'est-à-dire aux manifestations directes de la volonté humaine, cette sorte de transcendance que représentent toutes les choses morales. Il les détache aussi, pour ainsi dire, du sujet d'où elles proviennent et en fait quelque chose de nouveau qui s'impose à lui. ([1950]1969, p.212) II.76

Le développement des échanges, leurs fréquences et leurs variétés, font en sorte que, peu à peu, disparaît le formalisme de ce type de contrat. Débarrassé du rituel, le contrat solennel devient un *contrat consensuel* ou *contrat de bonne foi* (p.225). Ce troisième type de contrat substitue à la tradition matérielle et à la tradition orale une pratique qui est plus particulièrement d'ordre *mental et psychique* (p.222). Dans le contrat

consensuel s'échangent encore des paroles, toutefois, l'essentiel de l'accord est voulu au plus près des intentions de chacune des parties.

Mais à parler rigoureusement, ce ne sont pas les paroles prononcées qui sont ainsi marquées *ne varietur* ; c'est la résolution qu'elles traduisent. Ce que je donne aux autres, c'est mon intention ferme d'agir de telle ou telle manière ; et par conséquent c'est cette intention qu'il faut atteindre pour savoir ce que j'ai donné, c'est-à-dire ce à quoi je me suis engagé. Pour la même raison, il faut avant tout, pour qu'il y ait contrat, que celui-ci soit dans l'intention des parties. Que l'intention fasse défaut soit d'un côté, soit de l'autre et il ne peut plus y avoir contrat. (Ibid., p.227) II.77

L'affinement des formes contractuelles semble donc se poursuivre en direction de l'intention des parties et plus précisément dans le sens de la volonté postulée de chacune d'elles au contrat. Dans ses formes les plus avancées, le contrat consensuel doit, en plus de rechercher l'intention véritable des parties, être libre de toute contrainte, sinon le consentement est vicié et entraîne la nullité du contrat.

L'idée qui domine cette évolution, c'est que le consentement n'est vraiment lui-même, c'est qu'il ne lie vraiment et absolument celui qui consent qu'à condition d'avoir été donné librement. Tout ce qui diminue la liberté du contractant, diminue la force obligatoire du contrat. (Ibid., p.228) II.78

Ainsi l'avènement du contrat consensuel, combiné avec le développement des sentiments de sympathie humaine, amène les esprits à cette idée que le contrat n'était moral, qu'il ne devait être reconnu et sanctionné par la société qu'à condition de ne pas être un simple moyen d'exploiter l'une des parties contractantes, en un mot à condition d'être juste. (Ibid., p.231) II.79

La réflexion de Durkheim se précise encore lorsqu'il suggère que, dans l'avenir, devrait se développer un « *contrat équitable* », basé autant sur l'égalité de principe que sur l'égalité réelle des parties. La forme et l'objet ne sont pas les seules prérogatives de ce type de contrat, il s'intéresse aussi aux sujets qui y ont part en leur accordant une attention particulière : non seulement les parties doivent-elles être à égalité au moment

de l'entente, mais la validité de cette dernière est tributaire du bienfait que chacune d'elles en tire.

Autrement dit, comme du contrat solennel était né le contrat consensuel, de ce dernier sort une forme nouvelle. C'est le contrat équitable. Nous verrons dans la prochaine leçon comment ce principe nouveau s'est développé, et comment, en se développant, il est destiné à modifier profondément l'institution actuelle de la propriété. (Ibid., p.231) <sup>II.80</sup>

Que ce soit par le biais du droit pénal ou par le biais du droit contractuel, Durkheim maintient actif un plaidoyer qui cherche à démontrer l'influence grandissante de l'individualisme dans le développement moral des sociétés. Dans les deux cas, ce qui évolue vraiment, c'est la reconnaissance de la dignité de chacune des parties en cause. La situation dépeinte ira, semble-t-il, jusqu'à « *modifier profondément l'institution actuelle de la propriété* ». Pour l'instant, la question de ce que nous appellerons le droit à la propriété individuelle sera laissée en plan car nous y reviendrons au CHAPITRE III, là où il sera cette fois question du contrat de propriété quand il est pleinement tenu compte de la volonté individuelle, de même qu'au CHAPITRE VI, où sera traité la question du transfert héréditaire de ce même contrat de propriété. Pour l'instant, Il y a encore fort à faire afin de compléter la description de ce que serait une religion de l'individu.

À des éléments de définition tirés en négatif de zones d'imprécisions identifiées au CHAPITRE I, ont été ajoutés de façon toute positive des éléments structurants de la pensée durkheimienne. Pour conclure ce CHAPITRE II, revenons sur certains des éléments qui se révéleront déterminants pour la démonstration de la centralité et de l'efficacité du concept de religion de l'individu.

Le premier de ceux-ci est la réponse aux interrogations à savoir de quelle cause l'individualisme est-il la conséquence. Durkheim présente alors l'individualisme

comme un produit de la pression exercée par la densité morale des sociétés. Cette densité aurait varié au cours de l'histoire et, semble-t-il, ne cesse de s'accroître. De même, selon la *Loi des variations quantitatives* et la *Loi des variations qualitatives*, si la densité dynamique d'une société et le type de pouvoir politique exercé varient, l'individualisme en sera influencé. L'individualisme n'est donc pas un acquis permanent, il fluctue plutôt selon la densité morale qui est plus ou moins contenue par le type de pouvoir en place.

Le second de ces éléments consiste en l'identification des premiers repères historiques dans lesquels s'inscrit le développement de l'individualisme. À peine notable dans les petits groupes humains primitifs, il parvient à l'universel sous l'effet des Lumières. Par la suite, la proposition durkheimienne à l'effet que l'individualisme moral des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle trouve une nouvelle aire d'expansion doit ici retenir l'attention : *l'individualisme se trouve alors internalisé* alors qu'on l'avait précédemment universalisée. Il s'agit là d'une caractéristique spécifique à l'individualisme durkheimien. C'est en dépassant la volonté kantienne positionnée hors du monde, c'est en localisant la volonté à l'intérieur de chacun, que s'élabore un individualisme nouveau.

Troisième élément, nous posons aussi la question à savoir à quel endroit se trouve le point de contact de la force déployée par la densité des sociétés et, plus précisément, nous posons la question de savoir sur qui ou sur quoi cette force s'exerce. Nous croyons comprendre que, pour Durkheim, elle s'exerce à l'intérieur de chacun de nous. Pour l'instant, désignons ce lieu comme étant le point de rencontre de la conscience collective et d'une conscience individuelle grandissante.

Quatrième et dernier élément, une figuration des niveaux de rapport à l'indivision a été élaborée, nous dotant d'une représentation qui permet maintenant de classer les



différentes occurrences du terme et de ses déclinaisons. À tout le moins est-il désormais possible d'utiliser un barème qui permet d'en hiérarchiser les occurrences. L'utilisation du terme individu pourra ainsi être positionnée et éviter les mésusages et la confusion. Le raffinement de cette figure à trois niveaux donne une idée de l'effort qui doit être déployé à chacune des occurrences de l'idée d'indivision : l'individu peut, dans un même élan, être identifié comme la plus petite partie d'une société, pour ensuite être universalisé et, en définitive, devenir porteur de la même société alors internalisée. Précisons encore que l'individualisme durkheimien ne se conçoit bien que par la jonction des trois niveaux, tous nécessaires à la compréhension du concept de religion de l'individu.

Il est maintenant possible de mieux percevoir ce qui est à la source de cet individualisme, ce qui le provoque et le fait varier. Nous avons surtout présenté les occurrences du terme, et les causes générales de l'apparition de ce phénomène. Seront maintenant mis en évidence d'autres éléments de définition de cette religion qui serait surtout l'apanage de sociétés ayant atteint un certain degré de développement.

## CHAPITRE III

### AU PLUS PRÈS D'UNE RELIGION DE L'INDIVIDU

Nos analyses précédentes ont démontré qu'une représentation désormais magnifiée de l'individu occupe une part toujours croissante de l'espace psychique, à la fois dans la conscience individuelle et dans la conscience collective, faisant ainsi naître et croître un culte de l'individu. Le présent chapitre se propose de mettre en lumière certains éléments de définition à partir desquels il sera possible de décrire encore plus précisément ce qu'est une religion de l'individu. Durkheim en viendra à décrire l'individu comme étant une production de la société qui alimente elle-même la représentation individualiste dans l'esprit de chacun : « [...] *les individus sont beaucoup plutôt un produit de la vie commune qu'ils ne la déterminent.* » ([1893]1930, p.329) III.01. La représentation individualiste ne serait donc pas tant celle créée par l'individu que celle que lui offrent les sociétés avec lesquelles il entretient des liens d'appartenance.

C'est que l'homme est en majeure partie le produit de la société. C'est d'elle que nous vient tout ce qu'il y a de meilleur en nous, toutes les formes supérieures de notre activité. ([1925]2012, p.82.83) III.02

Nous en sommes toujours à démontrer la centralité et l'efficacité du concept de cette religion de l'individu dans l'œuvre durkheimienne. Non pas que quelques progrès n'aient été faits, mais Durkheim va encore plus loin dans sa description de ce qui conduit AU PLUS PRÈS D'UNE RELIGION DE L'INDIVIDU. Le CHAPITRE III donnera

l'occasion de compléter les éléments d'une définition de ce phénomène afin de les réunir en un tout cohérent. Trois thèmes y seront développés. Le premier permet de soutenir que non seulement l'individualisme est une production de la société, mais que la religion de l'individu se doit d'être une religion d'État et que la responsabilité de sa mise en oeuvre et de son développement relève de ce même État : il s'agit de la proposition durkheimienne de *La religion de l'individu comme religion d'État*. Cette proposition implique que la religion de l'individu possède un *lieu de réflexion* et que ce lieu n'est nul autre que l'État considéré comme l'organe politique le plus complexe pouvant être développé par une société. En plus de désigner un lieu, cette proposition identifie l'individu comme principal objet des réflexions et des actions de ce même État : plus précisément, une telle religion se manifeste par le biais d'actes législatifs. Que l'on ne s'y trompe pas, l'individualisme d'État est beaucoup plus qu'un oxymoron ou qu'un jeu d'esprit : on y retrouve le fondement de la philosophie politique de Durkheim. Se plaisant à citer les adversaires de l'individualisme, il propose que ce que ceux-ci considèrent comme un « [...] *fléau public* [...] *cette grande maladie du temps présent*. » serait plutôt « [...] *au-dessus de toutes les consciences particulières et peut ainsi [...] servir de centre de ralliement*. » ([1898a]2010, p.264.269) III.03.

À ce premier thème éminemment politique, s'en ajoute un deuxième, qui relève davantage de la réflexion philosophique puisqu'il invite à considérer *L'individu comme catégorie de la pensée*. Le lecteur entrera alors dans ce qu'il y a à la fois de plus raffiné et de plus négligé dans l'oeuvre durkheimienne : le développement rationnel et constant du concept d'individu à partir d'une série de notions qui, chacune à sa façon, donnent corps à cette catégorie de la pensée. Dans le but d'en souligner les contours, seront successivement mises en évidence les notions de *dignité humaine*, de *libre-arbitre* et de *ubiquité de la volonté*.

Plus près de l'ordre d'une certaine praxis, sera ensuite abordée un troisième thème, cette fois relatif à la réflexion durkheimienne au sujet du *droit de propriété*. La question du droit à la propriété est étudiée dans le détail par Durkheim, comme s'il s'agissait d'une condition *sine qua non* au développement futur de l'individualisme. De l'étude de ce droit, il ressortira que l'individualisme durkheimien n'est complet, ni même possible, que s'il est soutenu par *la mainmise de l'individu sur son environnement matériel*. Ce troisième élément de définition sera pour l'instant traité de façon circonscrite, précisément limitée à l'idée du *Droit à la propriété individuelle*.

### 3.1 La religion de l'individu comme religion d'État

Il a été vu que l'individualisation prend forme en chacun des individus qui devient alors un lieu d'actualisation de la société <sup>II.24</sup>. Dans la présente section, nous verrons que ce premier lieu d'actualisation n'est cependant pas celui de l'organisation qui rend possible le processus d'individuation. Ce second lieu, ce lieu de réflexion et d'organisation, c'est l'État.

Ainsi l'histoire semble bien prouver que l'État n'a pas été créé, et n'a pas pour rôle d'empêcher que l'individu ne soit troublé dans l'exercice de ses droits naturels, mais que ces droits, c'est l'État qui les crée, les organise, en fait des réalités. ([1950]1969, p.95.96) <sup>III.04</sup>

[...] l'État n'est pas par lui-même un antagoniste de l'individu. L'individualisme n'est possible que par lui [...] On peut dire que c'est lui qui constitue la fonction essentielle. C'est lui qui a soustrait l'enfant à la dépendance patriarcale, à la tyrannie domestique, c'est lui qui a affranchi le citoyen des groupes féodaux, plus tard communaux [...] Voilà ce qui justifie l'extension croissante de ses attributions. Cette conception de l'État est donc individualiste [...] (Ibid., p.99) <sup>III.05</sup>

Au moment d'aborder ces éléments constitutifs d'une religion de l'individu, il importe d'affirmer le postulat durkheimien qui fait de cette religion, comme de toutes les autres

formes de religion, une « *chose essentiellement sociale.* » ([1893]1930, p.59) III.06. La religion qui relie (*religare*) est donc celle qui fait en sorte que des individus sont réunis sous l'égide d'un groupe qui affiche une certaine cohérence. Durkheim évoque fréquemment ce postulat de la primauté du social : chez notre auteur, la société est antérieure à l'individu ; c'est elle qui relie et qui suscite le développement de l'individualisme.

Les textes décrivent et utilisent abondamment ce contexte propice au développement de l'individualisme que l'on peut alors inscrire sur un continuum historique allant de l'existence de petites sociétés aux grandes, de leur unification croissante qui a conduit – tout spécialement à l'époque de la rédaction de notre corpus – à la formation d'états de grandes dimensions comme le sont en Occident les différentes républiques française, italienne, allemande, de même que, plus près de nous, la Confédération canadienne et, dans une forme paradigmatique qui a surpassé en efficacité organisationnelle toutes les autres, les États-Unis d'Amérique. Cette augmentation de la densité sociale fait en sorte que chaque individu<sup>48</sup>, sous réserve de s'être vu accorder une citoyenneté nationale, est reconnu, fiché et comptabilisé, quels que soient son origine ethnique ou son statut social : l'individu devient alors membre d'une famille politique qui arbore des couleurs distinctives (un drapeau) et qui participe, sur le plan international, à quelque chose comme une « organisations des nations unies ». Ce

---

<sup>48</sup> Afin de fixer à l'aide de marqueurs certaines des plus récentes étapes du développement de l'individualisme, il peut être mentionné qu'à l'échelle de la nation française, le suffrage universel s'établit à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et que le vote individualisé – c'est-à-dire le vote en isoloir qui permet à chacun des électeurs de déposer lui-même son bulletin dans la boîte de scrutin – apparaît en 1913 (Rosanvallon, 1992, p.21). Le développement des institutions démocratiques aura permis aux femmes de devenir non seulement électrices, mais aussi éligibles aux fonctions de l'État à partir d'avril 1944. Il est proposé de considérer les réponses aux revendications démocratiques et féministes comme autant d'échelons posés par un État lors de son développement individualistique.

phénomène d'agglomération des sociétés, sur lequel nous aurons à revenir en DEUXIÈME PARTIE, est décrit dans le détail par Durkheim, qui souligne l'ampleur inédite de certains phénomènes qui lui sont contemporains<sup>49</sup>.

Nous avons vu de quelle façon Durkheim réfute l'origine naturelle des droits individuels<sup>L.34L.35</sup> qui, de ce dernier point de vue, relèveraient de considérations *limitées au premier niveau du rapport à l'indivision*. Il en vient alors à préciser sa pensée qui ne laisse aucun doute sur la responsabilité qui revient à l'État plutôt qu'aux diktats de la « nature individuelle ». Faisant ainsi, il répond, à tout le moins partiellement, à son questionnement initial<sup>i.02</sup>.

Le seul moyen de lever la difficulté est de nier le postulat d'après lequel les droits de l'individu sont donnés avec l'individu, c'est d'admettre que l'institution de ces droits est l'œuvre même de l'État. Alors, en effet, tout s'explique. On comprend que les fonctions de l'État s'étendent sans qu'il en résulte pour cela une diminution de l'individu, ou que l'individu se développe sans que l'État régresse pour cela, puisque l'individu serait, à certains égards, le produit même de l'État, puisque l'activité de l'État serait essentiellement libératrice de l'individu. Or, que l'histoire autorise, effectivement, à admettre ce rapport des causes aux effets entre la marche de l'individualisme moral et la marche de l'État, c'est ce qui ressort avec évidence des faits. (Ibid., p.93. Voir aussi les deux premiers paragraphes de la Cinquième leçon aux pages 91 et 92) III.07

Décidé à bien nommer les choses, il nous faut rappeler que cette conception de l'État est nommément décrite comme étant individualiste<sup>III.05</sup>. Parce que cet État n'est pas

---

<sup>49</sup> À quelques reprises Durkheim dépeint le contexte socioéconomique de son époque. Lues cent ans plus tard, ces descriptions prennent des allures prophétiques. C'est notamment le cas lorsqu'il est question 1) des progrès industriels ([1950]1969, p.75), 2) de la centralisation des pouvoirs politiques<sup>V.69</sup> et plus précisément de l'existence d'une entité politique nommée Europe<sup>V.66</sup>, et 3) de l'universalisation des croyances religieuses<sup>V.70</sup>.

individualiste de façon passive ou naturelle, mais plutôt de façon active et rationnelle, c'est-à-dire suite à des séries de décisions orientées, nous suggérons l'utilisation du syntagme « État individualistique » : la conception d'un tel état étant, selon Durkheim, « *libératrice de l'individu* ».

Par cela même se trouve déterminé le devoir fondamental de l'État qui est d'appeler progressivement l'individu à l'existence morale. Je dis que c'est son devoir fondamental car la morale civique ne peut avoir d'autre pôle que les causes morales. Parce que le culte de la personne humaine paraît devoir être le seul qui soit appelé à survivre, il faut que ce culte soit celui de l'État comme des particuliers. (Ibid., p.104) III.08

Ce « *culte de la personne humaine* » qui serait « *celui de l'État comme des particuliers* » est beaucoup plus qu'une figure de style. Durkheim précise que ce culte, comme ceux qui l'ont précédé, « *n'est pas moins apte à assurer cette communion des esprits et des volontés* ».

Ce culte a d'ailleurs tout ce qu'il faut pour jouer le même rôle que les cultes d'autrefois. Il n'est pas moins apte à assurer cette communion des esprits et des volontés qui est la condition première de toute vie sociale. [...] C'est à lui (l'État), pour ainsi parler, qu'il appartient d'organiser le culte, d'y présider, d'en assurer le fonctionnement régulier et le développement. (Ibid., p.104) III.09

D'autre part, Durkheim fait remarquer que les sentiments collectifs, ceux qui ont le groupe primitif comme base et objet de ralliement, et qui tolèrent moins bien la contradiction en provenance des individus, auraient tendance à voir leur intensité s'atténuer pour laisser place à des sentiments collectifs nouveaux qui rendent nécessaire ce culte de l'individu.

Si les sentiments qui nous attachent à l'individu en général grandissent, c'est précisément parce que les autres s'affaiblissent ; c'est parce que les groupes

ne peuvent plus avoir d'autres objectifs que les intérêts de la personne humaine. (Ibid., p.147) III.10

Ce culte était impossible tant que ne s'était pas suffisamment développée une valeur morale reconnue à l'individu, à peine perceptible tout au long de l'Histoire humaine, de façon plus marquée au cours des derniers siècles et encore plus nettement au cours des dernières décennies. Dit simplement, développement de l'État et développement de l'individualisme sont coextensifs. Mais les choses sont rarement aussi simples : positionnées entre l'individu et le groupe total, certaines « *collectivités particulières* » – qui seront identifiées plus loin comme étant des groupes secondaires – ont tendance à confondre le culte de la personne humaine avec un culte similaire voué aux besoins identitaires de leur propre groupe.

Le seul moyen de prévenir ce particularisme collectif et les conséquences qu'il implique pour l'individu, c'est qu'un organe spécial ait pour charge de représenter auprès de ces collectivités particulières la collectivité totale, ses droits et ses intérêts. Et ces droits et ces intérêts se confondent avec ceux de l'individu. Voilà comment la fonction essentielle de l'État est de libérer les personnalités individuelles. (Ibid., p.98) III.11

C'est ainsi que l'État en expansion, par-delà les collectivités qui le composent, aurait pour rôle d'assurer l'individuation la plus complète non pas de tel groupe, ni de tel individu en particulier, mais de l'individu en tant que principe auquel chacun peut se rattacher, c'est-à-dire à l'individu *in genere*.

Ce n'est pas tel ou tel individu que l'État cherche à développer, c'est l'individu *in genere* qui ne se confond avec aucun de nous, et, en lui prêtant notre concours sans lequel il ne peut rien, nous ne devenons pas les agents d'une fin qui nous est étrangère, nous ne laissons pas de poursuivre une fin impersonnelle qui plane au-dessus de toutes nos fins privées, tout en s'y rattachant. D'une part, notre conception de l'État n'a rien de mystique, et pourtant, elle est essentiellement individualiste. (Ibid., p.104) III.12



Le rôle tentaculaire d'opresseur que veulent accorder à l'État les promoteurs d'un individualisme décrit ailleurs <sup>L.29 L.30</sup> comme étant radical est ici tempéré par une mise en relation hiérarchique des différentes sociétés et de l'organe étatique qui les chapeaute. Faisant la distinction entre l'État et les sociétés qui y sont fédérées, l'intelligence des situations que Durkheim accorde à ce niveau supérieur d'organisation semble permettre à l'État de réfléchir et d'agir de façon individualistique.

Le rôle de l'État n'a rien de négatif. Il tend à assurer l'individuation la plus complète que permette l'État social. Bien loin qu'il soit le tyran de l'individu, c'est lui qui rachète l'individu de la société. (Ibid., p.103) III.13

Premier élément constitutif d'une religion de l'individu, le rôle aussi fondamental qu'actif accordé à l'État peut étonner. Aussi surprenants, nous allons maintenant nous attarder aux fondements philosophiques qui légitiment l'action d'un tel État.

### 3.2 L'individu comme catégorie de la pensée

Certains passages laissent croire que l'individualisme durkheimien implique que l'idée d'individu puisse faire office de catégorie de la pensée. Cette élévation de la notion au statut de concept totalisant mérite que l'on s'y attarde. Dans un premier temps, il faudra se rendre aux Sections III et IV de la Conclusion de la monographie de 1912. Ces pages font écho à la Section II de l'Introduction du même ouvrage<sup>50</sup>, libellée *Objet de la recherche*, là où Durkheim soumet l'hypothèse selon laquelle notre vie logique actuelle est la résultante de facteurs sociaux qui l'auraient façonnée au cours de l'Histoire. Ces

---

<sup>50</sup> La Section II décrit et décrit le conflit devenu inutile entre empirisme et apriorisme, de même que le rôle qu'est appelé à jouer le développement de théories mieux adaptées, dont celle de la sociologie de la connaissance.

mêmes facteurs sociaux seraient aussi à l'origine des catégories de la pensée telles que nous les avons reçues : c'est ainsi que l'organisation sociale aurait servi de modèle aux catégories de temps et d'espace ([1912]1960, p.19). Mais il y a plus encore.

Toujours dans les mêmes sections, on peut lire que la théorie sociologique de la connaissance peut être envisagée comme une réconciliation de l'empirisme et de l'apriorisme. Cette réconciliation se ferait par le biais de la dualité de la vie intellectuelle calquée sur *le dualisme de la nature humaine* (Ibid., p.27) ou, comme nous le soutenons, par le biais de l'idée d'individualisme telle qu'elle devient perceptible au troisième niveau du rapport à l'indivision. En légitimant l'origine sociale de la raison, Durkheim procède au détriment d'une autre forme de raison, bien établie celle-là, qu'il considère comme située à l'extérieur de l'aire d'exploration de la science. En effet, le rationalisme qui s'est construit concurremment avec le développement de la civilisation disputerait une place déjà largement occupée par « *la raison divine* ».

[...] on a parfois imaginé, par-dessus les raisons individuelles, une raison supérieure et parfaite dont les premières émaneraient et de qui elles tiendraient par une sorte de participation mystique, leur merveilleuse faculté : c'est la raison divine. Mais cette hypothèse a, tout au moins, le grave inconvénient d'être soustraite à tout contrôle expérimental ; elle ne satisfait donc pas aux conditions exigibles d'une hypothèse scientifique. De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie ; elles se font, se défont, se refont sans cesse ; elles changent suivant les lieux et les temps. La raison divine est, au contraire, immuable. (Ibid., p.20.21) III.14

La réconciliation des théories de l'empirisme et de l'apriorisme – ces dernières peinant à expliquer l'origine de la raison – est réalisée à l'aide de ce positionnement intellectuel qui considère la nature psychique de l'individu comme étant duale : dans l'univers durkheimien, l'homme est double. Et cette dualité fait en sorte que « *Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand*

*il pense que quand il agit.* » (Ibid., p.23) III.15. La même Section II est l'endroit où Durkheim affirme que les catégories de l'entendement sont « *nées dans la religion et de la religion ; elles sont un produit de la pensée religieuse.* » (Ibid., p.13) III.16. Cela suggère que c'est de façon concomitante au développement de la religion de l'individu que se constitue une catégorie de la pensée réservée à l'objet même de cette religion.

Dans la Section III de la Conclusion du même ouvrage, Durkheim invite à nommer les choses à l'aide du vocabulaire le plus adéquat possible<sup>51</sup>. C'est ce que nous avons tenté de faire en rafraichissant l'idée d'individualisme comme étant l'expression de l'indivisibilité de la nature humaine. C'est aussi ce que nous avons tenté de faire en relevant l'idée d'un *individualisme d'État*, de même qu'en proposant les trois niveaux du rapport à l'indivision, ou encore lorsqu'il a été suggéré que l'unicité de chacun des individus serait en quelque sorte « un nouvel impératif catégorique ». Une fois encore, c'est l'idée d'individu, c'est la reconnaissance de l'apport de chacun, apport reconnu comme nécessaire et possiblement indispensable, qui donne corps à la réflexion durkheimienne<sup>52</sup>. L'affirmation toute positive de cette série d'éléments constitutifs est

---

<sup>51</sup> Au moment de suggérer que la pensée conceptuelle peut « *s'étendre à l'individu* » (Ibid., p.617), Durkheim soulève la délicatesse de l'opération : « *Le concept [...] S'il change, ce n'est pas qu'il soit dans sa nature de changer ; c'est que nous avons découvert en lui quelque imperfection ; c'est qu'il a besoin d'être rectifié [...]* Le savant se trouve dans la même situation vis-à-vis de la terminologie spéciale qu'emploie la science à laquelle il se consacre [...] Sans doute, il peut innover, mais ses innovations sont toujours des sortes de violences faites à des manières de penser instituées. » (Ibid., p.618.619) III.17.

<sup>52</sup> La participation de chacun à l'ensemble n'est pas facile à exprimer clairement. Pas plus facile à exprimer est la participation de l'ensemble à l'intérieur de chacun. Durkheim y parvient malgré tout : « *Le règne des fins et des vérités impersonnelles ne peut se réaliser que par le concours des volontés et des sensibilités particulières [...]* En un mot, il y a de l'impersonnel en nous parce qu'il y a du social en nous et, comme la vie sociale comprend à la fois des représentations et des pratiques, cette impersonnalité s'étend tout naturellement aux idées comme aux actes. » (Ibid., p.636) III.18.

tout juste tempérée par Durkheim lorsqu'il reconnaît la lente progression des concepts nouveaux qui en sont encore à se frayer un chemin à travers l'inertie de la tradition : « *S'ils ne sont pas en harmonie avec les autres croyances, les autres opinions, en un mot avec l'ensemble des représentations collectives, ils seront niés ; les esprits leur seront fermés ; ils seront, par suite, comme s'ils n'étaient pas.* » (Ibid., p.625) III.19.

Au-delà de ces réticences de la tradition à désigner la religion de l'individu comme religion d'État et l'idée d'individu comme catégorie de la pensée, encore faut-il entendre le mot individu au troisième niveau du rapport à l'indivision, niveau qui implique la dualité de la nature humaine comme étant l'expression de la présence de la société en chacun. Il s'agit sans doute là du postulat de l'anthropologie durkheimienne : *chaque individu est porteur de la société en lui.*

Notre proposition de lire le concept d'individu à l'aide des trois niveaux du rapport à l'indivision trouve un terrain d'application fertile dans cette même Conclusion à la monographie de 1912. Comme s'il s'agissait à la fois du produit final de sa démonstration et de la réponse à sa question initiale, Durkheim présente alors un plaidoyer en faveur de l'individualisme et, tout particulièrement, de la conceptualisation de l'idée d'individu.

[...] si la pensée conceptuelle peut s'appliquer au genre, à l'espèce, à la variété, si restreinte que celle-ci puisse être, pourquoi ne pourrait-elle pas s'étendre à l'individu, c'est-à-dire à la limite vers laquelle tend la représentation à mesure que son extension diminue ? (Ibid., p.617) III.20

L'idée originale qui consiste à reconnaître l'individu comme porteur de la société rend accessible un nouvel espace sur lequel Durkheim attire notre attention lorsqu'il réclame pour ce même *individu in genere*, non seulement le statut de concept, mais aussi celui de *participant actif à la catégorie des catégories, soit celle de totalité.*

Le concept de totalité n'est que la forme abstraite du concept de société ; elle est le tout qui comprend toutes choses, la classe suprême qui renferme toutes les autres classes. (Ibid., p.630) III.21

Terrain d'application fertile, disions-nous, puisque l'économie générale de la réflexion durkheimienne suggère que, au premier niveau de rapport à l'indivision, la représentation conceptuelle est peu accessible III.24. Cette dernière serait plutôt le résultat de la synthèse partagée des représentations passées et présentes de tous les individus<sup>1.07</sup>. Les représentations sensibles de chacun coulent dans un flux perpétuel caractérisé par l'instabilité, alors que le concept et ses représentations spécifiques le rendent « *sinon universel, du moins universalisable* » (Ibid., p.618) III.22 et renvoient à une représentation stable, impersonnelle et largement partagée. Ces représentations communes, chacun des individus en est partiellement et involontairement doté<sup>1.31</sup>, et elles s'intègrent à ses aires de compréhension en enrichissant ses sensations. C'est précisément l'intégration des représentations collectives qui fait de l'individu un « homme-double », un *Homo duplex* II.26, capable de faire synthèse entre empirisme et apriorisme.

Mais si ce sont, avant tout, des représentations collectives, ils (les concepts) ajoutent à ce que peut nous apprendre notre expérience personnelle, tout ce que la collectivité a accumulé de sagesse et de science au cours des siècles. Penser par concepts, ce n'est pas simplement voir le réel par le côté le plus général ; c'est rejeter sur la sensation une lumière qui l'éclaire, la pénètre et la transforme. (Ibid., p.622) III.23

Les niveaux de rapport à l'indivision sont on ne peut mieux discernés les uns des autres lorsque Durkheim met au clair que c'est bien différentes facettes du même principe individuel que l'on retrouve aux trois niveaux. En effet, celui que l'on considérait impuissant à saisir l'ensemble des représentations – « *il n'y a pas d'expérience individuelle, [...] qui puisse nous faire même soupçonner l'existence d'un genre total [...]* » (Ibid., p.629) III.24 –, se voit aussi reconnaître la capacité de « [...] *se rendre*

*compte, [...], qu'au-dessus de ses représentations privées il existe un monde de notions types d'après lesquelles il est tenu de régler ses idées.* » (Ibid., p.624) III.25. Avec la société « en lui », une nuance supplémentaire s'ajoute aux deux précédentes. L'individu aurait dorénavant accès à des mondes conceptuels plus vastes, assurément variés, enrichis pourrait-on dire, qui lui permettent de vivre à l'aide de concepts validés par l'expérience et partagés par un nombre toujours grandissant de ses semblables.

En d'autres termes, la science et la morale impliquent que l'individu est capable de s'élever au-dessus de son point de vue propre et de vivre d'une vie impersonnelle. (Ibid., p.635) III.26

Si l'individu parvient à de telles représentations, c'est qu'il bénéficie des acquis de la science et de la morale. Issues de la religion, issues de l'obligation de statuer sur des représentations communes, ces deux institutions ont permis à l'individu non seulement l'accès à certains concepts, mais aussi l'accès à la capacité d'en soumettre de nouveaux. La dualité humaine, le fait d'être porteur de la société en soi, fait en sorte que la capacité à se représenter la totalité devient accessible à l'individu.

C'est-à-dire qu'il (l'individu) s'accorda à lui-même le droit de faire des concepts. Ainsi, la faculté de concevoir s'individualisa. (Ibid., p.624) III.27

Nous comprenons que cette prise de position suppose une anthropologie basée sur les éléments caractéristiques du concept d'individu. Certains ont déjà été retracés, tel *l'individu en tant que produit de la société* et, plus précisément, comme production étatique. Telle est aussi la *dualité intérieure* que l'on retrouve au niveau supérieur du rapport à l'indivision, ou encore cette intuition de Durkheim qui suggère que *l'individu ne serait pas finis ultimus naturae*. Toutefois, cette liste n'est pas exhaustive, ces caractéristiques ne seraient pas les seules. En quittant momentanément la monographie de 1912 pour se diriger ailleurs dans le corpus, une série d'éléments viendront encore s'ajouter à ce vocabulaire de base et ainsi compléter le concept d'individu. Seront ainsi

abordés ce qui peut être considéré comme les éléments structurants de cette catégorie de la pensée, trio d'éléments que Durkheim identifie comme étant *la dignité de l'individu, son libre arbitre et l'ubiquité de sa volonté*.

« *Culte de l'individu* », « *culte de la personne* », ou encore « *religion de l'individu* », tous ces efforts descriptifs autour de l'idée d'individu trouveraient leur source commune dans la notion de « *dignité individuelle* » ou encore de « *dignité de la personne* » : « *Dira-t-on que ce culte de l'individu est une superstition dont il faut nous débarrasser ? Mais c'est aller contre tous les enseignements de l'histoire ; car plus on va, et plus la dignité de la personne va croissant. Il n'est pas de loi mieux établie.* » ([1950]1969, p.92)<sup>III.28</sup>. Cette dignité serait semblable à celle qui est accordée aux dieux et conduit au concept d'une religion de l'individu qui a pour sujet et objet la même entité puisque « *l'homme est devenu un dieu pour l'homme* ».

[...] par suite, il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun, si ce n'est l'homme lui-même. Voilà comment l'homme est devenu un dieu pour l'homme et pourquoi il ne peut plus, sans se mentir à soi-même, se faire d'autres dieux. ([1898a]1970, p.273)<sup>III.29</sup>

Cette « *dignité individuelle* » est bien celle qui est reconnue à *l'individualité de l'homme double*. Dignité qui s'applique alors à chacun des individus en particulier qui, à son tour, vient enrichir la vie collective à laquelle il participe et s'abreuve tout à la fois<sup>53</sup>.

[...] ce culte de la personne, de la dignité individuelle dont nous venons de parler, et qui, dès aujourd'hui, est l'unique centre de ralliement de tant

---

<sup>53</sup> Il s'agit là d'une première illustration de ce que Durkheim, dans ces derniers textes, identifiera comme étant *l'influence dynamogénique*, qui serait le caractère essentiel de toute forme de religion <sup>VI.10</sup>.

d'esprits. Mais combien c'est peu de chose surtout quand on songe à l'étendue toujours croissante de la vie sociale, et, par répercussion, des consciences individuelles ! ([1893]1930, p.396) III.31

Ailleurs, Durkheim en viendra à qualifier la personne humaine comme étant « *la chose sainte par excellence* » et sa dignité intrinsèque comme étant « *l'axiome fondamental* ». Notons ici le renouveau du propos par rapport à l'infériorité de l'individu imposée par l'autorité et la rigueur morale des sociétés à faible densité dynamique.

Nous sommes agis plus que nous agissons. 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, on pourrait même dire l'axiome fondamental, c'est que la personne humaine est la chose sainte par excellence [...] toute espèce d'empiètement sur notre for intérieur nous apparaît comme immorale, puisque c'est une violence faite à notre autonomie personnelle. ([1925]2012, p.112) III.32

En soutien à ces affirmations déjà fortes en elles-mêmes, Durkheim reprend le thème de la dualité de la nature humaine et guide notre attention en direction de ce qu'il y a de « *divin* » en elle. Selon lui, c'est bien là, dans ce qu'il y a de social en nous, que repose la dignité partagée par chacun des individus. Cette dignité fait de l'individualisme « *la doctrine nécessaire* », et cela au point que l'on retrouverait l'essence de l'individualisme dans la reconnaissance sans compromis de la dignité de chacun des individus.

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. ([1898a]1970, p.273) III.33



La formule selon laquelle « *l'homme est devenu un dieu pour l'homme* »<sup>III.29</sup> et l'idée d'une dignité partagée simplement du fait que « *chacun de nous incarne quelque chose de l'humanité* » sont toutes deux clairement exprimées. Il semble donc bien y avoir quelque chose comme un dieu fabriqué à l'image du groupe total qu'est la société et quelque chose comme une dignité ainsi partagée par tous les individus participant *de facto* à la construction de cette image. Au-delà de ces principes, la dignité intrinsèque accordée à chacun ne va pas sans conséquences pratiques. En effet, en dépit de la contrainte morale exercée sur l'individu, l'évolution des mœurs exige, plus que jamais et de façon impérative, la reconnaissance de l'autonomie de chacun.

On fait remarquer qu'en fait nous subissons de perpétuelles contraintes, que le milieu social nous modèle, qu'il nous impose toutes sortes d'opinions [...] si certaine que soit cette dépendance, il est tout aussi certain que la conscience morale proteste de plus en plus énergiquement contre cette servitude, et revendique avec énergie, pour la personne, une autonomie de plus en plus grande. ([1925]2012, p.112.113)<sup>III.34</sup>

Le développement de l'individualisme, et donc de l'individualité de chacun, résulte de l'intégration de règles sociales qui émanent de l'État<sup>54</sup> et qui s'imposent à l'individu. Sous la pression de cette contrainte, l'intégration se réalise plutôt de façon involontaire chez chacun<sup>II.20</sup>. Toutefois, parce que la société se complexifie, une part déterminante de l'intégration des règles sociales ne peut se réaliser que par le biais d'un certain intellectualisme, par le biais d'une prise en charge rationnelle, par l'individu, de l'espace de réflexion créé en lui. Cet espace invite à un individualisme intellectuel qui

---

<sup>54</sup> Chez Durkheim, les différentes sociétés politiques sont les législatrices des règles nécessaires à leurs fonctionnements, ainsi que les administratrices de l'application de ces mêmes règles.

permet à chacun d'arbitrer les situations particulières à l'aune des compréhensions partagées. Durkheim décrit cet espace de réflexion comme étant le *libre arbitre*.

Et, en effet, 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. [...] La servitude intellectuelle n'est qu'une des servitudes que combat l'individualisme. Or, tout développement de l'individualisme a pour effet d'ouvrir la conscience morale à des idées nouvelles et de la rendre plus exigeante. (Ibid., p.33) III.35

La pression exercée par l'augmentation de la densité morale des sociétés sur les états de conscience donne l'occasion d'observer que les nouvelles représentations éprouvent de la difficulté à se frayer un chemin au travers de celles que forme le tissu de la tradition. Les représentations du passé seraient invitées à laisser place aux représentations qui surgissent dans les esprits fraîchement individualisés. La lutte est constante et les apparences peuvent parfois être trompeuses. On voit s'affronter les idéaux d'hier et ceux d'aujourd'hui <sup>VII.07</sup>, ce qui peut laisser croire à des résurgences du passé, alors qu'il s'agit plutôt d'une résistance à l'actualisation du nouveau. Les pressions qui jadis invitaient à la ressemblance, à l'homogénéité des croyances et des actes, exercent désormais leur potentiel sur d'autres objets et offrent à l'individu une palette de choix inédits.

De même, une société où l'individualisme intellectuel ne pourrait pas s'exagérer serait incapable de secouer le joug des traditions et de renouveler ses croyances [...] ([1897]2009, p.435.436) III.36

Le sentiment d'obligation issu des exigences d'une société homogène est toujours présent, la coercition sociale toujours vive. Mais une autre forme d'obligation, une autre forme de coercition en provenance d'une autre société, moins homogène celle-là, vient exercer sa pression sur l'individu afin que celui-ci en vienne à se percevoir

comme unique et à ressentir que *cette unicité est précisément ce que l'on attend de lui*. Une société qui sécrète ce niveau d'attente doit aussi s'attendre aux affrontements inhérents à cette diversité.

Or, ce que réclame la conscience morale, c'est une autonomie effective, vraie, non pas seulement de je ne sais quel être idéal, mais de l'être que nous sommes. Même, le fait que nos exigences sur ce point vont toujours en croissant indique bien qu'il s'agit non d'une simple possibilité logique, toujours également vraie, d'une vérité tout abstraite, mais de quelque chose qui se fait, qui devient progressivement, qui évolue dans l'histoire. ([1925]2012, p.117) III.37

Durkheim précise et illustre ce qu'il entend par un « *individualisme intellectuel* » en rappelant selon quels mécanismes l'être humain s'est dégagé des contraintes du milieu physique dont les lois, tout comme le font les lois morales, ne cessent d'exercer leurs contraintes. L'observation et la compréhension des lois morales sont soumises aux mêmes exigences de rigueur que celles requises pour s'adapter aux lois naturelles. Dans les deux cas, il est précisé qu'on ne peut considérer nos impressions premières comme étant l'équivalent des lois régissant ces deux ordres de réalité. Plus encore, cette fois dans l'ordre des choses sociales, l'expérimentateur et les contextes de l'expérience n'étant pas stables, la réflexion et l'expérimentation doivent être constamment renouvelées. Il faut donc, tel un culte sans cesse repris par chacun, intellectualiser et comprendre les règles morales<sup>55</sup>. Ce rituel, de répétition en répétition, conduirait

---

<sup>55</sup> Toujours dans *L'Éducation morale*, Durkheim présente les trois éléments de la morale, dont le troisième est désigné comme étant *l'intelligence de la morale*, c'est-à-dire la compréhension rationalisée de ses règles : « *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 conscience la plus claire et la plus complète possible, des raisons de notre conduite.* » (Ibid., p.121) III.38.

l'individu aux portes de la pratique d'une morale intelligente, d'une religion de l'individu.

Pour voir en quoi consiste cette autonomie progressive, observons d'abord comment elle se réalise dans nos rapports avec le milieu physique. Car ce n'est pas seulement dans l'ordre des idées morales que nous aspirons à une plus grande indépendance, et que nous la conquérons. Nous nous affranchissons de plus en plus de la dépendance où nous étions vis-à-vis des choses, et nous ne sommes pas sans en avoir conscience. Cependant, il ne saurait être question de regarder la raison humaine comme la législatrice de l'univers physique. Ce n'est pas de nous qu'il a reçu ses lois. Si donc nous nous en libérons à quelques égards, ce n'est pas qu'il soit notre œuvre. C'est à la science que nous devons cette libération relative. ([Ibid., p.117]

III.39

Les textes laissent clairement entendre que Durkheim n'est pas dupe quant à la recevabilité d'une dignité applicable à chacun, d'autant plus que cette dignité implique une plus grande autonomie de la raison ainsi que les conséquences concrètes de l'exercice du libre examen : « *Mais j'ai hâte d'en venir à la grande objection. Ce culte de l'homme a pour premier dogme l'autonomie de la raison et pour premier rite le libre examen. Or, dit-on, si toutes les opinions sont libres, par quel miracle seraient-elles harmoniques ?* » ([1898a]1970, p.270) III.40. Durkheim répond immédiatement à sa propre question : « *Non seulement l'individualisme n'est pas l'anarchie, mais c'est désormais le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays.* » (Ibid., p.272) III.41. S'il en est ainsi, c'est que chacun de nous est le produit d'une société qui lui demeure à la fois antérieure et supérieure.

Comme la supériorité que la société a sur lui n'est pas simplement physique, mais intellectuelle et morale, elle n'a rien à craindre du libre arbitre, pourvu qu'il en soit fait un juste emploi. ([1895]1947, p.122) III.42

Parce que l'individualisme est une production sociale encadrée par une réglementation des mœurs, le texte invite à considérer que le libre arbitre de chacun et de chacune

repose sur la notion de liberté règlementée, la liberté sans réglementation apparaissant alors comme un non-sens.

En résumé, les théories qui célèbrent les bienfaits de la liberté irréglementée font l'apologie d'un état morbide. Même on peut dire que [...] ces mots de liberté et d'irréglementation jurent d'être accouplés, car la liberté est le fruit de la réglementation. ([1925]2012, p.70) III.43

Les jeux semblent donc faits. D'un côté, il y a les nécessités liées au libre arbitre et, de l'autre, les rigidités de la règle. Le conflit semble inévitable et, dans une certaine mesure, il l'est. En effet, de quelle façon l'individu peut-il à la fois exercer son libre arbitre et endosser la norme ? La réponse offerte par Durkheim est invariablement la même : l'individu serait autant appelé à la rébellion qu'à la soumission<sup>56</sup>. Il lui faut donc avoir recours à son libre arbitre. Et ce libre arbitre, comment l'exerce-t-il ? En conservant toujours la possibilité de se rallier à la règle ou de s'en détacher.

Le principe même de la rébellion est donc le même que le principe du conformisme. C'est à la nature *vraie* de la société qu'il se conforme quand il obéit à la morale traditionnelle ; c'est à la nature *vraie* de la société qu'il se conforme quand il se révolte contre cette même morale [...] <sup>57</sup> ([1898b] [1924]1967, p.74) III.45

---

<sup>56</sup> Le thème de la dualité rébellion-soumission apparaît jusque dans le plus ancien des textes de notre corpus. Durkheim, alors en début de carrière, prend la parole devant un auditoire de jeunes hommes au Lycée de Sens : « *Mes chers amis, je serais bien heureux si vous emportiez de ce lycée deux sentiments, contradictoires en apparence, mais que les âmes fortes savent concilier. D'une part, ayez un sentiment très vif de votre dignité. Si grand que soit un homme, n'abdiquez jamais entre ses mains et d'une manière irrémédiable votre liberté. Vous n'en avez pas le droit. Mais aussi ne croyez pas que vous deviendrez beaucoup plus grands en ne permettant jamais à personne de s'élever au-dessus de vous. [...] Il y a une certaine manière de se laisser guider qui n'enlève rien à l'indépendance. En un mot, sachez respecter toute supériorité naturelle, sans jamais perdre le respect de vous-mêmes.* » ([1883]1967, p.13.14) III.44.

<sup>57</sup> Durkheim poursuit en maintenant des propos semblables : « *La rébellion contre la tradition morale, vous la concevez comme une révolte de l'individu contre la collectivité, de nos sentiments personnels*

Qu'il se soumette ou qu'il se rebelle, l'individu ne fait qu'exercer son libre arbitre dans les limites de la conscience qu'il a de sa réalité. Considérées ainsi, rébellion et soumission ne sont que des moments différents de la trame de l'expérience individuelle de la réalité offerte par la société.

L'individu se soumet à la société et cette soumission est la condition de sa libération. Se libérer, pour l'homme, c'est s'affranchir des forces physiques, aveugles, inintelligentes ; mais il n'y peut arriver qu'en opposant à ces forces une grande puissance intelligente, à l'abri de laquelle il se place : c'est la société. En se mettant à son ombre, il se met, dans une certaine mesure, sous sa dépendance ; mais cette dépendance est libératrice. Il n'y a pas là de contradiction. (Ibid., p.82) III.47

Nous venons de le voir, *l'individualisme comme religion d'État et l'individu comme catégorie de la pensée* sont deux éléments qui enrichissent considérablement le concept d'individu et donnent de la substance à l'idée d'une religion – à tout le moins d'un culte – de l'individu. S'ajoute encore un troisième élément constitutif d'une telle religion, qui serait cette fois lié au droit de propriété. Nous verrons que la dignité de chacun y trouve alors une application imprévue, précisément dans l'extension de l'idée de volonté.

### 3.3 Le droit de propriété

Lorsqu'est abordée la question du droit de propriété, le concept de religion de l'individu passe du plan des croyances et des idéaux à celui du monde réel dans lequel s'ancrent

---

*contre les sentiments collectifs. Ce que j'oppose à la collectivité, c'est la collectivité elle-même, mais plus et mieux consciente de soi.* » (1924, p.75) III.46. On retrouve ici l'idée d'un individu totalisant comme catégorie de la pensée.

des pratiques qui affectent, directement et fondamentalement, le fonctionnement de nos sociétés. Plus précisément, c'est la « *propriété individuelle* », cet « *axiome moral incontestable* », qui permet de donner forme concrète à une réflexion qui jusqu'ici est demeurée campée dans le domaine de la philosophie.

L'individualisme ne serait qu'un mot si nous n'avions une sphère matérielle d'action au sein de laquelle nous exerçons une sorte de souveraineté. Quand on dit que la propriété individuelle est chose sacrée, on ne fait donc qu'énoncer sous forme symbolique un axiome moral incontestable ; car la propriété individuelle est la condition matérielle du culte de l'individu. ([1950]1969, p.199) III.48

La réflexion durkheimienne au sujet du droit de propriété est livrée presque exclusivement de la *Onzième* à la *Quatorzième leçons* de *Leçons de sociologie*, dont le contenu, peaufiné au cours des années, semblait destiné à une réutilisation dans le cadre d'une monographie inachevée<sup>58</sup>. Cette série de dix-huit leçons offre des raisonnements complexes, dont ne seront retenus pour l'instant que ceux qui ont trait au *droit à la propriété individuelle*.

Durkheim prend d'abord appui sur la critique kantienne, dont il utilise certains éléments qui lui permettront d'établir temporairement l'origine et la nature du droit de propriété. Il poursuivra sa démonstration en allant au-delà de ses prédécesseurs, notamment en réfutant le principe du propriétaire premier occupant et en proposant une extension significative à la notion de volonté. Tout au long de sa démonstration, il s'en

---

<sup>58</sup> L'ébauche de l'*Introduction à la Morale* ([1917][1920]1975, t.2, p.313 à 331) nous est parvenue sous la forme d'un document qui comporte deux versions d'un texte d'introduction ainsi qu'une table des matières qui, toutes trois, indiquent l'intention de l'auteur de reprendre certains éléments de *Leçons de sociologie* et de *L'éducation morale* pour les intégrer dans une monographie qui aurait, en quelque sorte, constitué une œuvre de fin de carrière.

tient à la méthode comparative et à l'induction. Ces méthodes de comparaison historique, appliquées à l'évolution du droit de propriété comme objet d'étude, permet de nouveau à son discours sur l'individualisme de s'articuler à partir d'analyses qui se veulent scientifiques. Cette façon de faire met en jeu à la fois les souplesses et les rigueurs intellectuelles nécessaires à l'identification des différents niveaux de rapport à l'indivision, comme cela s'est produit lorsque Durkheim fait part de ses réflexions au sujet du développement du droit pénal<sup>II.71</sup> et du droit contractuel<sup>II.77 II.78</sup>.

Durkheim y va d'une première définition : « *Une chose sur laquelle s'exerce un droit de propriété est une chose qui ne sert qu'à moi. [...] Le droit de propriété consiste essentiellement dans le droit de retirer une chose de l'usage commun.* » (Ibid., p.171)<sup>III.49</sup>. Ce droit s'actualiserait par le transfert, par le retrait et, plus spécifiquement, par la mise à part d'une partie du prestige accordée à la propriété collective en vue de l'usage exclusif d'un individu – ou d'un groupe privé d'individus – à qui est reconnue une dignité suffisante pour que soit donnée une forme concrète à sa volonté de posséder. Toutefois, il doit être pris en considération que cette volonté n'a pas un pouvoir absolu puisqu'elle s'oppose à d'autres volontés qui, possiblement, s'expriment dans le même sens. La citation suivante décrit brièvement les trois niveaux du rapport à l'indivision appliqués à la volonté de posséder : 1) la dignité accordée à certains individus leur donne accès au droit de posséder, 2) dignité qui par la suite est confrontée à la dignité de tous les autres individus, 3) à chacun desquels est théoriquement reconnue la volonté de posséder le domaine appropriable qui est celui de la collectivité.

Or ma volonté individuelle n'étant qu'individuelle ne peut pas faire loi pour les autres. [...] Il faut que chacun soit obligé par tous et la collectivité ne peut obliger ses membres concernant une chose déterminée que si elle a des droits sur cette chose, c'est-à-dire si elle la possède collectivement. On arrive donc à la conclusion suivante : pour que les hommes soient fondés à vouloir s'approprier les choses individuelles, il faut que les choses soient originellement possédées par une collectivité. Et comme la seule



collectivité naturelle est celle que forme toute l'humanité, comme c'est la seule complète, comme toutes les autres ne sont que partielles, le droit d'appropriation prévu implique une communauté originaire des choses et en dérive. (Ibid., p.159) III.50

Élément indispensable à la compréhension de ce qui va suivre, retenons que le droit à la propriété individuelle est issu de la propriété collective de l'ensemble des biens fonciers ; ce qui indique à la fois l'origine et la nature de ce même droit. Afin d'en tirer des principes qui seraient fondamentaux, Durkheim traite la question du droit à la propriété au niveau de la « *collectivité naturelle [...] que forme toute l'humanité* », qui implique « *une communauté originaire des choses* ». Voilà déjà mis à jour les éléments d'une définition préliminaire du droit de propriété : 1) *une mise à part*, 2) légitimée par *une communauté originaire des choses*. Ces deux éléments nous accompagneront jusqu'à la fin de l'argumentaire et joueront un rôle déterminant à l'intérieur du MODÈLE DE COHÉRENCE (Figure 8.2, p.256) dans lequel seront reconnues la dignité et la volonté de chacun à l'intérieur du cadre de l'autorité collective. Pour l'instant, il nous faudra encore suivre Durkheim à travers les échafaudages d'une démonstration qui aborde successivement le thème de *l'appropriation du sol*, le thème *des limitations au droit de propriété* et celui de *l'ubiquité de la volonté*.

Cette démonstration débute au moment des premières négociations conduites par les différents types de familles – entre elles, de même qu'avec les dieux – dans le but de résoudre les enjeux liés au partage du domaine appropriable. Nous sommes bien au moment de l'établissement de ces rituels qui ont présidé aux premières *appropriations du sol*, c'est-à-dire à l'origine du droit immobilier. Nous sommes aussi aux moments de la conclusion des premiers contrats documentés de propriété foncière, au moment où rituels et sacrifices faisaient office de contrats et d'impôts primitifs. Citant un de ses maîtres à penser, Durkheim offre une vision à la fois juste et bucolique du caractère

religieux revêtu par le fait de réaffirmer périodiquement l'acquisition de la propriété des dieux.

Nous savons, d'ailleurs, par quelle opération religieuse était régulièrement entretenu le caractère religieux de cet espace. « A certains jours marqués du mois et de l'année, le père de famille faisait le tour de son champ en suivant cette ligne ; il poussait devant lui des victimes, chantait des hymnes et offrait des sacrifices » (Fustel de Coulanges). C'était le chemin suivi par les victimes et arrosé de leur sang qui constituait la limite inviolable du domaine. (Ibid., p.179 <sup>III.51</sup>. Les parenthèses sont de Durkheim)

Il ne s'agit encore là que de la propriété d'un groupe, de la propriété d'un regroupement de type familial, ou de leurs amalgames sous forme de clans ou de tribus fédératives de ces mêmes clans. La propriété individuelle dûment reconnue est beaucoup plus récente. À l'origine du droit à la propriété individuelle, il y a la propriété collective de la société, société dont le dieu est une représentation symbolique et auto-générée. La démarche historique prend ici tout son sens.

Si le sol était inabordable aux particuliers, c'est qu'il appartenait à la société [...] c'est que l'appropriation privée suppose une première appropriation collective [...] Et la propriété privée est née parce que l'individu a fait tourner à son profit, à son usage, ce respect que la société inspire, cette dignité supérieure dont elle est revêtue et qu'elle avait communiquée aux choses dont est fait son substitut matériel. Quant à l'hypothèse d'après laquelle c'est le groupe qui fut le premier propriétaire, elle est parfaitement conforme aux faits. (Ibid., p.190) <sup>III.52</sup>

Dès maintenant doit être mis en évidence un des éléments structurants du propos durkheimien. Il est ainsi proposé de concevoir l'appropriation du sol, du bien foncier, de voir ce transfert de la sacralité du bien possédé par la société en direction d'un individu en particulier, comme l'origine de la propriété privée émergeant à la suite du

communisme familial<sup>59</sup> : « Dès lors, l'homme est au-dessus des choses et c'est tel homme en particulier qui occupe cette situation, c'est-à-dire qui possède. » (Ibid., p.195) III.53. Dans la suite de notre propos, la propriété privée sera considérée comme une innovation majeure faisant historiquement suite à la propriété collective et commune à tous les membres d'un même groupe humain. Avant la propriété privée, il n'y a pas de rapport à l'indivision puisque celle-ci est complète : c'est la communauté qui possède. Au moment de l'apparition de la propriété privée, nous en sommes au premier niveau du rapport à l'indivision, là où l'individu se distingue légitimement du groupe et reçoit une certaine sacralité confirmée par la proximité ainsi créée avec la chose sacrée.

À ce niveau de développement, le droit à la propriété est donc limité à certains individus qui peuvent toujours légitimer leur droit par le travail (Ibid., p.156), l'héritage, l'achat, l'échange ou encore le don (Ibid., p.154). Ce même droit s'actualise et se perpétue selon la théorie du premier occupant ou du possédant actuel (Ibid., p.162.163). Durkheim précise pour mieux poursuivre :

Ce qu'a d'intéressant cette doctrine, c'est que nous y trouvons une théorie morale du droit du premier occupant. (Ibid., p.163) III.54

Mais ce qui fait la faiblesse de la théorie, c'est de poser que l'antériorité de l'occupation suffit à fonder juridiquement et moralement cette dernière ; que les volontés ne se nient pas mutuellement, n'empiètent pas mutuellement les unes sur les autres dans le même objet. (Ibid., p.162) III.55

---

<sup>59</sup> Le syntagme « communisme familial » est utilisé à quelques reprises par Durkheim. Il renvoie au caractère indivisible de la propriété qui se situe au degré zéro du rapport à l'indivision puisqu'il n'y a alors qu'indivision. Nous reviendrons sur cette forme de communisme lorsqu'il sera traité de la notion de *familialisme* au CHAPITRE V de la SECONDE PARTIE.

Durkheim apprécie à leur juste valeur ces techniques de reconnaissance et de protection du droit de propriété qui, toutefois, ne l'expliqueraient pas. Pour parvenir à l'expliquer et à le justifier, c'est en direction des limites de ce droit qu'il va attirer notre attention. Dès le départ, est énoncée une première restriction du droit à la propriété qui se doit d'être la propriété d'une chose, ce qui exclut la possibilité que ce droit puisse être exercé sur un être humain. Le droit de posséder un individu, qui a pourtant été chose courante tout au long de l'Histoire, n'a été aboli que depuis peu. L'espace-temps durkheimien est celui de l'abolition progressive de l'esclavagisme, abolition qui peut être comprise comme une autre reconnaissance de la dignité humaine<sup>60</sup> dans le cadre du développement de l'individualisme.

L'idée de propriété éveille d'abord l'idée d'une chose. [...] Mais cette distinction est relativement récente. Tant qu'il y eut des esclaves, les esclaves étaient l'objet d'un droit réel qui est indiscernable du droit de propriété. (Ibid., p.166) III.56

À ces premières restrictions qui reconnaissent un droit de propriété d'abord limité à un petit nombre d'individus, de même qu'elles relèvent de la nature de l'objet appropriable, s'ajoutent d'autres restrictions qui affectent, plus précisément, l'exercice de ce même droit. En effet, « [...] *le droit de jouir des choses que l'on possède n'a jamais été absolu.* » (Ibid., p.147) III.57. Durkheim invite ainsi à la déconstruction de ce

---

<sup>60</sup> Nous pensons ici aux avancées dites démocratiques ou aux revendications féministes initiées aux XIX<sup>e</sup> siècle. Abolitionnisme, féminisme et dénonciations des discriminations de toutes sortes ne seraient que les jalons d'un processus qui pointe en direction de l'individualisme comme concept ayant à sa source le respect de la dignité de chacun des individus parce que, différent à sa façon, dans un ensemble totalisant auquel il participe.

droit en ses composantes que sont l'usufruit, le droit d'aliéner, de même que le droit d'expropriation qui peut être exercé par l'autorité compétente.

Mais, de plus, de quel droit d'user s'agit-il ? Est-ce d'un droit illimité ? Veut-on dire que le propriétaire peut se servir de la chose à sa guise, sans qu'aucune limite lui soit assignée ? Il n'est pas de pays où une telle illimitation ait été reconnue et consacrée par la loi. Le droit d'user est toujours défini et borné. [...] Très souvent le droit de propriété n'implique aucunement le droit d'aliéner. Pendant des siècles, le patrimoine familial a été inaliénable : tant que le droit de tester n'a pas été reconnu, les droits du père à aliéner ses biens étaient restreints [...]. (Ibid., p.169) III.58

Cela dit, la plus importante des limitations au droit de propriété tient à ce qu'il est lié à l'état de la personne : que le propriétaire soit frappé d'incapacité ou qu'il décède et le droit sera suspendu pour être redirigé, au moyen des règles édictées par la société légitime, en direction d'un tiers ayant-droit : « *Car la propriété individuelle est la propriété commençant et finissant avec l'individu.* » (Ibid., p.240) III.59. Débarrassé de ses différents attributs, le droit de propriété reçoit le nom de nue-propriété qui est « [...] *un lien moral et juridique qui fait que la condition de la chose dépend du sort de la personne.* » (Ibid., p.175) III.60.

Nous dirons donc définitivement : le droit de propriété est le droit qu'a un sujet déterminé d'exclure de l'usage d'une chose déterminée les autres sujets individuels et collectifs à la seule exception de l'État et des organes secondaires de l'État dont le droit d'user ne peut d'ailleurs s'exercer que dans des circonstances spéciales, prévues par la loi. (Ibid., p.172) III.61

Pour le propriétaire, la liberté de jouir de son bien peut bien être restreinte de différentes façons, il demeure qu'il n'y a que lui qui a la liberté d'en jouir <sup>III.49</sup>. Bien que le droit de propriété et ses différents attributs soient reconnus et garantis par la société, Durkheim suggère que cela n'est pas encore suffisant pour en fonder la légitimité. La

légitimité de ce droit prendrait sa source dans « *la nature de la volonté* » à laquelle sont reconnues des qualités qui relèvent de l'ubiquité.

Mais ce n'est pas à dire que l'état civil fonde le droit de propriété, il ne fait que le reconnaître et le garantir. Ce droit est fondé dans la nature des choses, et donc : 1° Dans la nature de la volonté ; 2° Dans la nature de l'humanité et des rapports qu'elle soutient avec le globe. (Ibid., p.161) III.62

Durkheim nous conduit ainsi bien au-delà des idées mises d'avant par ses prédécesseurs – pensons ici au principe du premier occupant et à celui du *Beati possidentes*. On se retrouve aussi bien au-dessus de la réflexion kantienne sur le sujet<sup>61</sup>. Il y a là des pages (163-164) qui élèvent le principe individualiste au plus haut niveau de concrétude, puisqu'on s'intéresse aux choses ; c'est aussi là que se dessine un nouvel espace anthropologique qui exige que soit entendue la voix de chacun, puisque du même coup on s'intéresse à la volonté humaine comme étant ubiquitaire. Cet espace appelle à la réciprocité des volontés et, conséquemment, à la modification des paradigmes qui président à l'octroi des contrats de propriété. Dans le même élan, la propriété collective est appelée à quitter le niveau des petits groupes pour devenir collective au niveau du grand nombre, au niveau des nations modernes, selon « *la nature de l'humanité* ». Au sens durkheimien, la propriété individuelle se généralisera au rythme de la reconnaissance de la *dignité humaine* et de ses corollaires que sont le *libre arbitre* et

---

<sup>61</sup> Durkheim laisse entendre que les avancées philosophiques qu'il propose vont au-delà de celles de ses prédécesseurs : « *On y retrouve ainsi associés et combinés, comme ailleurs dans toute la morale kantienne, ces deux principes, en apparence contradictoires, celui de l'intangibilité de la volonté individuelle et celui en vertu duquel la volonté individuelle est dominée par une loi qui lui est supérieure.* » (Ibid., p.162) III.63.

*l'ubiquité de la volonté*, chacune de ces notions venant soutenir en substance cette conceptualisation de l'individu comme composante active de la catégorie de totalité.

Le genre humain est le propriétaire idéal de la Terre. Ce droit de propriété ne peut devenir une réalité que par les individus. [...] parce que l'acte par lequel se fait cette appropriation est un acte de volonté, il est indépendant de toute relation spatiale. Il a donc la même valeur morale en quelque place que se trouvent respectivement situés l'objet et le sujet. (Ibid., p.161) III.64

Cet « *acte de volonté [...] indépendant de toute variation spatiale* » est l'expression de la volonté de l'individu abstrait, de l'individu *in genere*<sup>62</sup>, qui symbolise chacun des individus qui incarne la nature duale et qui porte en lui les représentations du groupe dans sa totalité. L'échafaudage demeure complexe et, pour le bien saisir, peut-être faut-il encore suivre Durkheim dans l'utilisation faite de la réflexion kantienne à partir de laquelle il campe la sienne. Il ne faut pas s'y tromper, la volonté dont il est question chez Durkheim, c'est la volonté humaine qui se substitue à la volonté de Dieu. Cela a été vu plus haut<sup>III.33</sup> : c'est parce que l'individu est double, c'est parce qu'il est porteur de la société en lui, qu'il accède à la totalité.

Aussi, pour concevoir une autonomie pure de la volonté, Kant est-il obligé d'admettre que la volonté, en tant qu'elle est purement rationnelle, ne dépend pas de la loi de nature. Il est obligé d'en faire une faculté à part dans le monde, et sur laquelle le monde n'agit pas. ([1925]2012, p.117) III.65

Kant fait de la volonté « *une faculté à part dans le monde, et sur laquelle le monde n'agit pas* ». Durkheim s'y oppose et ajoute que la faculté de volonté n'est pas celle d'un « *être idéal, mais de l'être que nous sommes* »<sup>III.37</sup>. L'élément-clé est ici

---

<sup>62</sup> *L'individu in genere* est une formule maintes fois utilisée par Durkheim pour signifier la notion d'un *individu abstrait* dont sont tirées les caractéristiques de l'individu concret, particularisé en chacun.

l'internalisation de la volonté ainsi légitimée chez l'individu par les liens qui l'unissent aux sociétés auxquelles il appartient. L'individualisme moral des Lumières, tout aussi révolutionnaire qu'il était à son époque, se révèle déjà insuffisant au moment de la rédaction du corpus durkheimien.

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 [...] de ce point de vue, la volonté individuelle apparaît comme régie par une loi qui n'est pas son œuvre. (Ibid., p.112) III.66

S'appuyant sur les arguments moraux qui ont déjà été rapportés en ce qui a trait à l'ubiquité de la volonté humaine <sup>III.64</sup>, la mutation du régime de propriété ne saurait tarder à devenir une priorité morale et politique. Qu'il soit question d'un plus grand respect de la volonté individuelle ou d'une réforme du droit de propriété, il y aura mutation des droits individuels à un autre niveau, cette mutation se renouvelant d'elle-même puisqu'elle ouvre les esprits à des niveaux supérieurs de conscience.

Les droits individuels sont donc en évolution ; ils progressent sans cesse, et il n'est pas possible de leur assigner un terme qu'ils ne doivent pas franchir. ([1950]1969, p.103) III.67

Le déplacement progressif, du premier au deuxième, puis au troisième niveau de rapport à l'indivision, peut être supposé au plan du développement historique des mœurs. Toutefois, ce n'est que par l'inscription formelle de droits qu'il est possible de l'observer. L'augmentation de la densité dynamique permet de prévoir que les droits individuels évolueront dans le même sens : plus les êtres humains seront en contacts étroits les uns avec les autres, plus une pression sera exercée en faveur de ces droits, dont le droit à la propriété. Les droits individuels pourraient ainsi atteindre des niveaux ouvrant la voie à des changements de paradigmes qui feraient une réalité de la propriété individuelle.



Précisément parce que l'acte de vouloir est un acte mental, l'équilibre des volontés individuelles doit être lui-même mental, c'est-à-dire moral. Il ne se trouve pas justifié par cela seul que les mouvements matériels par lesquels ces volontés s'expriment sont géographiquement extérieurs les uns aux autres, ne se rencontrent pas sur un même point de l'espace. Il faut encore et surtout qu'elles ne se nient pas et ne s'excluent pas moralement. Pour que l'occupation puisse être regardée comme légitime au moins au regard de notre conscience morale actuelle, il faut donc qu'elle soit soumise à d'autres conditions que cette simple antériorité dans le temps. (Ibid., p.165) <sup>III.68</sup>

Se termine ainsi une série de citations, mises en relief, et qui, les unes en rapport avec les autres, tendent à démontrer que l'œuvre durkheimienne contient des éléments de définition applicables à une religion de l'individu. Le premier de ces éléments y est décrit comme un *individualisme immanent à l'État et sous sa responsabilité*. Cet énoncé fait de la religion de l'individu une affaire d'État qui relèverait des plus récents et des plus complexes niveaux d'organisation sociale atteints par la civilisation humaine. Nous avons proposé les syntagmes *individualisme d'État* ou *État individualistique* pour traduire de façon adéquate l'intérêt manifesté par Durkheim, et ce dès 1893 <sup>i.02</sup>, pour la relation qui s'établit entre l'individu et la société. Les termes utilisés pour nommer cette relation ont l'avantage d'exprimer clairement que celle-ci relève de l'ordre du politique <sup>III.05</sup>.

Un deuxième élément – qui se présente sous la forme d'une grappe de notions complémentaires – devient apparent lorsqu'est reconnue la capacité qu'ont les représentations collectives de pénétrer l'individu <sup>II.39</sup>. La nature duale de ce dernier fait en sorte que la notion d'individu peut être considérée comme *candidate au statut de concept et, possiblement, de catégorie de la pensée*, puisque l'individu serait en mesure de recevoir et d'agir en fonction d'un ensemble de connaissances structurant la pensée impersonnelle de la collectivité, passée et présente. De l'ordre de la spéculation philosophique, cette mise en candidature permet à Durkheim d'introduire deux autres

notions constitutives d'une religion de l'individu. Il s'agit d'abord de *la dignité de la personne* et du *libre arbitre* qui en découle.

Chacune de ces notions renvoient à la dualité de la nature humaine, dualité qui implique la présence de la société en chacun, et cette présence, quant à elle, conduit à la mise en évidence d'un troisième élément constitutif d'une religion de l'individu. Il s'agit de *l'ubiquité de la volonté humaine* qui permet à Durkheim de mener à terme son explication de la lente évolution du droit contractuel, l'approfondissement de l'idée d'une volonté individuelle trouvant une aire d'application on ne peut plus concrète dans « *la mainmise de l'individu sur son environnement par le biais du droit à la propriété* » <sup>III.48</sup>. Dans ce contexte toujours en devenir, c'est le nécessaire « *contrat équitable* » <sup>II.80</sup> qui est appelé à relier l'individu au domaine appropriable de la collectivité. Cet aboutissement du droit contractuel correspond au transfert du caractère sacré de la société à l'individu, par l'entremise du bien foncier. La méthode comparative et historique utilisée par Durkheim fait bien état du lent développement de la *propriété indivise* en ce qui peut être nommé le *droit à la propriété privée*, qui trouve sa suite logique et historique dans le *droit à la propriété individuelle*.

Il est indispensable de bien saisir le sens donné par Durkheim à la propriété individuelle. Il est tout aussi important de situer cette notion dans le temps. Pour y parvenir, nous proposons de considérer l'apparition de la propriété privée comme le point de bascule historique qui a mis fin au monopole du communisme familial en tant que mode d'exercice du droit de propriété. La propriété privée a ainsi mis fin à l'exclusivité de l'indivision comme mode de transfert des patrimoines familiaux d'une génération à l'autre et ce, précisément à l'époque où les types familiaux primitifs perdaient leurs statuts de sociétés totalisantes. La propriété foncière et privée deviendra propriété individuelle lorsque sera ressentie comme réelle l'ubiquité d'une volonté sujette à la reconnaissance légale de la dignité de chaque individu. Cette volonté doit

être présumée, induite, comme l'est chez l'individu la volonté de vivre, de vivre dignement, d'avoir accès au capital non seulement financier mais aussi intellectuel, culturel et affectif des différentes sociétés auxquelles il participe. La reconnaissance de l'ubiquité de la volonté individuelle permettrait de concevoir, et de reconnaître légalement, la pratique d'un rituel de tradition de la richesse en accord avec l'idée de l'individu *in genere*.

La propriété privée naissante annonçait donc l'ère du droit à la propriété individuelle. Cette dernière forme de propriété, qui est une mise en action observable et quantifiable de l'individualisme appliqué aux patrimoines fonciers et financiers, possède un caractère distinctif que Durkheim ne manque pas de relever : la possession du bien de la collectivité par l'individu commence et finit avec l'individu qui possède temporairement. Cette caractéristique tient au fait que « *la condition de la chose dépend du sort de la personne* »<sup>III.60</sup>. Cette même caractéristique encadre la capacité de posséder de chacun en lui imposant une limite dans le temps. L'idée d'une propriété individuelle fait donc appel à un processus de redistribution de la richesse thésaurisée et capitalisée selon des principes qui tirent leur légitimité de la dignité de l'individu et de l'ubiquité de sa volonté.

Nous étions à la recherche d'un ensemble d'éléments pouvant agir comme fondements à une religion de l'individu. Nous croyons avoir mis à jour les principaux de ceux-ci. Ces éléments seront éventuellement intégrés au MODÈLE DE COHÉRENCE. Toutefois, avant d'en arriver là, il faudra encore parcourir les textes à la recherche du second thème de notre étude : après avoir décrit une religion de l'individu, Durkheim fait-il de même pour une religion de la famille ?

## DEUXIÈME PARTIE

### LA RELIGION DE LA FAMILLE

Notre démarche aura été jusqu'ici limitée à la démonstration de la centralité et de l'efficacité du concept de religion de l'individu. Sans doute était-il nécessaire de procéder dans cet ordre : les réflexions de Durkheim sur l'individualisme introduisent adéquatement à des réflexions encore davantage nuancées en ce qui a trait à une RELIGION DE LA FAMILLE qui sera le sujet de notre intérêt dans cette DEUXIÈME PARTIE. Cet objet de recherche sera traité selon un plan de travail similaire à celui qui a été utilisé précédemment; il lui sera donc consacré une analyse répartie en trois chapitres. Fait notable, cette étape aura la particularité de mettre en évidence un syntagme à occurrence unique. De plus, l'expression *religion de la famille* se présente

alors affectée d'une légère variation<sup>63</sup>. Face à une situation à prime abord contre-intuitive, nous prévoyons accorder autant, sinon plus d'attention aux approches et aux méthodes de recherche qui furent les nôtres jusqu'à présent.

Le CHAPITRE IV, CLARIFIER ET ENRICHIR L'IDÉE DE FAMILLE, fera d'abord état des éléments de méthode prônés par Durkheim, éléments qui permettent d'identifier les notions utiles au travail sociologique et, plus spécifiquement, au travail sociologique portant sur la famille. Cette première clarification faite, il sera possible de passer en revue deux des trois systèmes de classification des sociétés qui apparaissent dans notre corpus. Nous verrons alors que la façon dont certaines de ces sociétés ont été nommées a pu constituer une *zone d'imprécision* suite à l'utilisation d'un vocabulaire qui, à première vue, secondarise l'idée de famille. En plus de mettre à jour ces deux systèmes de classification, l'exercice permettra de distinguer et, éventuellement, de renommer les formes de sociétés familiales auxquelles Durkheim fait allusion.

Quant à lui, le CHAPITRE V permettra de mettre en évidence LES CONDITIONS DE RÉALISATION nécessaires à l'apparition des différents types de sociétés. Conditions de réalisation qui auraient permis l'évolution des premiers groupes familiaux, des premières sociétés de type familial, jusqu'à ce que se dessine une famille totalisante : la famille humaine. Élément majeur de ce chapitre, ce qui n'est souventes fois que suggéré devient explicite lorsque Durkheim nous introduit au phénomène *de*

---

<sup>63</sup> C'est lorsqu'il reproche à Fustel de Coulanges sa perception trop étroite du culte domestique que Durkheim en vient à faire quelques précisions sur ce type de religion : « *La religion familiale n'est pas seulement la religion des ancêtres, c'est la religion de toutes les choses qui participent à la vie de la famille, qui y jouent un rôle, de la moisson, de la végétation des champs, etc.* » ([1950]1969, p.182).

*contraction et d'émergence* ([1892]1975, t.3, p.40). Ce qui fonctionne avec la rigueur d'une loi serait en fait une mécanique sociale essentielle à la compréhension de l'évolution des sociétés. Il s'agit d'un double mouvement qui préside à l'apparition de petites unités familiales et d'unités sociales plus complexes.

Poursuivant l'objectif de nous amener AU PLUS PRÈS D'UNE RELIGION DE LA FAMILLE, le CHAPITRE VI donnera d'abord l'occasion de définir le mot religion à l'aide d'énoncés durkheimiens : on l'aura compris, ce chapitre sera sous le sceau de ce qui ne peut plus attendre si l'on entend étendre le sens du mot religion au-delà des religions du Livre. Toujours dans l'ordre de ce qui ne peut plus attendre, une deuxième section traitera des transformations que subissent et la conscience commune et la conscience individuelle. Une troisième et dernière section permettra de conclure au sujet de l'élément le plus surprenant de notre démarche, celui qui soulève un impensé reposant sur l'idée d'une religion de la famille comme pourvoyeuse des outils légaux nécessaires à la tradition des avoirs patrimoniaux. Il sera alors démontré qu'aux principes de la transmission des patrimoines, Durkheim fait subir un recadrage qui tient compte des conditions dans lesquelles s'activent désormais les sociétés humaines. Indispensable pour assurer la pérennité de la famille à certaines époques, le fondement des principes mêmes de tradition demanderait à être réévalué de façon à tenir compte du respect grandissant qui doit être accordé à la dignité de chacun.

## CHAPITRE IV

### CLARIFIER ET ENRICHIR L'IDÉE DE FAMILLE

L'IDÉE DE FAMILLE est à ce point ancrée dans nos façons de penser qu'on peut être amené à en faire usage sans ressentir le flou sémantique qui y est entretenu : de là la nécessité de la CLARIFIER ET de l'ENRICHIR. S'y retrouvent en effet, indistinctement réunis, une variété de phénomènes plus ou moins bien définis. Traiter de la question de la famille, c'est à coup sûr s'exposer à la critique<sup>64</sup>, sans doute justifiée, puisque cette réalité a comme qualités premières d'être protéiforme et sujette à interprétations diverses. Peut-on seulement établir un consensus au sujet de cette institution dont l'histoire se déploie sur plusieurs millénaires et ce, dans une multitude de contextes culturels dont on ne peut avoir qu'une connaissance partielle? Nous avancerons donc

---

<sup>64</sup> La difficulté largement répandue à manier correctement cette notion apparaît dès les travaux pionniers de l'ethnologue américain Lewis Morgan, travaux qui furent publiés dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien que Friedrich Engels ([1884]1972, p.17) s'inspire largement de ceux-ci, il ne manque pas de critiquer le flou sémantique créé par une utilisation trop inclusive du terme famille : « *Unfortunately, Morgan continued to use the term "family" to describe the stages of clan development preceding the pairing family. He assigned the « consanguine family » to the first period of human life, followed this with the "punaluan family", and still later the pairing family. Although he definitely recognized the late arrival of the family, this raises the question: how could Morgan insist that the family was at most a few thousand years old and at the same time envisage earlier family forms going back to the beginning of human life? Clearly a revision has to be made in Morgan's terminology to resolve that contradiction.* ».

en terrain accidenté, avec la ferme intention d'arpenter celui-ci dans la mesure permise par notre corpus.

La remise en question de l'utilisation du terme famille est sans doute l'élément qu'il faudra retenir de ce CHAPITRE IV. Cette révision est d'abord apparue nécessaire puisque les liens sociaux auraient été au fondement de la formation de la pensée logique IV.11 : ce qui suggère que les réflexions sur la famille se sont articulées sur la base de catégories qui étaient elles-mêmes familiales. Nous verrons aussi que Durkheim s'intéresse à la famille du point de vue du développement historique de l'institution et que ses observations portent sur les marqueurs légaux de l'institution IV.25.

Avant d'entrer de plain-pied dans notre propos, il apparaît utile de brosser un tableau sommaire de visions générales qui ont l'avantage d'offrir une première appréhension, un survol de l'idée de famille. Ce tableau, composé de points de vue aujourd'hui devenus classiques, permet de faire ressortir l'originalité de la proposition durkheimienne. La première de ces visions, appelons celle-ci horizontale, correspond à la *parentèle*. Il s'agit des apparentés, imparfaitement consanguins, réunis dans un même lieu, au même moment. C'est sous le principe de l'*alliance* que les membres de la parentèle établissent des relations plus ou moins intenses, les faisant se percevoir comme unis les uns aux autres par des liens moraux d'obligations et de dépendances mutuelles.

Une deuxième vision, désignons celle-ci comme étant verticale, exprime l'idée de la *lignée*<sup>65</sup>. Cette idée renvoie aux liens entre consanguins qui se reconnaissent une

---

<sup>65</sup> Ces différents départages de la notion de famille peuvent troubler la qualité de la réflexion comme l'exprime André Burgière (1982, vol.2, p.7) dans son introduction au deuxième volume de son *Histoire de la famille* : « Aux divisions « horizontales » et « verticales » suggérées par Claude Lévi-Strauss vient



ascendance paternelle (et parfois maternelle) commune. Les fondements de la lignée se retrouvent dans les liens du sang qui peuvent remonter la ligne du temps jusqu'aux ancêtres, que ceux-ci soient réels ou mythiques.

Aussi floue que paradoxale, une troisième façon de voir situe cette fois l'origine de la famille dans un passé lointain, soit au moment de la création du monde, soit à la frontière entre animalité et humanité, soit, au plus tôt, à l'époque des récits du Pentateuque ou encore, *a contrario*, comme étant contemporaine d'époques historiques, sinon modernes et définitivement plus récentes. Les deux termes de ce paradoxe ont suscité une polarisation des écoles de pensée qui peuvent être désignées comme étant respectivement *antiévolutionnistes et évolutionnistes*.

Ces indications d'ordre général se situent encore à quelque distance de la spécificité du propos durkheimien. Conséquence de l'utilisation générique et irrégulière du terme famille, ce même propos ne pèche pas par excès de clarté, ce qui a permis le maintien de zones d'imprécision quant à la spécificité des types familiaux. Le discours durkheimien sur la famille devra donc être abordé avec prudence si l'on veut encore en extraire des informations utiles. On peut dès maintenant introduire un premier élément d'une compréhension plus spécifiquement durkheimienne de la famille qui s'élabore à

---

*s'en ajouter une troisième, fort gênante ; il s'agit de la division entre parenté et famille. Dans les encyclopédies, chacun de ces sujets est traité séparément, l'un par les anthropologues, l'autre par les sociologues, de sorte qu'on a une vue très partielle des choses. ».*

partir des liens légaux<sup>66</sup> qui unissent ses membres. Cet élément est d'abord observable dans la relation qui s'établit entre la famille et le sol.

Car alors c'est elle (la propriété immobilière) qui relie le fonds à la famille ; c'est elle qui en a constitué le centre de gravité, qui lui a même prêté ses formes extérieures. La famille, c'est l'ensemble des individus qui vivaient dans cet îlot religieux isolé que formait tel domaine. Ce sont les lois qui les unissent au sol sacré qu'ils exploitaient qui, par contrecoup, les unissent les uns aux autres. [...] Il (le sol) était la chose sainte dont la sainteté s'est communiquée à la famille beaucoup plus qu'elle n'en est venue. [1950]1969, p.192) IV.01

Cette relation au territoire acquis, à ces « *îlot religieux* » conquis ou possédés d'une quelconque façon, implique une profonde relation d'exclusivité entre les membres de la famille et le lieu de cohabitation.

Mais la famille n'est pas moins liée, au moins chez un grand nombre de peuples, à une portion déterminée du sol ; elle aussi a son domaine dont elle est inséparable puisqu'il est inaliénable. Nous avons bien vu que, parfois, le patrimoine immobilier était véritablement l'âme de la famille ; c'est lui qui en faisait l'unité et la pérennité ; il était le centre autour duquel gravitait la vie domestique. (Ibid., p.80) IV.02

Nous suggérons de voir dans ce qui précède un des attributs de la famille que l'on pourrait décrire comme *l'occupation exclusive d'un territoire*<sup>67</sup> qui communique non seulement dignité, prestige et pouvoir politique, mais qui permet aussi d'espérer la survie de l'unité familiale dans le temps : « *le patrimoine immobilier* » est bien « *le*

---

<sup>66</sup> Les « familiaux » seraient ceux et celles qui liés par les dispositions de la loi. Le *in-law* des anglophones traduit excellemment cette idée.

<sup>67</sup> On retrouve encore aujourd'hui l'idée de cette exclusivité territoriale dans la notion d'inviolabilité de la résidence privée, dans la notion de souveraineté nationale ou de territoires ancestraux.

*centre autour duquel gravitait la vie domestique* ». En assurant la sécurité alimentaire et en permettant la stabilisation d'un nom, donc de lois et de traditions qui puissent être perpétuées, le lien au sol concrétiserait l'existence de ce type de société que l'on désignera pour l'instant sous le nom de famille.

Si l'on veut saisir l'articulation du propos durkheimien au sujet de la famille et, plus encore, saisir le déploiement de sa réflexion en ce qui a trait à une possible religion de la famille, il faudra, comme il a été fait antérieurement pour la notion d'individu, affronter et élucider certains moments d'imprécisions provoqués par le vocabulaire utilisé. Il faudra aussi intégrer d'autres moments – appelons-les, une fois encore, *moments de précision* – qui eux, deviendront indispensables à la compréhension du propos. Ces moments de précision seront traités à la Section 4.1, il y sera fait état de certaines *Règles de méthode* utiles au travail sociologique et nécessaires au traitement de l'idée de famille. Plus spécifiquement, on y verra les façons de faire à partir desquelles la sociologie doit établir les notions avec lesquelles elle entend travailler.

La Section 4.2 sera consacrée à ce qui a pu introduire son lot d'imprécisions. Y seront mis en évidence *Deux formes de classification* des groupements humains qui utilisent des notions voisines de l'idée de famille. La première de ces classifications propose une division de l'histoire des sociétés humaines en trois TEMPS. La deuxième classification, plutôt fonctionnelle que temporelle, introduit comme classificatoires les notions de sociétés segmentaires, élémentaires, secondaires et intermédiaires ; une « famille » pouvant tenir chacun de ces rôles.

La Section 4.3 permettra l'introduction d'une notion *voisine* de celle de famille dans le but de permettre une meilleure description de cette dernière. Cette idée, fréquemment utilisée par Durkheim, fait directement ou indirectement référence à la légitimité, à la solidarité, au lien religieux et à la force qui se dégage de la réunion des individus autour

d'objectifs communs. Sur la base de son utilisation dans le texte, mais surtout parce qu'elle est dédouanée de l'ensemble des liens affectifs qui collent à l'idée de famille, L'idée de *gens* sera proposée comme complément sémantique indispensable à la réflexion.

#### 4.1 Le point de vue de la méthode

Dans la brève introduction et dans les deux premiers chapitres des *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim met en garde contre les méfaits d'une approche préscientifique qui consiste à pratiquer la science à partir d'idées préconçues – les *notiones vulgares* – plutôt qu'à partir de l'observation de faits objectifs. Il conseille alors d'« *écarter systématiquement toutes les prénotions* » et va jusqu'à accuser ses prédécesseurs de ne pas être « *sortis des généralités sur la nature des sociétés* » ([1895]1947, p.1) IV.03. Cette critique des pratiques scientifiques en usage chez les sociologues s'étend de Comte à Spencer<sup>68</sup>. Durkheim poursuit et précise que « [...] *jusqu'à présent, la sociologie a plus ou moins exclusivement traité non des choses, mais de concepts.* » (Ibid., p.19) IV.05, ce qui faciliterait la fuite en avant idéologique, au détriment de la patiente induction historique.

La réflexion est ainsi incitée à se détourner de ce qui est l'objet même de la science, à savoir le présent et le passé, pour s'élancer d'un seul bond vers l'avenir. Au lieu de chercher à comprendre les faits acquis et réalisés, elle entreprend immédiatement d'en réaliser de nouveaux, plus conformes aux fins poursuivies par les hommes. (Ibid., p.17) IV.06

---

<sup>68</sup> Durkheim ne manque pas d'inclure à sa critique les pratiques de la science économique, alors en plein essor : « *La plus fondamentale de toutes les théories économiques, celles de la valeur, est manifestement construite d'après cette même méthode.* » (Ibid., p.25) IV.04.

Pour notre auteur, il ne fait pas de doute que la remise en question des pratiques méthodologiques affecterait le traitement des données et les pratiques discursives qui en découlent. On retrouve ailleurs une dénonciation similaire de la méthode en usage, notamment lorsqu'est entreprise sa réflexion au sujet de la prohibition de l'inceste dont les causes seraient, elles aussi, « extérieures » aux rapports de parenté eux-mêmes et exigeraient la pratique de l'induction.

La présente étude, en dehors de ses résultats immédiats, peut donc servir à montrer, par un exemple topique, l'erreur radicale de la méthode qui considère les faits sociaux comme le développement logique et téléologique de concepts déterminés. On aura beau analyser les rapports de parenté, *in abstracto*, on n'y trouvera rien qui implique entre eux et les rapports sexuels une aussi profonde incompatibilité. Les causes qui ont déterminé cet antagonisme leur sont extérieures. ([1896-1897]1969, p.99)

IV.06

Ces causes extérieures ont la qualité d'être observables, alors que les opinions et les concepts peuvent tout au plus être soupesés, appréciés. Rappelant que les progrès des sciences de la nature ont justement consisté à remplacer les éléments subjectifs de la réflexion par des éléments observables, Durkheim indique aux sociologues la voie à suivre : « *C'est ce même progrès qui reste à faire à la sociologie. Il faut qu'elle passe du stade subjectif, qu'elle n'a encore guère dépassé, à la phase objective.* » ([1895]1947, p.30)<sup>IV.07</sup>. Le refus de la pratique d'une sociologie résolument scientifique et l'incrédulité face à ses résultats potentiellement troublants sont vivement dénoncés par Durkheim qui, ménageant toutes les susceptibilités, fait tout de même allusion à la censure, sinon à l'animosité, que peuvent susciter ces mêmes pratiques et résultats.

Toute opinion qui les gêne est traitée en ennemie. Une proposition n'est-elle pas d'accord avec l'idée qu'on se fait du patriotisme, ou de la dignité individuelle, par exemple ? Elle est niée, quelles que soient les preuves sur lesquelles elle repose. On ne peut admettre qu'elle soit vraie ; on lui oppose

une fin de non-recevoir, et la passion, pour se justifier, n'a pas de peine à suggérer des raisons qu'on trouve facilement décisives. (Ibid., p.32) IV.08

Cette première mise en garde méthodologique est accompagnée d'une seconde, qui concerne plus précisément l'idée de famille. En effet cette idée aurait servi à établir les catégories d'un classement qui « *n'est pas un produit spontané de l'entendement abstrait* ». Il faudrait donc utiliser l'idée de famille avec soin puisque ce que l'on cherche à étudier est à la fois outil de classification et fondement des liens logiques dont on entend se servir.

Il y a plus ; les liens mêmes qui unissent soit les êtres d'un même groupe, soit les différents groupes entre eux, sont conçus comme des liens sociaux. [...] Les relations logiques sont alors, en un sens, des relations domestiques. ([1901-1902]1969, p.457) IV.09

Nous disons que les espèces d'un même genre soutiennent des rapports de parenté ; nous appelons certaines classes des familles ; le mot de genre lui-même ne désignait-il pas brièvement un groupe familial (*γένος*) ? Ces faits tendent à faire conjecturer que le schéma de la classification n'est pas un produit spontané de l'entendement abstrait, mais résulte d'une élaboration dans laquelle sont entrés toutes sortes d'éléments étrangers. (Ibid., p.399.400) IV.10

Durkheim suggère de sonner le glas à cette façon de faire<sup>69</sup> qui confond l'objet et la méthode. Le développement des sciences aurait été concomitant au remplacement de ces formes logiques teintées « *d'affectivité sociale* » par des arrangements issus d'un

---

<sup>69</sup> Ailleurs, Durkheim revient sur cette observation que, lorsqu'il est question de famille, le cadre social fait aisément office de cadre logique : « *Les équivalences entre les classes de tribus différentes sont réglées avec la même rigueur. Il ne serait pas facile de trouver ailleurs un autre exemple d'une organisation sociale qui se déduise avec la même rigueur de principes donnés. N'est-ce pas une preuve de plus que ces classes et ces phratries ne sont pas simplement des cadres sociaux, mais aussi des cadres logiques [...]* » ([1903-1904]1969, p.510) IV.11.

rationalisme renouvelé qui s'accommode tout aussi mal de cette « logique sociale » que de l'entendement pur soutenu par la critique kantienne.

Aussi l'histoire de la classification scientifique est-elle, en définitive, l'histoire même des étapes au cours desquelles cet élément d'affectivité sociale s'est progressivement affaibli, laissant de plus en plus la place libre à la pensée réfléchie des individus. Mais il s'en faut que ces influences lointaines que nous venons d'étudier aient cessé de se faire sentir aujourd'hui. Elles ont laissé derrière elles un effet qui leur survit et qui est toujours présent [...] (Ibid., p.460) IV.12

Ni notions vulgaires, ni entendement pur, à première vue Durkheim propose une volteface et suggère qu'il n'y a que les sentiments<sup>70</sup> qui donnent accès aux données utiles au travail scientifique. Il s'agit pour lui de démontrer que les catégories alors en usage ne proviennent pas de l'entendement pur, comme le supposait Kant, mais avaient plutôt une origine sociale. Ce qui lui permet de légitimer le projet de catégoriser à l'aide d'idées qui « *soient elles-mêmes œuvre de sentiments* »<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Chez Durkheim, le rejet des notions vulgaires comprend aussi le rejet des concepts préfabriqués : « *Puisque c'est par la sensation que l'extérieur des choses nous est donné, on peut donc dire en résumé : la science, pour être objective, doit partir, non de concepts qui se sont formés sans elle, mais de la sensation. C'est aux données sensibles qu'elle doit directement emprunter les éléments de ses définitions initiales. Et en effet, il suffit de se représenter en quoi consiste l'œuvre de la science pour comprendre qu'elle ne peut pas procéder autrement. Elle a besoin de concepts qui expriment adéquatement les choses, telles qu'elles sont, non telles qu'il est utile à la pratique de les concevoir. Or ceux qui se sont constitués en dehors de son action ne répondent pas à cette condition. Il faut donc qu'elle en crée de nouveaux et, pour cela, qu'écartant les notions communes et les mots qui les expriment, elle revienne à la sensation, matière première et nécessaire de tous les concepts. C'est de la sensation que se dégagent toutes les idées générales, vraies ou fausses, scientifiques ou non.* » ([1895]1947, p.43) IV.13.

<sup>71</sup> Ce qui pourrait conduire à un non-lieu est clairement et brièvement résolu par Durkheim qui, en opposant sentiment et raison, précise le rôle du sentiment : « *Le sentiment est objet de science, non le critère de la vérité.* » (1950]1969, p.34) IV.14.

Nous arrivons ainsi à cette conclusion ; c'est qu'il est possible de classer autre chose que des concepts et autrement que suivant les lois du pur entendement. Car pour que des notions puissent ainsi se disposer systématiquement pour des raisons de sentiment, il faut qu'elles ne soient pas des idées pures, mais qu'elles soient elles-mêmes œuvre de sentiments. ([1901-1902]1969, p.458) IV.15

Nouvellement acquise, cette liberté invite à l'élaboration de catégories inédites en autant que celles-ci puissent s'insérer dans une démarche utile au travail scientifique. Cette même liberté deviendrait on ne peut plus nécessaire lorsque, précisément, on projette de faire l'étude de la famille qui exige de « *constituer de toutes pièces des concepts nouveaux* ».

Quand on abordera, par exemple, l'étude du clan, ou de la famille maternelle, ou de la famille patriarcale, on commencera par les définir [...] la façon dont les faits sont ainsi classés ne dépend pas de lui (l'observateur), de la tournure particulière de son esprit, mais de la nature des choses. Le signe qui les fait ranger dans telle ou telle catégorie peut être montré à tout le monde, reconnu de tout le monde et les affirmations d'un observateur peuvent être contrôlées par les autres. Il est vrai que la notion ainsi constituée ne cadre pas toujours ou même ne cadre généralement pas avec la notion commune. [...] De même, un clan n'est pas une famille, dans l'acception usuelle du mot. Mais il n'importe ; car il ne s'agit pas simplement de découvrir un moyen qui nous permette de retrouver assez sûrement les faits auxquels s'appliquent les mots de la langue courante et les idées qu'ils traduisent. Ce qu'il faut, c'est constituer de toutes pièces des concepts nouveaux, appropriés aux besoins de la science et exprimés à l'aide d'une terminologie spéciale. [...] Si évidente et si importante que soit cette règle, elle n'est guère observée en sociologie. Précisément parce qu'il y est traité de choses dont nous parlons sans cesse, comme la famille, la propriété, le crime, etc. [...] ([1895]1947, p.36.37) IV.16

Il semble donc que l'utilisation des notions communément en usage ne permet pas toujours de saisir l'essence de l'objet que l'on veut étudier. Toutefois, ce même terme commun demeure utile parce qu'il rend possible une première exploration, un survol



des champs sémantiques, en quête d'une formulation plus précise de l'objet d'investigation.

Le point de départ de la science ou connaissance spéculative ne saurait donc être autre que celui de la connaissance vulgaire ou pratique. (Ibid., p.43)

IV.17

Dans la pratique, c'est toujours du concept vulgaire et du mot vulgaire que l'on part. On cherche si, parmi les choses que connote confusément ce mot, il en est qui présentent des caractères extérieurs communs. S'il y en a et si le concept formé par le groupement des faits ainsi rapprochés coïncide, sinon totalement (ce qui est rare), du moins en majeure partie, avec le concept vulgaire, on pourra continuer à désigner le premier par le même mot que le second et garder dans la science l'expression usitée dans la langue courante. Mais si l'écart est trop considérable, si la notion commune confond une pluralité de notions distinctes, la création de termes nouveaux et spéciaux s'impose. (Ibid., p.37, note 1. Les mots entre parenthèses sont de Durkheim) IV.18

L'utilisation générique du terme famille par Durkheim trouve probablement ici sa justification. Au début d'une démarche, l'utilisation du terme vulgaire peut être appropriée. Ainsi, le terme choisi, celui qui permet de commencer la démarche, n'a pas à être définitif puisqu'il n'a pas pour fonction d'expliquer. Il ne sert qu'à amorcer la réflexion en attendant l'ajout de compréhensions nouvelles<sup>72</sup> en ce qui a trait à l'utilité de la notion vulgaire et de la juste distance à prendre devant « *l'affectivité sociale* ».

---

<sup>72</sup> Durkheim semble indiquer qu'il en est rendu là dans sa démarche lorsqu'il reconnaît ne pas avoir encore nommé ce domaine d'étude qu'il tente encore de délimiter : « *De même, nous observons, à l'intérieur de toutes les sociétés connues, l'existence d'une société partielle, reconnaissable à ce signe extérieur qu'elle est formée d'individus consanguins, pour la plupart, les uns des autres et qui sont unis entre eux par des liens juridiques. Nous appelons famille tout agrégat de ce genre et nous faisons de la famille ainsi définie l'objet d'une investigation spéciale qui n'a pas encore reçu de dénomination déterminée dans la terminologie sociologique.* » (Ibid., p.35.36) IV.19.

Puisque la définition dont nous venons de donner la règle est placée au commencement de la science, elle ne saurait avoir pour objet d'exprimer l'essence de la réalité ; elle doit seulement nous mettre en état d'y parvenir ultérieurement. Elle a pour unique fonction de nous faire prendre contact avec les choses et, comme celles-ci ne peuvent être atteintes par l'esprit que du dehors, c'est par leurs dehors qu'elle les exprime. Mais elle ne les explique pas pour autant ; elle fournit seulement le premier point d'appui nécessaire à nos explications. (Ibid., p.42) <sup>IV.20</sup>

Durkheim en est encore à des généralités : à tout le moins, il en est encore à se satisfaire du concept vulgaire, qui serait ici celui de famille. De façon toute négative, Durkheim n'indique que ce qu'il ne faut pas faire. En vient-il, de façon plus positive, à décrire cette démarche intellectuelle dont il dit être le porteur ? C'est ce qui va maintenant apparaître clairement.

Mais, à moins que le principe de causalité ne soit un vain mot, quand des caractères déterminés se retrouvent identiquement et sans aucune exception dans tous les phénomènes d'un certain ordre, on peut être assuré qu'ils tiennent étroitement à la nature de ces derniers et qu'ils en sont solidaires. [...] ces propriétés, pourvu qu'elles aient été méthodiquement observées, montrent bien au savant la voie qu'il doit suivre pour pénétrer plus au fond des choses ; elles sont le premier et indispensable anneau de la chaîne que la science déroulera ensuite au cours de ses explications. (Ibid., p.43) <sup>IV.21</sup>

Mais alors, précisément au sujet de la famille, quel est l'objet de cette méthode ? Quel est cet objet qui donne prise sur la réalité et qui permet de traiter scientifiquement de l'idée de famille ? Durkheim poursuit, encore par la négative pour l'instant, et affirme que les phénomènes sociaux que cherche à étudier la sociologie sont généralement transmis de génération en génération par la tradition. Nous avons donc affaire à des construits sociaux, que l'on voudra traiter comme « *des choses* » <sup>L25</sup> perçues « *du dehors* » <sup>L17 L21</sup> à partir de données sensibles à l'observation. Il en irait ainsi pour l'étude de la famille, dont les représentations ont été transmises par les générations

précédentes. Cette idée de famille, comme d'autres, se prêterait mal à l'analyse scientifique puisqu'elle a été créée et utilisée en vue de répondre à d'autres besoins.

C'est ce qui est surtout évident de ces croyances et de ces pratiques qui nous sont transmises toutes faites par les générations antérieures ; nous les recevons et les adoptons parce que, étant à la fois une œuvre collective et une œuvre séculaire, elles sont investies d'une particulière autorité que l'éducation<sup>73</sup> nous a appris à reconnaître et à respecter. Or il est à noter que l'immense majorité des phénomènes sociaux nous vient par cette voie. ([1895]1947, p.10.11) <sup>IV.23</sup>

Il faut donc que le sociologue [...] s'interdise résolument l'emploi de ces concepts qui se sont formés en dehors de la science et pour des besoins qui n'ont rien de scientifique. (Ibid., p.32) <sup>IV.24</sup>

Cela dit, que reste-t-il d'accessible à l'investigation ? L'étude des sociétés de type familial ne serait accessible à l'observateur qu'« *à travers le droit public* ». Ce serait donc dans le monde documenté, dans le compendium des traces laissées par le législateur, qu'il est suggéré d'aller sélectionner et nommer les faits sociaux exigés par la méthode. Ce même droit public a l'avantage d'avoir produit des documents écrits, datés et fortement inscrits dans les mœurs des sociétés dont on veut faire l'étude et, précisément, l'étude inductive.

C'est seulement à travers le droit public qu'il est possible d'étudier cette organisation (la société), car c'est ce droit qui la détermine, tout comme il détermine nos relations domestiques et civiques. (Ibid., p.13) <sup>IV.25</sup>

---

<sup>73</sup> L'éducation est avant tout le véhicule de la morale régnante. Chez Durkheim, l'éducation ne crée pas le changement, ni ne le produit ; au mieux, elle le diffuse : « *L'éducation ne serait-elle pas le plus sûr moyen d'obtenir ce résultat ? [...] Mais c'est prêter à l'éducation un pouvoir qu'elle n'a pas. Elle n'est que l'image et le reflet de la société. Elle l'imité et la reproduit en raccourci ; elle ne la crée pas.* » ([1897]2009, p.427) <sup>IV.22</sup>.

Les indications qui précèdent relèvent encore de l'ordre du général, elles sont toutefois complétées par des mises au point méthodologiques où se retrouve une application concrète des règles prônées par Durkheim.

Pour qu'elle soit objective, il faut évidemment qu'elle exprime les phénomènes en fonction, non d'une idée de l'esprit, mais de propriétés qui leur sont inhérentes. Il faut qu'elle les caractérise par un élément intégrant de leur nature, non par leur conformité à une notion plus ou moins idéale. [...] D'où la règle suivante : *Ne jamais prendre pour objet de recherche qu'un groupe de phénomènes préalablement définis par certains caractères extérieurs qui leur sont communs et comprendre dans la même recherche tous ceux qui répondent à cette définition.* (Ibid., p.34.35) <sup>IV.26</sup>

Dans le cas de la famille, Durkheim propose d'utiliser la constitution juridique de celle-ci et, plus précisément, le droit successoral comme objet adéquat à la méthode. Voilà la famille définie à grands traits : il s'agirait d'un type de société qui facilite, permet et encadre la tradition des valeurs morales et matérielles dans une perspective de continuité.

Si, au contraire, on prend pour base de cette classification la constitution juridique de la famille et, plus spécialement, le droit successoral, on aura un critère objectif qui, sans être infaillible, préviendra cependant bien des erreurs. (Ibid., p.45) <sup>IV.27</sup>

Ces dernières considérations sont essentiellement d'ordre méthodologique et apportent avec elles un éclairage indispensable. Étudier la famille à l'aide du droit successoral comme objet de la méthode est sûrement prometteur et nous y reviendrons amplement au CHAPITRE VI. Pour l'instant, nous devons nous contenter d'avoir établi une méthode et son objet qui permettraient l'étude scientifique de la famille. Cet objet, croyons-nous comprendre, prend la forme du transfert, du cheminement du centre de gravité de la famille <sup>IV.02</sup>. Toutefois, cette famille dont on sait maintenant l'étude possible, quelle est-elle? De quelle famille s'agit-il ? C'est à cette question que seront

apportés des éléments de réponses dans la prochaine section, où seront introduits deux schèmes de classification qui permettront de confronter l'idée de famille à l'épaisseur du temps et de donner de cette idée des définitions qui tiennent compte des fonctions assumées par les différentes sociétés familiales.

#### 4.2 Classification temporelle et classification fonctionnelle

Nous en sommes toujours à clarifier et à enrichir l'idée de famille selon ce qu'en dit un corpus qui, avons-nous observé, propose trois différents systèmes de classifications des sociétés<sup>74</sup>. Pour l'instant seront traités les deux plus simples à circonscrire, réservant l'analyse d'un troisième système au prochain chapitre.

Le premier de ces systèmes de classification est introduit de façon quelque peu déstructurée dans la monographie de 1893 et de façon éparse dans le reste du corpus. Il s'agit de ce nous appellerons désormais le système temporel. Quoique non formalisée, cette classification apparaît incontournable puisqu'elle situe sommairement l'apparition des différents types de sociétés le long d'un continuum dont on peut se faire une représentation mentale claire. Si nous insistons pour en faire mention, c'est que cette classification permet de saisir le cadre temporel dans lequel nous dit s'inscrire

---

<sup>74</sup> Ces systèmes pourront donner l'impression d'un développement rectiligne et mécanique des sociétés. Durkheim nous met bien en garde contre une telle perception : « *Un peuple qui en remplace un autre n'est pas simplement un prolongement de ce dernier avec quelques caractères nouveaux [...] il constitue une individualité nouvelle et toutes ces individualités distinctes, étant hétérogènes, ne peuvent pas se fondre en une même série continue, ni surtout en une série unique. Car la suite des sociétés ne saurait être figurée par une ligne géométrique ; elle ressemble plutôt à un arbre dont les rameaux se dirigent dans des sens divergents.* » (Ibid., p.20) IV.28.

Durkheim et que, par la suite, elle facilitera le positionnement de chacune des sociétés le long du même continuum.

Cette classification en trois stades suppose un TEMPS1 qui aurait été celui des *groupes familiaux primitifs tels la horde et le clan*. Ces premiers groupements humains, inaccessibles à l'observation dans leurs formes primitives, peuvent toutefois être étudiés sous leurs formes tardives comme l'a fait Durkheim à partir des observations d'ethnologues qui lui étaient contemporains.

On retrouve chez les peuples les plus avancés des traces de l'organisation sociale la plus primitive. C'est ainsi que la tribu est formée par un agrégat de hordes ou de clans ; la nation [...] et la cité par un agrégat de tribus ; la cité à son tour, avec les villages qui lui sont subordonnés, entre comme élément dans des sociétés plus composées etc. ([1893]1930, p.242) <sup>IV.29</sup>

Le TEMPS2 aurait été celui *des castes, des communes et des corporations*, dont des bribes d'histoire et des reliquats de formes anciennes peuvent encore aujourd'hui donner une idée plutôt juste.

En effet, le déclin progressif des castes, à partir du moment où la division du travail s'est établie, est une loi de l'histoire ; car, comme elles sont liées à l'organisation politico-familiale, elles régressent nécessairement avec cette organisation. (Ibid., p.372) <sup>IV.30</sup>

Le TEMPS3, quant à lui, nous est davantage contemporain : il serait celui *des nations et de leurs regroupements* qui ont pris forme au cours des derniers siècles. Plutôt instables au départ, les nations en viendront à se fédérer autour de questions qui ont rapidement pris une envergure internationale.

Il y a, dit M. Sorel, un préjugé dont il importe de se défaire. C'est de se représenter l'Europe de l'ancien régime comme une société d'États régulièrement constituée, où chacun conformait sa conduite à des principes

reconnus de tous, où le respect du droit établi gouvernait les transactions et dictait les traités, où la bonne foi en dirigeait l'exécution [...] Une Europe où les droits de chacun résultent des devoirs de tous était quelque chose de si étranger aux hommes d'État de l'ancien régime qu'il fallut une guerre d'un quart de siècle, la plus formidable qu'on eût encore vue, pour leur en imposer la notion et leur en démontrer la nécessité. (Ibid., p.265.266) IV.31

Ce schéma général, ce triptyque, offre un dépliement du temps à un observateur intéressé par l'induction et qui acceptera de voir son vocabulaire se modifier lorsqu'il aura à tenir compte de la profondeur du temps.

Pour pouvoir expliquer l'état actuel de la famille, du mariage, de la propriété, etc., il faudrait connaître quelles en sont les origines, quels sont les éléments simples dont ces institutions sont composées et, sur ces points, l'histoire comparée des grandes sociétés européennes ne saurait nous apporter de grandes lumières. Il faut remonter plus haut. ([1895]1947, p.76)

IV.32

Un cadre temporel aussi profond oblige à la pratique de l'induction à grande échelle. Ce cadre demeurera présent, comme en sourdine, dans notre démarche et ce, jusque dans ses conclusions. Sans cesse, il doit rappeler que ce qui est désigné par le vocable « famille » est, dans les faits, inscrit dans un processus aussi ancien que la présence des premiers groupes humains. Ce même cadre temporel nous amènera à considérer l'utilisation du terme famille comme étant souvent un anachronisme qu'il faudra reconnaître et corriger. Pour l'instant, laissons cette question en l'état pour mieux y revenir, et poursuivons.

Davantage formalisé, le deuxième système de classification proposé par Durkheim implique l'existence de liens unissant les éléments d'une autre typologie des sociétés, alors nommées et positionnées quelque peu différemment sur le même continuum. Ce qui est proposé ici, en complément à la première classification temporelle, c'est une description fonctionnelle des sociétés dans leurs rapports réciproques. Dans les pages

qui suivent, seront décrits les attributs de chacun de ces groupes humains. Cette typologie permettra d'échapper, au moins partiellement, à l'utilisation des *liens sociaux comme liens logiques*. Si nous avons cru nécessaire d'aborder cette classification, c'est qu'elle apparaît régulièrement dans les textes et qu'elle permettra de porter un regard neuf sur l'idée de société.

Débutons par la *société segmentaire*, par cet agrégat humain qui dégage la solidarité nécessaire à sa survie des similitudes physiques et comportementales des individus qui le composent. La société segmentaire est caractéristique des sociétés primitives, celles du TEMPS1, omniprésentes et qui, peu à peu au cours du développement humain, se voient plus ou moins fédérées par des modèles de sociétés mieux adaptés aux nouveaux contextes de survie. N'y voyons toutefois pas qu'un groupe primitif et isolé, mais tout groupement humain contenu à l'intérieur de cloisons culturelles ou de divisions territoriales qui le rendent imperméable aux autres.

De ces courants, celui qui a son origine dans les similitudes sociales coule d'abord seul et sans rival. À ce moment, il se confond avec la vie même de la société ; puis, peu à peu, il se canalise, se raréfie, tandis que le second va toujours en grossissant. De même, la structure segmentaire est de plus en plus recouverte par l'autre, mais sans jamais disparaître complètement. ([1893]1930, p.209) <sup>IV.33</sup>

La structure segmentaire<sup>75</sup> aurait la particularité d'être persistante puisqu'elle permet de relayer les principes de la cohésion nécessaire aux premières solidarités. Dans ce type de société, l'autorité de la conscience collective est presque absolue et tire sa force

---

<sup>75</sup> La structure segmentaire serait l'équivalent de la structure mécanique que Durkheim oppose à la structure organique dans la monographie de 1893. Nous considérons cette nomenclature binaire comme étant à l'origine de la classification fonctionnelle, quant à elle plus complexe.



du fait que cette autorité lui vient d'une tradition peu affectée par les variations individuelles. Dans cette structure sociale, non seulement les individus se ressemblent, mais les mutations sont rares et se voient rapidement réprimées.

Ce qui fait la force des états collectifs, ce n'est pas seulement qu'ils sont communs à la génération présente, mais c'est surtout qu'ils sont, pour la plupart, un legs des générations antérieures. [...] L'autorité de la conscience collective est donc faite en grande partie de l'autorité de la tradition. Nous allons voir que celle-ci diminue nécessairement à mesure que le type segmentaire s'efface. (Ibid., p.276.277) <sup>IV.34</sup>

La prochaine citation réunit les considérations qui décrivent au mieux les sociétés segmentaires. La tradition et les forces centripètes qui ramènent inlassablement les individus au centre de cette société font en sorte qu'on y est enfermé. Le respect de la tradition, implacable à l'intérieur de cette structure, demeure vivace même lorsque cette dernière est intégrée à des types de sociétés plus avancées et moins homogènes.

En effet, quand il (le type segmentaire) est très prononcé, les segments forment autant de petites sociétés plus ou moins fermées les unes aux autres. Là où ils ont une base familiale, il est aussi difficile d'en changer que de changer de famille, et si [...] les barrières qui les séparent sont moins infranchissables, elles persistent cependant. (Ibid., p.277) <sup>IV.35</sup>

Il apparaît utile de renchérir sur la présence tenace du type segmentaire même lorsqu'il est intégré à des structures sociales plus englobantes. Dans les faits, cette intégration serait plutôt lente et rarement complétée. De plus, le type segmentaire, parce qu'il repose sur le respect de la tradition et sur le maintien d'un ségrégationnisme certain, est toujours supporté par un système de droit répressif qui en assure et le respect et la pérennité.

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. (Ibid., p.75) <sup>IV.36</sup>

Bien que ce type de société fasse d'abord référence à des sociétés primitives et foncièrement consanguines, son originalité réside dans le fait qu'il s'agit aussi de sociétés « du petit nombre » affichant les caractéristiques de la famille, « *ossature essentielle des sociétés* », et qui affectionnent de vivre en autarcie totale ou partielle par rapport aux sociétés environnantes. Durkheim insiste sur le fait que la structure segmentaire est à la fois la plus ancienne, la plus tenace et « *qu'elle constitue présentement un état morbide, quelque universelle qu'elle soit* » : lisons que Durkheim fait ici allusion à ce type de famille tel qu'il apparaît, encore aujourd'hui, à l'intérieur d'un cadre national et étatisé.

Après avoir établi par observation que le fait est général, il (le sociologue) remontera aux conditions qui ont déterminé cette généralité dans le passé et cherchera ensuite si ces conditions sont encore données dans le présent ou si, au contraire, elles ont changé. [...] Mais s'il se trouve, au contraire, qu'elle est liée à cette vieille structure sociale que nous avons qualifiée ailleurs de segmentaire et qui, après avoir été *l'ossature essentielle des sociétés*, va de plus en plus en s'effaçant, on devra conclure *qu'elle constitue présentement un état morbide, quelque universelle qu'elle soit.* ([1895]1947, p.61.62) <sup>IV.37</sup>

Lorsqu'elle ressent le besoin d'alliance et de subordination dans le but d'atteindre des objectifs supérieurs, la société segmentaire adopte le comportement d'une *société élémentaire*. L'originalité de ce type de société tient au fait d'être différenciée à l'intérieur d'un groupe de ses semblables qui ont en commun d'être élémentaires par rapport à une société qui les fédère plus ou moins intimement. Pour illustrer le propos, il pourrait être dit qu'aujourd'hui, au plan international, les différentes nations ont la caractéristique d'être élémentaires dans leur rapport à des organisations internationales qui les incluent sans les dissoudre. De même, le groupe élémentaire peut avoir un degré

plus ou moins élevé d'autonomie par rapport à la société totalisante. Plus encore, le fait pour un individu d'appartenir à une nation particulière qui joue le rôle de groupe élémentaire à l'intérieur d'une entité internationale lui permet d'avoir accès, par son truchement, au niveau supérieur d'organisation politique et au cadre législatif de ce groupe fédératif. Durkheim illustre cette nuance propre au groupe élémentaire lorsqu'il compare la société athénienne à la société romaine. Il rappelle que la structure élémentaire en elle-même est peu propice au développement de l'individualisme qui s'épanouit avec d'autant plus d'aisance qu'une société est davantage fédérée.

On ne retrouve à Athènes rien qui ressemble au consul romain, entre les mains de qui tous les pouvoirs gouvernementaux venaient se centraliser. L'administration athénienne était éparse entre une multitude incohérente de fonctionnaires divers. Chacun des groupes élémentaires dont était faite la Société : clans, phratries, tribus, avait conservé son autonomie beaucoup plus grande qu'à Rome où ils furent très vite absorbés, dans la masse de la société. Quant à la distance où se trouvent à cet égard les États européens par rapport aux États grecs ou italiens, elle est manifeste. Or, l'individualisme était autrement développé à Rome qu'à Athènes. ([1950]1969, p.94) IV.38

Participant à une description des fonctionnalités en jeu, s'ajoute aux notions de structure segmentaire et de structure élémentaire celle de *structure secondaire* qui vient complexifier le système classificatoire. Le caractère spécifique du pouvoir exercé par ces groupes est d'être secondaires par rapport à un pouvoir politique fédératif, aux vues plus générales et centralisatrices. Ces groupes sont ainsi secondarisés par rapport à une entité qui leur est supérieure et qui les représente politiquement à un niveau de développement sociétal plus avancé. Ces mêmes groupes secondaires sont le résultat du regroupement des sociétés segmentaires et élémentaires, souvent isolées les unes des autres, sous l'autorité d'un pouvoir politique plus étendu.

Il faut donc qu'il y ait au-dessus de tous ces pouvoirs locaux, familiaux, en un mot secondaires, un pouvoir général qui fasse la loi à tous, qui rappelle

à chacun d'eux qu'il est, non pas le tout, mais une partie du tout, et qu'il ne doit pas retenir pour soi ce qui, en principe, appartient au tout. (Ibid., p.98)

IV.39

Tout aussi indispensables que potentiellement nuisibles s'ils échappent à l'autorité de la société politique fédérative, les groupes secondaires ont tendance à se comporter comme s'ils étaient à nouveau des groupes segmentaires autonomes. Ils deviennent alors porteurs de la farouche autonomie des sociétés que chacun d'eux représente.

Il faut qu'à l'intérieur de cette société il ne se forme pas de groupes secondaires qui jouissent d'une suffisante autonomie pour que chacun d'eux devienne en quelque sorte une petite société au sein de la grande. Car alors, chacune d'elles se comporte vis-à-vis de ses membres à peu près comme si elle était seule, et tout se passe comme si la société totale n'existait pas. [...] Une société formée de clans juxtaposés, de villes ou de villages plus ou moins indépendants, ou de groupes professionnels nombreux autonomes les uns des autres, sera à peu près aussi compressive de toute individualité que si elle était faite d'un seul clan, d'une seule ville, d'une seule corporation. (Ibid., p.97) IV.40

Ces groupes secondaires deviennent indispensables parce qu'ils sont appelés à jouer le rôle de *groupes intermédiaires* lorsque la fédération des groupes élémentaires dont ils sont issus en arrive à un niveau de cohésion permettant la circulation de l'information entre l'individu, le groupe intermédiaire lui-même et le groupe politique totalisant. C'est à ce moment que la structure secondaire joue au mieux son rôle d'intermédiaire entre les individus membres des groupes élémentaires fédérés et la société politique plus complexe qui poursuit alors des objectifs situés à un autre niveau de moralité.

On voit toute l'importance de ces groupes secondaires dont nous avons parlé jusqu'à présent. Ils ne sont pas seulement nécessaires à l'administration des intérêts particuliers, domestiques, professionnels, qu'ils enveloppent et qui sont leur raison d'être, ils sont aussi la condition fondamentale de toute organisation plus élevée [...] Point de groupes

secondaires, point d'autorité politique, du moins, point d'autorité qui puisse, sans impropriété, être appelée de ce nom. (Ibid., p.82) IV.41

Ce système classificatoire, que nous avons appelé fonctionnel, ne saurait être compris que par rapport à une « société totale ». En effet, les sociétés dont nous venons de passer en revue les attributs, à tout le moins ces groupes secondaires qui fédèrent des groupes élémentaires et qui agissent comme groupes intermédiaires, sont fonctionnellement subordonnées à une société que Durkheim désigne sous le vocable de *société politique* et dont « *la série des choses est continue* ».

Notre définition n'établit donc pas entre les sociétés politiques et les autres une ligne de démarcation absolue ; mais c'est qu'il n'y en a pas, et ne saurait y en avoir. Au contraire, la série des choses est continue. Les sociétés politiques supérieures sont formées par l'agrégation lente des sociétés politiques inférieures ; il y a donc des moments de transition où celles-ci, tout en gardant quelque chose de leur nature originelle, commencent pourtant à devenir autre chose, à contracter des caractères nouveaux, où, par suite, leur condition est ambiguë. (Ibid., p.84) IV.42

Parce que la société politique se retrouve à tous les niveaux du développement des structures de sociétés, il faut comprendre que c'est par son truchement que se maintiennent certaines prérogatives familiales primitives à l'intérieur de chacune des sociétés politiques telles que, peu à peu, les définit Durkheim<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Que certaines caractéristiques des sociétés considérées plus strictement comme étant familiales se retrouvent dans les sociétés qui en sont issues par agglomération n'implique pas une réplique exacte du modèle familial. Durkheim s'applique à clarifier ce point : « *L'autorité suprême des cités, des royaumes, des nations qui se constituent plus tard n'aurait aucun caractère original et spécifique ; elle serait dérivée de l'autorité patriarcale sur le modèle de laquelle elle se serait formée. Les sociétés dites politiques ne seraient que des familles agrandies. [...] Mais cette théorie patriarcale n'est plus aujourd'hui soutenable [...]* » (Ibid., p.82) IV.43.

Pour que se forment des groupes intermédiaires qui favorisent le transport en boucle d'informations entre l'individu et l'État, il faut que la société politique appelle à leur apparition et soutienne leur développement. L'exemple de la France, récemment centralisée à l'époque de la rédaction du corpus, illustre bien l'hésitation des groupes élémentaires devant la réorganisation des structures sociales devenues nécessaires à leur adaptation à un contexte de survie dans lequel les objectifs d'unité nationale doivent prévaloir.

La meilleure preuve de l'éloignement que nous ressentons pour les groupements intermédiaires entre la famille et l'État, c'est la multitude d'obstacles que, jusqu'à un temps récent, notre droit mettait à leur formation. [...] Car, pour pouvoir donner à la personnalité morale de la France l'unité qui la caractérise, il a été nécessaire et fallu lutter contre toutes les formes du particularisme, communal, provincial et corporatif. ([1925]2012, p.219)<sup>IV.44</sup>

Le long de ce continuum fonctionnel, il a été entrevu que se perpétue ce qui peut être nommé « l'esprit de famille ». D'abord réduit à l'isolement et au repli sur soi, cet esprit est par la suite porté par des structures plus complexes qui soutiennent à la fois sa représentation et son épanouissement. Lieu de réalisation avancé de cet esprit familial, la nation étatisée reconnaît des besoins – de santé, d'éducation, de sécurité – auxquels le contexte organisationnel lui permet de mieux répondre que chacune de ses composantes prise isolément. Au même moment, l'esprit de famille est emporté dans un autre sens, en direction d'une atomisation qui se poursuivra jusqu'à désigner l'individu comme unité de base de la société II.58. Se profile ainsi un pan entier du MODÈLE DE COHÉRENCE qui viendra illustrer notre analyse. Afin de permettre à ce modèle de se dégager clairement, il nous faudra encore présenter un troisième système classificatoire au prochain chapitre. Mais, avant d'y arriver, doit être résolue une difficulté persistante qu'il nous faut maintenant affronter : l'anachronisme qu'implique l'utilisation du mot famille.

### 4.3 L'idée de famille et l'esprit gentilice

Après avoir proposé des clarifications à l'idée de famille, le temps est maintenant venu de l'enrichir. Bien que les sections précédentes aient permis quelques progrès, nous devons en venir à l'intention déjà annoncée d'une remise en question du terme lui-même. Si nous nous engageons dans cette direction, c'est que, semble-t-il, l'utilisation du mot famille est porteur d'une charge émotive et « *que nous ne pouvons nous empêcher d'y mêler nos passions* ».

Ces questions nous touchent de si près que nous ne pouvons nous empêcher d'y mêler nos passions. Les uns vont chercher dans les familles d'autrefois des modèles qu'ils proposent à notre imitation : c'est ce qu'a fait notamment M. Le Play pour la famille patriarcale. Le but des autres est au contraire de faire ressortir la supériorité du type actuel et de nous glorifier de nos progrès. ([1888]1975, t.3, p.24) <sup>IV.45</sup>

Se pourrait-il que cette charge émotive en vienne à masquer l'essentiel de ce qu'il y a à comprendre d'une religion de la famille ? Dans la même foulée, mais *a contrario*, se pourrait-il que le terme famille signifie exactement ce que l'on refuse de comprendre ? On l'aura saisi, la présente section sera sous le signe d'une certaine audace puisqu'il y sera proposé un ajout sémantique à l'idée de famille par la mise en lumière d'une notion appartenant au même champ lexical.

D'entrée de jeu, nous proposons l'idée de *gens*<sup>77</sup>, l'idée de *γένος*, que l'on retrouve déclinée dans les termes *gentilité* et *esprit gentilice*, et qui se prête au mieux à un

---

<sup>77</sup> Faisant ainsi, nous nous rapprochons de la position de certains auteurs ayant participé à *L'Histoire de la famille* de André Burgière (Vol.1, p.133): « *Si, aujourd'hui, le mot famille semble inclure les notions de parenté et de gens, c'est probablement parce que ces dernières sont relayées par d'autres formes de solidarité et que la famille demeure le lieu où, ultimement, se solde la solidarité elle-même. Le mot famille ne cesse d'être polysémique et tend à l'inclusion du voisinage, de la collégialité professionnelle*

enrichissement sémantique. Cette notion, que Durkheim utilise à quelques reprises<sup>IV.10</sup>, n'est pas seulement toute proche de celle de famille, elle se confond aussi avec celle de solidarité, tout comme elle suggère l'appartenance au même univers religieux. En ce sens, la notion de *gens* fait référence à la force qui se dégage de la réunion des individus autour de la conviction de partager des origines qui leur seraient communes. Sur la base de son utilisation dans le texte, mais surtout parce qu'elle est allégée de l'ensemble des liens affectifs inhérents à l'idée de *famille*, nous proposons d'utiliser l'idée de *gens* comme support sémantique. Faisant ainsi, nous désirons doter notre analyse d'une terminologie qui permet une lecture libérée de ce « *concept vulgaire* »<sup>IV.18</sup> qui tire son origine du *famulus* romain, société de type familial basée sur l'esclavagisme.

Avant de procéder plus avant, il faut sans doute énoncer les motifs qui soutiennent notre proposition. Il y a d'abord la possibilité des errances sémantiques lorsqu'est utilisé un même terme pour désigner une institution sociale que l'on postule avoir accompagné l'être humain à toutes les époques<sup>78</sup>. Ce premier flou sémantique ne peut

---

*ou de l'appartenance à une même nation. » ; « En définitive, la « famille » pose un large éventail de réalités issues des différentes cultures au cours des époques et tend à se confondre avec la notion de solidarité domestique. » (Ibid., Vol. 2, p.34).*

<sup>78</sup> Il semble que toute discussion quelque peu fondamentale au sujet de la famille doive se faire dans une atmosphère de confrontation. C'est ce que suggère Raoul Makarius dans son introduction à *La société archaïque* ([1877]1971) de Lewis H. Morgan. Selon Makarius, Engels aura participé à ce qui est appelé « *la conspiration du silence* » entourant l'œuvre de Morgan (p.VIII). Ce dernier aurait suscité le scepticisme et favorisé le rejet de ses propres idées en statuant sur des thèmes provocateurs tels que sont la promiscuité primitive, la signification historique de la propriété privée et la relativité du concept de famille face à celui de *gens*. L'élément essentiel à saisir de la *gens*, selon Morgan, est qu'en aucune façon celle-ci peut se fonder sur l'institution éphémère de la famille. En fait, chaque famille, peu importe la période, se trouve à la fois dans la *gens* et à l'extérieur de celle-ci (p.264). Dit autrement, *la gens, et non pas la famille, est l'unité élémentaire du système social*. La *gens* est partie intégrante de la phratrie, la phratrie de la tribu et cette dernière de la nation. La *gens* est donc autre chose, et plus, qu'un regroupement de familles. Règle générale, une famille unit un homme et une femme de deux *gens* différentes (p.264).



qu'être augmenté par la distorsion affective provoquée par l'idée même de famille dont chaque individu a une expérience personnelle influencée par la culture ambiante. Cela dit, *l'idée de gens* doit présenter quelques caractères communs avec celle de famille et nous croyons lire que Durkheim voyait les choses ainsi : la famille serait un reliquat de la *gens* dont certaines des fonctions gentilices, déjà à l'époque de la rédaction du corpus, étaient passées sous la responsabilité de l'État.

[...] celui (le groupe) qui nous intéresse par-dessus tout autre et qu'il importe de connaître et de comprendre, c'est celui qui existe présentement sous nos yeux et au sein duquel nous vivons. [...] le groupe général des consanguins, des parents à tous les degrés ; ce qui reste en un mot de l'ancienne gens dont l'autorité était autrefois si puissante et qui, maintenant encore, a souvent à intervenir dans le cercle restreint de la famille proprement dite. Il y a enfin l'État qui, lui aussi, dans des cas déterminés, vient se mêler à la vie domestique et en devient même tous les jours un facteur plus important. ([1888]1975, t.3, p.11.12) IV.46

Ce passage permet de saisir en quelques lignes le lointain passé et le présent de ce qui est communément appelé une famille. Dans cette citation, la famille serait donc « *ce qui reste en un mot de l'ancienne gens* » qui, elle, nous est présentée comme une façon d'exprimer la société politique jusqu'à mi-chemin du TEMPS2. Ce n'est qu'à partir de là et plus intensivement au TEMPS3 que l'esprit gentilice investirait la société politique que l'on désigne par le vocable « État ». Cette forme avancée de société politique se donne alors les moyens légaux d'intervenir dans la gestion de ce que Durkheim appellera la société domestique ou la famille conjugale<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Véronique Antomarchi (2000, p.9) donne une description détaillée de cet interventionnisme piloté à grande échelle par l'État français : « *Dès l'avènement de la Troisième République, les discours sur la famille abondent notamment au sein des Assemblées. Le bouleversement de l'organisation familiale lié à la Révolution industrielle, le souci de l'hygiénisme, la volonté de laïciser la société, la hantise de la*

Malgré l'intérêt de ce qui précède, conservons le terme famille, ne serait-ce que pour rappeler que c'est de vivre à proximité les uns des autres sous des formes de parentés diverses que l'on veut exprimer, que c'est de vivre dans un même espace politique, que c'est de vivre dans un état de domesticité qui vise d'abord la poursuite de la solidarité et de la survie du groupe dans le temps. Conservons aussi le terme famille parce qu'il s'agit du terme courant dont se sert Durkheim. Le terme complémentaire *gens* ou *gentilité* est introduit pour rappeler que ce phénomène de solidarité, qui reçoit communément l'appellation de famille, a été vécu de façon bien différente dans le passé, que cette même société se vit déjà bien différemment depuis les interventions de l'État à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et que cette petite société continuera à évoluer selon la densité morale des sociétés à venir. En définitive, chacune des utilisations du terme famille devrait être accompagnée et nuancée par l'idée de *gens*.

Il faut aussi souligner que Durkheim se fait discret quant aux distinctions qui auraient pu conduire à une utilisation davantage discriminante du terme famille. Selon l'énoncé suivant, « [...] *le groupe qui est le plus simple de tous et dont l'histoire est la plus ancienne : j'ai nommé la famille.* »<sup>80</sup> ([1888]1975 t.3, p.11)<sup>IV.47</sup>, on pourrait croire que la famille a existé pour chacun des trois TEMPS, dont le TEMPS1, qui correspond

---

*dépopulation expliquent cet intérêt. Une trentaine de lois sont alors votés, pour beaucoup d'entre elles dans un effet d'entraînement avec les autres législations européennes.* ».

<sup>80</sup> Parce que son propos est pertinent et qu'il demeure très près du propos durkheimien (qui utilisera plutôt le syntagme *famille conjugale*), rappelons que selon Morgan ([1877]1971) : a) la *famille monogamique* est concomitante à l'apparition de la civilisation (p.540), b) ce même type familial est celui qui a rendu la paternité des enfants plus certaine, ce qui permit la substitution de la propriété des biens réels et personnels à la propriété indivise et qui, en secondarisant les héritiers agnatiques (p.582), fit des enfants du défunt ses premiers héritiers et c) cette forme a permis de consolider un système qui subsiste depuis plus de trois mille ans et qui perdurera tant et aussi longtemps que la famille monogamique maintiendra l'essentiel de ses formes actuelles (p.460).

aux formes sociales les plus rudimentaires. Mais ce qui semble plutôt vouloir être exprimé ici, c'est que la famille rend accessible une « *histoire* » aussi ancienne qu'il est possible de concevoir le développement de cette institution. Le même énoncé se comprend peut-être mieux si on y ajoute cet autre, qui vient renforcer l'intuition qu'il y aurait eu progression et « *développement historique* » des formes de ce qu'on appelle, aujourd'hui par convention, la famille, puisque celle-ci « [...] *contient en elle, comme en raccourci, tout le développement historique de la famille.* » ([1888]1975, t.3, p.15) <sup>IV.48</sup>. On peut difficilement avoir terme plus générique et peu adapté à l'expression d'une telle pluralité de situations. Peut-être faut-il reconnaître, accepter et tirer avantage de la situation ; notre objectif étant de rapporter le propos durkheimien et non de provoquer des évolutions langagières immédiates.

Durkheim a peut-être résolu la difficulté liée à l'utilisation du terme famille en attirant notre attention sur l'histoire de l'institution, histoire qui serait contenue « *comme en raccourci* » dans la famille qui lui était contemporaine. Entre la *gens* et la famille, il y a proximité de sens et les champs sémantiques coïncident de façon satisfaisante. L'idée de *gens* ou de *gente*, peu utilisée dans le langage courant, semble vieillie, ce qui ne serait pas sa moindre qualité si l'on tient compte de l'utilisation qui en est proposée. Le terme a aussi l'avantage d'apparaître dans le corpus et d'y recevoir des significations qui ouvrent la voie à une intégration au champ sémantique propre à l'idée de famille et à son enrichissement. C'est lorsqu'il nous décrit les représentations que se font les aborigènes d'Australie que Durkheim insiste pour mettre en lumière que le *genius* est la représentation sociale de l'âme de chacun, la représentation de ce « *qui engendre* », de ce qui assure le renouvellement. En tant que « *double de l'âme* », le *genius* fait aussi référence à la société à laquelle appartient l'individu.

Le *genius*, en effet, c'est d'abord celui qui engendre, qui *gignit* ; il exprime et personnifie la puissance génératrice. Mais en même temps, c'est le

protecteur, le directeur de l'individu particulier auquel il est attaché. [...]  
 Au fond, le *genius* est une autre forme, un double de l'âme même de l'individu. ([1912]1960, p.394) IV.49

Mais à quoi reconnaît-on une *gens* ? Qu'est-ce qui est signifié par l'utilisation de ce terme ? Comment s'assurer que l'on a affaire à un « esprit gentilice » qui inclurait l'« esprit de famille » ? Durkheim suggère que c'est le fait que les membres d'un groupe « *sont parents par cela seul qu'ils portent un même nom* » qui démontre l'existence d'une *gens*. Il en est ainsi du clan, comme il en est de la *gens* professionnelle, de la *gens* nationale, ou encore du genre humain.

[...] le clan [...] les individus qui le composent se considèrent comme unis par un lien de parenté, mais qui est d'une nature très spéciale. Cette parenté ne vient pas de ce qu'ils soutiennent les uns avec les autres des relations définies de consanguinités ; ils sont parents par cela seul qu'ils portent un même nom. (Ibid., p.142) IV.50

Il apparaît d'autant plus légitime de rapprocher les termes *famille* et *gens* à l'intérieur d'un même champ lexical que Durkheim, reprenant une fois encore un de ses maîtres à penser, indique que la *gens* serait plus qu'une « *vaste famille d'agnats* » et qu'elle impliquerait l'existence d'« *analogues ethnographiques de ce type familial* ».

C'est ainsi que Fustel de Coulanges, malgré sa profonde intelligence des choses historiques, s'est mépris sur la nature de la *gens* où il n'a vu qu'une vaste famille d'agnats, et cela parce qu'il ignorait les analogues ethnographiques de ce type familial. ([1896-1897]1969, p.32) IV.51

Ces rapprochements, que n'aurait pas faits Fustel de Coulanges, font ressortir le rôle souvent effacé, quoique toujours déterminant, de la gentilité qui exprime la solidarité

politique de sociétés qui peuvent être considérées comme de type familial<sup>81</sup>. C'est par son appartenance à une gens que l'individu a accès au pouvoir politique. La gentilité peut être reconnue par des signes extérieurs qui, comme ils le font pour la famille, permettent d'identifier à coup sûr que nous sommes en présence d'une société gentile. On reconnaîtra ainsi une *gens* en ce qu'elle occupe un lieu délimité au sol, lieu qui peut être connu et reconnu par tous. Partagé par tous les individus sans en être altéré, il y a aussi le nom qui désigne la *gens*, ainsi distinguée des autres et qui toutes l'expriment à l'aide d'un symbole, d'un totem ou d'un *churinga*<sup>82</sup>. Troisième signe extérieur qui finit de désigner une *gens*, c'est son pouvoir de tradition. Tradition non seulement des croyances et des rituels, mais tradition des avoirs, tradition des patrimoines préfigurée par la tradition du culte totémique d'une génération à l'autre.

[...] le culte de chaque totem a son foyer dans le clan correspondant ; c'est là et là seulement qu'il est célébré ; ce sont les membres du clan qui en ont la charge ; c'est par eux qu'il se transmet d'une génération à l'autre, ainsi que les croyances qui en sont la base. (Ibid., p.220) IV.54

Avec la notion de *gens*, celle de famille a-t-elle été enrichie ? À tout le moins, l'idée de famille bénéficie maintenant d'un contrepoids. Rappelons qu'il n'est pas suggéré de substituer l'idée de gens à l'idée de famille, mais plutôt d'offrir à cette dernière un

---

<sup>81</sup> C'est ce que semble vouloir exprimer Durkheim lorsqu'il rapproche les termes phratrie, clan et gens : « On lui a aussi donné le nom de phratrie, parce que la phratrie des Grecs soutenait le même rapport avec les γένοϛ. Il n'y a aucun inconvénient à se servir de cette expression pourvu qu'il soit entendu que le type social ainsi dénommé est identique en nature au clan proprement dit. » (Ibid., p.42) IV.52.

<sup>82</sup> Nous mentionnons le *churinga* parce que, dans le totémisme australien, il fait office de symbole, comme le feraient un drapeau national, un logo corporatif ou des armoiries familiales : « Ainsi, le *churinga* est à la fois le corps de l'ancêtre, de l'individu actuel et de l'animal totémique ; ces trois êtres forment donc [...] « une unité solidaire ». Ce sont des termes en parties équivalents et substituables les uns aux autres. C'est dire qu'ils sont conçus comme des aspects différents d'une seule et même réalité [...] » ([1912]1960, p.366) IV.53.

support qui enrichit son champ sémantique. Il sera dorénavant possible de rappeler que la famille, peu importe où on la situe dans le temps, est avant tout un organe moral, une institution, un lieu politique où s'active l'esprit gentilice. Avec cet outil en main, revenons sur les éléments de ce chapitre qui ont permis de clarifier et d'enrichir l'idée de famille.

La première des clarifications que nous avons crues nécessaires est d'ordre méthodologique. Durkheim est plutôt généreux de ses commentaires lorsqu'il suggère de procéder avec prudence lors de la définition et de la classification des idées. Il en irait ainsi de l'idée de famille parce que les liens logiques que l'on s'apprête à utiliser seraient eux-mêmes des liens sociaux. Dans le cas précis de la famille, il serait possible de maîtriser cette difficulté en « chosifiant » les faits sociaux que l'on veut étudier et en s'assurant que ces derniers possèdent au moins un caractère commun que Durkheim situe dans le droit civil et, plus précisément, dans le droit successoral qui fait en sorte que le « centre de gravité » de la famille soit transféré à la génération suivante.

Toujours au sujet de la méthode, l'utilisation de la terminologie mérite, elle aussi, des éclaircissements. Le terme famille telle que pratiqué par Durkheim est justifié par ce dernier comme répondant aux besoins de la connaissance spéculative qui requiert de commencer l'investigation à l'aide de la connaissance vulgaire ; le terme famille ne parvient pas à signifier toute l'étendue de l'objet de l'investigation, mais il a l'avantage de nous en rapprocher et de permettre d'amorcer la démarche.

Mais, sur le plan historique, il y a plus. L'idée de famille sera davantage clarifiée si l'on parvient à la situer par rapport à la profondeur du temps dans laquelle on veut poser cet objet d'étude. C'est ce que permet une première classification des sociétés en proposant une division en trois plages temporelles aux épaisseurs qui vont en décroissant plus on se rapproche de l'époque contemporaine à Durkheim. On peut

évaluer que le TEMPS1 s'étend sur quelques centaines de milliers d'années, que le TEMPS2 en compte au plus quelques milliers et le TEMPS3, quelques centaines. Ce déséquilibre et cette démesure viennent renforcer le devoir de prudence lors de l'utilisation de la notion de famille à l'intérieur d'espace-temps aussi disproportionnés qu'incontournables. Ce devoir de prudence est d'autant plus impérieux que la méthode utilisée par Durkheim préconise l'induction historique qui conduit à la description de phénomènes sociaux qui ont, de loin, devancé ce que l'on peut décrire à l'aide du terme famille. Ce vacuum sémantique mérite que l'on s'y attarde encore. L'anachronisme introduit par l'utilisation d'un terme relativement récent pour décrire des réalités sociales qui lui sont largement antérieures doit être circonscrit. L'essentiel des moments d'imprécision repose assurément là : le terme famille ne permet pas de pénétrer l'épaisseur du temps et laisse l'observateur quelque peu désarmé quand il doit nommer un phénomène qui aurait été constamment présent, bien que sous des formes variables, tout au long d'un continuum sur lequel s'alignent des formes sociétales qui ont présidé au développement des civilisations humaines.

C'est pourquoi apparaissait nécessaire une remise en question de la notion de famille. Fait marquant de ce chapitre, l'introduction de l'*idée de gens* nous permettra de dépasser les limites qui étaient imposées au départ. Nous avons donc cru avantageux de proposer son utilisation afin d'atténuer les flous sémantiques. Cette notion, quoique surtout utilisée pour représenter une organisation politique primitive, l'esprit gentilice des clans, est celle qui décrit au mieux la solidarité des individus à l'intérieur de structures sociales que nous voulons dorénavant considérer comme étant familiales. La gens suggère un esprit de solidarité qui s'appuie sur des principes moraux prenant forme dans des coutumes ou des textes de lois qui expriment ces mêmes liens de solidarité. Le lien gentilice devient alors ce qu'il y a de permanent et de constant à tous les stades du développement des sociétés.

L'idée de gens réfère aussi à un groupe politique : la gens est totalisante. On comprend alors que des sociétés de taille réduite, telles le clan et la tribu peuvent, dans certaines circonstances, tenir le rôle de société politique totale. À l'autre bout du continuum sociétal, la nation et la confédération de nations peuvent être appelées à jouer le même rôle à des niveaux de solidarité et de gentilité supérieurs.

À ce point d'avancement de notre démarche, il est proposé à la réflexion qu'en définitive il n'y aurait de strictement familial, à tout le moins d'un point de vue étymologique, que cette forme récente de la vie gentilice, c'est-à-dire celle qui fit son apparition avec l'institution du *pater familias* des Romains au TEMPS2. Il s'agit probablement de ce que la conscience commune se refuse le plus à admettre : la famille – et plus encore la famille idéalisée – reposerait sur un principe interne de domination de certains individus sur tous les autres. C'est ce principe de domination que le troisième système de classification, dans son développement maximal, remettra en question ; se juxtaposant aux continuum temporel et fonctionnel qui viennent d'être traités, cette vision *structurale* du développement des sociétés fera l'objet du prochain chapitre.



## CHAPITRE V

### LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ

Il a déjà été indiqué que les conditions propices au développement d'une religion de l'individu sont soutenues par l'accroissement de la densité morale des sociétés <sup>II.12</sup>. Il en irait de même pour les conditions propices, non seulement au développement, mais aussi au démembrement, puis au transfert des éléments constitutifs d'une religion de la famille. L'augmentation de la densité des sociétés aurait en effet favorisé *un double mouvement de contraction et d'expansion*, que Durkheim présente comme quelque chose qui fonctionnerait avec la rigueur d'une loi<sup>83</sup>. C'est ainsi que, à partir d'un tronc commun formé de sociétés primitives, on assistera au déploiement simultané d'une double structure qui permet d'apercevoir LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ de cette institution communément désignée comme étant « la famille ».

Le CHAPITRE V permettra de suivre Durkheim dans l'expression d'une vision qui ne peut être appréhendée sans affronter une certaine dose de complexité rattachée à

---

<sup>83</sup> Indispensable à la compréhension des propositions durkheimiennes, cette « loi » a su retenir l'attention de Mary Ann Lamanna (2002, p.53) : « *In Davy's (1925) summary of the family course, it appears that the law of progressive contraction is an immanent and self-propelling force and that the differentiation of institution is an inevitable process. But remarks that in form seem to attribute causation, in fact describe results of the evolutionary process: The clan becomes a sedentary village, and totemism declines; political organization becomes more stable; family communism becomes less and less important and encompasses a more restricted group.* ».

l'obligation de nommer et de décrire des institutions et d'ainsi établir des distinctions. Il faudra donc mettre en lumière l'existence de différents types de sociétés, laisser Durkheim les définir et, finalement, les positionner sur un continuum qui fait le lien entre les unes et les autres. Le lecteur ne sera pas tout à fait en terrain inconnu puisque notre propos bénéficiera de l'apport des deux systèmes de classification introduits au chapitre précédent. Notre exposé de cette vision durkheimienne se superposera donc à la première de deux classifications qui propose la séquence temporelle des TEMPS1, TEMPS2 et TEMPS3. Cette démonstration se veut aussi en harmonie avec le deuxième système de classification qui, sur un continuum fonctionnel cette fois, relie les sociétés et les rend tributaires les unes des autres. Il sera donc ici question d'un troisième système qui prendra place, en complémentarité, auprès des deux précédents. En plus de réduire les complexités en cours de démonstration, les efforts déployés dans les trois sections à venir feront apparaître un pan entier de ce MODÈLE DE COHÉRENCE vers lequel conduit notre argumentaire.

Nous sommes bien à la recherche d'une description des conditions de possibilité nécessaires à cette religion de la famille telles qu'elles seraient exprimées dans le texte. Faisant cela, il pourra nous être reproché de confondre famille et société. S'il peut sembler en être ainsi, c'est qu'il s'agit de la voie adoptée par Durkheim, et que ce cheminement est ce dont il nous faut rendre compte. Il ne s'agira donc pas ici de confondre les deux notions, mais plutôt de démontrer qu'elles se conditionnent mutuellement. Il sera ainsi établi que ce qui est désigné comme une famille demeure toujours une société qui endosse des rôles pouvant être qualifiés de familiaux. Chose certaine, donner trop de crédit à ce reproche équivaldrait à refuser l'étude inductive de la famille en tant que fait social. Donner prise à ce reproche équivaldrait aussi à reconnaître le caractère dit « naturel » accordé à la famille et en faire un objet qui ne peut être étudié en tant qu'institution sujette au changement. À l'opposé, considérer les sociétés primitives comme étant des familles à partir desquelles le transfert d'attributs

permet l'apparition d'autres formes de sociétés familiales ouvre la voie à d'utiles compréhensions. Et c'est précisément ce que propose Durkheim. L'idée en sera d'autant plus recevable si l'on accepte que « *toute communauté d'hommes* » est « *une source de vie religieuse, aussi vieille que l'humanité* ».

[...] par-dessus tous les dogmes et toutes les confessions, il existe une source de vie religieuse, aussi vieille que l'humanité et qui ne peut jamais se tarir : c'est celle qui résulte de la fusion des consciences, de leur communion dans une même pensée, de leur coopération à une même œuvre, de l'action moralement tonifiante et stimulante que toute communauté d'hommes exerce sur ses membres. ([1914]1970, p.312.313)

V.01

Durkheim tente ici de sensibiliser son auditoire<sup>84</sup> aux résultats de ses plus récents travaux selon lesquels, à toute époque, s'est dégagée une force religieuse de la réunion des êtres humains. La citation précédente donne ce qui serait au fondement du discours durkheimien au sujet d'une religion de la famille. Cette religion trouverait son lieu d'éclosion dans la fusion active des consciences à l'intérieur de sociétés qui, par agglomération en sociétés de plus en plus denses, en viennent à provoquer l'universalisation, encore partielle, des croyances religieuses<sup>V.72</sup>. Cette tendance à l'universalisation forcée des croyances du groupe primitif fait en sorte que l'organisation sociale de ce dernier ne peut plus tenir dans ses cadres initiaux, suscitant ainsi le développement de structures adaptées : on est ici, selon l'appellation durkheimienne, en *physique des mœurs*. Concrètement, cette expansion et cette

---

<sup>84</sup> Ce texte rapporte le verbatim d'une présentation, orale et impromptue, faite par Durkheim le 18 janvier 1914. Il entretient alors son auditoire au sujet d'« [...] *un livre que j'ai récemment publié sur certaines formes de la vie religieuse* [...] » (Ibid., p.307) v.02. En effet, à partir de 1912, Durkheim revient à quelques occasions sur ce résultat original de ses recherches à l'effet « [...] *que l'idée de société est l'âme de la religion.* » ([1912]1960, p.599) v.03.

universalisation du religieux ne peuvent avoir lieu sans qu'au même moment se produise une contraction de la société primitive en unités familiales de plus en plus restreintes et ce, jusqu'à atteindre la taille de l'individu comme niveau d'indivision ultime II.14 II.17.

Toute communauté d'hommes, toute société – comme nous l'avons vu, toute société politique – favorise l'éclosion de formes religieuses qui apparaissent dans un ordre qui relève du « *degré d'unité* » atteint. Ce degré d'unité correspond au niveau de concentration des sociétés élémentaires réunies qui agissent alors comme substrat, rendant possible l'apparition d'un niveau de cohésion plus élevé dans la société nouvellement créée.

Si, au-dessus des divinités locales ou familiales, elle (la société) en imagine d'autres dont elle croit dépendre, c'est que les groupes locaux et familiaux dont elle est composée tendent à se concentrer et à s'unifier, et le degré d'unité que représente un panthéon religieux correspond au degré d'unité atteint au même moment par la société. ([1895]1947, p.XVII.XVIII) v.04

L'intérêt de la démonstration qui sera l'objet des trois prochaines sections tient à la nécessaire distinction qui doit être faite entre mouvements de contraction et mouvements d'expansion. Cet intérêt repose aussi sur une série de précisions qui permettront de nuancer, dans la mesure où cela sera possible, les notions de société et de famille. Tour à tour seront donc présentées une description des sociétés primitives dans la Section 5.1, une description des sociétés issues de la contraction des premières dans la Section 5.2, et celle des sociétés qui apparaissent suite à l'expansion de ces mêmes sociétés primitives dans la Section 5.3.

Il faudra être particulièrement attentif à cet aspect de la réflexion durkheimienne qui prétend embrasser le développement de la civilisation humaine dans son entièreté. Pour y parvenir, le philosophe-sociologue invite à considérer le développement des sociétés

humaines à partir d'un tronc commun qui repose sur les notions de horde et de clan. De ce tronc commun, par contraction, sera considérée l'existence de sociétés de plus en plus restreintes, jusqu'à l'atteinte de cette limite extrême que constitue l'individu, ce représentant de la société qui ne peut être subdivisé. Toujours à partir du même tronc commun, cette fois par voie d'expansion, sera aussi considérée l'existence d'une famille humaine qu'auraient précédée d'autres types familiaux, tous déposés sur le continuum d'un troisième système de classification que nous nommons, celui-là, structural.

### 5.1 Le tronc commun des sociétés primitives

Autant, dès 1888, Durkheim était-il à la recherche du « *groupe [...] dont l'histoire est la plus ancienne* », autant, dans la monographie publiée en 1912, était-il à la recherche de « *la religion la plus primitive* » qui soit accessible à l'observation. Cette quête de la société la plus ancienne l'a amené à proposer le clan, tout comme, dans un second temps, il identifie le totémisme, la religion du clan, comme étant la plus ancienne qu'il ait pu observer. Soulignons que les termes utilisés pour la formulation des deux projets suggèrent que leurs objets respectifs sont similaires ou, à tout le moins, qu'ils se recoupent l'un l'autre<sup>85</sup>. Ce qui nous intéressera tout particulièrement dans cette

---

<sup>85</sup> La façon dont ces deux projets sont formulés donne à penser que religion et société familiale sont difficilement dissociables. C'est ainsi que, dès 1888, la famille est identifiée comme l'objet d'une démarche et ce, dans des termes qui rappellent ceux qui seront utilisés en 1912 pour désigner la religion des tribus aborigènes d'Australie. En effet, ces projets sont décrits comme suit : « *J'ai choisi le groupe qui est le plus simple de tous et dont l'histoire est la plus ancienne : j'ai nommé la famille.* » ([1888]1975, t.3, p.7) v.05, alors que, vingt-quatre ans plus tard, les mots d'ouverture de la monographie sont les suivants : « *Nous nous proposons d'étudier dans ce livre la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue, d'en faire l'analyse et d'en tenter l'explication.* » ([1912]1960, p.1) v.06. Cette apparente similitude des objets que sont la famille et la religion est ce que nous retiendrons pour l'instant, puisque c'est avec cette similitude que nous aurons désormais à composer.

section, c'est la désignation de la horde et du clan comme sociétés primitives à la source des amalgames variés ayant structuré le développement des sociétés.

Une fois posée cette notion de la horde ou société à segment unique – qu'elle soit conçue comme une réalité historique ou comme un postulat de la science – on a le point d'appui nécessaire pour construire l'échelle complète des types sociaux. ([1895]1947, p.83) v.07

C'est un agrégat social qui ne comprend et n'a jamais compris dans son sein aucun autre agrégat plus élémentaire, mais qui se résout immédiatement en individus. Ceux-ci ne forment pas, à l'intérieur du groupe total, des groupes spéciaux et différents du précédent ; ils sont juxtaposés atomiquement. On conçoit qu'il ne puisse pas y avoir de société plus simple ; c'est le protoplasme du règne social et, par conséquent, la base naturelle de toute classification. (Ibid., p.82.83) v.08

Durkheim définit encore plus précisément la horde comme étant l'unité sociale d'origine, le prototype des différentes sociétés humaines et, tout particulièrement, des sociétés de type segmentaire, dans lesquelles l'individualité est à peu près inexistante II.04.

[...] on devra la concevoir comme une masse absolument homogène dont les parties ne se distingueraient pas les unes les autres [...] le type idéal d'une société dont la cohésion résulterait exclusivement des ressemblances, ce serait le vrai protoplasme social, le germe d'où seraient sortis tous les types sociaux. Nous proposons d'appeler horde l'agrégat ainsi caractérisé. ([1893]1930, p.149) v.09

Prenant appui sur le postulat d'une telle société des origines, Durkheim amorce un raisonnement que nous reproduisons ici. Il sera successivement question des notions de horde et de clan qui, toutes deux, forment ce qui est identifié comme « *le vrai protoplasme social* », la horde n'étant ni plus ni moins qu'un clan théoriquement isolé.

On distinguera autant de types fondamentaux qu'il y a de manières, pour la horde, de se combiner avec elle-même en donnant naissance à des sociétés nouvelles et, pour celles-ci, de se combiner entre elles. On rencontrera d'abord des agrégats formés par une simple répétition de hordes ou de clans (pour leur donner leur nom nouveau) [...] ([1895]1947, p.83.84. Le texte entre parenthèse est de Durkheim) v.10

Les premières combinaisons de clans ouvriraient la voie à des amalgames plus complexes que Durkheim détaille au-delà de ce qui serait utile à notre propos<sup>86</sup>. Pour l'instant, ce qui doit être retenu au sujet de ce troisième système classificatoire tient à ce que « *ces parties constitutives dont est formée toute société sont des sociétés plus simples qu'elle* ».

On peut même préciser davantage le principe de cette classification. On sait, en effet, que ces parties constitutives dont est formée toute société sont des sociétés plus simples qu'elle. Un peuple est produit par la réunion de deux ou plusieurs peuples qui l'ont précédé. Si donc nous connaissons la société la plus simple qui ait jamais existé, nous n'aurions, pour faire notre classification, qu'à suivre la manière dont cette société se compose avec elle-même et dont ses composés se composent entre eux. (Ibid., p.81) v.12

Partant de ces sociétés de l'origine, il serait donc possible de décrire et de nommer les différents amalgames sociaux établis au moment du renouvellement de l'amalgame premier. La constance de ce phénomène familial – que nous qualifions d'*esprit gentilice* – permet de voir la *gens* se moduler en fonction des avancées et des reculs qui allaient devenir le propre de la civilisation humaine. Ainsi, lorsque la horde entre en contact avec une autre société, elle tend à l'amalgame qui donne naissance à une entité

---

<sup>86</sup> Durkheim entre aussitôt dans plus de détails, pour lui-même mettre un frein à sa démonstration : « [...] nous n'avons pas à développer davantage ni à pousser plus loin ces quelques indications [...] Nous avons seulement voulu, par quelques exemples, préciser les idées et montrer le principe de la méthode. » (Ibid., p.84.85) v.11.

nouvelle. La horde n'est pas seulement théorique, elle est aussi éphémère, puisqu'en émergent des clans aussitôt que des liens avec une autre société s'établissent.

On a vu qu'un clan se reconnaît au fait que tous ses membres « *sont parents par cela seul qu'ils portent un même nom* » <sup>IV.50</sup>. Et c'est ce nom qui le distingue des clans voisins. Outre le fait que le clan soit une « *institution instable* » susceptible « *d'expansion et de régression* » ([1888]1970, p.6) <sup>v.13</sup>, c'est la pratique du totémisme qui permet d'identifier cette institution sociale.

[...] on retrouve à l'intérieur d'une même famille et, plus encore, à l'intérieur d'une même localité, des représentants de toutes sortes de clans différents. L'unité du groupe n'est donc sensible que grâce au nom collectif que portent tous ses membres et l'emblème, également collectif, qui reproduit la chose désignée par le nom [...] ([1912]1960, p.334) <sup>v.14</sup>

On reconnaîtra donc un clan, ou un regroupement de clan, à l'existence « *d'un lien de parenté [...] d'une nature très spéciale* », qui ne relève pas « *des relations définies de consanguinité* » <sup>IV.50</sup> mais à ce que tous les membres du clan *portent un même nom*. Ce nom est généralement accompagné d'une représentation graphique qui impose le respect<sup>87</sup> et qui symbolise l'entité politique que ce nom cherche à exprimer. L'instabilité du clan, ou plutôt sa capacité de s'adapter à l'environnement et de se transformer, aura fait en sorte qu'il a été possible de l'observer à différents niveaux de développement des sociétés. Cela aurait amené certains à penser que la présence ininterrompue du clan est le résultat du rapprochement de familles patriarcales, ce que

---

<sup>87</sup> On pense ici à un drapeau ou à un logo, ou même aux premières manifestations de l'écriture par la voie du symbolisme. Il semble que la sacralité de l'emblème est au moins égale à celle de l'individu et à celle du groupe : « *Si le churinga est sacré, c'est à cause des sentiments collectifs de respect qu'inspire l'emblème totémique, gravé sur sa surface.* » (Ibid., p.381) <sup>v.15</sup>.



Durkheim réfute en justifiant que « *la formation de ces petits groupes familiaux est postérieure au clan* ».

On fera peut-être remarquer que, généralement, là où nous l'observons aujourd'hui, il (le clan) renferme une pluralité de familles particulières. Mais, d'abord, pour des raisons que nous ne pouvons développer ici, nous croyons que la formation de ces petits groupes familiaux est postérieure au clan ; puis elles (les familles) ne constituent pas, à parler exactement, des segments sociaux parce qu'elles ne sont pas des divisions politiques. ([1895]1947, p.83) v.17

Que Durkheim mentionne l'existence de « petits » groupes familiaux laisse entendre que la taille d'une « famille » peut varier. On comprendra que ces petits groupes, même s'ils sont fortement consanguins, « *ne sont pas des divisions politiques* », ce qui finit de les distinguer du clan et des autres types familiaux. Cela permet aussi d'entrevoir la possibilité d'appeler « familiaux » des groupes dont la taille varie du plus petit au plus grand et, conséquemment, d'identifier des phénomènes de contraction et d'expansion. Il y aurait plusieurs types de famille et on croit comprendre que le choix a été fait de conserver le terme vulgaire, la prénotation<sup>88</sup>, au moment d'aborder cet objet d'étude.

Avait été annoncé un cheminement complexe et il en est bien ainsi. Toujours en accord avec le propos durkheimien, nous serons bientôt amenés à considérer le clan comme étant « *une division politique en même temps que familiale* » d'une société plus large. Cette vision des choses, utile à la poursuite de notre argumentaire, semble d'abord être

---

<sup>88</sup> Tout le Chapitre II de la monographie de 1895 est consacré à établir les « *Règles relatives à l'observation des faits sociaux* », tout spécialement la Section II où l'on peut lire que « *Puisque la définition dont nous venons de donner la règle est placée au commencement de la science, elle ne saurait avoir pour objet d'exprimer l'essence de la réalité [...] Le point de départ de la science ou connaissance spéculative ne saurait donc être autre que celui de la connaissance vulgaire ou pratique.* » (Ibid., p.42.43) v.18.

confirmée par cette observation à l'effet que les sociétés politiques contiennent une pluralité de familles différentes.

Tous les groupes familiaux que nous connaissons, qui présentent un minimum d'organisation, qui reconnaissent quelque autorité définie, font partie de sociétés plus vastes. Ce qui définit le clan, c'est qu'il est une division politique en même temps que familiale, d'un agrégat social plus étendu. ([1950]1969, p.83) v.19

Ajoutons encore que non seulement les membres du clan portent un même nom imposé par le totem du groupe, mais qu'ils le portent parce que le partage de ce totem implique que les membres de ce type familial se perçoivent comme provenant « *d'un même sang, d'une même chair* » et, plus précisément, comme ayant une origine commune, « une même génétique », comme appartenant à un même « genre ». Cela laisse soupçonner que c'est dans le sang que réside ce lien qui rend les individus « *respectables les uns aux autres* ». On retrouve une mise en application de cette respectabilité dans l'interdiction de l'inceste et dans l'exogamie qu'elle implique. Ces deux règles visent expressément à éviter que sexualité et consanguinité ne se rencontrent, la sexualité pouvant alors être pratiquée sans contrainte avec tous ceux et celles qui ne font pas partie de la « famille »<sup>89</sup>.

Ils viennent (les liens) de ce que ces personnes participent à un caractère qui les rend respectables les uns aux autres. Pour parler plus précisément, les membres d'un même clan, d'une même famille ont des devoirs les uns

---

<sup>89</sup> Durkheim exprime clairement que c'est le respect du sang de l'ancêtre qui fait craindre et interdire les pratiques incestueuses : « *On peut maintenant s'expliquer d'où vient que les interdictions sexuelles s'appliquent exclusivement aux membres d'un même clan. Le totem, en effet, n'est sacré que pour ses fidèles ; ceux-là seuls sont tenus de le respecter qui croient en descendre et portent ses insignes. Mais un totem étranger n'a rien de divin.* » ([1896-1897]1969, p.85) v.20

envers les autres parce qu'ils sont censés être d'un même sang, d'une même chair. ([1950]1969, p.206) v.21

Le clan serait donc une famille, il s'agirait même de « *la première sorte de famille* ». Plus finement encore, on reconnaîtra un clan à ce qu'il est une « *famille légitime* », à la fois société familiale et politique, qui peut être opposée à ce que Durkheim considère et décrit comme relevant de l'ordre « *des groupes privés* ».

Or le clan est la première sorte de famille qui ait été socialement constituée. Sans doute, le clan australien comprend déjà dans son sein des familles plus restreintes, formées d'un homme, de la femme ou des femmes avec lesquelles il vit, et de leurs enfants mineurs ; mais ce sont des groupes privés, que les particuliers font ou défont à leur gré [...] Ils sont au clan ce que les sociétés d'amis ou les familles naturelles que nous pouvons fonder aujourd'hui sont à la famille légitime. ([1896-1897]1969, p.45.46) v.22

Notre auteur en vient ainsi à désigner comme étant une « *famille légitime* » et de niveau politique la plupart des sociétés, sauf celle qui est plus communément considérée comme « une famille ». Cette distinction, on la retrouve exprimée sous la forme de l'opposition entre famille et mariage, dans laquelle le terme famille est encore une fois réservé à l'idée de la lignée ou de la *gens*, alors que la notion de mariage ouvre la porte aux significations plus proches de la génération, de la division du travail sexuel et des tâches que cette fonction de reproduction de la société politique rend indispensables : on est là plus près du *famulus* romain<sup>90</sup>. Est alors introduite une distinction très nette

---

<sup>90</sup> Les dictionnaires établissent l'origine du terme famille dans le *famulus* romain. Si on en reste là, l'efficacité du terme famille demeure limitée dans le temps et on se doit d'accepter que le terme est inscrit dans une étymologie faisant allusion à l'esclavagisme comme *modus operandi*. Pour l'instant, gardons à l'esprit que « la famille » serait une entité socio-économique qui implique l'exercice du pouvoir des uns (les détenteurs de l'autorité paternelle) envers les autres (esclaves, conjointes et enfants). Cet esclavagisme, comme caractéristique d'un certain type de vie familiale, fait partie selon nous de ce qu'un attachement émotif à l'idée de famille ne permet pas de reconnaître.

entre relations familiales et relations sexuelles, ces dernières relevant davantage de la vie privée et jouant un rôle accessoire dans les relations propres à la lignée. Cette distinction entre « *le mariage et la famille* » est reprise par Durkheim dans le cadre de ses réflexions sur l'exogamie.

Mais alors, si les relations familiales et les relations sexuelles ont commencé par être indistinctes, et si elles sont retournées tant de fois à cet état d'indistinction, on n'est pas fondé à croire que, d'elles-mêmes et pour des raisons internes, elles étaient nécessitées à se différencier. Si l'opinion les oppose, il faut que quelque cause, étrangère à leurs attributs constitutifs, ait déterminé cette manière de voir. Et en effet, on ne voit pas comment cette différenciation se serait produite, si le mariage et la famille n'avaient été préalablement contraints de se constituer dans deux milieux différents. (Ibid., p.94) v.23

Il y a donc distinction : dans le mouvement de contraction qui débute à l'intérieur de l'organisation familiale qu'est le clan, le rôle de la cellule reproductrice devient de plus en plus pertinent par rapport au principe de la lignée. En instaurant l'exogamie, le clan en vient à bénéficier de l'accroissement du monde qui lui est extérieur tout en évitant l'auto-profaneation de son sang. Durkheim devient alors plus précis et, quand vient le temps de faire référence à ces institutions qui deviennent de plus en plus compactes au cours de l'histoire, il ajoute que les relations qui y ont lieu « *prennent de plus en plus un caractère exclusivement personnel* ».

Telles sont les conclusions générales qui se dégagent de ce cours. Le progrès de la famille a été de se concentrer et de se personnaliser. La famille va de plus en plus en se contractant ; en même temps les relations y prennent de plus en plus un caractère exclusivement personnel, par suite de l'effacement progressif du communisme domestique. Tandis que la famille perd du terrain, le mariage se fortifie. ([1892][1921]1975, t.3, p.49). v.24

Nous nous apprêtons donc à démontrer la contraction de la société clanique jusqu'à ce qu'elle atteigne la forme de la famille conjugale, selon l'appellation durkheimienne, ou

jusqu'à la famille nucléaire, selon l'appellation commune aujourd'hui en usage. Ultimement, ce mouvement de contraction nous conduira à l'individu qui serait la plus petite représentation possible de la société, là où on ne peut plus la diviser, précisément là où l'individualisme prend sa forme définitive.

## 5.2 Les sociétés de contraction

Allons rejoindre Durkheim au point de rupture du totémisme clanique, à la frontière qui sépare le TEMPS1 du TEMPS2, et de là maintenons le regard en direction de ces sociétés qu'il désigne comme étant la résultante de la contraction de la famille primitive. Il sera fait ainsi dans le but de saisir la portée de son propos au sujet de ce type familial qui l'intéresse « *par-dessus tout autre* », soit « *le groupe général des consanguins* » <sup>IV.46</sup>, dont l'intérêt est tout proche de celui qu'il éprouve pour la gens et l'État. Durkheim offre alors une description de « la famille domestique ».

Autrefois, la société domestique n'était pas seulement un assemblage d'individus, unis entre eux par des liens d'affection mutuelle ; mais c'était aussi le groupe lui-même, dans son unité abstraite et impersonnelle. C'était le nom héréditaire avec tous les souvenirs qu'il rappelait, la maison familiale, le champ des aïeux, la situation et la réputation traditionnelle, etc. Tout cela tend à disparaître. ([1897]2009, p.452) <sup>v.25</sup>

Passage riche de sens puisqu'il offre des éléments de définition qui permettent de distinguer ce groupe « *au sein duquel nous vivons* » <sup>IV.46</sup> et qui serait la forme actuelle de « *ce qui reste en un mot de l'ancienne gens* » <sup>IV.46</sup>, auquel s'ajoute un élément de définition on ne peut plus important puisqu'il confirme le rôle de « *l'état qui [...] en devient même tous les jours un facteur plus important* » <sup>IV.46</sup>. Il s'agit bien là de ce que Durkheim identifiera éventuellement comme étant la famille conjugale ([1892] [1921]1975, t.3) <sup>V.26</sup>.

Aborder l'étude de ce type familial avec des prétentions scientifiques, comme le fait Durkheim, oblige à quelques prudenances. Ces notions proviennent d'un lointain passé et sont implantées de façons quasi uniformes dans les différentes civilisations, chacune d'elles ayant l'impression d'en détenir une version qui légitimerait les fondements de sa culture. Durkheim rappelle que le fait d'étudier les questions familiales soulève aisément les passions. La trame affective qui soutient cette petite société ferait oublier ses dimensions politiques et sociales.

Quoique frères et sœurs soient égaux entre eux, ils sentent bien que ce qu'ils éprouvent les uns pour les autres ne dépend pas seulement, ni même principalement, de leurs qualités individuelles, mais tient avant tout à quelque influence qui les dépasse et qui les domine. C'est la famille qui exige qu'ils soient unis ; c'est elle qu'ils aiment en s'aimant, qu'ils respectent en se respectant. Présente à toutes leurs relations, elle leur imprime une marque spéciale et les élève au-dessus de ce que sont de simples rapports individuels. ([1896-1897]1969, p.92) v.26

Durkheim ne ménage pas ses efforts pour décrire cette forme aboutie qu'est la *famille de type conjugal*. Au moment de juger de son « *influence préservatrice* » sur le suicide, il est amené à faire une distinction entre la famille d'un passé pas si lointain et celle qui lui est contemporaine – on passe alors d'un « *jadis* » à un « *aujourd'hui* ». Il s'agit bien de cette « *famille* » à la « *durée éphémère* » dont la « *constitution* » a subi « *des changements* » qu'il considère comme les conséquences immédiates du démembrement<sup>v.51</sup> des formes primitives.

C'est que, en effet, il s'est produit dans la constitution de la famille des changements qui ne lui permettent plus d'avoir la même influence préservatrice qu'autrefois. Tandis que, jadis, elle maintenait la plupart de ses membres dans son orbite depuis leur naissance jusqu'à la mort et formait une masse compacte, indivisible, douée d'une sorte de pérennité, elle n'a plus aujourd'hui qu'une durée éphémère. ([1897]2009, p.451) v.27

Peut-être faut-il encore entrer dans plus de précisions au sujet de « la famille conjugale ». Famille restreinte, elle est une version voisine de la famille domestique et, plus largement, une version du système familial vouée à la reproduction de l'institution. Avec le type conjugal, nous sommes tout près de la notion de domesticité et de ce que le sens commun entend par famille. Il s'agit toutefois d'une forme d'organisation formelle relativement récente<sup>91</sup>, qui a comme particularité d'être fortement encadrée par l'État : « *Mais ce qui est plus nouveau encore et plus distinctif de ce type familial, c'est l'intervention toujours croissante de l'État dans la vie intérieure de la famille* » ([1892][1921]1975, t.3, p.38) v.29. Plus encore, on peut penser que la forme actuelle de la famille conjugale est aussi récente que sont les règles promulguées par un État qui rend « *les liens de parenté [...] tout à fait indissolubles. L'État en les prenant sous sa garantie a retiré aux particuliers le droit de les briser.* » (Ibid.) v.30. Cette insistance au sujet de l'engagement toujours grandissant des sociétés politiques supérieures dans le maintien et le développement de la famille conjugale s'inscrirait à l'encontre des croyances en l'ubiquité et en la nucléarité de la famille<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Durkheim y va de précisions qui replacent le mariage tel que nous le connaissons dans son cadre historique : « *Ni formes solennelles d'aucune sorte, ni intervention d'une autorité quelconque n'étaient alors nécessaires. C'est seulement avec le christianisme que le mariage affecta un autre caractère. De bonne heure, les chrétiens prirent l'habitude de faire bénir leur union par un prêtre. Non seulement dans les sociétés inférieures, mais à Rome même jusqu'à la fin de l'Empire, le mariage reste une affaire entièrement privée. C'est généralement une vente, réelle chez les peuples primitifs, fictive plus tard, mais qui est valable par le seul consentement des parties dûment attesté. Une loi de l'empereur Léon le Philosophe convertit cet usage en loi pour l'Orient ; le concile de Trente en fit autant pour l'Occident [...]* » ([1893]1930, p.185) v.28.

<sup>92</sup> Le point de vue que nous exposons semble partagé par Rémi Lenoir (2003, p.225) : « *Durkheim construit ainsi la famille comme un groupe en cours de perpétuelle transformation, allant des différentes formes d'associations domestiques jusqu'aux sociétés étatiques. Cette approche structurale de la famille combat jusque dans ses dernières défenses la vision naturaliste de la famille partagée aussi bien par les positivistes comtiens que par l'apologétique catholique.* ».

Ce type familial aurait donc comme caractéristique d'être éphémère puisqu'il ne permet la réunion, pour un court laps de temps, que d'un nombre restreint d'individus<sup>93</sup>, généralement un homme et une femme, dans le but de la génération<sup>94</sup>. Ce même type familial, la famille conjugale, peut être qualifié de groupe élémentaire, et ce n'est que lorsque des éléments de ce type sont réunis en nombre suffisant que peut prendre forme un groupe fédératif tel un village, une Cité ou une patrie. Toutefois, suite à l'évolution des mœurs et aux changements législatifs qui l'ont encadrée, l'individu serait appelé dans l'avenir à tenir le rôle d'élément de base de la société politique. La famille, cette petite société, serait ainsi réduite à l'intérieur du cadre englobant des grandes sociétés chapeautées par des états modernes, jusqu'à cette limite extrême qu'est l'individu. Dans ses modes d'expression variés<sup>95</sup>, ce type de famille domestique persiste comme lieu privilégié d'une vie religieuse et de pratiques culturelles : elle est « *toute imprégnée de religiosité* ».

Voilà aussi pourquoi le foyer a toujours, aujourd'hui comme autrefois, un caractère religieux. S'il n'y a plus d'autels domestiques, ni de divinités familiales, la famille n'en est pas moins restée toute imprégnée de religiosité ; elle est toujours l'arche sainte à laquelle il est interdit de toucher, précisément parce qu'elle et (sic : est) l'école du respect et que le

---

<sup>93</sup> « *Mais il n'en est plus de même aujourd'hui ; parce que la famille ne compte plus qu'un tout petit nombre de personnes, les relations domestiques ont perdu leur impersonnalité première, pour prendre un caractère personnel et relativement électif, qui s'accommode mal d'une réglementation.* » ([1925]2012, p.143.144) v.31.

<sup>94</sup> « *En d'autres termes, c'est la division du travail sexuel qui est la source de la solidarité conjugale [...]* » ([1893]1930, p.19) v.32.

<sup>95</sup> La famille conjugale « *résulte d'une contraction de la famille paternelle, celle-ci comprenait le père, la mère, et toutes les générations issues d'eux, sauf les filles et leurs descendants. La famille conjugale ne comprend plus que le mari, la femme, les enfants mineurs célibataires.* » ([1892][1921]1975, t.3, p.35.36) v.33.



respect est le sentiment religieux par excellence. ([1896-1897]1969, p.91.92) v.34

En plus de ce qui précède, Durkheim attire notre attention sur l'un des aspects du caractère religieux de la famille qui ferait de celle-ci la source de sentiments collectifs favorisant l'homicide. Il décrit alors ces nombreux groupes segmentaires insérés entre l'individu et l'État comme étant tout particulièrement jaloux de leur autonomie. Il en vient ainsi à dire que, pour une bonne part, l'homicide est le résultat de « *sentiments collectifs qui nous attachent à des objets étrangers à l'humanité et à l'individu* ». Nous désignerons dorénavant ce qui relève de ces sentiments collectifs par l'utilisation du terme familialisme<sup>96</sup>. Ainsi, une vision familialiste agirait directement à l'encontre des besoins de l'individu, de même qu'elle s'opposerait aux visées d'une gentilité issue de la législation de sociétés politiques davantage totalisantes et libératrices de ce même individu <sup>III.05</sup>.

Aussi la diminution des homicides actuels ne vient pas de ce que le respect de la personne humaine contient comme un frein les mobiles homicides, les excitants au meurtre, mais de ce que ces mobiles et ces excitants sont moins nombreux et moins intenses. Et ces excitants, ce sont ces sentiments collectifs qui nous attachent à des objets étrangers à l'humanité et à l'individu, c'est-à-dire qui nous attachent à des groupes, ou à des choses qui symbolisent ces groupes. Je n'entends pas dire, d'ailleurs, que ces

---

<sup>96</sup> Cette façon de décrire la doctrine familiale est proposée par Remi Lenoir (2003) qui introduit ses lecteurs à « *l'inconscient familialiste* » qu'il décrit comme permettant « *d'opérer l'objectivation des catégories de cet impensé.* » [...] « *La difficulté demeure entière puisque l'histoire ne parvient pas nécessairement à décrire « l'évidence de toutes les évidences ».* » (p.31). En effet, la puissance affective du terme « famille » permettrait de passer sous silence sa dimension politique et sociale : « *Ce qui tend à être interprété comme le signe du « déclin » d'institutions telles que la famille, la religion, la morale, pourrait bien n'être que celui de la vision familialiste du monde social et des pratiques qui lui sont associées* [...] » (p.426). La reconnaissance de cette idéologie et les interventions législatives qu'elle provoqua aurait fait en sorte que : « *La nouvelle donne et l'interprétation qu'en firent les acteurs conduisirent à une véritable réforme morale* » (p.439) et « *provoqua une transformation du droit de la famille de laquelle les individus tirèrent des avantages notoires.* » (p.472).

sentiments qui autrefois étaient à la base de la conscience morale, sont destinés à disparaître ; ils survivront et doivent survivre mais en moins grand nombre et avec une intensité bien inférieure à celle qu'ils avaient autrefois. Voilà ce qui fait que, dans les pays civilisés, le taux de la mortalité homicide tend à s'abaisser. ([1950]1969, p.148.149) v.35

De prime abord, considérons le familialisme comme un phénomène persistant, semble-t-il oublié, à tout le moins dans ses formes agressives, par les discours valorisant une famille idéalisée. Pour sa part, Durkheim n'utilise pas le terme familialisme, mais il le décrit par les effets collatéraux d'une solidarité expressément exclusive et caractéristique de ces groupes de type segmentaire, déjà identifiés comme cause principale des homicides et, ici, comme cause d'une absence de respect pour la vie individuelle.

L'amour de la patrie, l'attachement au groupe rejette au second plan tous les sentiments de sympathie pour l'individu. (Ibid., p.149) v.36

On peut supposer que ces sentiments collectifs ont leur origine dans les sociétés du TEMPS1, qu'ils n'ont pas cessé d'être actifs au TEMPS2 et qu'ils sont aujourd'hui toujours actifs dans les grandes sociétés politiques du TEMPS3. Il en serait ainsi parce que, malgré toutes les avancées de civilisation, « *Il y a [...] encore plus de survivance dans la société que dans l'organisme.* » ([1895]1947, p.91) v.37. Cependant, ces sentiments ne peuvent plus exercer la même suprématie qu'autrefois puisque le respect gentilice a amorcé un lent déplacement de part et d'autre du tronc commun des sociétés primitives. Il s'est non seulement déplacé, mais il s'est aussi transformé : le respect ne porte plus exclusivement sur un même objet restreint à la parenté de totem, mais, précisément et de plus en plus, sur l'individu comme porteur symbolique de cette parenté, de cette gentilité de niveau supérieur légitimée et administrée par l'État.

On notera que le caractère évolutionniste de la proposition durkheimienne s'oppose au « caractère naturel » souvent accordé à la famille et aux règles morales qui soutiennent l'institution. On retrouve une mise en situation exemplaire dans le cas de la mutation des règles gentilices encadrant l'exogamie qui deviendrait « *solidaire des nouveaux types de famille* ». Quand le clan se contracte, le nombre d'individus soumis à la prohibition de l'inceste diminue en nombre réel, tout comme diminue le rapport entre ce nombre et la quantité d'individus rendus accessibles à l'accouplement selon les règles exogamiques.

[...] il n'est pas douteux que les dispositions de nos codes relatives aux mariages entre parents ne se rattachent aux pratiques exogamiques par une série continue d'intermédiaires, de même que notre organisation domestique actuelle se relie à celle du clan. L'exogamie, en effet, a évolué comme la famille. Tant que celle-ci se confond avec le clan, et plus spécialement avec le clan utérin, c'est à la parenté utérine que s'appliquent ou exclusivement ou principalement les interdictions sexuelles. Quand le clan paternel fait reconnaître ses droits, l'exogamie s'étend jusqu'à lui. ([1896-1897]1969, p.89) v.38

Quand le totémisme disparaît, et avec lui la parenté spéciale au clan, l'exogamie devient solidaire des nouveaux types de famille qui se constituent et qui reposent sur d'autres bases, et comme ces familles sont plus restreintes que n'était le clan, elle se circonscrit, elle aussi, dans un cercle moins étendu ; le nombre des individus entre lesquels le mariage est prohibé diminue. C'est ainsi que, par une évolution graduelle, elle en est arrivée à l'état actuel où les mariages entre ascendants et descendants, entre frères et sœurs, sont à peu près les seuls qui soient radicalement interdits. (Ibid.) v.39

Autre élément fondamental du familialisme, « *le régime du communisme familial* » est celui qui impose que les choses soient possédées en commun. Cette expression du familialisme rattaché à la propriété des biens matériels permet d'observer l'esprit gentilice dans ce qu'il a de plus conservateur. Elle explique aussi la solidarité et l'attachement familial de façon rationnelle et observable.

Nous tenons à notre famille parce que nous tenons aux personnes qui la composent ; nous y tenons aussi parce que nous ne pouvons pas nous passer des choses, et que, sous le régime du communisme familial, c'est elle qui les possède. ([1892][1921]1975, t.3, p.43) <sup>v.40</sup>

La genèse des sociétés de contraction s'est accompagnée d'un assouplissement des règles d'application du communisme de la propriété foncière qui s'exprimaient au départ par ce qui a été identifié comme la « *communauté originnaire des choses* » <sup>III.50</sup>. Ce même communisme se perpétue par la suite avec l'apparition de la propriété privée <sup>III.52</sup> qui se développera au rythme de l'effritement toujours en cours de l'indivision, pour en arriver au concept de la propriété individuelle <sup>III.48</sup> théorisée par Durkheim. Cette dernière forme de propriété, semble-t-il en voie de réalisation, serait encadrée et légitimée par ce phénomène de démembrement et de transfert des prérogatives familiales <sup>V.51</sup> soutenues par le communisme fondamental des biens fonciers. L'idée de propriété prendrait alors des formes adaptées aux niveaux de maturité morale et légale atteints par la société politique.

Le communisme familial primitif serait donc persistant et se perpétuerait sous le régime de la propriété privée. Ce communisme ferait aussi en sorte qu'aujourd'hui l'indivision parvient à concentrer l'ensemble des richesses thésaurisées entre les mains de certains groupes familiaux et ce, même sous une autorité de principe située à des niveaux élevés de développement de sociétés qui assurent encore la légitimation de ces rituels de tradition. Dans le cadre du double mouvement de concentration et d'expansion, la famille atteindrait éventuellement son point de contraction maximale chez l'individu<sup>97</sup>,

---

<sup>97</sup> Il faut bien saisir que le développement progressif des formes étatiques est en corrélation avec le développement de l'individualisme et que tous deux forcent le démembrement et le transfert des prérogatives des sociétés familiales primitives : « *Les mêmes raisons qui ont pour effet de restreindre progressivement le cercle familial, font aussi que la personnalité des membres de la famille s'en dégage* »

pour qui la reconnaissance de la dignité serait alors légitimée par un État de type individualistique <sup>III.07 III.12</sup>.

Le grand changement qui s'est produit à ce point de vue, c'est l'ébranlement progressif du communisme familial. À l'origine, il s'étend à tous les rapports de parenté ; tous les parents vivent en commun, possèdent en commun. Mais dès qu'une première dissociation se produit au sein des masses amorphes de l'origine, dès que les zones secondaires apparaissent, le communisme s'en retire pour se concentrer exclusivement dans la zone primaire ou centrale. Quand du clan émerge la famille agnatique, le communisme cesse d'être la base du clan ; quand, de la famille agnatique, se dégage la famille patriarcale, le communisme cesse d'être la base de la famille agnatique. Enfin, peu à peu, il est entamé jusqu'à l'intérieur du cercle primaire de la parenté. (Ibid., p.41.42) <sup>V.42</sup>

Le conservatisme caractéristique de la religion familiale et de sa doctrine, le familialisme, ne peut s'exprimer plus clairement que dans l'indivision de la propriété immobilière, cette dernière ne permettant pas « *l'apparition de la division du travail* ».

Tant que la loi et les mœurs font de l'inaliénabilité et de l'indivision de la propriété immobilière une stricte obligation, les conditions nécessaires à l'apparition de la division du travail ne sont pas nées. ([1893]1930, p.269)

<sup>V.43</sup>

Question de se donner des points de repère dans le temps, il est possible de rapprocher le moment de l'apparition de ces « *groupes familiaux plus restreints* » du moment de l'innovation majeure que fut l'agriculture.

Car cette bande de terrain consacré qui isole le champ des champs voisins, isole aussi tous ceux qui s'y trouvent des groupes similaires, établis

---

*de plus en plus.* » et « *Chacun prend davantage sa physionomie propre, sa manière personnelle de sentir et de penser* ». (Ibid., p.42) <sup>V.41</sup>

ailleurs. C'est pourquoi l'avènement de l'agriculture a certainement donné aux groupes familiaux plus restreints que le clan une cohésion, une fixité qu'ils n'avaient pas jusqu'alors. ([1950]1969, p.191) v.44

En détaillant le mouvement de contraction des sociétés familiales, nous n'avons pu faire autrement que de laisser entrevoir le mouvement d'expansion, son corollaire obligé, dont nous allons maintenant entreprendre la description.

### 5.3 Les sociétés d'expansion

Si l'on veut percevoir les mouvements d'expansion des sociétés familiales, il faut une fois de plus retourner à ce point de rupture de la religion clanique, à ce point de rupture du totémisme primitif tel qu'il était vécu au TEMPS1. Afin d'étudier ce phénomène et de suivre les mouvements d'une religion de la famille qui s'y développerait, il faudra donc retourner au tronc commun en portant cette fois le regard dans une direction qui semblera opposée aux mouvements de contraction. Nous sommes bien à la recherche des manifestations de cette même religion familiale par laquelle l'expansion des sociétés aurait permis l'adaptation aux nouveaux contextes.

Naturellement, les esprits que chaque famille révéra de préférence furent ceux de ses ancêtres. Mais, quand plusieurs familles se furent agrégées et soumises à la direction d'un même chef, chacune d'elles se mit à adorer, outre ses propres ancêtres, ceux du patriarche commun. ([1886]1970, p.187.188) v.45

La contraction des formes premières de la famille aurait été accompagnée de l'expansion simultanée d'autres formes familiales : dans les faits, contraction et

expansion demeurent coextensives<sup>98</sup>. Ce double mouvement aurait, entre autres choses, fait en sorte que les idéaux premiers sont amenés à quitter leurs formes initiales pour se rapprocher d'un « *idéal* » qui serait davantage « *humain* », cet idéal étant situé à un niveau qui lui permet d'être « *commun à un plus grand nombre d'hommes* ».

Par-dessus les petites tribus d'autrefois, se sont fondées les nations ; puis les nations elles-mêmes se sont mêlées, sont entrées dans des organismes sociaux plus vastes. Par suite, les fins morales des sociétés ont été de plus en plus en se généralisant. ([1925]2012, p.87) <sup>v.47</sup>

Par cela seul que les sociétés deviennent de plus en plus vastes, l'idéal social se détache de plus en plus de toutes conditions locales et ethniques, pour pouvoir être commun à un plus grand nombre d'hommes recrutés dans les races et dans les habitats les plus divers ; par cela même, il devient plus général et plus abstrait, plus rapproché par conséquent de l'idéal humain. (Ibid., p.92) <sup>v.48</sup>

Ce mouvement d'expansion débute à ce moment charnière de la vie clanique qui s'initie déjà à la vie tribale et qui appelle à une spécialisation du travail amorcée par les cultes totémiques<sup>99</sup>. Si nous proposons que le groupe professionnel doive être considéré comme une société politico-familiale, c'est que les descriptions qui en sont données le

---

<sup>98</sup> Durkheim précise ainsi sa vision des choses : « *L'organisation des groupes partiels, clans, familles, etc., n'a donc pas précédé l'organisation de l'agrégat total qui est résulté de leur réunion. D'où il ne faut pas conclure davantage que, inversement, la première est née de la seconde. La vérité est qu'elles sont solidaires [...] et se conditionnent mutuellement.* » ([1950]1969, p.83) <sup>v.46</sup>.

<sup>99</sup> L'amorce de ce mouvement d'expansion et le « transfert du religieux » sont ainsi décrits par Durkheim : « *Autrement dit, chaque groupe totémique travaille, si l'on peut se servir de cette expression, non pour lui, mais pour ses congénères, à charge de réciprocité. Il y a entre eux tous une sorte de coopération magique dont l'effet est de maintenir ou d'accroître les ressources alimentaires de la société. [...] Ainsi entendu, le totémisme perd à peu près tout caractère religieux pour devenir une sorte d'entreprise économique. Ayant pour fonction d'assurer, pro parte virili, les subsistances de la tribu, le groupe totémique ne différerait pas d'une association purement industrielle [...]* » ([1900-1901]1969, p.319) <sup>v.49</sup>.

suggèrent de façon suffisamment explicite. Non seulement à ses débuts, mais encore à l'époque de la rédaction du corpus, la corporation<sup>100</sup> aurait été « *une sorte de famille* », une extension de celle-ci, qui permet alors une division du travail devenue nécessaire. Convenons que l'extension sémantique ne va pas de soi et qu'elle mérite d'être davantage étayée. C'est lorsqu'est considérée la similitude des fonctions exercées par les sociétés familiales et professionnelles que certains passages semblent justifier ce rapprochement.

La famille fut donc le type sur lequel se modela le groupement nouveau qui prit ainsi naissance, mais bien entendu il ne put qu'en imiter, sans les reproduire exactement, les traits essentiels. C'est ainsi que la corporation naissante fut une sorte de famille. C'est qu'il représentait la famille pour une forme de l'activité sociale qui échappe de plus en plus à l'autorité de cette dernière. C'est un démembrement des attributions de la famille. (Ibid., p.65) v.51

Tant que l'industrie était exclusivement agricole, elle avait dans la famille et dans le groupe territorial formé par les familles juxtaposées dans le village, son cadre naturel. En principe, tant que l'échange est peu développé, la vie de l'agriculteur ne le tire pas hors de chez soi. Il se nourrit de ce qu'il produit. La famille est en même temps un groupe professionnel. (Ibid., p.64) v.52

L'idée d'un « *démembrement des attributions de la famille* » laisse entendre la possibilité du maintien d'une religion de la famille, de même que sa capacité à déplacer

---

<sup>100</sup> Durkheim prend soin de distinguer les formes initiales de regroupement professionnel du TEMPS1, dont il est ici question, des formes anciennes qui furent celles du TEMPS2, qu'il distingue encore des formes modernes du TEMPS3, qui en sont venues à tenir compte d'intérêts qui ne sont plus seulement locaux et familiaux, devenant ainsi des groupes intermédiaires entre l'individu et l'État. De même, le corporatisme étroit et éventuellement désuet de la fin du TEMPS2 est clairement distingué des autres formes : « [...] *l'ancienne corporation devait se transformer pour pouvoir continuer à remplir son rôle dans les nouvelles conditions de la vie économique.* » ([1950]1969, p.73) v.50.



son « *centre de gravité morale* »<sup>101</sup>, selon les conditions de possibilité qui lui sont offertes, le long d'un continuum formé de structures sociales de plus en plus complexes. Nous sommes bien à ce moment des lents et progressifs démembrements et transferts de fonctions assumées à l'origine par la gens clanique. Traditionnellement assumées par le groupe familial primitif, ces mêmes fonctions deviennent le centre des préoccupations d'un groupe fédératif, parce que celui-ci « *représentait la famille pour une forme de l'activité sociale qui échappe de plus en plus à l'autorité de cette dernière* ». Rappelons-le, fondamentalement, c'est l'augmentation de la densité morale qui fait en sorte que la société familiale primitive ne peut plus vivre en autarcie, repliée sur elle-même. Elle en vient ainsi à accepter de reconduire une partie de ses prérogatives en direction d'une société plus large, plus efficiente et rendue nécessaire par les nouvelles conditions d'existence.

Citant certains auteurs, Durkheim fait noter la présence d'une « *vie familiale* » à l'intérieur de cette société professionnelle émergente qui est alors décrite comme étant « *une grande famille* », dans laquelle « *une grande fraternité régnait* » : « *la communauté de métier [...] remplaçait les liens du sang* ». Tout cela à une époque que l'on comprend être du TEMPS2.

Chaque collègue, dit Waltzing, « était une grande famille. La communauté du métier, des intérêts, remplaçait les liens du sang, et les confrères n'avaient-ils pas, comme la famille, leur culte commun, leurs repas communs, leur sépulture commune ? Nous avons vu que les fêtes religieuses ou funèbres étaient celles des familles [...] « Ces fréquents repas contribuaient puissamment à transformer le collègue en une grande famille. Aucun mot n'indique mieux la nature des rapports qui unissaient

---

<sup>101</sup> L'idée d'un centre de gravité illustre bien le mode de transfert des prérogatives familiales du clan à l'État : « *Le centre de gravité de la vie morale, qui résidait jadis dans la famille, tend de plus en plus à se déplacer. La famille devient un organe secondaire de l'État.* » [1925]2012, p.87) v.53.

les confrères, et bien des indices prouvent qu'une grande fraternité régnait dans leur sein. ([1950]1969, p.60) v.54

Cette vie familiale était même, suivant Boissier, le but principal de toutes les corporations romaines. (Ibid.) v.55

Telle que l'entend Durkheim, la corporation doit être considérée comme un des stades de développement de sociétés politiques mues par l'esprit gentilice. À ce titre, la corporation affiche plusieurs des caractéristiques que l'on croirait être celles d'une religion familiale, et cela, Durkheim le souligne de façon soutenue, précisant, entre autres choses que : « *les membres de la corporation* » étaient « *unis, comme les Gentiles, dans un même culte* ».

Avant tout, la corporation était un collège religieux. Chacune d'elles avait son dieu particulier dont le culte, quand elle en avait les moyens, se célébrait dans un temps spécial. De même chaque famille avait son *Lar familiaris*, chaque cité son *Genius publicus*, chaque collège avait son dieu tutélaire, *Genius collegii*. Naturellement, ce culte professionnel n'allait pas sans fêtes que l'on célébrait en commun par des sacrifices et des banquets. [...] Comme corolaire de ce caractère religieux, le collège d'artisan était, en même temps, un collège funéraire. Unis, comme les Gentiles, dans un même culte pendant leur vie, les membres de la corporation voulaient, comme eux aussi, dormir ensemble leur dernier sommeil. [...] Un culte commun, des banquets communs, des fêtes communes, un cimetière commun, n'est-ce-pas, réunis ensemble, tous les caractères distinctifs de l'organisation domestique chez les Romains ? Aussi a-t-on pu dire que la corporation romaine était une « grande famille ». ([1893]1930, p.XIII) v.56

Il faut donc qu'en dehors de la famille, on soit solidaire de quelque autre groupe, plus restreint que la société politique, plus voisin de nous, qui nous touche de plus près, et qu'à ce groupe se transfèrent les droits mêmes que la famille n'est plus en état d'exercer. ([1892][1921]1975, t.3, p.45.46) v.57

Du *Lar familiaris* au *Genius collegii* et plus encore au *Genius publicus*, de la religion du petit groupe rassemblant ses objets de culte autour de l'autel domestique jusqu'au

panthéon des grandes Cités, tous s'inscrivent sur un continuum qui permet le transfert des « *droits mêmes que la famille n'est plus en état d'exercer* ». Il s'agit là d'une des conséquences du démembrement des attributions de la famille qui lui permet alors de légiférer selon les exigences d'un autre niveau de complexité. Ce transfert des prérogatives aura permis que le droit coutumier des petits groupes s'adapte pour devenir la loi écrite des grands ensembles humains.

Pour les sociétés du TEMPS3, le fait d'être diversifiées par des activités économiques désormais variées s'accompagne du développement d'une hétérogénéité morale qui n'a pas son égal dans les autres types de sociétés : la morale professionnelle ayant la particularité de se forger à partir d'expertises distinctes. Il y aurait alors ébranlement de la tradition familiale comme elle était vécue dans les sociétés primitives du tronc commun. Cela amène Durkheim à préciser que la morale professionnelle joue le rôle d'agent socialisateur de la morale individuelle<sup>102</sup>, qui doit s'acclimater à la société politique émergente. C'est dans ce contexte que le groupe professionnel jouerait au mieux son rôle de groupe intermédiaire entre l'individu et l'État.

La corporation est typique du TEMPS2, comme le sont la commune, le village ou la ville fortifiée. La survie de chacun de ces types de société dépend de sa capacité de subvenir à ses besoins de base, tout comme elle dépend de l'adoption d'une législation

---

<sup>102</sup> La morale professionnelle serait porteuse d'un particularisme qui favorise le développement de l'individualisme : « *Mais il est une sorte de règles dont la diversité est beaucoup plus marquée : ce sont celles dont l'ensemble constitue la morale professionnelle. [...]* ». Cela permet de faire une série de distinctions riches d'enseignements, quoique quelque peu périphériques à notre démonstration : « *Ce particularisme moral [...] qui est nul dans la morale individuelle, apparaît dans la morale domestique, pour atteindre son apogée dans la morale professionnelle, décliner avec la morale civique et disparaître à nouveau avec la morale qui règle les rapports des hommes en tant qu'hommes.* » ([1950]1969, p.9.10 et 45)<sup>v.58</sup>. La morale individuelle<sup>1.50 1.51 1.52</sup> a déjà été distinguée en ce qu'elle est universelle et peu sujette aux variations.

qui lui soit adaptée, de même que des analyses de sa capacité militaire. On reconnaît là l'autonomie farouche de ces sociétés en attente involontaire de mouvements fédératifs qui les feraient participer à des sociétés plus denses. Ce n'est qu'à partir de ce moment que le mouvement d'expansion amènera les clans et leurs différents amalgames à se fédérer à grande échelle et qu'ultimement apparaîtront des entités politiques permettant l'expansion, au TEMPS3, de l'esprit gentilice jusqu'au niveau national qui a définitivement pris forme à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Or, de tous ces groupements, le plus vaste, celui qui comprend en soi tous les autres et qui, par conséquent, encadre et enveloppe toutes les formes de l'activité sociale est, semble-t-il, celui que forme la société politique, tribu, peuplade, nation, cité, État moderne, etc. Il semble donc, au premier abord, que la vie politique, aux contours arrêtés, aux limites nettement marquées, c'est-à-dire que la vie nationale en soit la forme la plus haute et que la sociologie ne puisse connaître des phénomènes sociaux d'un ordre supérieur. ([1909-1912]1969, p.681) v.59

Bien que la vie nationale soit « *la forme la plus haute [...] que la sociologie [...] puisse connaître* », il se dégage de ces groupes, aujourd'hui devenus secondaires, une autre forme de société, complètement totalisante celle-là, et qui serait « *une incarnation partielle de l'idée d'humanité* » : dès qu'apparaît la nation, Durkheim y voit une préfiguration de la famille humaine.

Il en est une qui jouit, sur toutes les autres, d'une véritable prééminence, et qui constitue la fin par excellence de la conduite morale, c'est la société politique ou la patrie, mais la patrie conçue comme une incarnation partielle de l'idée d'humanité. La patrie, telle que le réclame la conscience moderne, ce n'est pas l'État jaloux et égoïste, qui ne connaît d'autres règles que son intérêt propre, qui se considère comme affranchi de toute discipline morale [...] ([1925]2012, p.91) v.60

Sous la plume de Durkheim, la patrie devient le lieu de rassemblement des sociétés qui l'ont précédée et qu'elle subsume. Se forme ainsi le milieu moral indispensable à « *la*

*vie humaine* » : « [...] nous faisons de l'idée d'humanité la fin et la raison d'être de la patrie. » (Ibid., p.112) v.61.

Il faut justifier la patrie de manière que l'explication qu'on en donne soit applicable à toutes les patries indistinctement, quelle que soit la forme de leur gouvernement. Il faut faire voir dans la patrie *in abstracto* le milieu normal, indispensable de la vie humaine. ([1908]1970, p.300) v.62

Durkheim reviendra à plusieurs reprises sur l'idée d'une patrie ou d'un l'État en tant que formes accomplies et paradigmatiques de la société politique, tout comme formes englobantes qui commencent à vivre d'une vie supranationale<sup>103</sup>. De plus, seule une société politique peut légiférer et établir les éléments d'une morale stable. Dans sa forme aboutie, ce pouvoir est légitimé par l'apport de chacun des individus à qui l'on a récemment accordé suffisamment de dignité pour lui donner accès à quelque chose qui ressemble au suffrage universel. Notons que cette idée d'humanité n'est pas une conception originale du XX<sup>e</sup> siècle. Elle aurait été préfigurée par l'internationalisation des totems qui permit d'entrevoir qu'il existait quelque chose comme un « *grand dieu* » auquel chaque individu participe de par son essence.

---

<sup>103</sup> Il n'entrevoit pas pour autant l'expansion des sociétés jusqu'à l'instauration d'un état unique : « L'État est actuellement le groupe humain organisé le plus élevé qui existe, et, s'il est permis de croire qu'il se formera dans l'avenir des États plus vastes encore que ceux d'aujourd'hui, rien n'autorise à supposer que jamais un État se constituera qui comprenne en lui l'humanité tout entière. En tout cas, un tel idéal est tellement lointain qu'il n'y a pas lieu d'en tenir compte aujourd'hui. » ([1925]2012, p.88) v.63. Dans le même ordre d'idées, l'uniformité de l'appellation « État » cache une pluralité de types sociétaux : « [...] l'humanité n'est qu'un être de raison, un terme générique qui désigne l'ensemble des sociétés humaines. Ce sont les tribus, les nations, les États particuliers qui sont les seules et véritables réalités historiques dont la science sociale doit et puisse s'occuper. » ([1900]1970, p.125.126) v.64.

L'internationalisme des totems de phratrie fraya les voies à celui du grand dieu. [...] Nous voici parvenus à la conception la plus haute à laquelle se soit élevé le totémisme. ([1912]1960, p.422) <sup>v.65</sup>

Il y aurait donc quelque chose comme une religion de la famille dont les prérogatives sont transférées lors de la fédération de sociétés élémentaires. Afin d'entrevoir l'idée d'une religion qui serait à la fois familiale et située au niveau de l'humanité, il faut d'abord recevoir cette position, adoptée par Durkheim, à l'effet qu'il y a un lien premier et constant entre ceux qui font société, et que ce lien prend la forme d'un *continuum religieux* <sup>v.50 v.52 v.53</sup>. Ce continuum passerait par des points nodaux qui représentent diverses formes de sociétés politiques que nous souhaitons dorénavant désigner par le terme *société gentilice*, tel qu'il s'appliquerait au clan et à ses divers amalgames en sociétés plus complexes qui trouvent leur extension dans la tribu, dans le groupe professionnel, dans la commune, et finalement dans la Cité, la patrie et la nation. Ce continuum, Durkheim suggère qu'il s'étend jusqu'à inclure l'humanité.

Mais, par-dessus cette patrie, il en est une autre qui est en voie de formation, qui enveloppe notre patrie nationale ; c'est la patrie européenne, ou la patrie humaine. » ([1908]1970, p.295) <sup>v.66</sup>

L'individu vivrait donc à l'intérieur de groupes qui s'unissent dans leurs recherches de complexité adaptative. Cette quête tient à ce que ni l'individu, ni les groupes segmentaires, ni les groupes élémentaires auxquels il appartient ne trouvent, dans le long terme, suffisamment d'intérêts à vivre en autarcie. Ils ont plutôt appris, de façon irrépensible, la nécessaire participation à des regroupements plus larges qui garantissent leur épanouissement sans les absorber au point de les vider de leur originalité. Ultiment, cette appartenance au grand groupe ne peut se faire sans

inclure la pratique du culte de l'individu<sup>104</sup>. On peut penser que là où ce culte éprouve des difficultés, c'est que le groupe totalisant est plutôt totalitaire, ou qu'il représente un groupe secondaire<sup>IV.40</sup>, telle une famille royale, une classe ou une caste dominante, qui canalise le culte en direction de ses propres membres.

Le parti pris durkheimien pour la prolongation du continuum des formes sociétales et des formes religieuses qui leur sont associées est on ne peut plus clair, et cette expansion s'accompagne de l'universalisation des croyances religieuses<sup>V.72</sup>. Ce mouvement d'expansion remorque les croyances et les pratiques des groupes sociaux impliqués et rend possible leur bonification à l'intérieur de cadres plus inclusifs. L'appartenance à des sociétés plus larges est énoncée comme étant une tendance lourde, d'autant plus que les dernières formées, ces sociétés politiques récentes, ces sociétés gentiles situées à un autre niveau de développement, non seulement favorisent, mais sont essentielles, sont la condition *sine qua non* du développement de l'individualisme.

En somme, ma question pourrait encore se formuler ainsi. Si nous étions des Allemands d'avant 1870, devrions-nous vouloir la formation de la grande patrie allemande, ou maintenir jalousement l'autonomie de la petite patrie locale ? Si nous vivions au Moyen Âge, devrions-nous travailler à la formation de la grande patrie française ou rester obstinément attachés à la

---

<sup>104</sup> Durkheim identifie une théorie opposée qui met partiellement au clair ce que l'individualisme n'est pas. Cette vision est celle qui accorde une autorité absolue à la société dans son rapport avec la plus petite partie d'elle-même : « [...] la solution que j'appellerai volontiers la solution mystique, dont les théories sociales de Hegel ont donné l'impression la plus systématique à certains égards. De ce point de vue, on a dit que chaque société a une fin supérieure aux fins individuelles, sans rapport avec ces dernières et que le rôle de l'État est de poursuivre la réalisation de cette fin vraiment sociale, l'individu devant être un instrument dont le rôle est d'exécuter ces desseins qu'il n'a pas faits et qui ne le concernent pas. » ([1950]1969, p.90) v.67.

petite patrie provinciale ? Le même problème se pose aujourd'hui pour nous dans des termes un peu différents. ([1908]1970, p.297) <sup>v.68</sup>

Donc, si tant est que l'on en vienne à appartenir à des sociétés politiques plus complexes que le cercle familial primaire, il y a possibilité de confrontation entre le concept d'une société de base et celui d'une société humaine et rassembleuse qui serait alors l'unité de survie la plus efficace. Ce mouvement d'unification deviendrait inévitable et appelé à dépasser le niveau des sociétés nationales puisque « [...] *tout le monde aujourd'hui sent bien qu'au-dessus des forces nationales, il en est d'autres, moins éphémères et plus hautes, parce qu'elles ne tiennent pas aux conditions spéciales dans lesquelles se trouve un groupe politique déterminé et qu'elles ne sont pas solidaires de ses destinées.* » ([1950]1969, p.107) <sup>v.69</sup>. Et quelle serait l'origine de ces forces supérieures?

Il s'agit de cette vie internationale qui a déjà pour effet d'universaliser les croyances religieuses. A mesure qu'elle s'étend, l'horizon collectif s'élargit ; la société cesse d'apparaître comme un tout par excellence, pour devenir la partie d'un tout beaucoup plus vaste, aux frontières indéterminées et susceptible de reculer indéfiniment. ([1912]1960, p.635)

<sup>v.70</sup>

Quel serait le mode d'expression du credo de cette religion bientôt universalisée jusqu'à ses limites, et de contraction et d'expansion ? Il s'agit, déjà active, de « *cette religion de l'humanité* » <sup>II.50</sup>, « *la seule possible* » <sup>II.51</sup>, et qui soutient la pratique de « *ce culte de la personne, de la dignité individuelle* » <sup>II.55</sup>, dans laquelle pratique l'individu « *devient l'objet d'une sorte de religion* » <sup>II.54</sup>.

Ainsi, l'origine de la religion familiale serait à trouver dans la communion primitive des consciences qui aurait suscité l'agglomération progressive des sociétés. D'un tronc commun soumis à l'augmentation de la densité dynamique auraient donc émergé, par voie de contraction et d'expansion et de façon concomitante <sup>V.46</sup>, des types de sociétés



soutenues par le démembrement et le transfert des prérogatives claniques initiales. L'esprit familial, la gentilité, se retrouve donc à tous les niveaux de composition de la société. Il s'agit de ce même esprit que nous avons retrouvé dans la famille professionnelle, ou dans la patrie, ou encore dans la famille humaine. La modélisation de l'esprit gentilice permet ainsi le positionnement des différents types de sociétés sur un continuum qui va de l'individu à l'État. Afin d'éviter les confusions inutiles, il faut encore clarifier les propos de Durkheim sur la nature de l'État, sur ce qui le définit et sur ce qui légitime ses formes intermédiaires de développement. Tout comme l'individu n'a pas à avoir la prétention d'être une société complète – il l'incarne de façon partielle – l'État ne doit pas avoir la prétention d'être une société – il la représente et il la pense.

Maintenant que nous savons à quels signes se reconnaît une société politique, voyons en quoi consiste la morale qui s'y rapporte. De la définition même qui précède, il résulte que les règles essentielles de cette morale sont celles qui déterminent les rapports des individus avec cette autorité souveraine, à l'action de laquelle ils sont soumis. Comme un mot est nécessaire pour désigner le groupe spécial de fonctionnaires qui sont chargés de représenter cette autorité, nous conviendrons de réserver pour cet usage le mot État. ([1950]1969, p.84) v.71

Le système classificatoire exposé dans ce chapitre donne à voir un tableau des différents groupes humains que sont les sociétés primitives, les sociétés de contraction et les sociétés d'expansion. Ce troisième système de classification aura permis de situer différents types de sociétés qui, sous la pression de la densité morale, sont amenés, dans un même mouvement, à se concentrer dans des unités sociales de plus en plus restreintes et à prendre de l'expansion dans des regroupements humains de plus en plus totalisants. Ce qui se déplace, c'est le « *centre de gravité de la vie morale* » <sup>V.53</sup> que nous proposons d'assimiler au territoire, à la richesse foncière qui, selon des configurations diverses, suscite le « respect des gentils », ce sentiment de respect envers la dignité individuelle. Et si le centre de gravité morale se déplace, s'il y a

migration de la société politique, il est possible d'entrevoir une hiérarchisation de ces sociétés et d'amorcer une réévaluation des pratiques de chacune. Il y a donc place au questionnement sur la valeur relative des différentes sociétés politiques.

D'un côté, on fait valoir que, de plus en plus, les fins morales les plus abstraites et les plus impersonnelles, celles qui sont les plus détachées de toute condition de temps et de lieu, comme de toute condition de race, sont aussi celles qui tendent à s'élever au premier rang. Par-dessus les petites tribus d'autrefois, se sont fondées les nations ; puis les nations elles-mêmes se sont mêlées, sont entrées dans des organismes sociaux plus vastes. Par suite, les fins morales des sociétés ont été de plus en plus en se généralisant. Elles se détachent toujours davantage des particularités ethniques ou géographiques [...] ([1925]2012, p.87) v.72

Le contenu de ce chapitre peut donner l'impression que la réflexion durkheimienne en vient à dévaloriser l'institution familiale. Des précisions sont données qui viennent clarifier et enrichir cette première impression. Revenant aux trois grands types de sociétés que sont « *Famille, patrie, humanité* », et à ces « *phases différentes de notre évolution sociale et morale* », Durkheim met l'accent sur la complémentarité du rôle de chacune.

Doit-on l'attacher (l'homme) à l'un de ces groupes, à l'exclusion de tous les autres ? Il n'en saurait être question. Quoi qu'en aient dit certains simplistes, il n'y a pas, entre ces trois sentiments collectifs, d'antagonismes nécessaires, comme si l'on ne pouvait appartenir à sa patrie que dans la mesure où l'on s'est détaché de la famille, comme si l'on ne pouvait remplir ses devoirs d'homme à moins d'oublier ses devoirs de citoyen. Famille, patrie, humanité représentent des phases différentes de notre évolution sociale et morale, qui se sont préparées les unes les autres, et, par conséquent, les groupes correspondants peuvent se superposer sans s'exclure. De même que chacun d'eux a son rôle dans la suite du développement historique, ils se complètent mutuellement dans le présent ; chacun a sa fonction. La famille enveloppe l'individu d'une tout autre manière que la patrie, et répond à d'autres besoins moraux. Il n'y a donc pas à faire un choix exclusif entre eux. L'homme n'est moralement complet que s'il est soumis à cette triple action. (Ibid., p.86) v.73

Toutefois, cette complémentarité ne se comprend bien qu'à l'intérieur d'une hiérarchisation qui présente les fins domestiques comme étant subordonnées aux fins nationales qui, à leur tour, sont subordonnées à des fins qui leur sont supérieures.

Or, en dehors et au-dessus de l'être conscient que je suis, en dehors et au-dessus des êtres conscients que sont les autres individus humains, il n'y a rien d'autre, sauf l'être conscient qu'est la société. Et, par là, j'entends tout ce qui est groupe humain, aussi bien la famille que la patrie ou que l'humanité, [...] Nous aurons à rechercher par la suite si, entre ces différentes sociétés, il n'existe pas une hiérarchie, si, parmi ces fins collectives, il n'en est pas qui soient plus éminentes que d'autres. (Ibid., p.74.75) <sup>v.74</sup>

Le système de classification structural permet de démontrer ce qu'il y a à la fois de religieux et de familial dans chacun de ces types de sociétés. Du même coup, cette classification permet d'opérer une hiérarchisation des sociétés construite en fonction des fins poursuivies par chacune d'elles. Ceci dit, il est encore indispensable de procéder à certaines clarifications qui vont faciliter la compréhension des rapports dynamiques entre l'individu et la société. En effet, Durkheim affirme que les sentiments collectifs envers les institutions elles-mêmes – le groupe en général, la famille, la patrie et l'État – s'affaiblissent par rapport aux sentiments collectifs éprouvés envers l'individu.

[...] il y a un nombre toujours moindre de croyances et de sentiments collectifs qui sont et assez collectifs et assez forts pour prendre un caractère religieux. C'est dire que l'intensité moyenne de la conscience commune va elle-même en s'affaiblissant. ([1893]1930, p.144) <sup>v.75</sup>

En apparence contradiction avec les énoncés qui soutiennent le développement des grandes sociétés, cet affaiblissement des sentiments collectifs envers le groupe lui-même est, tout au contraire, au cœur de la compréhension du MODÈLE DE COHÉRENCE qui sera le nôtre. On verra alors ce qu'a de paradoxal ce double

mouvement qui fait de l'expansion des sociétés en grandes unités – qui deviennent théoriquement l'unité totalisante – la condition essentielle de la concentration des sociétés qui s'opère dans l'autre sens et ce, jusqu'à l'unité sociale la plus petite, celle qui a été identifiée comme étant l'individu. Cet apparent paradoxe permet de cerner un phénomène toujours en cours et qui, malgré des signaux contradictoires, se déploie selon des principes qui donnent un rôle de premier plan à l'individualisme.

Nous avons vu que, parallèlement aux progrès des sentiments collectifs qui ont pour objet l'homme en général, l'idéal humain, le bien et matériel et moral de l'individu, se produisaient une régression, un affaiblissement des sentiments collectifs qui ont pour objet le groupe, famille ou État, indépendamment du profit qu'en peuvent retirer les particuliers. Ces deux mouvements ne sont pas seulement parallèles, ils sont étroitement solidaires. Si les sentiments qui nous attachent à l'individu en général grandissent, c'est précisément parce que les autres s'affaiblissent ; c'est parce que les groupes ne peuvent plus avoir d'autres objectifs que les intérêts de la personne humaine. ([1950]1969, p.147) v.76

Il ne fait plus de doute que le respect éprouvé par les sentiments collectifs envers la conscience individuelle devenue incontournable est une autre façon d'exprimer l'affaiblissement des sentiments collectifs envers la collectivité elle-même. Cela prend la forme de ce que Durkheim identifie comme étant l'affaiblissement de la tradition : en s'étendant, la société doit englober et faire synthèse d'une plus grande quantité de mœurs diverses, ce qui implique un assouplissement du contrôle social<sup>105</sup> sur la morale de chacun des individus.

---

<sup>105</sup> Pour illustrer le contrôle familial et les pressions généralement exercées par les sociétés segmentaires, Durkheim a recouru au cas du judaïsme : « *Tout le monde y pensait et y vivait de la même manière ; les divergences individuelles y étaient rendues à peu près impossibles à cause de la communauté de*

Ce qui fait la force des états collectifs, ce n'est pas seulement qu'ils sont communs à la génération présente, mais c'est surtout qu'ils sont, pour la plupart, un legs des générations antérieures. [...] L'autorité de la conscience collective est donc faite en grande partie de l'autorité de la tradition. ([1893]1930, p.276.277) v.78

Viennent d'être passées en revue les conditions de réalisation d'une religion qui serait celle de la famille. Cette dernière, tout en trainant dans son sillage des formes et des contenus archaïques, est au fondement de cette forme avancée, en partie encore théorique, que Durkheim nomme la religion de l'humanité et qui aurait comme pratique fondamentale le culte de l'individu. Les efforts consentis dans ce chapitre auront permis de mettre à jour les conditions nécessaires et indispensables à l'apparition des différentes expressions de la religion de la famille selon leurs fluctuations au cours des TEMPS1, TEMPS2 et TEMPS3.

---

*l'existence et de l'étroite et incessante surveillance exercée par tous sur chacun.* » ([1897]2009, p.177) v.77.

## CHAPITRE VI

### AU PLUS PRÈS D'UNE RELIGION DE LA FAMILLE

La volonté de nous retrouver AU PLUS PRÈS D'UNE RELIGION DE LA FAMILLE, telle que décrite par Durkheim, demandera encore d'approfondir certains éléments de définition qui ont déjà été abordés. Ces éléments présentent la particularité d'être aussi constitutifs de cette autre religion, celle de l'individu. C'est ainsi que le CHAPITRE VI donnera l'occasion d'approfondir trois éléments présentant un intérêt qui, tout en leur étant propre, est augmenté du fait que chacun d'eux démontre de quelles façons nos thèmes de recherche sont intimement liés l'un à l'autre. La démonstration sera ainsi faite qu'il n'y a pas de religion de l'individu sans une religion de la famille suffisamment développée, et à quel point cette dernière ne peut évoluer vers ses formes avancées sans le concours d'un individualisme logé au-delà du premier niveau de rapport à l'indivision.

Le premier de ces éléments tient à ce que chacun des thèmes de recherche se présente comme étant une religion. La Section 6.1 viendra répondre au besoin de réunir les différentes définitions données à ce terme par Durkheim. Cette collection devrait conduire à une meilleure compréhension de ce que sont à la fois une religion de l'individu et une religion de la famille. Les significations données au terme permettront de comprendre que la religion possède une caractéristique particulière : elle est la *façon de penser propre aux sociétés*. Ces manières de penser et les institutions qui, à la fois en découlent et les soutiennent, participeraient à un système de force mis en place par

la *relation dynamogénique* qui s'établit entre l'individu et les sociétés auxquelles il est lié. Cette relation fait en sorte que la religion de l'individu et la religion de la famille sont intimement dépendantes l'une de l'autre.

Corollaire du caractère dynamogénique de toute vie religieuse, un autre élément, lui aussi abordé antérieurement, donnait déjà à penser que la conscience individuelle et la conscience collective étaient toutes deux sujettes à des variations calibrées selon le type de sociétés dans lesquelles elles évoluent. En plus de détailler ce mouvement des consciences, la Section 6.2 rapportera les propos de Durkheim dans lesquels celui-ci fait directement allusion à ces fluctuations. Cela permettra de mieux apprécier les élans de rébellion face au statu quo, de même que les états de soumission au même statu quo qui, tous deux à leur façon, président au développement de la civilisation.

Dernier de ces trois éléments, l'évolution du droit à la propriété, déjà abordée à la Section 3.3, conduira ici, dans la Section 6.3, à une remise en question détaillée de la transmission des contrats de propriété selon les règles de l'héritage. Parce qu'à l'origine la propriété est celle de la collectivité, parce que ce droit a déjà subi des transformations importantes au cours de l'Histoire, et parce que l'évolution du droit contractuel exige une plus grande justice, Durkheim va au bout de son raisonnement et décrit l'action combinée de nos deux thèmes de recherche dans l'établissement prochain d'un niveau de justice qui ne peut prendre place sans un projet concret de redistribution de la véritable richesse, capitalisée et thésaurisée, et non seulement de ses dividendes.

Nous l'avons déjà mentionné, d'une façon ou d'une autre, chacun de ces trois éléments a déjà été abordé et développé jusqu'à un certain point dans les chapitres précédents. L'intérêt de revenir sur chacun d'eux tient à ce que Durkheim poursuit sa démarche jusqu'à atteindre des sommets d'originalité qui font mieux comprendre ce qu'a de radical sa réflexion, tant philosophique que sociologique.

## 6.1 Définir le terme religion

Au moment de clarifier le sens à donner au mot religion tel qu'utilisé par Durkheim, la première chose qui doit être confirmée est sans doute qu'une religion est toujours le fait d'un groupe particulier : il semble ne pas y avoir de religion détachée d'un substrat social défini. En ce sens, Durkheim soutient que toute religion est le fait d'une « *collectivité déterminée* » ou d'un « *groupe défini* », telles que sont « *la famille ou la corporation* ».

Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. [...] Les individus qui la (la collectivité) composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seuls qu'ils ont une foi commune. ([1912]1960, p.60) VI.01

Mais partout où nous observons une vie religieuse, elle a pour substrat un groupe défini. Même les cultes dits privés, comme le culte domestique ou le culte corporatif, satisfont à cette condition ; car ils sont toujours célébrés par une collectivité, la famille ou la corporation. (Ibid., p.61) VI.02

Non seulement la famille et la corporation sont-elles susceptibles de pratiquer une religion, mais il semble que le clan – dans ses formes primitives, tout comme aujourd'hui dans ses formes modernisées – est « [...] *le centre de la vie religieuse, et toutes les relations du clan avaient quelque chose de religieux* [...] » ([1896-1897]1969, p.96) VI.03. La religion serait donc le fait de ces groupes, à la fois limités par la quantité de leurs membres et délimités par le territoire qu'ils occupent : on fait ici référence à une certaine domesticité <sup>V.25</sup> <sup>V.34</sup> et à sa maisonnée, aux tribus et aux espaces plus ou moins vastes occupés par les clans qui y sont fédérés <sup>V.19</sup>, de même qu'à la corporation <sup>V.54</sup> <sup>V.55</sup> et à l'atelier, l'espace professionnel dans lequel elle s'active.



À ces premières formes sociales, à ces premiers lieux d'exercice de la religion, s'ajoutent encore des regroupements plus larges qui s'inscrivent dans le mouvement d'expansion des formes familiales premières vers des sociétés à plus forte densité, qui en viennent à pratiquer quelque chose comme une « *religion de l'humanité* » <sup>II.50</sup> qui serait « *la seule possible* » et « *dont la morale individualiste est l'expression rationnelle* » <sup>II.51</sup>. Vue ainsi, plus la religion est le fait d'un grand groupe, plus l'individu « *devient l'objet d'une sorte de religion* » <sup>II.54</sup>. Durkheim ne manque pas de soulever que les habitudes langagières et le sens commun donnent faussement l'impression que le terme religion renvoie exclusivement aux grandes institutions, passées et présentes.

On entend souvent dire aujourd'hui que, seule, une religion peut produire cette harmonie. Cette proposition, que de modernes prophètes croient devoir développer d'un ton mystique, est, au fond, un simple truisme sur lequel tout le monde peut s'accorder. Car on sait aujourd'hui qu'une religion n'implique pas nécessairement des symboles et des rites proprement dits, des temples et des prêtres ; tout cet appareil extérieur n'en est que la partie superficielle. ([1898a]1970, p.272) <sup>VI.04</sup>

On pourrait y lire que « *tout cet appareil extérieur n'[...] est que la partie superficielle* » d'une religion qui serait plus fondamentale. Durkheim n'en reste pas là et ouvre davantage la fourchette sémantique quand il affirme que la religion ne serait « *pas autre chose qu'un ensemble de croyances et de pratiques collectives d'une particulière autorité* » <sup>II.53</sup>. Il précise non seulement en quoi consiste une religion qui serait « *le système de symboles par lesquels la société prend conscience d'elle-même* », mais aussi sa fonction spécifique : il s'agirait de « *la manière de penser propre à l'être collectif* ».

La religion, c'est, en définitive, le système de symboles par lesquels la société prend conscience d'elle-même ; c'est la manière de penser propre à l'être collectif. ([1897]2009, p.371) <sup>VI.05</sup>

Quand vient le temps de préciser « *un peu en quoi pourra consister une religion de l'avenir* », Durkheim se fait prudent quant aux formes extérieures qu'elle prendra. Il semble toutefois davantage assuré des formes qui la rendront possible, et ces formes sont celles qui permettront davantage de justice sociale, elles seront émancipatrices et on les verra apparaître par l'intermédiaire d'amendements apportés au droit existant.

Mais pour préciser ces idées, on voudrait se représenter un peu en quoi pourra consister une religion de l'avenir, c'est-à-dire une religion plus consciente de ses origines sociales. Certes, on ne saurait s'exprimer sur ce point avec trop de réserve. Il est tout à fait vain de chercher à deviner sous quelle forme précise une telle religion arrivera à s'exprimer. Mais ce qu'on peut entrevoir, ce sont les formes sociales qui l'engendreront [...] Nous aspirons à une justice plus haute qu'aucune des formules existantes n'exprime de manière à nous satisfaire. ([1914]1970, p.313.314) VI.06

Parce que « *la religion correspond à une région également très centrale de la conscience commune* », elle en serait venue à nous laisser avec cette classification binaire des actes humains que le droit délimite en deux domaines exclusifs l'un de l'autre, soit les contrats, soit les délits ([1950]1969, p.202) – qui ne sont pas sans rappeler cet autre départage fondamental fait entre le bien et le mal – qui font en sorte qu'à être soumis imparfaitement aux règles des premiers, on tombe forcément sous la férule des seconds. Si, comme nous l'avons vu plus haut <sup>II.62</sup>, la peine a évolué concurremment à une plus grande sensibilité à la souffrance humaine, il est permis de penser qu'il en va de même pour la justice des contrats qui lient les individus entre eux <sup>II.79 II.80</sup>.

[...] la religion correspond à une région également très centrale de la conscience commune. Il resterait, il est vrai, à circonscrire cette région, à la distinguer de celle qui correspond au droit pénal et avec laquelle, d'ailleurs, elle se confond souvent en totalité ou en partie. ([1893]1930, p.143) VI.07

Si l'on veut bien suivre Durkheim dans sa réflexion, il faut non seulement considérer que « *l'idée de la société est l'âme de la religion* » et que « *les forces religieuses sont donc des forces humaines, des forces morales* » ([1912]1960, p.599) <sup>VI.08</sup>, mais il faut aussi reconnaître le « *lien immédiat entre la plupart des croyances religieuses et l'organisation des sociétés* » : c'est-à-dire soigneusement discriminer les formes extérieures et multiples prises par les phénomènes religieux de ce qui constitue ce lien simple et fondamental <sup>II.53</sup> à la base de leur apparition et de leur développement.

Mais, d'un autre côté, cette végétation luxuriante de mythes et de légendes, tous ces systèmes théogoniques, cosmologiques, etc., que construit la pensée religieuse ne se rattachent pas directement à des particularités déterminées de morphologie sociale. Et c'est ce qui fait qu'on a souvent méconnu le caractère social de la religion : on a cru qu'elle se formait, en grande partie, sous l'influence de causes extra-sociologiques parce qu'on ne voyait pas de lien immédiat entre la plupart des croyances religieuses et l'organisation des sociétés. ([1898b][1924]1967, p.23) <sup>VI.09</sup>

Les différentes formes d'organisation des sociétés produiraient donc une gamme d'idéaux qui s'imposent aux individus qui en sont alors pénétrés <sup>II.20</sup> et qui, en retour, modifient ces idéaux en les individualisant. C'est pourquoi Durkheim insiste afin que soit reconnue une caractéristique déterminante à inclure dans la définition de la religion et des phénomènes religieux : ce qui distingue la religion, ce qui lui est caractéristique, c'est « *l'influence dynamogénique* » qu'elle exerce à la fois sur l'individu et sur ses sociétés d'appartenance.

De là vient l'influence dynamogénique que les religions ont, de tout temps, exercée sur les hommes. [...] 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. ([1914]1970, p.330) <sup>VI.10</sup>

C'est au moment de leur entrée à l'intérieur de chacun, c'est au moment où ils pénètrent les consciences individuelles, que les idéaux sécrétés par la vie en société rencontrent les points de contact indispensables à la vie religieuse. Après avoir étudié en détail la dualité de la nature humaine dans sa monographie de 1912 et y avoir expliqué scientifiquement « *...une des particularités les plus caractéristiques de notre nature...* », Durkheim y revient en 1914 parce que « *...à notre grande surprise, le principe sur lequel repose cette explication ne paraît pas avoir été aperçu par les critiques...* ». Et cette particularité, « *...c'est la dualité constitutionnelle de la nature humaine...* » (Ibid., p.317) VI.11.

Ce n'est donc pas sans raison que l'homme se sent double : il est réellement double. Il y a réellement en lui deux groupes d'états de conscience qui contrastent entre eux par leurs origines. (Ibid., p.331) VI.12

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 spécifiquement, notre corps qui la fonde ; de l'autre, tout ce qui, en nous, exprime autre chose que nous-même. (Ibid., p.320) VI.13

Apparaît ainsi le point de contact indispensable à la relation dite dynamogénique qui s'établit comme le lieu de rencontre de nos deux thèmes de recherche. Et ce point de contact, c'est l'individu. Voilà ce qu'il fallait mettre en évidence : les religions qui ont été l'objet de nos travaux, comme le sont les autres formes de vie religieuse, ne sont que des formes particulières d'une mouvance religieuse qui elle, « est [...] *une et simple* ».

Si complexes que soient les manifestations extérieures de la vie religieuses, elle est, dans son fond, une et simple. Elle répond partout à un même besoin et dérive partout d'un même état d'esprit. Sous toute ses formes, elle a pour objet d'élever l'homme au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie supérieure à celle qu'il mènerait s'il obéissait uniquement à ses

spontanités individuelles : les croyances expriment cette vie en termes de représentations ; les rites l'organisent et en règlent le fonctionnement. ([1912]1960, p.592) VI.14

Durkheim va au bout de son raisonnement lorsqu'il écrit que « *la pensée scientifique n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse* » (Ibid., p.613) VI.15. Nous croyons ainsi comprendre qu'il n'en va pas autrement pour nos thèmes de recherche, ces deux formes de religion qui, en dépit du fait qu'elles présentent des objets observables et mesurables, continuent malgré cela de nécessiter une certaine dose de foi, un certain nombre de croyances et de rituels qui leur sont associés.

Ainsi, les religions, même les plus rationnelles et les plus laïcisées, ne peuvent pas et ne pourront jamais se passer d'une sorte très particulière de spéculation qui, tout en ayant les mêmes objets que la science elle-même, ne saurait pourtant être proprement scientifique [...] (Ibid., p.615) VI.16

Durkheim reconnaît ici un aspect de la religion qui la distingue on ne peut plus clairement de la science. La religion permet une forme de spéculation originale qui n'appartient qu'à elle. À l'inverse, la religion est un phénomène social qui ne bénéficie pas de la structure logique de la pensée scientifique. Elle n'occupe donc pas un espace qui lui permettrait d'expliquer un peu tout et surtout pas elle-même. Durkheim précise encore plus finement.

[...] elle (la religion) ne se connaît pas elle-même. Elle ne sait ni de quoi elle est faite ni à quels besoins elle répond. Elle est elle-même objet de science ; tant s'en faut qu'elle puisse faire la loi à la science ! Et comme, d'un autre côté, en dehors du réel à quoi s'applique la réflexion scientifique, il n'existe pas d'objet propre sur lequel porte la spéculation religieuse, il est évident que celle-ci ne saurait jouer dans l'avenir le même rôle que dans le passé. Cependant, elle paraît appelée à se transformer plutôt qu'à disparaître. (Ibid., p.615) VI.17

« *Se transformer* » : voilà ce à quoi est appelée la religion. Cette transformation se comprendra bien si elle est illustrée à l'aide de ce mouvement de va-et-vient qui s'établit entre la société et chacun des individus qui la composent.

## 6.2 Conscience individuelle et conscience collective

S'il nous est apparu nécessaire de mettre davantage en lumière les énoncés qui traitent des fluctuations de la conscience individuelle et de la conscience collective, c'est que c'est bien par leur intermédiaire que prennent forme les modifications provoquées par la densité des sociétés. Une claire compréhension de ces fluctuations devrait permettre de mieux saisir les conséquences d'une religion de la famille en transformation, tout comme elle devrait permettre de mieux saisir les conséquences d'une religion de l'individu qui, peu à peu, gagne en ampleur.

Nous venons tout juste de voir que la religion serait « *la manière de penser propre à l'être collectif* » <sup>VI.05</sup>, tout comme elle occupe une région centrale de la conscience commune avec laquelle elle se confond presque entièrement <sup>VI.07</sup>. Il est maintenant proposé d'explorer le propos durkheimien en ce qui a trait aux transformations affectant cette conscience collective ancienne <sup>II.11</sup> en faveur de cette plus récente conscience individuelle <sup>II.04</sup>. Dans un premier temps, laissons les textes définir sommairement cette conscience collective que l'on retrouve dans sa forme la plus stable chez les sociétés qui sont à la fois petites et primitives.

Or, nous verrons que c'est dans les sociétés inférieures que cette autorité est le plus grand et cette gravité le plus élevée, et, d'autre part, que c'est dans ces mêmes types sociaux que la conscience collective a le plus de puissance. ([1893]1930, p.51.52) <sup>VI.18</sup>

L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie

propre ; on peut l'appeler *la conscience collective ou commune*. Sans doute, elle n'a pas pour substrat un organe unique ; elle est, par définition, diffuse dans toute l'étendue de la société [...] (Ibid., p.46) VI.19

Cette conscience commune aurait aussi la capacité de faire irruption dans une conscience individuelle et d'y occuper suffisamment de place pour en altérer le fonctionnement : « *C'est comme si une force étrangère s'était introduite en nous de nature à déconcerter le libre fonctionnement de notre vie psychique.* » (Ibid., p.65) VI.20. Cette même conscience commune, qui est un système « *qui a sa vie propre* », est peu sensible aux variations de l'environnement et tend même à leur résister afin de préserver son intégrité. Cette conscience collective, cette force psychique, serait fortement ancrée dans la tradition qu'elle protège en retour, comme ici dans le cas du droit pénal.

Si donc, quand il (le crime) se produit, les consciences qu'il froisse ne s'unissaient pas pour se témoigner les unes les autres qu'elles restent en communion, que ce cas particulier est une anomalie, elles ne pourraient pas ne pas être ébranlées à la longue. [...] En un mot, puisque c'est la conscience commune qui est atteinte, il faut aussi que ce soit elle qui résiste, et, par conséquent, que la résistance soit collective. (Ibid., p.71) VI.21

[...] partout où un pouvoir directeur s'établit, sa première et principale fonction est de faire respecter les croyances, les traditions, les pratiques collectives, c'est-à-dire de défendre la conscience commune contre tous les ennemis du dedans comme du dehors. (Ibid., p.50.51) VI.22

Issu d'un TEMPS2 où l'on retrouve une multitude de petites sociétés parsemées sur l'ensemble des territoires habitables, le monde du TEMPS3 est devenu celui des très grandes sociétés qui peuvent être observées dans un nombre restreint de mégapoles et d'États qui regroupent une quantité sans précédent d'individus. C'est ce contexte qui permet qu'une densité morale inédite dans l'Histoire humaine exerce sa pression sur une conscience commune qui cherche encore et toujours à s'imposer. C'est dans ce

même contexte que la conscience commune ne parvient plus aussi facilement à dicter des règles qui, de façon générale, n'ont pas comme préoccupation première le respect de la dignité humaine.

Ainsi, dans l'ensemble, la conscience commune compte de moins en moins de sentiments forts et déterminés ; c'est donc que l'intensité moyenne et le degré moyen de détermination des états collectifs vont toujours en diminuant [...] (Ibid., p.141) VI.23

Déjà à son époque, Durkheim avait observé que la sensibilité de la société face aux attaques dirigées contre elle-même ou contre les symboles qui la représentent était rejointe en intensité par une sensibilité nouvelle à la « *qualité d'hommes* »<sup>II.17</sup>. Entre autres phénomènes observables, il a été vu que la « *criminalité religieuse* » laissait place à la reconnaissance et à l'instauration d'une « *criminalité humaine* »<sup>II.72</sup>. Cette idée est ravivée à plusieurs occasions, sous des formes qui varient peu et qui rappellent, tel un leitmotiv, que les sentiments qui nous attachent aux groupes élémentaires et segmentaires vont invariablement « *passer au second plan* ».

[...] actuellement, c'est la souffrance individuelle qui est la chose haïssable. L'idée qu'un homme souffre sans l'avoir mérité nous est insupportable [...] même la souffrance méritée nous pèse, nous angoisse et nous nous efforçons de l'atténuer. C'est que ces sentiments qui ont pour objet l'homme, la personne humaine deviennent très forts tandis que ceux qui nous attachent directement au groupe vont passer au second plan. ([1912]1960, p.144) VI.24

Nous voici parvenus au point de bascule qui aura légitimé cette section. Là où Durkheim partage une compréhension affinée des phénomènes d'expansion et de contraction qui font en sorte que « *les seuls sentiments collectifs qui soient devenus plus intenses sont ceux qui ont pour objet [...] l'individu* » laissant ainsi « *la place libre à une multitude croissante de dissidences individuelles* ».



Il est, en effet, très remarquable que les seuls sentiments collectifs qui soient devenus plus intenses sont ceux qui ont pour objet, non des choses sociales, mais l'individu. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que la personnalité individuelle soit devenue un élément beaucoup plus important de la vie de la société, et pour qu'elle ait pu acquérir cette importance, il ne suffit pas que la conscience personnelle de chacun se soit accrue en valeur absolue, mais encore qu'elle se soit accrue plus que la conscience commune. ([1893]1930, p.141) VI.25

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 penser et de sentir très générales et très indéterminées, qui laissent la place libre à une multitude croissante de dissidences individuelles. (Ibid., p.146.147) VI.26

Il en est autrement des sentiments collectifs qui ont pour objet l'individu ; car chacun de nous en est un. Ce qui concerne l'homme nous concerne tous ; car nous sommes tous des hommes. Les sentiments protecteurs de la dignité humaine nous tiennent donc personnellement à cœur. ([1899-1900]1969, p.266) VI.27

De façon plus précise encore, la description de cette mouvance de la conscience collective, et donc de l'assise de la religion familiale, démontre que, chez Durkheim, la primauté nouvellement accordée aux consciences individuelles et à la valeur de l'individu fait en sorte que les sentiments forts suscités par l'appartenance aux petits groupes familiaux tendent à s'estomper. La prochaine citation, parce qu'elle risque de prêter à confusion, mérite un éclairage nuancé : « *Le cercle des intérêts domestiques* » fait ici référence aux intérêts d'un premier niveau d'individuation, aux intérêts qui touchent aux proches, à la parentèle, et cela, au point de s'y confondre. A mesure que « *les sociétés progressent et se centralisent* », donc à mesure que la densité morale y augmente, le centre de gravité de la religion familiale se déplace en direction d'ensembles sociaux plus vastes et plus complexes qui prennent « *toujours plus de place dans les esprits individuels* », « *tandis que la part relative et même absolue de la vie familiale va en diminuant* ».

Le cercle des intérêts domestiques est si restreint qu'il se confond en grande partie avec le cercle des intérêts individuels. D'ailleurs, en fait, à mesure que les sociétés progressent et se centralisent, la vie générale de la société, celle qui est commune à tous ses membres, et qui a dans le groupe politique son origine et sa fin, prend toujours plus de place dans les esprits individuels, tandis que la part relative et même absolue de la vie familiale va en diminuant [...] ([1896-1897]1969, p.92) VI.28

C'est donc bien la force des sentiments collectifs rattachés au groupe premier, au groupe élémentaire et parfois segmentaire, qui diminue. Et cet affaiblissement est provoqué par le déplacement du centre de gravité des sociétés de type familial en direction de territoires plus vastes et d'une densité morale plus forte. Aux yeux de Durkheim, ce phénomène a trois grandes conséquences logiques. La première est que le mouvement est irrésistible : « *On ne peut pas faire que l'individu ne soit pas devenu ce qu'il est* ».

Car on ne peut pas faire que les choses soient autrement qu'elles ne sont. On ne peut pas faire que l'individu ne soit pas devenu ce qu'il est, c'est-à-dire un foyer autonome d'activité, un système imposant de forces personnelles dont l'énergie ne peut pas plus être détruite que celle des forces cosmiques. Il n'est pas plus possible de transformer à ce point notre atmosphère physique au sein de laquelle nous respirons. ([1950]1969, p.92)

VI.29

La deuxième conséquence logique et observable est que ce mouvement confirme que ce nouveau sentiment collectif envers l'individu est largement partagé et ce, au point de devenir un des plus récents sentiments forts d'une conscience collective en développement. Chacun des individus est alors susceptible de s'approprier le contexte émergent qui fait en sorte que « *nous devenons plus sensibles à ce qui touche individuellement chacun d'eux comme à ce qui nous touche en particulier* » II.56.

Cette évolution qui a eu pour effet de mettre au point le plus élevé de la morale ce qui n'en était d'abord que la partie la plus inférieure est la

conséquence de l'évolution correspondante qui s'est produite dans la sensibilité collective et que nous avons eu bien souvent l'occasion de signaler. Primitivement les sentiments collectifs les plus forts, ceux qui tolèrent le moins la contradiction sont ceux qui ont pour objet le groupe lui-même soit le groupe politique dans son intégrité, soit le groupe familial. ([1950]1969, p.143.144) VI.31

Une troisième et dernière conséquence tient à ce que c'est bien la société, dans ses formes d'expansion les plus récentes et les plus denses, qui accorde cette valeur à l'individu, et qui est en mesure de mettre en place les règles qui en définissent les contours afin que quelques-uns ne soient pas désignés comme étant les seuls bénéficiaires de cette sensibilité nouvelle.

Une société, c'est le plus puissant faisceau de forces physiques et morales dont la nature nous offre le spectacle. Nulle part, on ne trouve une telle richesse de matériaux divers, portés à un tel degré de concentration. Il n'est donc pas surprenant qu'une vie plus haute s'en dégage, qui, réagissant sur les éléments dont elle résulte, les élève à une forme supérieure d'existence et les transforme. ([1912]1960, page 637) VI.32

En réponse à ce qui vient d'être soulevé, il pourra toujours être soutenu que, *a contrario*, les mouvements de conscience collective qui soutiennent la famille consanguine, le groupe ethnique ou la nation sont encore bien apparents et ce, même et peut-être surtout, à grande échelle. Durkheim offre une explication à cette observation qu'il considère comme valable.

Si, dans certains cas, la solidarité organique n'est pas tout ce qu'elle doit être, ce n'est certainement pas parce que la solidarité mécanique a perdu du terrain, mais c'est que toutes les conditions d'existence de la première ne sont pas réalisées. ([1893]1930, p.356) VI.33

Tant la religion de l'individu que la religion de la famille, de par leurs développements soutenus par les mouvances des consciences individuelles et collectives, ont, selon

Durkheim, largement modifié l'environnement psychique dans lequel se déploie la vie des humains. La résultante de tous ces changements fait en sorte que « *c'est la souffrance individuelle qui est la chose haïssable* » <sup>VI.24</sup>, et que, à la base de cette souffrance, on retrouve le fait d'être continuellement maintenu à bonne distance de la chose sacrée – de ne pas pouvoir même y toucher –, d'en être exclu et, pire encore, d'en être exclu pour toujours. Il sera maintenant question de cette exclusion de l'ensemble des individus qui fait en sorte que l'accès au droit de propriété n'est valablement offert qu'à quelques-uns, membres de groupes segmentaires et familiaux.

### 6.3 Le droit à la propriété individuelle

Parce qu'elle est longuement traitée par Durkheim, mais aussi parce qu'elle illustre adéquatement la rencontre de nos thèmes de recherche en un point précis, il est apparu nécessaire de revenir sur la question du droit à la propriété, là où elle a été laissée à la Section 3.3. Rappelons que ce droit implique qu'une chose est mise à part pour l'usage exclusif d'un individu <sup>III.49</sup>, et que ce même droit comporte des limitations <sup>III.57 III.58</sup>, dont les plus importantes, dans le cadre de notre propos, font que ce même droit est lié à la condition du propriétaire <sup>III.60</sup> et, en théorie seulement, encore limité par la volonté implicite des autres individus face à un même objet appropriable <sup>III.62 III.64</sup>.

Peut-être faut-il aussi rappeler que le développement du droit contractuel a conduit à la notion d'un « *contrat équitable* » dont seules les conséquences objectives affectent la valeur d'un consentement qui se doit « *d'avoir été donné librement* » <sup>II.79</sup>, et qui « *est destiné à modifier l'institution actuelle de la propriété* » <sup>II.80</sup>. Avait alors été introduite l'idée, située au premier niveau de rapport à l'indivision, d'une propriété privée comme étant une brèche à l'hégémonie de la propriété collective et sans terme d'un groupe segmentaire. Cette forme de propriété aurait permis l'apparition, en accord cette fois avec un individualisme de deuxième niveau, du droit généralisé à la propriété privée

de quiconque, par le travail, l'occupation première ou le mérite, réussissait à établir en sa faveur un contrat le liant au domaine appropriable. Cette fois au troisième niveau du rapport à l'indivision, a aussi été abordée l'idée d'une propriété individuelle qui tiendrait éventuellement compte de l'existence de la volonté de posséder de tous les autres individus, dont la volonté ubiquitaire <sup>III.64</sup>, libérée des contraintes d'espace, se voit reconnue par la présence de la société en chacun <sup>II.20</sup>.

Comme il l'a fait pour le droit pénal et le droit contractuel, Durkheim inscrit le droit à la propriété sur un continuum historique. Selon lui, la sacralité de la propriété foncière collective, indivise et inaliénable, est d'abord « *la chose sainte dont la sainteté s'est communiquée à la famille beaucoup plus qu'elle en est venue* » <sup>IV.01</sup> : « *L'espèce de religiosité qui écarte de la chose appropriée tout autre sujet que le propriétaire, ne vient pas de ce dernier ; elle résidait originellement dans la chose elle-même.* » ([1950]1969, p.187) <sup>VI.34</sup>. Il invite ainsi à considérer ce droit comme ayant un caractère religieux puisqu' « [...] *il est certain que ce vieux fonds familial était tout imprégné de religiosité, et que les droits, les privilèges dont il était investi étaient de nature religieuse. Déjà ce fait qu'il était inaliénable en est une preuve.* » (Ibid., p. 178) <sup>VI.35</sup>. L'inaliénabilité présente le plus haut niveau de séparation qu'il est possible d'atteindre face au profane puisque « *les personnes qui sont situées en dehors d'elle (la propriété collective du sol) ne peuvent pas en jouir présentement, mais elles ne pourront jamais en jouir* » (Ibid., p.178) <sup>VI.36</sup>.

La vertu religieuse qui, jusque-là, protégeait le domaine divin contre toute occupation et tout empiètement s'exerce désormais à leur profit ; et c'est elle qui fait le droit de propriété. C'est parce qu'ils l'ont ainsi mis à leur service que ce domaine est devenu leur domaine. Un lien moral s'est formé par le sacrifice entre eux et les dieux du champ et, comme ce lien existait déjà entre ces dieux et le champ, la terre s'est ainsi trouvée rattachée aux hommes par un lien sacré. [...] Voilà comment ce droit de propriété a pris

naissance. Le droit de propriété des hommes n'est qu'un succédané du droit de propriété des dieux. (Ibid., p.185) VI.37

« *La vertu religieuse* » est bien celle qui « *fait le droit de propriété* » des hommes qui n'est « *qu'un succédané du droit de propriété des dieux* ». Il peut maintenant être affirmé que, chez Durkheim, le droit de propriété est essentiellement le résultat de causes religieuses, qu'il est ainsi sacré de par sa nature et que, comme tout ce qui est sacré, il est contagieux. C'est par le contact, c'est par la proximité, que les choses et les personnes ont accès au caractère sacré de la chose appropriée : « *Le caractère religieux, partout où il réside, est essentiellement contagieux ; il se communique à tout sujet qui se trouve en contact avec lui.* » (Ibid., p.176) VI.38.

Ainsi ce sont des raisons religieuses qui font que la propriété est la propriété. Elle consiste, en effet [...] dans une sorte d'isolement de la chose qui la retire de l'espace commun. Or cet isolement est un produit de causes religieuses. (Ibid., p.180.181) VI.39

Quand cet isolement devient relatif, c'est-à-dire quand tout un chacun peut voir et éventuellement toucher la chose isolée, la sacralité est propagée. Ainsi sont justifiés tous les efforts faits pour tenir le profane à l'écart de la propriété privée : on croit ainsi pouvoir la préserver. De là aussi la nécessité de pratiques cultuelles pour transformer la propriété du groupe en parcelles privées qui pourront éventuellement devenir l'objet d'une propriété individuelle : le rituel pourvoit à la sécurité des moments de transition.

Or le caractère qui fait qu'une chose est la propriété de tel sujet présente la même contagiosité. Il tend toujours à passer des objets dans lesquels il réside à tous ceux qui entrent en contact avec les premiers. La propriété est contagieuse. La chose appropriée, comme la chose religieuse, tire à elle toutes les choses qui la touchent et les approprie. (Ibid., p.177) VI.40

Si donc il y a des dieux dans les choses, notamment dans le sol, c'est parce que les choses et notamment le sol sont associés à la vie intime du groupe

aussi bien que les individus. [...] Si le sol était inabordable aux particuliers, c'est qu'il appartenait à la société. Voilà la puissance réelle qui l'a ainsi mis à part et soustrait à toute appropriation privée. (Ibid., p.189.190) VI.41

La propriété possède donc un caractère religieux marqué : elle relie le groupe au sol et les individus au groupe. Si l'individu en vient à quitter la propriété, celle-ci demeurera inaltérée, indivisible, et l'individu en sera tout simplement exclu. Cette formulation première du droit à la propriété subira des modifications, mais elle conservera longtemps encore cette caractéristique première qu'est l'inaliénabilité : le bien est possédé pour toujours et se transmet par les voies héréditaires qui n'impliquent pas une vente comme telle, mais plutôt le transfert, le don, la continuité du droit à l'intérieur d'une même lignée.

Durkheim n'en reste pas au niveau de l'histoire du droit<sup>106</sup>, il va plus loin, et plus loin dans le sens d'une mise en pratique. En effet, tout ce qui précède aura servi à établir les fondements du droit de propriété, les processus par lesquels il s'est développé, de même qu'à établir le caractère sacré, religieux et contagieux de la propriété. Il est maintenant proposé de suivre Durkheim dans le développement des mêmes idées, mais cette fois au moment précis de la transmission héréditaire de cette richesse accumulée dans un nombre limité de lignées familiales. Apparaît alors la préoccupation constante

---

<sup>106</sup> Durkheim laisse bien comprendre que cette évolution fut particulièrement lente et que nos moeurs actuelles sont encore fortement imprégnées de ce qui en a constitué les premiers jalons. De façon générale et, plus précisément dans le droit romain, c'est l'appréhension matérielle qui est le mode d'acquisition de la propriété : « *C'est seulement avec Locke qu'apparaît la théorie d'après laquelle la propriété n'est légitime qu'à condition d'être fondée sur le travail.* » (Ibid., p.200) VI.42.

éprouvée par Durkheim<sup>107</sup> en ce qui a trait à l'injustice inhérente aux mécanismes de transmission héréditaire et aux règles du droit successoral en général.

[...] il faut dire que la propriété, telle qu'elle existe actuellement et telle qu'elle a existé depuis qu'il y a des sociétés, est en bonne partie injustifiable. Certes, il est infiniment vraisemblable que la propriété ne sera pas dans le futur ce qu'elle a été jusqu'à présent ; mais pour avoir droit de dire que telles ou telles de ses formes sont destinées à disparaître [...] il faut encore montrer comment, sous l'empire de quelles causes elles ont pu s'établir, et prouver que ces causes elles-mêmes ne sont plus actuellement présentes et agissantes. ([1950]1969, p.155) VI.44

La question est posée et Durkheim y répond de manière qui laisse, pour l'instant, peu de place à la nuance.

Or de ces deux sources actuelles de la propriété (le contrat et l'héritage), il en est une qui apparaît de prime abord comme en contradiction avec le principe même sur lequel repose la propriété actuelle, c'est-à-dire la propriété individuelle. En effet, la propriété individuelle est celle qui a son origine dans l'individu qui possède et en lui seul. Or, par définition, la propriété qui résulte de l'héritage vient d'autres individus. Elle s'est formée en dehors de lui ; elle n'est pas son œuvre ; elle ne peut donc avoir avec lui qu'un rapport tout extérieur. Nous avons vu que la propriété individuelle est l'antagoniste de la propriété collective. Or l'héritage est une survivance de cette dernière. (Ibid., p.201) VI.45

---

<sup>107</sup> Suffisamment préoccupé pour en faire le thème à retenir de la notice nécrologique qu'il rédige à l'annonce du décès de son fils André : « *Très tôt, il manifesta, pour les recherches auxquelles je me suis consacré, un intérêt marqué et le moment était proche où il allait devenir le compagnon de mon travail. L'intimité intellectuelle était donc, entre nous, aussi complète qu'il est possible. [...] Il était assoiffé de justice. Tout acte injuste l'indignait, qu'il en fût la victime ou le témoin. [...] C'était d'ailleurs ce sentiment qui était à la base de son credo civique. Il n'admettait pas que, dans nos sociétés modernes, il pût y avoir des riches et des pauvres de naissance, et que le sort des hommes pût être réglé autrement que par la justice.* » ([1917]1975, t.1, p.446.452) VI.43.



L'idée révolutionnaire soutenue par Durkheim tient à ce que, d'une propriété collective qui donne naissance à une propriété privée sélective qui sera éventuellement traitée par le droit successoral, nous en arriverions à une propriété individuelle accessible à tous et chacun<sup>108</sup> parce qu'elle a « *son origine dans l'individu* ». C'est en considérant les mutations morales successives qui accordent un nouveau statut à l'individu<sup>VI.29</sup> que la transmission héréditaire des biens est remise en question. Devant un tel changement de paradigme, Durkheim anticipe de « *vives résistances* » devant la possibilité d'« *être empêchés de laisser nos biens à nos enfants* ». Le changement proposé n'est qu'une modification au paradigme de base, mais il fait en sorte que l'héritage serait remis à chacun des individus considérés comme un membre de la famille, comme un *gentil*, et par cela même religieusement indissociable de la propriété collective.

Il est certain que, actuellement, l'idée que nous pourrions être empêchés de laisser nos biens à nos enfants se heurterait à de *vives résistances*. [...] Mais rien ne dit que cet état d'esprit ne tienne pas très étroitement à l'organisation actuelle de la propriété. Étant donné qu'il y a une transmission héréditaire et par suite une inégalité originelle entre la condition économique des individus au moment où ils entrent dans la vie sociale, nous cherchons à rendre cette inégalité aussi peu défavorable que possible aux êtres auxquels nous tenons le plus [...] Mais si l'égalité était la règle, ce besoin serait beaucoup moins vivement ressenti. Car le danger pour eux d'affronter la vie sans autres ressources que les leurs aurait disparu. Ce danger vient uniquement de ce que, actuellement, certains sont munis de ces avantages préalables ; ce qui met ceux qui n'en sont pas pourvus dans un état d'évidente infériorité. ([1950]1969, p.240.241) VI.47

---

<sup>108</sup> Cette position ne doit être confondue avec aucun des aspects de la doctrine socialiste : « *Ce n'est pas dire d'ailleurs que la question sociale soit une question de salaires ; nous sommes, au contraire, de ceux qui pensent qu'elle (la question sociale) est avant tout morale. Seulement, les transformations morales auxquelles aspire le socialisme dépendent de transformations dans l'organisation économique [...]* » ([1893]1930, p.231) VI.46.

Ce sont les principes d'une religion familiale ancienne qui sont ici remis en question, ceux qui président encore aujourd'hui à la transmission des richesses thésaurisées par la lignée depuis que celle-ci les possède. Utile pour assurer la pérennité de la vie économique à l'époque du TEMPS2, l'efficacité de ces mêmes principes diminuerait lorsque l'ensemble des substrats nécessaires à la production de la richesse (les matériaux, le travail et les opportunités) se retrouvent à la fois à l'extérieur de l'espace de consanguinité première et à l'intérieur d'un nouvel espace social et politique, non seulement plus large et englobant, mais surtout indispensable à cette même production. Durkheim reprend le thème de l'individualisme et le confronte à l'institution de l'héritage afin de faire la démonstration de leur incompatibilité. Il offre alors une application concrète dans laquelle chacun est conduit au respect de l'individualité des autres et à la reconnaissance d'une plus grande justice contractuelle.

Or le grand obstacle auquel il vient se heurter (le développement de la justice contractuelle), c'est l'institution de l'héritage. Il est évident que l'héritage, en créant entre les hommes des inégalités natives qui ne correspondent en rien à leurs mérites et à leurs services vicie, à sa base même, tout le régime contractuel. (Ibid., p.236.237) VI.48

Ainsi le principe qui est la base des contrats équitables étend son action au-delà du droit contractuel et tend à devenir la base du droit de propriété. Dans l'état actuel, la distribution fondamentale de la propriété se fait d'après la naissance (institution de l'héritage) ; puis la propriété ainsi distribuée originellement s'échange par voie de contrats, mais de contrats qui, nécessairement, sont en partie injustes par suite de l'inégalité constitutionnelle où sont les contractants en vertu de l'institution de l'héritage. (Ibid., p.238.239. Le texte entre parenthèse est de Durkheim)

VI.49

Nous exigerons plus de justice dans les contrats. [...] Mais bien certainement celle qui existe aujourd'hui est dès à présent insuffisante au regard de nos idées actuelles de justice et plus nous avancerons, plus nous chercherons à nous rapprocher d'une proportionnalité plus exacte. Nul ne peut fixer un terme à ce développement. (Ibid., p.236) VI.50

Si l'on reconnaît que, à l'origine, la propriété est collective – peut-être même divine – et qu'elle se retrouve sous la responsabilité d'un pouvoir politique, et que ce pouvoir est confié à l'État (peu importe son niveau de développement) qui encadre et légitime les transferts de propriété, il est alors tout à fait possible d'envisager des modifications aux règles qui président à ces mêmes transferts.

L'État, en effet, peut, par voie de réquisition, obliger l'individu à mettre sa chose à sa disposition ; il peut même l'obliger à s'en dessaisir complètement par voie d'expropriation pour cause d'utilité publique et les organes secondaires de l'État, les communes, jouissent du même droit. (Ibid., p.172) <sup>VI.51</sup>

La remise en question d'une institution qui aura façonné la destinée des sociétés ne peut se faire sans de nombreuses justifications. Durkheim entreprend de les exposer une à une. La première tient au fait que « *l'institution de l'héritage implique qu'il y a des riches et des pauvres de naissance* ». Dans ce contexte, le droit contractuel en vient alors à constituer « *le régime léonin pour tout ce qui concerne les rapports de ces deux classes* ». Le régime contractuel devient ainsi le pourvoyeur systémique, non seulement d'inégalités sociales, mais de l'ensemble des inégalités qui séparent la classe des possédants de la classe des démunis.

Or l'institution de l'héritage implique qu'il y a des riches et des pauvres de naissance ; c'est-à-dire qu'il y a dans la société deux grandes classes [...] Ce n'est pas seulement sur tels ou tels points particuliers qu'il ne peut se nouer des contrats léonins ; mais le contrat est le régime léonin pour tout ce qui concerne les rapports de ces deux classes. (Ibid., p.237) <sup>VI.52</sup>

Une deuxième justification prend forme quand Durkheim rappelle que « *le droit de propriété n'est nullement quelque chose de défini une fois pour toutes* ». C'est bien la société qui, par le biais d'un cadre législatif relativement récent, préside à l'attribution

de la véritable richesse. Ces règles ont déjà subi des modifications notables dans le passé : le droit de propriété est donc « *susceptible d'évoluer indéfiniment* ».

[...] c'est elle (la société) qui fait l'attribution et elle procède à cette attribution d'après les sentiments qu'elle a pour les individus, d'après la manière dont elle estime leurs services. Et comme cette manière peut se faire d'après des principes très différents, il s'ensuit que le droit de propriété n'est nullement quelque chose de défini une fois pour toutes, une sorte de concept immuable, mais au contraire est susceptible d'évoluer indéfiniment. (Ibid., p.239) VI.53

Une troisième justification – qui se présente comme un corollaire de la précédente – tient à ce que « *le rapport entre l'organe et la fonction n'a rien de rigide* », et que l'institution de l'héritage, bien que mal adaptée, perdure malgré l'évolution des mœurs. *L'institution de l'héritage*, qui se présente encore à l'esprit comme quelque chose de tout à fait naturel et de conforme aux normes, *pourrait bien être dysfonctionnelle* ailleurs que dans les sociétés segmentaires d'où il est issu.

[...] le rapport entre l'organe et la fonction n'a rien de rigide [...] l'une peut changer sans que l'autre change en même temps. C'est ainsi qu'une institution juridique peut survivre longtemps à ses raisons d'existence, elle reste identique à elle-même quoique les phénomènes sociaux qu'elle enveloppe se soient modifiés. Nous trouvons par exemple dans certaines sociétés un système de parenté et un droit successoral qui ne cadrent plus du tout avec l'état réel de la famille. C'est un legs du passé qui persiste par la seule force de l'habitude et nous voile le présent. ([1888]1975, t.3, p.16)

VI.54

Une quatrième justification tient plutôt à ce contexte plus récent de production de la richesse, c'est-à-dire lorsque cette dernière exige des apports diversifiés et que le domaine restreint de la famille ne peut plus lui offrir une base d'activité efficace. Suivant ces considérations, la « *propriété absolue* » et inaltérable – qui serait celle que tente de justifier un individualisme tout aussi absolu<sup>L30</sup> – *est dénoncée comme étant*

*une idée injustifiable*, si l'on veut bien tenir compte de la provenance des apports de toutes sortes qui donnent forme à la propriété.

Mais une propriété absolue, sans réserve, et sans restriction, ne se trouve pas pour cela justifiée ; car, avec nos seules forces, nous ne pouvons rien créer. Nous ne produisons que des formes et tous nos efforts s'appliquent à une matière que nous fournit la nature. Ce fonds n'est pas notre œuvre ; pourquoi le détiendrons-nous à perpétuité ? ([1885]1970, p.175) VI.55

Ainsi, dans toute propriété, outre la part de l'individu, il y a celle de la nature et celle de la nation. L'économie orthodoxe a le tort de méconnaître cette collaboration. Mais pour des raisons analogues, le socialisme absolu n'est pas moins faux. Si l'individu ne fait pas tout, c'est par lui que tout se fait. ([Ibid., p.175.176) VI.56

Toutes ces justifications doivent pourtant affronter les préjugés d'une tradition incontournable qui relève de ce qui peut être appelé « l'attachement familial » que Durkheim identifie comme étant une « *certaine affectivité sociale* »<sup>IV.12</sup>. À cette forme d'affectivité, que notre hypothèse identifie comme étant ce « familialisme ancien et toujours présent », est reconnu, sans autre preuve que l'émotion, le rôle de structure sociale inattaquable et voulue intemporelle, alors qu'elle est possiblement la source de dysfonctionnements (d'injustices et d'inégalités) qui freinent l'évolution de cette même structure sociale.

Nous tenons à notre famille parce que nous tenons aux personnes qui la composent ; mais nous y tenons aussi parce que nous ne pouvons pas nous passer des choses, et que, sous le régime du communisme familial, c'est elle qui les possède. ([1892][1921]1975, t.3, p.43) VI.57

Lorsqu'il identifie le droit successoral comme étant un caractère commun aux sociétés familiales, de même que l'objet qui permet l'étude de ces mêmes sociétés <sup>IV.27</sup>, Durkheim propose en fait d'utiliser les règles de transfert de la propriété foncière pour indiquer le niveau de développement atteint par la société dont elles relèvent. Ces règles

ont évolué selon les contextes et semblent donc sujettes à des changements que des « *causes finales* » ne sauraient déterminer.

Le droit de tester apparaît à une phase déterminée de l'histoire et, d'après les restrictions plus ou moins importantes qui le limitent, on peut dire à quel moment de l'évolution sociale on se trouve. Il serait facile de multiplier les exemples. Or cette généralité des formes collectives serait inexplicable si les causes finales avaient en sociologie la prépondérance qu'on leur attribue. ([1895]1947, p.95) <sup>VI.58</sup>

La sentence durkheimienne apparaît d'abord sans nuances et remet en cause non seulement les règles anciennes de l'héritage, mais aussi celles du droit de succession et, notamment, celles de la transmission testamentaire.

J'entends par là que non seulement le droit de tester sera absolu, mais qu'un jour viendra où il ne sera pas plus permis à un homme de laisser, même par voie de testament, sa fortune à ses descendants, qu'il ne lui est permis (depuis la Révolution française) de leur laisser ses fonctions et ses dignités. Car les transmissions testamentaires ne sont que la dernière forme et la plus réduite de la transmission héréditaire. ([1892][1921]1975, t.3, p.44. Le texte entre parenthèse est de Durkheim) <sup>VI.59</sup>

En dépit des justifications d'une telle réforme telles qu'elles viennent d'être rapportées, Durkheim n'est pas dupe, et avait anticipé qu'il y aurait de vives résistances » <sup>VI.47</sup> auxquelles il s'attarde à donner réponse. Il en irait ainsi de la présumée qualité de l'hérédité des possédants qui assurerait une meilleure utilisation des ressources thésaurisées par la société. Peut-être est-il plutôt question de la mauvaise qualité, présumée elle aussi, de l'hérédité des sans fortunes, qui les disqualifierait des avantages de la propriété.

Ce n'est pas à dire que l'hérédité soit sans influence, mais ce qu'elle transmet, ce sont des facultés très générales et non une aptitude particulière pour telle ou telle science. ([1893]1930, p.303) <sup>VI.60</sup>

Mais il y a plus ; il y a tout lieu de croire que le contingent héréditaire diminue non seulement en valeur relative, mais en valeur absolue. L'hérédité devient un facteur moindre du développement humain, non seulement parce qu'il y a une multitude toujours plus grande d'acquisitions nouvelles qu'elle ne peut pas transmettre, mais encore parce que celles qu'elle transmet gênent moins les variations individuelles. (Ibid., p.310)

VI.61

Une autre des résistances majeures à la redistribution du capital a été identifiée par Durkheim comme étant, pour les propriétaires privés, la difficulté de concevoir que leurs acquis patrimoniaux puissent se retrouver à l'extérieur de la lignée. Durkheim offre quelques pistes de réflexion.

Mais, si nécessaire que soit cette transformation, il s'en faut qu'elle soit facile. Sans doute la règle de la transmission héréditaire des biens a sa cause dans le vieux communisme familial et celui-ci est en train de disparaître. Mais, chemin faisant, nous avons tellement pris l'habitude de cette règle, elle est si étroitement liée à toute notre organisation que, si elle était abolie sans être remplacée, la vie sociale elle-même serait tarie dans sa source vive. ([1892][1921]1975, t.3, p.44) VI.62

L'héritier est investi de biens dont il n'est pas l'auteur [...] A elle seule, dans certaines conditions, la parenté confère la propriété. Dira-t-on que l'héritage, de quelque manière qu'il soit réglementé, est une survivance du passé qui doit disparaître de nos codes ? Il reste encore les dons, les libéralités testamentaires ou autres. Stuart Mill qui reconnaît que l'héritage contredit la notion morale de propriété, croit au contraire que le droit de tester ou de disposer par mesure gracieuse y est logiquement impliqué : « Le droit de propriété, dit-il, implique le droit de donner à son gré le produit de son travail à un autre individu et le droit, pour celui-ci, de le recevoir et d'en jouir. » Mais si la propriété n'est respectable et normale que quand elle est fondée sur le travail, comment pourrait-elle être légitime quand elle est fondée sur un don ? (Ibid., p.154.155) VI.63

Cette dernière citation pose, sur un même plan, différentes légitimations au droit de propriété, qu'il s'agisse de l'héritage, du travail ou du don. Durkheim ne cesse de répondre que la propriété n'a d'autres origines que l'individu lui-même <sup>VI.45</sup>. Un long

débat trouve sa résolution dans la proposition initiale qui fait de la dignité inhérente à chacun le fondement du droit à la propriété. Il s'agit toujours du même questionnement, à savoir comment doit s'opérer le transfert des avoirs du groupe, cette fois adapté, si on le veut bien, aux réalités familiales du TEMPS3. Les choses n'ont pas à évoluer au point de les rendre méconnaissables, elles doivent toutefois changer drastiquement parce qu'un élément de l'équation s'est transformé en autre chose : la famille n'est plus la même.

Supposez que demain l'hérédité familiale soit abolie, ce lien caractéristique du droit de propriété n'en subsistera pas moins ; car il y aura alors une autre transmission héréditaire ; c'est la société par exemple qui héritera et, par conséquent, la mort du propriétaire actuel continuera à affecter la condition sociale des choses qu'il possède. (Ibid., p.175) VI.64

En réponse à ces craintes, aux résistances, et sans mettre de côté les réformes qu'il propose, Durkheim énonce les détails techniques qui seraient applicables aux principes de transfert renouvelés de la richesse des nations. Dans un premier temps, il reconnaît que le droit de tester n'a pas à disparaître complètement dans l'immédiat pour que la réforme ait les résultats qu'il en attend. De plus, ce n'est pas nécessairement, et surtout pas, l'État qui hériterait, mais plutôt des groupes intermédiaires en mesure de procéder à la répartition selon les nouvelles normes.

Au reste, il n'est pas invraisemblable qu'il reste toujours quelque chose du droit de tester. [...] On peut imaginer par exemple que chaque père de famille ait le droit de laisser à ses enfants des arts déterminés de son patrimoine. Les inégalités qui subsisteraient ainsi seraient assez faibles pour ne pas affecter gravement le fonctionnement du droit contractuel. (Ibid., p.241) VI.65

En effet, à qui reviendraient les richesses que chaque génération mettrait ainsi en liberté pour ainsi dire, au moment où elle disparaît ? Du moment où il n'y aurait plus d'héritiers naturels ou de droit, qui hériterait ? L'État ? [...] D'un autre côté, il faudrait procéder périodiquement à une



distribution de ces choses entre les individus [...] Il faudrait que des groupes secondaires moins vastes, plus proches du détail des faits puissent remplir cette fonction. On n'en voit guère qui fussent aptes à ce rôle en dehors des groupes professionnels. [...] Si la famille était, jusqu'à présent, mieux indiquée pour assurer aussi la pérennité de la vie économique, c'est qu'elle était un petit groupe en contact immédiat avec les choses et les gens, et que d'autre part elle était douée elle-même d'une véritable pérennité. Mais aujourd'hui cette pérennité n'existe plus. La famille se décompose sans cesse ; elle ne dure qu'un temps ; son existence est discontinuée. Elle n'a plus la puissance suffisante pour relier économiquement les générations les unes des autres. (Ibid., p.241.242) VI.66

Précisons encore, afin d'éviter les confusions inutiles<sup>109</sup>, qu'on pourrait y voir en première lecture une proposition de socialisation du capital, ou encore, une forme de communisme ou de socialisme, mais il n'en est rien : il s'agit plutôt d'une individualisation du domaine appropriable, d'une individualisation du capital.

Il y a deux manières différentes de l'entendre, et deux seulement. Ou bien elle (l'humanité) peut déclarer que tout étant à elle, rien ne sera à personne. Ce qui est absurde ; car si les individus n'exercent pas le droit de propriété collectif, il sera comme s'il n'existait pas. Une telle façon de la pratiquer reviendrait à le nier. Ou bien elle peut reconnaître à chacun le droit de s'approprier tout ce qu'il peut sous la réserve des droits concurrents d'autrui. À cette condition, ce droit deviendra une réalité, passera à l'acte. Ainsi la communauté originaire du sol ne peut se réaliser que par

---

<sup>109</sup> Entre autres confusions possibles, les positions de l'Église catholique, malgré des apparences trompeuses, s'inscrivent fondamentalement à l'opposé de celles de Durkheim : « ... l'obligation qu'ont les propriétaires de ne faire jamais qu'un honnête usage de leurs biens ne s'impose pas à eux au nom de cette justice, mais au nom des autres vertus ; elle constitue par conséquent un devoir « dont on ne peut exiger l'accomplissement par des voies de justice ». (Pie IX, Quadragesimo anno, n° 52). Il en va de même en ce qui a trait au caractère naturel du droit de propriété et de la primauté de l'individu et de sa famille immédiate face à la société : « Il est clair cependant que l'autorité publique n'a pas le droit de s'acquitter arbitrairement de cette fonction. Toujours, en effet, doivent rester intacts le droit naturel de propriété et celui de léguer ses biens par voie d'hérédité ; ce sont là des droits que cette autorité ne peut abolir, car l'homme est antérieur à l'État et « la société domestique a sur la société civile une priorité logique et une priorité réelle ». (Pie IX, Quadragesimo anno, n° 54)

l'appropriation prévue sous la réserve que nous venons d'indiquer et voilà ce qui fonde notre droit à « vouloir comme nôtre » un objet extérieur. (Ibid., p.160) VI.67

Nous croyons que c'est ainsi que Durkheim répond au mieux à son questionnement initial qui demande de qualifier la relation qui unit, l'un à l'autre, l'individu et la société. La réponse à laquelle il parvient, et qu'il nous aura partagée dans sa production écrite, est soutenue par un axiome fondamental qui est celui de la dignité inhérente à la nature duale de chacun des individus. Cette relation est avant tout religieuse, elle relie l'individu au groupe et à son centre de gravité. Il y a là contrat implicite, ou plutôt, recherche et foi en un contrat juste pour chacun qui serait bénéfique à l'ensemble.

## TROISIÈME PARTIE

### DISCUSSIONS

La PREMIÈRE PARTIE et la DEUXIÈME PARTIE de cette étude ont pris la forme d'un vaste tableau de citations qui aura permis de pénétrer mot à mot à l'intérieur de la production durkheimienne. En plus de sécuriser cette volonté de ne pas nous éloigner des textes en nous y limitant, cette façon de travailler aura facilité les retours aux différents énoncés durkheimiens par l'utilisation voulue régulière d'un système de renvoi à indices et exposants. Le même système sera encore abondamment utilisé pour confirmer l'hypothèse de départ et répondre aux questions de recherche qui ont orienté une analyse qui sera alors complétée par une série de DISCUSSIONS, chacune d'elles tenue dans le cadre d'une TROISIÈME PARTIE qui s'articulera à l'intérieur de deux chapitres.

Suite à la formulation de notre hypothèse de travail, trois questions de recherche ont été formulées avec l'intention d'y répondre à l'aide des énoncés durkheimiens. Dans

un premier temps, la confirmation de notre hypothèse sera traitée au CHAPITRE VII. Ce qui nous permettra de répondre aux questions et d'introduire, puis de développer le MODÈLE DE COHÉRENCE au CHAPITRE VIII.

C'est au moment d'apporter réponses à ces questions que l'efficacité des deux thèmes de recherche, objets de cette étude, sera confirmée par l'introduction de ce MODÈLE DE COHÉRENCE auquel sera accordée la capacité de faire synthèse et de reconnaître l'espace occupé par ces mêmes objets d'étude dans l'œuvre durkheimienne. En effet, à quoi bon tous ces efforts si l'idée d'une religion de l'individu et l'idée d'une religion de la famille demeurent périphériques et stériles, ne permettant pas une meilleure compréhension de la réflexion qu'elles encadrent. Non seulement cette modélisation viendra-t-elle confirmer l'intérêt de notre hypothèse, mais elle soutiendra, sur le plan conceptuel, les réponses données aux trois questions. Le même modèle pourra éventuellement faciliter la réflexion rendue nécessaire par d'autres questions, internes à l'œuvre, tout comme à d'autres questions encore, ouvertes celles-là, qui démontreront le potentiel de ces mêmes thèmes quant à la compréhension, non seulement de l'œuvre, mais de faits sociaux qui nous sont contemporains.

## CHAPITRE VII

### CONFIRMER L'HYPOTHÈSE

Au début de cette démarche était soumise l'hypothèse qu'*une censure, liée à un familialisme issu de formes anciennes et toujours actives de sociétés familiales, aurait participé à l'occultation d'enjeux liés à la présence structurante dans l'œuvre durkheimienne de ces deux concepts originaux, de ces deux types de religion que sont la religion de l'individu et la religion de la famille.* Rappelons d'abord que notre hypothèse n'est pas sans aucun précédent. Déjà, en INTRODUCTION, nous faisons part de notre intention d'adopter une approche foucauldienne qui soutient que c'est le propre du discours d'être contrôlé, mis en forme et distribué selon des normes que *l'Ordre du discours* scrute dans le détail. Cette même introduction rappelle aussi les propos de Mary Ann Lamanna qui parvenait difficilement à s'expliquer que *l'establishment* sociologique ait pu passer sous silence l'apport des travaux pionniers de Durkheim sur la famille. Toutefois, soumis que nous sommes à une analyse intertextuelle qui ramène inlassablement aux textes, c'est bien là, et là seulement, que sera justifiée cette hypothèse. Concrètement, qu'en dit Durkheim ? Ce dernier avait-il perçu les affres de la censure ?

Comme nous allons le voir, la chose ne fait pas de doute et il est possible d'en retrouver les traces à plusieurs endroits. Les trois sections à venir seront consacrées à la présentation de types de censure différenciés selon leurs causes. Si tant est que notre hypothèse est confirmée par les énoncés durkheimiens, est-ce que le texte va jusqu'à

identifier les causes de cette censure et ses modalités d'application? En d'autres mots, de notre hypothèse se dégage une question secondaire qui vient la compléter : *comment expliquer que les deux concepts sous étude aient été maintenus au large de la réflexion par l'ensemble des interprétations qui ont été faites de l'œuvre ?*

Nous avons vu que Durkheim ne cache pas son étonnement <sup>VI.11</sup> devant l'incompréhension muette des commentateurs lorsque ceux-ci sont confrontés à des concepts pourtant essentiels à la réception de ses travaux. Cette situation, maintes fois rencontrée, l'a amené à proposer une série d'explications qui permettent d'identifier les causes de ce mutisme. Seront donc passées en revue *Les causes liées au niveau de développement moral* des sociétés, *Les causes liées au cheminement de l'intelligentsia* de ces mêmes sociétés et, finalement, *Les causes liés aux intérêts financiers des familles possédantes*.

### 7.1 Les causes liées au niveau de développement moral

Durkheim s'exprime très librement sur la capacité de ses contemporains à recevoir des idées nouvelles, ou encore sur leurs capacités à assouplir des croyances anciennes lorsque celles-ci ne cadrent plus avec la densité morale atteinte par la société qui est la leur. Les allusions *au niveau de développement moral* des sociétés comme cause de censure sont présentées de différentes façons, notamment lorsque notre auteur s'exprime sur la qualité des concepts que nécessite la pratique de la sociologie. Il rappelle alors que, si ces concepts ne sont pas en accord avec les représentations généralement admises, « *ils seront niés ; les esprits leur seront fermés ; ils seront, par suite, comme s'ils n'étaient pas* » <sup>III.19</sup>. Ailleurs, lorsqu'il dénonce le refus de pratiques résolument scientifiques, de même que l'incrédulité de certains devant les résultats potentiellement troublants de la sociologie, il affirme que certaines idées, telle « *la*

*dignité individuelle* », parce qu'elle « *gène est traitée en ennemie [...] Elle est niée [...] on ne peut admettre qu'elle soit vraie ; on lui oppose une fin de non-recevoir* » <sup>IV.08</sup>.

Durkheim va encore un peu plus loin, dépasse le simple constat, et offre un axe explicatif complet qui fait davantage comprendre l'origine et le lent recul de ces attitudes « *transmises toutes faites par les générations antérieures* » <sup>IV.23</sup>. Ce qui s'apparente à des distorsions cognitives est décrit comme étant une forme « *d'affectivité sociale* » qui continue « *de se faire sentir aujourd'hui* » <sup>IV.12</sup>, et qui limite la qualité d'une réflexion qui mériterait une meilleure assise. C'est ainsi que la tradition des idées inféoderait l'individu, généralement à une lignée ou à une société politique <sup>V.35 V.36</sup>, – toutes deux affichant le type segmentaire –, en lui rappelant la dette contractée envers ses ascendants, tout comme elles lui rappellent l'irrespect, tout aussi inhérent que condamnable, de toute remise en question affectant l'institution familiale et ses filiales.

Primitivement les sentiments les plus forts, ceux qui tolèrent le moins la contradiction sont ceux qui ont pour objet le groupe lui-même, soit le groupe politique dans son intégrité, soit le groupe familial. ([1950]1969, p.144) <sup>VII.01</sup>

La censure à laquelle fait référence notre hypothèse s'est bien révélée être celle opérée par *les formes anciennes et toujours actives de la famille*, « *soit le groupe politique dans son intégrité, soit le groupe familial* ». Ces sociétés sont celles qui ont longtemps maintenu la tradition indivise du patrimoine de génération en génération, tout comme elles maintiennent encore aujourd'hui le droit successoral qui a le même effet qu'un don entre consanguins <sup>VI.54</sup> ou, dans le cas du droit testamentaire, d'un don entre affiliés <sup>VI.55</sup>. La même censure familialiste fait en sorte que l'on refuse de reconnaître le bien-fondé de l'ubiquité de la volonté de l'individu lors de l'octroi des contrats de propriété, perpétuant de cette façon « *d'injustes inégalités* ».

Nous ne pouvons plus nous passionner pour les principes au nom desquels le christianisme recommandait aux maîtres de traiter humainement leurs esclaves, et, d'autres part, l'idée qu'il se fait de l'égalité et de la fraternité humaine nous paraît aujourd'hui laisser trop de place à d'injustes inégalités. [...] En un mot, les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés. ([1912]1960, p.610.611) VII.02

Par ailleurs, Durkheim nous dit avoir bien compris qu'il n'était pas facile de traiter les phénomènes moraux ou religieux de façon scientifique <sup>III.19</sup> – ou de travailler à tout ce qui touche la dimension psychique de l'individu –, car ce traitement ferait « *l'effet d'une sorte de profanation* » provoquant, « *toutes les fois* », de « *vives résistances* »

C'est pourquoi, pendant longtemps, l'idée de soumettre la vie psychique à la science faisait l'effet d'une sorte de profanation ; même aujourd'hui, elle répugne encore à nombre d'esprits. [...] le monde de la vie religieuse et morale reste encore interdit. La grande majorité des hommes continue à croire qu'il y a là un ordre de choses où l'esprit ne peut pénétrer que par des voies très spéciales. De là, les vives résistances que l'on rencontre toutes les fois que l'on essaie de traiter scientifiquement les phénomènes religieux et moraux. (Ibid., p.613.614) VII.03

Ces résistances, parce qu'elles relèvent du domaine moral, doivent être différenciées des freins qui relèvent plus directement de la capacité épistémologique qui consiste à opérer une réflexion stable et rationnelle. Comme nous le verrons dans la section suivante, Durkheim est, une fois de plus, généreux de ses observations qu'il détaille sans retenue.

## 7.2 Les causes liées au cheminement de l'intelligentsia

Étant donné que la réflexion durkheimienne est avant tout une démarche intellectuelle, il est bien probable que les principaux mouvements de censure furent et sont encore de cette nature. Une des explications de fond à cette censure tire sa source du postulat qui affirme qu'« *au-dessus de l'individu il y a la société et, que celle-ci n'est pas un être*



*nominal et de raison, mais un système de forces agissantes* ». Cette affirmation se veut une réponse à l'attitude intellectuelle qui considère l'individu comme « *finis naturae* » : limité à lui-même et sciemment isolé de ses semblables, un tel individu demeurera toujours au premier niveau de rapport à l'indivision. De plus, le refus de ce postulat nécessaire à une « *science de l'homme* » laisse libre cours à toutes les fables et à toutes les élucubrations concernant un monde meilleur que celui qui est donné dans les faits.

Ainsi, la sociologie paraît appelée à ouvrir une voie nouvelle à la science de l'homme. Jusqu'ici, on était placé en face de cette alternative : ou bien expliquer les facultés supérieures et spécifiques de l'homme en les ramenant aux formes inférieures de l'être, la raison aux sens, l'esprit à la matière, ce qui revenait à nier leur spécificité ; ou bien les rattacher à quelque réalité supra-expérimentale que l'on postulait, mais dont aucune observation ne peut établir l'existence. Ce qui mettait l'esprit dans un tel embarras, c'est que l'individu passait pour être *finis naturae* : il semblait qu'au-delà il n'y eut plus rien, du moins rien que la science pût atteindre. Mais du moment où l'on a reconnu qu'au-dessus de l'individu il y a la société et, que celle-ci n'est pas un être nominal et de raison, mais un système de forces agissantes, une nouvelle manière d'expliquer l'homme devient possible. ([1912]1960, p.637.638) VII.04

À cette attitude de fond, qui nie la sociologie durkheimienne, s'ajoutent une série de flous sémantiques qui ont déjà retenu notre attention et qui n'auraient pas facilité l'intégration des notions d'individu <sup>L.02 L.03</sup>, de famille <sup>IV.09 IV.15 IV.20</sup> et de religion <sup>L.22 VI.04 VI.09</sup>. Il se peut aussi que la grille de lecture communément utilisée par les commentateurs de l'œuvre durkheimienne ait souffert de l'absence de départage entre les niveaux de rapport à l'indivision <sup>L.37 L.43</sup>, faussant d'autant les compréhensions.

En ce qui a trait plus précisément à l'individualisme, il est possible que les commentateurs aient été obnubilés par la confusion possible entre l'individualisme comme conséquence du développement de la civilisation et l'individu comme observateur du fait social en sociologie, confondant ainsi, sur le plan conceptuel,

individualisme <sup>III.20</sup> et anthropocentrisme <sup>I.06 I.07 I.12</sup>. Les différentes utilisations du vocable individu que l'on retrouve dans les textes, de même que l'usage parfois indifférencié qui en est fait, bénéficieraient sûrement d'une actualisation qui pourrait s'inspirer du schéma qui discrimine les trois niveaux de rapport à l'indivision tel que nous l'avons proposé. Il en est de même pour l'idée de famille qui réfère à des institutions qui mériteraient, elles aussi, d'être différenciées.

Il nous est aussi apparu que la méthode propre à la sociologie – entre autres choses, l'utilisation du fait social et de l'induction – a pu voiler à certains esprits l'expression pourtant claire de la réflexion durkheimienne au sujet de l'individualisme. Il semble qu'il en soit de même pour sa réflexion sur la famille et plus précisément sur « *cette vieille structure sociale* » <sup>IV.37</sup> que l'on peut maintenant identifier comme étant le familialisme des sociétés affichant ostensiblement le type segmentaire. Il est aussi possible que les notions qui seront bientôt modélisées présentent un niveau de complexité qui rend culturellement difficiles leurs intégrations au pensable, sans que ne soit reconnu qu'il s'agit là du résultat d'une démarche voulue résolument scientifique. C'est ce qu'on croit lire, comme s'il s'agissait d'une mise en garde, dans le tout premier paragraphe de la *Préface de la première édition* de la monographie de 1895.

On est si peu habitué à traiter les faits sociaux scientifiquement que certaines des propositions contenues dans cet ouvrage risquent de surprendre le lecteur. Cependant, s'il existe une science des sociétés, il faut bien s'attendre à ce qu'elle ne consiste pas dans une simple paraphrase des préjugés traditionnels, mais nous fasse voir les choses autrement qu'elles apparaissent au vulgaire ; car l'objet de toute science est de faire des découvertes et toute découverte déconcerte plus ou moins les opinions reçues. ([1895]1947, p.VII) <sup>VII.05</sup>

Quelques pages plus loin, lorsqu'est abordée la question du traitement scientifique de certaines croyances politiques et religieuses, et plus précisément des notions de

patriotisme et de dignité individuelle, Durkheim décrit une situation qui « *révolte certains esprits* » aussitôt qualifiés de « *déliçats dénué de sens moral* ».

Ces notions peuvent même avoir un tel prestige qu'elles ne tolèrent même pas l'examen scientifique. Le seul fait de les soumettre, ainsi que les phénomènes qu'elles expriment, à une froide et sèche analyse révolte certains esprits. Quiconque entreprend d'étudier la morale du dehors et comme une réalité extérieure, paraît à ces déliçats dénué (sic) de sens moral, comme le vivisectionniste semble au vulgaire dénué de la sensibilité commune. (Ibid., p.33) VII.06

L'idée qu'il y ait quelque chose comme un enjeu lié au cheminement intellectuel dans la censure des propositions durkheimiennes mérite d'être illustrée par quelques mises en situation qui pourront surprendre à prime abord. C'est ainsi que la caractère politique des thèmes de recherche III.11, nommément décrits comme étant des religions, fait en sorte qu'il serait vain de chercher un État laïque qui serait autre chose que celui qui se déleste des formes religieuses qui l'ont précédé. L'État a pour fonction, non seulement de « lier », mais aussi de relier ses membres sur la base de croyances communes qui seront éventuellement traduites sur les plans électoral et législatif. Ces mêmes croyances seront périodiquement reconfirmées par le culte démocratique afin de les actualiser en pratiques mieux adaptées.

Il en va de façon semblable, cette fois d'un point de vue épistémologique, en ce qui a trait à cette erreur de méthode IV.06 qui fait en sorte qu'est favorisée la déduction au détriment de l'induction. Fort utile à sa manière, la déduction peut cependant éprouver des difficultés à identifier les causes profondes des faits sociaux qu'elle entend étudier. L'erreur consisterait alors, sous la pression de l'urgence, à considérer les conséquences comme des causes et à emprunter les chemins les plus courts et en apparence les plus sûrs en vue d'obtenir des réponses rapides à des problématiques qui ne peuvent, semble-t-il, pas attendre.

Une autre particularité des résultats auxquels parvient Durkheim tient au fait que ceux-ci conduisent ailleurs que dans l'opposition traditionnelle, encore aujourd'hui figée dans les habitudes intellectuelles, entre économie orthodoxe et socialisme <sup>VI.46</sup> <sup>VI.56</sup> ou, pour le dire de façon plus prosaïque, entre la droite et la gauche. Les notions de libre concurrence, d'autonomie de l'acteur économique et de propriété privée n'ont jamais cessé d'être mises en opposition avec ces autres notions que sont l'interventionnisme d'État, la propriété collective des moyens de production et la redistribution de la richesse. Il faut bien comprendre que la proposition durkheimienne ferait de chacun, de façon originale, un détenteur de capital – et donc un capitaliste, fut-il nouveau genre – à qui l'on reconnaît une « liberté réglementée » et ce, sur la base d'une dignité individuelle partagée par tous. À nos yeux, il s'agit donc d'une voie autrement plus avancée et qui se situe bien au-delà de la dialectique des écoles politiques traditionnelles.

### 7.3 Les causes liées aux intérêts financiers des familles possédantes

Les sociétés et les idéaux qu'elles génèrent, les anciens comme les nouveaux, partagent une préoccupation commune quoique logée à des niveaux différents de rapport à l'indivision. Il s'agit de la pérennité de la lignée, locale et familiale dans le premier cas, à la fois globale et individuelle dans le second. La survie de cette lignée, qu'elle soit identifiée comme étant strictement consanguine, ou plutôt tribale, nationale ou humaine, repose sur la préservation des biens, tant matériels qu'intangibles, thésaurisés par la société politique correspondante. Il en est précisément question quand Durkheim soutient que « *le droit de propriété [...] est susceptible d'évoluer indéfiniment* » <sup>VI.53</sup>.

Ces mêmes sociétés politiques sont constituées, concurremment et selon des modalités propres aux différents TEMPS de l'humanité, d'individus dont la perception de la totalité évolue jusqu'à éventuellement englober toutes les nations, ces dernières

participant alors à ce que Durkheim décrit comme étant un universalisme religieux <sup>V.72</sup> qui ferait en sorte que le centre de gravité des sociétés s'universalise.

Le fait que la structure segmentaire, celle qui permet que subsiste l'indivision des patrimoines, soit intimement associée au transfert de la richesse accumulée par toutes les sociétés au cours de l'Histoire ne fait que dramatiser la réflexion sur le sujet, faisant en sorte que « *nous ne pouvons nous empêcher d'y mêler nos passions* » <sup>IV.45</sup>, surtout si cela change les règles au point où il ne serait « *plus permis à un homme de laisser, même par voie de testament, sa fortune à ses descendants* » <sup>VI.59</sup>. Si l'on cherche un motif déterminant qui donne une explication à la censure des résultats auxquels Durkheim est parvenu, nous soutenons qu'il se trouve essentiellement là : c'est-à-dire dans cette chasse gardée d'une fraction des familles qui permet encore à ces petites sociétés de s'accaparer la richesse collective au détriment de chacun des individus, créant de toute pièce et maintenant des inégalités natives qui se perpétuent par la voie de contrats qui ne peuvent être que léonins <sup>VI.48 VI.49 VI.50</sup>.

Aussi indissociable qu'opposable aux modes actuels de transfert de la richesse capitalisée, la proposition durkheimienne de l'évolution du droit contractuel a probablement poussé dans leurs derniers retranchements certains commentateurs<sup>110</sup> qui, par leurs propos et en accord avec les observations de Durkheim sur le prestige accordé

---

<sup>110</sup> William Watts Miller (2012, p.60) offre un bel exemple d'une compréhension tronquée, doublée d'un manque de respect. Nous ferons l'économie de citer davantage de commentateurs qui, comme Miller, se sont approchés des centres de compréhension du propos durkheimien tout en évitant de lui rendre justice, ici au sujet du droit contractuel : *"An altogether basic concern is with the development, through collective experience, of standard or 'normal' forms of the contract. It is why he is so critical of theories of the contract as private matter. These imagine that individuals are able to create -entirely on their own, and from scratch - an agreement that clearly and comprehensively covers the many different possible situations that can arise in a relationship. This is fantasy and taradiddle. ».*

à certaines notions<sup>VII.06</sup>, donnent l'impression d'éprouver des difficultés à saisir la portée réelle du contrat équitable<sup>II.78</sup>. Ce dernier remet en question l'octroi des droits de propriété parce qu'il serait injuste et que cette injustice se répercute par la suite sur l'ensemble du mode contractuel<sup>VI.52</sup>. De la même façon, ces commentateurs ont semblé accorder bien peu d'intérêt à l'ubiquité des volontés individuelles qui permet de « *fonder juridiquement et moralement* »<sup>III.62</sup> le droit de propriété.

Au demeurant, si l'on craint que cette dénonciation exerce trop de sévérité envers la censure, il sera toujours possible de considérer cette dernière comme étant un moment trouble entre *épistémès* différentes, comme étant le point de friction entre « *les vieux idéaux [...] et les nouveaux* ».

Les vieux idéaux et les divinités qui les incarnaient sont en train de mourir, parce qu'ils ne répondent plus suffisamment aux aspirations nouvelles qui se font jour, et les nouveaux idéaux qui nous seraient nécessaires pour orienter notre vie ne sont pas nés. ([1914]1970, p.314)<sup>VII.07</sup>

À sa face même, notre hypothèse peut donc susciter un certain intérêt et ce, au point d'en faire une hypothèse qui serait légitimée et prometteuse, autant pour l'étude du passé que pour l'étude de problématiques qui nous sont contemporaines. Toutefois, cette même hypothèse doit encore à être confirmée par les réponses qu'offrent les textes à nos trois questions de recherche. Car il y aurait bien une autre explication possible aux différents silences entourant nos thèmes de recherche. Ce mutisme pourrait avoir été provoqué par le fait que ces thèmes sont sans importance, périphériques, et sans utilité pour la saisie de l'œuvre durkheimienne. De là la nécessité du prochain chapitre qui se propose de faire la démonstration contraire.

## CHAPITRE VIII

### TROIS QUESTIONS ET UN MODÈLE DE COHÉRENCE

Il peut bien y avoir eu différentes formes de censure appliquées à nos thèmes de recherche, encore faut-il établir que ces thèmes jouent un rôle à ce point majeur dans l'œuvre durkheimienne qu'ils ont pu susciter le besoin de les savoir ignorés. Le CHAPITRE VIII répondra donc à TROIS QUESTIONS qui visent à statuer sur *la centralité, l'efficacité et la pertinence actuelle* de ces thèmes. Et c'est au moment de traiter de la question de l'efficacité que sera introduit UN MODÈLE DE COHÉRENCE, qui a comme objectif limité l'offre d'une synthèse graphique des résultats de notre démarche.

#### 8.1 La question de *la centralité*

Rappelons d'abord le libellé d'une première question qui visait à qualifier la position occupée dans l'œuvre par nos deux thèmes de recherche : que ce soit chacun à sa façon ou en tandem, peut-on qualifier cette position de centrale ? Textuellement, il était demandé : *est-il fondé d'affirmer la centralité, c'est-à-dire la présence régulière et significative d'énoncés faisant allusion à une religion de l'individu et à une religion de la famille à l'intérieur de la production durkheimienne ?*

En ce qui a trait à la religion de l'individu, l'idée d'un tel concept et de ses déclinaisons – tels que sont le culte de l'individu, le culte de la personne humaine ou, plus

sobrement, de l'individualisme – est énoncée et explicitée à maints endroits [II.12](#) [II.45](#) [II.51](#) [II.54](#) [II.55](#) [III.08](#). Comme le démontrent la quantité et la diversité des citations tirées du corpus sous étude, *une première forme de centralité* peut déjà être identifiée. Désignons celle-ci comme étant une *centralité longitudinale*, en reconnaissance du fait qu'on retrouve ces citations dans chacune des catégories de textes telles que définies au départ<sup>111</sup>, de même que dans chacune des monographies formant la première de ces catégories. Cette forme de centralité apparaît aussi en ce qui a trait à une religion de la famille, surtout si l'on a reçu positivement l'adaptation sémantique qui surimpose à l'idée de famille celle de *gens*. Il en va de même si l'on reçoit tout aussi positivement cette autre compréhension selon laquelle les sociétés en expansion acceptent une partie des prérogatives familiales auparavant assumées par les sociétés politiques qu'elles fédèrent. Si l'adaptation sémantique de même que le démembrement et le transfert des prérogatives familiales [V.04](#) [V.59](#) sont reconnus, il est alors possible de recevoir d'idée d'une « famille » qui va du clan [V.19](#) [V.22](#) [V.47](#) à l'humanité [V.50](#), en passant par la corporation professionnelle [V.53](#) [V.54](#) et la patrie (ou la nation) [V.49](#), de même que l'idée d'une religion de la famille à laquelle peut alors être aussi reconnue une centralité longitudinale.

Mais, jusqu'ici, nous n'avons parlé de la société que d'une manière générale, comme s'il n'y en avait qu'une. Or, en fait, l'homme vit aujourd'hui au sein de groupes multiples. Pour ne parler que des plus importantes, il y a la famille où il est né, la patrie ou le groupe politique et l'humanité. [...] Famille, patrie, humanité représentent des phases différentes de notre évolution sociale et morale, qui se sont préparées les unes les autres, et, par conséquent, les groupes correspondants peuvent se superposer sans s'exclure. De même que chacun d'eux a son rôle dans la

---

<sup>111</sup> Avaient alors été établies quatre catégories pour autant de genres littéraires : les monographies, les articles scientifiques, les textes ayant servi à l'enseignement et la correspondance.



suite du développement historique, ils se complètent mutuellement dans le présent : chacun a sa fonction. La famille enveloppe l'individu d'une tout autre manière que la patrie, et répond à d'autres besoins moraux. Il n'y a donc pas à faire un choix exclusif entre eux. L'homme n'est moralement complet que s'il est soumis à cette triple action. ([1925]2012, p.86) VIII.01

*Une deuxième forme de centralité*, appelons celle-ci *conceptuelle*, apparaît lorsque Durkheim expose les grandes lignes d'une sociologie de la connaissance qui soutient l'idée d'individu comme catégorie de la pensée participant alors à la catégorie des catégories, soit celle de totalité, qui ne serait autre que celle de société III.21. En effet, peu importe le niveau de développement atteint, c'est toujours la société, « *le groupe lui-même, dans son unité abstraite et impersonnelle* » V.25, qui sera perçue comme la totalité reliant chacun de ses membres. Cette même totalité, portée intérieurement par l'individu, en vient à donner forme à sa dualité II.26 ; c'est-à-dire à une individualité qui maintient le lien entre un corps unique et l'âme, représentante de la totalité en lui II.24. Cette dualité, celle de l'homme double, celle de l'Homo duplex VI.13, apparaît dans notre analyse comme une démonstration essentielle à l'ensemble de la réflexion durkheimienne : on y retrouve l'expression la plus avancée de la relation qui s'établit entre les deux thèmes sous étude. Durkheim considère cette relation comme étant le *caractère dynamogénique* de toute forme de religion VI.10.

*Une troisième forme de centralité*, appelons-la *politique*, se dégage des textes lorsqu'il y est précisé que l'individualisme, cette religion de l'individu, trouve son lieu d'élaboration dans l'État III.09, considéré ici comme l'organe politique le plus complet qui puisse assumer les fonctions d'une société politique. Ces mêmes fonctions V.57 étaient antérieurement placées sous la responsabilité de sociétés politiques de moindres envergures que l'État nouveau centralise en les fédérant. Cette situation est décrite comme étant celle d'un État individualiste III.05 III.12. Pour notre part, nous avons cru utile d'introduire la notion d'un État individualistique qui précise que, dans un même

élan, l'institution s'alimente auprès de l'individualisme et en génère par voies législatives.

Notons que la centralité politique des thèmes de recherche, nommément décrits comme étant des religions, fait en sorte qu'il serait vain de chercher un État laïque qui serait autre chose que celui qui se déleste des formes religieuses qui l'ont précédé afin d'en proposer de nouvelles. L'État a pour fonction de lier, c'est-à-dire de *relier* ses membres sur la base de croyances communes éventuellement traduites sur le plan électoral, puis législatif, et qui seront périodiquement reconfirmées par ces mêmes membres dans le but d'actualiser leurs croyances en pratiques voulues mieux adaptées.

*Une quatrième forme de centralité, appelons-la graphique, apparaît si sont disposées autour d'un pôle que nous désignerons comme étant le pôle de la profondeur du temps, une série de notions qui décrivent ce qu'est une religion de l'individu et une religion de la famille. Cette forme de centralité, parce que graphique, est susceptible d'offrir une représentation visuelle aisément communicable. Nous proposons de voir chacune de ces notions comme autant de points de constellation à la centralité des thèmes de recherche. Ces thèmes deviendront vraiment efficaces si l'on parvient à les rattacher de façon satisfaisante à chacun des points de constellation sur lesquels ils iront se refléter, traçant ainsi ce que nous avons appelé un MODÈLE DE COHÉRENCE.*

## 8.2 LE MODÈLE DE COHÉRENCE et la question de *l'efficacité*

Cette quatrième et dernière forme de centralité offre un cadre propice pour rappeler une deuxième question, à savoir si nos deux thèmes de recherche se révèlent aussi efficaces que centraux à une meilleure appréhension de l'œuvre. Cette question avait été formulée de la façon suivante : *l'analyse des textes permet-elle de confirmer l'efficacité des thèmes sous étude?* Cette efficace sera démontrée à l'aide du MODÈLE DE COHÉRENCE

annoncé qui, croyons-nous, offre d'abord une image, une représentation graphique de ces thèmes et les rend intelligibles d'une autre façon, comme elle met en évidence les liens divers qui les unissent l'un à l'autre et aux différents points de constellation.

Ce que prétend offrir cette modélisation, c'est un guide de lecture qui met en évidence les éléments nécessaires à la compréhension de l'ensemble de la production durkheimienne. Ce même modèle a la particularité d'utiliser des éléments objectivables parce qu'aucune référence métaphysique ne doit être considérée : « *l'humanité [...] ne peut compter que sur elle-même pour diriger ses destinées* ». C'est donc dans un environnement empreint de positivité qu'est déposé un modèle qui adopte la forme d'un pôle concret faisant graphiquement contrepoids à un pôle métaphysique, comme un *pôle positif* s'opposerait à un *pôle négatif* qui, quant à lui, tient à « *quelque réalité supra-expérimentale que l'on postulait, mais dont aucune observation ne peut établir l'existence* »<sup>VII.04</sup>. Le contrepoids ne se veut pas que graphique, il veut mettre bien au clair que ce pôle négatif contient des idées sur lesquelles l'analyse scientifique n'a pas de prise : de façon non-exhaustive, pensons à des notions tels la *grâce*, la *sagesse* ou *l'amour de Dieu* ; pensons encore à celles d'*élu*, de *volonté divine* ou de *Fils de Dieu*. À contrario, le même contrepoids met en évidence que le pôle positif offre une représentation de nos thèmes de recherche, de ces religions qui continuent à relier les individus et dont nous sommes invités à reconnaître le caractère rationnel qui « *n'a fait que gagner du terrain* » « *à mesure qu'on avance dans l'histoire* ».

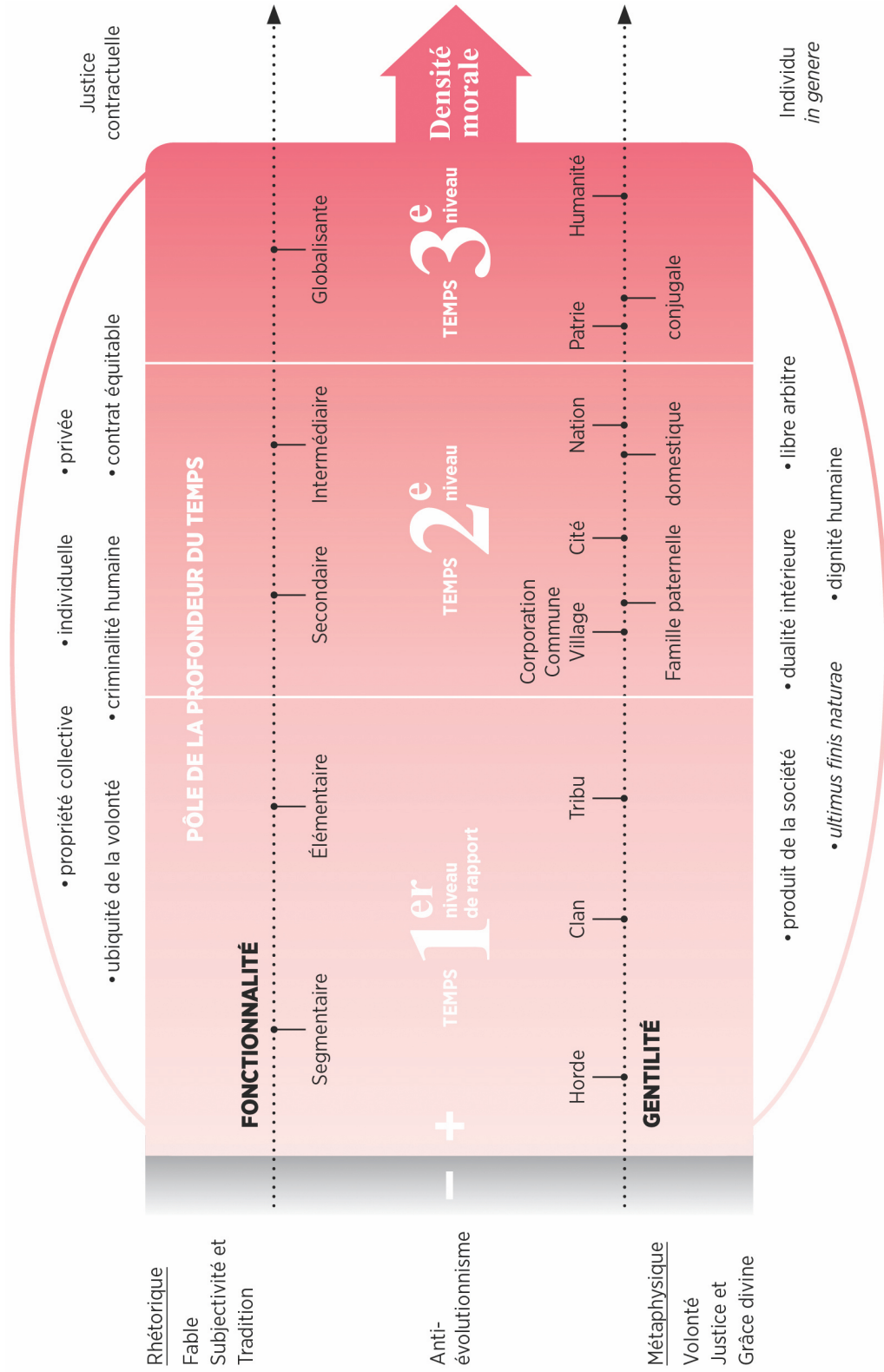


Figure 8.1 MODÈLE DE COHÉRENCE

Mesdames, Messieurs, il y a une idée à laquelle il faut nous faire de toute nécessité : c'est que l'humanité est abandonnée, sur cette terre, à ses seules forces et ne peut compter que sur elle-même pour diriger ses destinées. À mesure qu'on avance dans l'histoire, cette idée n'a fait que gagner du terrain ; je doute donc qu'elle en perde dans l'avenir. ([1914]1970, p.315)

VIII.02

Ce *pôle positif* sera désigné comme celui de la *profondeur du temps*. La réflexion durkheimienne a été élaborée par les voies de l'induction [IV.06](#) [IV.32](#) et repose sur une continue prise en compte temporelle qui donne à considérer, comme il a été vu à la Section 4.2, le présent et le passé récent (TEMPS3), la période historique (TEMPS2) et une période anhistorique (TEMPS1). Ce continuum s'enfonce dans un passé si profond qu'il exigera de l'observateur une attention constante afin de sciemment situer l'objet de sa réflexion sur cette échelle temporelle, permettant ainsi d'éviter les anachronismes les plus grossiers. De la même façon, l'observateur est invité à discriminer son objet d'étude selon les trois NIVEAUX DE RAPPORT À L'INDIVISION qui précisent « de quel individu il est question ». Le long de ce même continuum, il faut aussi poser la ligne de FONCTIONALITÉ qui donne à voir les relations qui s'établissent entre différents types de sociétés [IV.37](#) [IV.40](#) [IV.41](#) [IV.46](#) [IV.44](#), de même que la ligne de GENTILITÉ qui donne à voir les expansions et les contractions des sociétés familiales primitives [V.04](#) [V.12](#) [V.17](#) [V.50](#).

À ce premier tissage, il faut encore ajouter une représentation de la force motrice qui tient compte des variations de densité morale. Il s'agit du fil conducteur de la force dégagée par la densité relative à chacun des types de société. Ce continuum permet de soutenir sur les plans conceptuel et logique les différents développements – de même que les possibles régressions – des sociétés inscrites au *pôle de la profondeur du temps*. Rappelons que la densité morale d'une société ne relève pas seulement de la quantité d'individus réunis, mais bien de la qualité des liens qui les unissent entre eux, et chacun d'eux à leurs sociétés politiques. C'est bien sous la pression de cette densité que les

sociétés entrent en mode d'expansion et de contraction [V.66](#) [V.68](#) [V.70](#) [V.73](#) [V.76](#) et sous cette même pression que le niveau de rapport à l'indivision fluctue [II.12](#) [II.13](#).

Ce que nous avons appelé les niveaux de rapport à l'indivision peuvent y être visualisés comme autant de séquences qu'il y a de TEMPS. À chaque époque correspond un potentiel d'individualisation, pas toujours réalisé, mais toujours possible. Ces trois séquences ont aussi la prétention d'établir les liens nécessaires à la saisie d'une pré-humanité aux contours flous que l'on peut situer au seuil du TEMPS1, de même que la saisie d'une humanité qui prend forme sous nos yeux à l'extrême limite du TEMPS3. Voilà esquissée la partie structurante de ce modèle qui doit encore être complétée par l'ajout de notions qui vont finir de révéler et la centralité et l'efficacité des thèmes de recherche.

Nous proposons de réunir ces notions en deux grappes qui prennent position au-dessus et au-dessous du *pôle de la profondeur du temps*. La première de ces grappes rassemble autour de l'idée de *justice contractuelle*, une série de six notions qui lui sont associées : il s'agit ici des notions de *propriété collective* [III.50](#) [III.52](#) [III.61](#) [III.64](#) [VI.67](#), de *propriété privée* [III.49](#) [III.52](#) [III.53](#) [III.55](#) [VI.44](#) [VI.45](#), de *propriété individuelle* [III.48](#) [III.59](#) [III.64](#), puis de *criminalité humaine* [II.72](#), de *contrat équitable* [II.78](#) [VI.50](#) et d'*ubiquité de la volonté* [III.62](#) [III.64](#) [III.68](#). Une seconde grappe réunit cette fois une série de cinq notions autour de l'idée d'*individu in genere*. Ce concept fait d'abord voir l'individu comme étant un *produit de la société* [III.01](#) [III.02](#), puis sa *dualité intérieure* [II.20](#) [II.21](#) [II.24](#) [II.25](#) [II.26](#) [II.40](#), et la notion que ce même individu n'est pas *ultimus finis naturae* [I.09](#) [VII.05](#). S'ajoutent encore les notions de *dignité humaine* [II.56](#) [II.57](#) et de *libre arbitre* [III.40](#) [III.42](#).

Précisons encore une chose. Nulle part il n'est fait mention de l'individu concret, de chacun de nous. C'est que celui-ci ne fait que passer, au gré des naissances et des décès. Malgré cela, il est partout, à chaque instant. Au mieux pourrait-il être représenté par le

nombre de pixels nécessaires à l'illustration de la densité morale de chacun des TEMPS, et cela parce qu'il n'y a que chacun des individus, en tant que substrat des différentes sociétés, qui donne vie au modèle. L'individu concret n'est là qu'un instant, il est donc éphémère. Pourtant c'est à lui, dans la continuité, qu'il est demandé de vivre tous les moments uniques ; à chacun de nous il est demandé d'être le point de contact entre les réalités sociales et les réalités du corps *in situ* II.08 II.09. L'idée d'individu concret exprime tout ce qu'il y a de vivant, d'actif et de potentiellement rationnel. L'individu *in genere*, celui qui permet de conceptualiser l'individualisme, parce qu'il est une abstraction, rend possible la réflexion à partir du modèle : il permet qu'à chacun soit conservée sa dignité en dépit des tares, des handicaps, des erreurs de jugement, des difficultés de parcours et des contextes inusités, tout comme il permet de postuler une volonté à la fois individuelle et libérée des contraintes d'espace III.64.

Le MODÈLE DE COHÉRENCE explicite graphiquement ce qu'il faut entendre par une religion de l'individu et par une religion de la famille. On y voit cette dernière se développer le long des continuums, de ses formes les plus primitives jusqu'aux formes actuelles des grands et très grands ensembles humains qui rendent possibles, par contraction, des formes familiales plus restreintes, tout comme elles rendent possible l'aboutissement dernier de cette contraction : l'individualisme tel que le conçoit Durkheim. C'est ainsi que prennent forme une religion de l'individu et ses composantes. Ce même modèle se veut dynamique et situe graphiquement les énoncés du discours durkheimien tels que nous les avons rapportés.

La présente section aura permis d'établir l'efficacité première d'une modélisation, de même que l'efficacité des notions qui y sont réunies graphiquement. Nous suggérons toutefois qu'il existe une extension à cette première aire d'efficacité. Il s'agit de l'utilisation de ces mêmes thèmes de recherche pour l'interprétation de l'actualité récente. Sans prétendre tout expliquer, cette utilisation du modèle devrait permettre de

démontrer que la réflexion durkheimienne est toujours efficace un siècle après sa production. Apparaîtra alors sa qualité d'outil d'interprétation pour certains des phénomènes moraux auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui. Faut-il le rappeler, nous vivons dans un univers moral inspiré de formes anciennes qui semblent avoir muté d'un niveau de complexité à un autre. Si le MODÈLE n'avait qu'une chose à démontrer, ce serait bien celle-là : le monde religieux n'est pas appelé à disparaître mais plutôt à se transformer V.45 V.47 V.48 V.51.

[...] il est évident que celle-ci (la spéculation religieuse) ne saurait jouer dans l'avenir le même rôle que dans le passé. Cependant, elle paraît appelée à se transformer plutôt qu'à disparaître. ([1912]1960, p.615) VIII.03

### 8.3 La question de la pertinence actuelle

En cours de route, un certain nombre d'énoncés ont fait référence au temps présent. Il avait alors été annoncé qu'ils formeraient, unis les uns aux autres, un tableau saisissant du siècle qui nous est contemporain. Ces énoncés d'une autre époque, surtout si est reconnue comme réelle l'augmentation de la densité morale des sociétés au cours des cent dernières années, invitent à poser la question de la pertinence de la pensée durkheimienne pour l'épisode temporel qui est le nôtre. Cette portion de temps, en apparence turbulente et lieu de transformations sociales rapides, a la particularité d'être celle d'une humanité fortement intégrée, et ce à grande échelle, par les voix de l'économie, du transport, des communications et du partage généralisé des connaissances<sup>112</sup>. Tenant compte de ce qui précède, rappelons le libellé de cette

---

<sup>112</sup> Les éléments du contexte de l'époque, décrits par Durkheim et tels que nous les avons rapportés dans la note de bas de page no. 49, semblent n'avoir été qu'amplifiés par le passage du temps.



troisième question : *quelle lecture peut-on faire de ces mêmes concepts de religions de la famille et de l'individu et de leurs manifestations, aujourd'hui, dans ce premier quart de XXI<sup>e</sup> siècle?*

S'aventurer ainsi jusqu'au temps présent, dans le but de démontrer l'efficacité de nos thèmes de recherche, apparaît d'autant plus légitime que Durkheim fait à maintes reprises référence à un futur plus ou moins lointain, et parfois même à ces espace-temps qui nous sont précisément contemporains <sup>L.46</sup>.

Il faut lui montrer (à l'étudiant) sur le vif comment sont nées les grandes institutions juridiques, comme la famille, la propriété, le contrat, quelles en sont les causes, comment elles ont varié, comment vraisemblablement elles varieront dans l'avenir. ([1888]1970, p.116) <sup>VIII.04</sup>

L'idée d'une religion de l'individu, telle que décrite par nos travaux, nous a semblé faire référence à un individualisme qui se définit par sa capacité de transformation sociale. Bien loin de l'utilitarisme <sup>L.02</sup> et de l'égoïsme <sup>L.03 L.38 L.39 L.40 L.41 L.42 L.43 L.44 L.45</sup> qu'on lui demande encore de signifier et qui agissent alors, dans le langage courant, telle une censure sémantique, l'individualisme durkheimien se présente plutôt comme un indicateur et un vecteur de l'évolution des mœurs rendue nécessaire à la vie des sociétés actuelles. Ces sociétés sont maintenant fortement intégrées et fédérées dans des ensembles qui relèvent de principes d'un ordre supérieur d'organisation politique, tout comme elles ne peuvent plus faire autrement que de considérer l'individu « *comme un foyer autonome d'activité* » <sup>VI.29</sup>.

Ces principes sont ceux d'un individualisme qui nous est maintenant contemporain et que l'on peut reconnaître par ses manifestations en apparence les plus triviales, tel un numéro d'assurance-sociale qui tient compte de l'existence de chacun dès sa naissance, telle la libre inscription d'une page *Facebook* qui met potentiellement en contact avec

chacune de toutes les autres pages que chaque individu peut volontairement mettre en ligne sur un réseau qui a (presque) la capacité d'enjamber les frontières. Pour reprendre la question de l'évolution du droit pénal là où nous l'avons laissée [II.71](#) [II.72](#) [II.75](#), il y a bien de telles évolutions juridiques qui ont permis l'introduction dans la jurisprudence d'une « peine individualisée » qui tiendrait compte des particularités de celui ou de celle qui a été reconnu coupable. Il y a encore le rapide et décisif développement d'un service d'Aide Médicale à Mourir (AMM) qui tend à reconnaître à l'individu une autonomie (encore partielle) devant la mort qui est la sienne. Dorénavant inscrites dans des textes de loi, ces mœurs ont été précédées par d'autres qui leurs ont pavé le chemin de façon décisive : pensons ici à l'instauration du suffrage universel qui a mis fin à la désignation des électeurs selon le droit censitaire, pour en venir à inclure les individus de sexe féminin, cette autre moitié des individus à qui l'on a finalement reconnu le statut nécessaire à l'exercice de ce droit civique. Ce développement individualistique se poursuit sous nos yeux par la mutation des modes de scrutin qui tend à accorder plus de poids au vote individuel à l'intérieur d'un système électoral encore aujourd'hui fondé sur la représentation territoriale, régionale et locale, dite démocratique. Le vote individuel et le vote du « dème » s'affrontent ainsi pour la première fois en pleine lumière. Les exemples sont multiples et les dénonciations de situations d'injustices sociales multiples envers l'individu – LGBTQ+, immigrant, racisé et autres opprimés sur la base de leurs différences – semblent démontrer que la traque à l'injustice individualisée se poursuit [III.30](#).

Comme nous le verrons dans les pages à venir, l'individualisme durkheimien n'est pas seulement un projet, *il n'est pas que ce qu'il faut absolument faire, il est plutôt absolument ce qui arrive*. Devant cet individualisme, le familialisme et la gentilité de type clanique, en un mot, la religion ancienne de la famille, auront tous été relégués au second plan, derrière la position occupée par la plus grande des familles à laquelle un individu puisse appartenir [VIII.01](#) [VIII.06](#) : la famille humaine rend alors possible la

pratique du culte de l'individu à des niveaux jamais atteints <sup>II.12</sup>. Dans ce contexte, il est légitime de penser que tous les « Brexits », tous les nationalismes, ne sont que la réaction des familles – appelons-les locales – à la perte graduelle de leur pouvoir exclusif de légiférer.

Nous ferions ainsi face à quelque chose comme l'élaboration de l'individualisme en tant que principe commun et en tant qu'impératif catégorique. Nous en serions à utiliser l'idée d'individu comme une catégorie de la pensée qui permet la saisie encore imparfaite de la totalité du réel. Il s'agit toujours de cet individualisme comme élément intrinsèquement paradoxal basé sur l'unicité de chacun et l'universalité de l'individu *in genere* comme principes de la vie en société. L'individuation grandissante des membres participant à cette société dans laquelle tous vivent, semble s'inscrire dans la continuité d'un processus auquel il est difficile de fixer à l'avance une limite <sup>III.66</sup>. Si une telle limite existe, nous dit Durkheim, elle est au mieux localisable dans l'ampleur du défi que représente l'effort de « *l'attention volontaire* » qui « *ira toujours en croissant avec la civilisation* ». Cet effort, ce *conatus*, se présente désormais comme étant la nouvelle exigence, et elle ne va pas sans souffrance. Car c'est bien l'individu qui, ultimement et en dépit de la coercition ou de la possible anomie sociale, doit arbitrer et son adhésion et sa rébellion <sup>III.45 III.46</sup> sur la base de son libre arbitre <sup>III.38</sup>.

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 seule qu'elle nous dépasse, elle nous oblige à nous dépasser nous-même ; et se dépasser soi-même, c'est, pour un être, sortir en quelque mesure de sa nature, ce qui ne va 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 [...] il est contraire à toutes les vraisemblances qu'une ère doive jamais s'ouvrir où l'homme sera moins dispensé de se résister à soi-même et pourra vivre une vie moins tendue et plus aisée. Tout fait prévoir, au

contraire, que la place de l'effort ira toujours en croissant avec la civilisation. ([1914]1970, p.333) <sup>VIII.05</sup>

La justesse des projections faites par Durkheim fait en sorte que nous ne croyons pas frivole l'idée d'un prophétisme durkheimien – inspiré par la société-dieu –, et encore moins frivole l'idée d'un Durkheim futurologue – qui obtient ses résultats par l'observation scientifique des faits sociaux. Nous demeurerons toutefois au plus près des textes, au plus près de ce qui y est signifié, plus souvent qu'autrement de façon très claire, et à répétition.

Parce que l'induction pratiquée par Durkheim joue un rôle majeur dans l'étude d'un fait social déterminé, les résultats obtenus s'inscrivent invariablement dans une séquence logique que l'on peut suivre dans le MODÈLE DE COHÉRENCE. Ces mêmes résultats correspondent largement aux observations qui peuvent être faites des mêmes faits sociaux aujourd'hui. Il en est ainsi parce que, ici dans le cas du droit pénal <sup>II.71</sup>, la sensibilité sociale « *ne fera que s'aviver avec le temps* ». C'est bien un système en particulier qui a fléchi, celui qui visait à protéger le dieu des sociétés segmentaires contre toute remise en question. Ce même dieu, ce même symbole, change peu à peu d'apparence pour adopter les contours d'un individu dont les droits se raffinent et « *progressent sans cesse* » <sup>III.67</sup>.

C'est ainsi que les droits de chacun prennent leur source dans les droits de l'individu *in genere*. Les textes font référence à une conscience morale qui s'exprime sur un ton on ne peut plus contemporain : du plaidoyer en faveur d'une « *autonomie effective, vraie, non pas seulement de je ne sais quel être idéal, mais de l'être que nous sommes* », à la description de cet être comme n'étant pas une « *simple possibilité logique* » mais quelque chose « *qui devient progressivement, qui évolue dans l'histoire* » <sup>III.37</sup>, on peut lire le projet durkheimien d'étendre les résultats de sa démarche inductive, avec des objectifs de validation, au présent et au futur rapproché. C'est ainsi qu'il est fait

mention de ces « *perpétuelles contraintes* », et de « *cette servitude* » contre laquelle « *la conscience morale proteste de plus en plus énergiquement* »<sup>III.34</sup>.

Mais ce n'est pas tout de réclamer plus de justice pour chacun, encore faut-il que la réflexion philosophique fournisse un fondement rationnel au développement des institutions nécessaires au déploiement de cet individualisme. C'est bien, dans sa continuité, « *l'étendue toujours croissante de la vie sociale* »<sup>III.31</sup> qui fait en sorte que se développe une religion de la famille permettant à chaque société, peu importe son niveau de maturité, de reconnaître et de bénéficier des liens nombreux unissant les individus composant son substrat. Les sociétés familiales telles qu'elles sont perçues et idéalisées aujourd'hui continueront à exister, mais elles existeront à un niveau de complexité de plus en plus élevé. Cette société magnifiée est déjà, et sera dans un futur rapproché, appelée à répondre encore davantage aux besoins individuels et à alimenter l'individualisme aux fins de son propre développement à l'intérieur de frontières « *susceptibles de reculer indéfiniment* ».

Il s'agit de cette vie internationale qui a déjà pour effet d'universaliser les croyances religieuses. À mesure qu'elle s'étend, l'horizon collectif s'élargit ; la société cesse d'apparaître comme le tout par excellence, pour devenir la partie d'un tout beaucoup plus vaste, aux frontières indéterminées et susceptibles de reculer indéfiniment. ([1912]1960, p.635)

VIII.06

Dans ce monde où les consciences tant individuelles que collectives prennent de l'expansion<sup>VI.25</sup>, les principes fondamentaux liés au respect de la dignité humaine et à la reconnaissance de l'ubiquité de la volonté de chacun en viendront à s'appliquer à la répartition de la richesse accumulée par les lignées familiales<sup>VI.44</sup>. Chez Durkheim, il n'est pas question d'une *répartition des produits de la richesse* comme on l'entend

encore aujourd'hui<sup>113</sup> – et qui correspond à l'inégale et toujours fragile répartition d'une fraction des produits de la richesse, comme le ferait un impôt – mais plutôt de *la répartition de la richesse elle-même*, telle qu'elle est thésaurisée et capitalisée jusqu'à ce jour.

Reconnaître la dignité de chacun implique la reconnaissance de sa participation *de facto* – qu'il s'agisse d'une participation active ou passive – à l'ensemble de la société et à la richesse de celle-ci. Tout comme la société autonome, isolée des autres sociétés, n'existe plus, l'individu totalement autonome participant d'un individualisme radical-absolu <sup>L.29</sup> <sup>L.30</sup>, l'individu de premier niveau, est devenu insoutenable. Bien que Durkheim ait suggéré que cette richesse devrait être répartie par le biais des groupes professionnels <sup>VI.66</sup>, c'est bien chacun, sur la base de son individualité, qui recevrait une part de la richesse collective.

Peu importe les formes législatives et administratives qui pourront l'accompagner, la répartition de la richesse accumulée par les individus et les familles d'une génération en direction de chacun de tous les individus de la génération suivante apparaît prometteuse. Elle permettrait que chaque individu se voie octroyer une partie de l'appropriable comme conséquence inhérente à son individualité. Cette portion pourrait lui être léguée à la naissance par la génération des individus pour qui le lien de propriété

---

<sup>113</sup> Malgré le caractère novateur de la réflexion et l'audace de la proposition de Thomas Piketty (2013, p.838), il ne s'agit chez-lui que d'un impôt et non pas d'une véritable redistribution de la richesse capitalisée : « *À mon sens, l'objectif doit être un impôt annuel et progressif prélevé sur le capital au niveau individuel, c'est-à-dire sur la valeur nette des actifs dont chacun a le contrôle.* ». De plus, étant donné qu'il s'agit bien d'un impôt et donc d'un revenu à être redistribué pour fins de consommation, l'enrichissement véritable de la classe des démunis serait à peu près nul. Parce qu'il privilégie la déduction à l'induction, Piketty demeure, comme bien d'autres, dans la recherche de solutions à des conséquences de causes qu'il néglige d'identifier.

s'est éteint au décès <sup>III.59</sup>. Chacun se verrait ainsi reconnaître concrètement une dignité qui fait suite à l'individualité supérieure que lui procure la société propriétaire de l'ensemble <sup>III.52 III.61</sup>. Il s'agit d'une des caractéristiques des grands ensembles sociaux du TEMPS3 que l'on puisse posséder individuellement. On ne possèdera donc plus en commun selon le communisme familial du TEMPS2, mais selon la communauté de propriété nationale qui a déjà cours et, dans une phase ultérieure et encore hypothétique <sup>V.63</sup>, selon une communauté de la propriété internationale qui, toutes deux, permettront l'individualisation complète de la capacité légale de posséder. On possèdera donc encore de façon indivise, mais à l'intérieur de sociétés affichant une plus grande densité : chacun des individus y sera considéré comme tout à la fois complet et porteur d'une dignité partagée. Il s'agit de cet « *axiome moral incontestable* » <sup>III.48</sup> qui est le fondement d'un individualisme qui ne laisse personne à l'extérieur d'une famille dorénavant calibrée à l'échelle globale et qui, en corollaire, ne permettra plus que seulement quelques-uns soient élus, mis à part et sacralisés du fait de leurs possessions.

Il en sera ainsi, ou il en sera selon des règles qui favorisent encore la concentration de la richesse entre les mains de quelques familles. Dans l'état actuel du droit, la situation prochaine se présente comme un moment unique durant lequel un nombre inusité de grands-parents transmettront une masse inédite de capitaux – dans les faits, presque tous les capitaux – en direction d'un nombre restreint de descendants immédiats. La diminution du nombre d'enfants par femme et le rapport grandissant entre le nombre d'aïeux et de descendants offrent une situation anthropologique dont l'ampleur et l'état de généralisation n'ont jamais été observés : il s'agirait d'un cas de figure sans précédent dans l'Histoire. L'enfant unique nouvellement né des enfants de deux couples de grands-parents se retrouverait en position de recevoir quelque chose qui se rapprocherait de l'entière du patrimoine accumulé par ses six ascendants. Une telle situation deviendra la norme ou s'en rapprochera, créant ainsi un système inégalitaire quasi parfait. La situation est déjà connue et il est surprenant qu'elle n'ait pas été

désignée comme étant une problématique sociale de première importance qui commande alors une réforme des lois assurant la tradition des avoirs. Précisons, une fois de plus, que Durkheim ne propose pas de prélever un impôt sur la fortune, mais bien d'instaurer un système qui sécurise le legs des capitaux de la génération qui s'éteint en faveur de chacun de tous les individus de celle qui s'anime.

Cette description des temps présents participe de ces deux grandes religions qui ont été nos thèmes de recherche et qui pourraient bien être des indispensables à la réflexion contemporaine, tout comme l'est le caractère dynamogénique de leur relation. Ce qui, dans un premier temps, affiche les apparences d'une mécanique déterministe trouve, en bout de ligne, son lieu de décision et d'action en chacun. Appelé à l'autonomie et à l'exercice du libre arbitre, l'individu s'efforce de faire sien cet individualisme moral. En pratique, et à chaque moment, c'est peut-être là, dans l'intimité de cette autonomie et de cette liberté, que se renouvelle la dignité de chacun. Cette dernière implique que le libre arbitre est reconnu d'emblée : il fait suite à l'individualité de chacun. Peu importe son statut social, peu importe ce qu'il a fait ou l'état dans lequel il se trouve à un moment donné, l'individu demeure entier et indivisible : il est l'amalgame d'un corps qui le situe et de la société qui le légitime. Le statut d'individu fait en sorte que la dignité qui lui est rattachée suit chacun de la naissance à la mort, sans interruption ni fluctuation.

La baisse généralisée des taux de natalité – peut-être faut-il plutôt définitivement parler de la diminution du nombre d'enfants par individu, comme d'un ratio individuel de reproduction – provoque déjà l'implosion du concept de famille tel qu'il est encore véhiculé aujourd'hui. Cette contraction semble aller de pair avec l'expansion d'un autre ordre familial qui a atteint le niveau de la nation et qui pourra, éventuellement, conduire à identifier quelque chose comme une « *patrie humaine* »<sup>V.66</sup>. Bien qu'il soit difficile de préciser les conséquences du développement des sociétés tel qu'il vient d'être décrit,



nous suggérons, à tout le moins, que l'individu déshérité de fortune, éventuellement soulagé des contrats injustes auxquels il a toujours été contraint, serait libéré de ce qui lui est encore imposé comme étant soit des délits, soit des tares.

## CONCLUSION

### 1. Retour sur les thèmes de recherche

Conformément à nos intuitions initiales, Durkheim a clairement fait part de la censure telle qu'il l'a vécue à son époque. Cette censure aurait pris différentes formes. Nous croyons comprendre qu'elle tirait d'abord sa source de motifs moraux qui auraient été relayés par le désintérêt de l'intelligentsia et, finalement, soutenus et mis en pratique par un familialisme de type segmentaire.

En dépit de ces différentes formes de censure, le concept central d'une religion de l'individu est décrit de façon précise dans la production durkheimienne. Il s'agit d'une forme avancée et largement partagée d'individualisme qui relève de la maturité politique des sociétés. Le corpus des textes étudiés présente ce niveau d'individualisme non pas comme une possibilité lointaine ou une construction essentiellement mentale, mais plutôt comme un fait social qui peut encore être observé encore aujourd'hui. Il a été démontré qu'il en va de même pour l'idée d'une religion de la famille. Cette démonstration s'est avérée plus complexe et moins évidente que la précédente et a, elle aussi, dû affronter son lot d'imprécisions sémantiques. Dans les deux cas, la clé de compréhension se trouve dans le caractère dynamogénique du lien qui affecte positivement des thèmes de recherche qui, à prime abord, peuvent sembler paradoxaux, mais qui, en définitive, doivent être compris comme se développant de façon coextensive.

D'abord réglementée par le droit coutumier des groupes familiaux primitifs, la vie en société prendra par la suite de l'expansion jusqu'à former des organisations plus complexes dont la densité fait en sorte que l'horizon politique se contracte et en vient à soutenir une rationalité qui s'applique aux dimensions de l'individu et de la dignité qui lui est inhérente. La reconnaissance de la dignité humaine devient alors l'objet privilégié de l'intérêt de cette vie en société magnifiée. Le démembrement et le transfert des prérogatives de la religion de la famille primitive façonnent l'expansion structurale des sociétés de manière à ce que la gentilité première s'adapte aux exigences nouvelles de la famille humaine dans sa quête rendue nécessaire d'un universalisme religieux.

Cette proposition d'expansion et de contraction simultanées des sociétés familiales ébranle à sa base même l'idée d'une famille stable, passée, présente et future. L'anachronisme du terme famille apparaît alors dans tout ce qu'il a d'inefficace et nous avons cru utile d'y joindre l'idée de *gens*. Tout aussi important, un autre enrichissement sémantique a dû être fait afin que l'individu puisse être considéré comme inséparable de l'idée de société parce que celle-ci siège en lui, qu'elle l'a précédé et qu'elle alimente, plus que jamais, l'individualité de ceux et de celles qui lui donnent corps.

Les huit chapitres de cette thèse auront permis d'établir Durkheim le philosophe en tant que penseur de l'individualité. Il aura encore fallu établir Durkheim le sociologue comme penseur de la socialité et de ses institutions qui doivent être comprises comme étant le mode d'expression diversifié de la force générée par la réunion des individus dans un même lieu, nommé et normé, avec comme objectif l'affirmation d'un idéal commun. D'un point de vue théorique, s'il y a antériorité de la société sur l'individu, qu'y avait-il avant l'individu sinon la famille primitive, sinon la gentilité, sinon les formes successives de religion de la famille qui exigent la production de corpus de lois inspirés les uns des autres et qui en viennent à identifier la dignité de chacun comme l'objet privilégié de leurs stipulations.

Réduite à la plus claire de ses expressions, la sentence durkheimienne tient à ce qu'*une forme avancée de religion de la famille, la religion de l'humanité, s'exprime par le culte de l'individu*. Cette formule a l'avantage de mettre en évidence la complémentarité de nos deux thèmes de recherche dans leur *relation dynamogénique*. Cette force, la vertu dynamogénique de leur relation, est produite par la réunion des individus en groupe dont elle se dégage pour entraîner et soutenir le développement de sociétés qui, en définitive, ne peuvent avoir d'autre culte que celui de l'individu *in genere*, de cet individu dont la conscience est augmentée par sa participation à une plus grande densité morale. Cette relation dynamogénique est ce qu'il y a de caractéristique de toutes les formes adoptées par la religion, celle-ci étant, malgré des apparences de stabilité, sous le coup de ce développement non linéaire et non exempt de surplages et de régressions.

Afin de souligner l'efficacité de nos thèmes de recherche à l'intérieur du discours durkheimien, nous avons cru bon en proposer une version schématisée qui fait l'économie de trop de détails afin d'offrir des séries de concepts et de notions réunies en synthèse dans un MODÈLE DE COHÉRENCE. Non seulement ce modèle peut-il être appliqué à la production durkheimienne afin d'en favoriser une meilleure lecture, mais il nous sera encore utile au moment de proposer quelques ébauches de réflexion qui se veulent une extension souhaitable à nos travaux. Les énoncés du discours durkheimien, nous les aurons mis à jour, soutenus, et parfois soutenus au point de donner l'impression de vouloir les compléter. Cela n'a pas eu lieu et n'était pas même nécessaire : il s'agit plutôt du résultat de la mise en forme d'éléments déjà tous présent

dans les textes. Cette mise en forme se veut une réponse aux quatre motifs<sup>114</sup> qui justifiaient que soit lue, relue et de nouveau interprétée l'œuvre durkheimienne.

Contribution satisfaisante qu'est la nôtre, mais surtout satisfaction du travail accompli selon des règles dont il n'a pas été utile de déroger : l'argumentaire est demeuré dans l'aire du corpus et, au risque d'en être alourdi, limité à la seule analyse intertextuelle. Si nous avons fait allusion à certains penseurs, cela aura été pour rapporter les propos de Durkheim. Dans le même ordre d'idée, nous croyons avoir évité toute approche psychologisante, historicisante et même idéologique : il n'aura été question que du « registre *de Durkheim* ».

## 2. Limites de la thèse

À la satisfaction éprouvée devant les résultats de l'analyse, peut-être faut-il ajouter les plaisirs intellectuels ressentis devant le potentiel heuristique et la richesse conceptuelle des textes. Toutefois, à l'occasion, il nous est arrivé de ressentir de l'inconfort devant l'édifice de la pensée durkheimienne qui a cette prétention de poser un regard neuf *et sur l'individu et sur la société*. Vouloir tant embrasser peut donner l'impression d'une certaine grandiloquence, autant chez Durkheim que dans l'analyse que nous offrons de ses écrits. Devant une telle possibilité, une attention particulière aura été accordée afin de toujours ramener le propos durkheimien à son intention de base, qui se limite à

---

<sup>114</sup> Notre démarche avait alors été motivée par 1) les limitations imposées à l'audace intellectuelle, 2) par le contexte de lecture donné par la disponibilité relative des textes, 3) par le manque de reconnaissance institutionnelle de l'apport durkheimien aux questions relatives à la famille, de même que 4) par l'apparition d'un contexte renouvelé de lecture issu des transformations sociétales propres au XX<sup>e</sup> siècle et aux vingt premières années du siècle suivant.

décrire la nature et le fonctionnement de la relation pérenne et réciproque qui s'établit entre l'individu et la société.

En cours de processus, une autre difficulté est devenue évidente. La méthode choisie oblige à l'utilisation continue du « copier-coller », dont il est possible d'abuser en pratiquant le « bricolage » de citations sur des contextes auxquels elles ne réfèreraient pas nécessairement. Bien que cela ait pu se produire et qu'il s'agisse même d'un élément sensible et inhérent à la méthode, il est apparu qu'il s'agissait là d'un risque contrôlé à l'intérieur d'un corpus qui a su révéler, à répétition, des lignes de sens plutôt claires.

Ces mêmes lignes de sens, que l'on retrouve schématisées dans le MODÈLE DE COHÉRENCE, auront peut-être aussi été tracées selon cette tendance naturelle à amplifier les succès tout en minimisant ces moments d'imprécision plus difficiles à inclure dans la suite logique d'un argumentaire. À titre d'exemple, rappelons l'extension de la portée sémantique du terme famille par l'introduction de la notion de *gens* qui permet d'établir de nombreux liens justifiant l'extension de l'idée de *famille* aux sociétés dites nationales et internationales. Ainsi, notre analyse a-t-elle pu présenter, à certains moments précis, des points faibles qui auraient pu entacher ses conclusions.

Rappelons encore que nos efforts devaient être consacrés à révéler le contenu des textes et non pas à en assurer la recevabilité. Nous n'avions donc pas à argumenter au sujet de la valeur de la réflexion durkheimienne, à savoir si elle est ou non dans le vrai ; il s'agirait, encore une fois, comme nous l'avons mentionné en introduction au sujet de l'analyse des commentaires qui ont précédé les nôtres, d'une autre thèse. Nous étions plutôt tenus de favoriser l'expression de la vérité du texte, ce que l'acte de lecture exprime : cette vérité du texte n'exclut pas que Durkheim ait pu être dans l'erreur.

Tout cela dit, on retrouve assurément la principale limite de cette thèse dans la capacité de l'analyste à recevoir et à interpréter le corpus qu'il s'est vu confier. Nous avons souventes fois ressenti avoir atteint les limites de nos capacités devant l'étalage, aussi complexe que nuancé, d'une pensée philosophique et scientifique qui a su allier les élans théoriques et l'étude de faits sociaux observables. Nous assumons les insuffisances que sont les nôtres, de même que nos biais, et c'est dans le cadre de ces limitations que nous avons osé travailler.

### 3. Perspectives de recherche

Nonobstant ce qui précède, subsiste la conviction d'avoir participé à l'intégration au pensable des éléments les plus percutants de la réflexion durkheimienne tels qu'ils sont présentés dans le MODÈLE DE COHÉRENCE. Même au moment de la mise en perspective des allusions de Durkheim au sujet de cette époque qui est la nôtre, la rigueur de la méthode aura maintenu l'analyse au niveau du texte et aura peu permis d'en sortir. Situation à laquelle nous aimerions maintenant remédier en proposant ce qui doit être considérée comme une invitation à poursuivre la réflexion.

En effet, les résultats auxquels nous sommes parvenus demeurent suffisamment probants pour que les lignes de sens issus du corpus puissent s'appliquer à des réflexions ayant comme sujets des problématiques actuelles. En accord avec les propos de Durkheim, rappelons que la chose ne va pas de soi et que la recherche des fondements psychiques et sociologiques des phénomènes religieux peut encore susciter de vives réactions. Il aura fallu répondre par l'affirmative à la question de savoir si notre auteur avait été en mesure d'anticiper, de décrire et d'expliquer la gamme des censures qui cherchent à gommer les réflexions d'une science de la morale. Au moment de réutiliser la réflexion durkheimienne, soyons conscients que ces réticences sont encore bien actives et qu'elles se manifestent par l'expression du type segmentaire qui

utilise la tradition et la jalousie identitaire présentes en toute société. En dépit de ce contexte, nous croyons nécessaire de proposer les ébauches suivantes.

Par essence, la sentence durkheimienne est à la fois morale et scientifique. Elle est issue d'une science de la morale qui peut être appliquée à l'étude des sociétés globalisantes et complexifiées. Type de sociétés dans lesquelles chacun et chacune est en droit de s'attendre à la reconnaissance d'une dignité inhérente au statut d'individu. Cette situation, qui continue de prendre forme sous nos yeux, peut être exprimée à l'aide de deux postulats : *l'augmentation de la densité des sociétés et la reconnaissance de la dignité de chacun*. C'est avec l'idée, maintenant accessible à la pensée, d'un individu abstrait, conceptualisé au point de permettre la réflexion à l'extérieur des catégories habituelles de sexe, de race, de religion et de nationalité, qu'il est proposé de réfléchir. Dans le même élan, les différents familialismes, les ségrégations, les racismes de toutes sortes, trouvent un lieu de résolution qui agit comme un troisième postulat : *l'impossibilité actuelle de discriminer devant la dignité sans réserve accordée à chacun*, tout comme *l'obligation de discerner positivement les indispensables différences*, les nuances sans limites, qu'offre l'être humain individualisé.

Dans ce contexte social globalisé, celui dans lequel la grande famille secondarise ses devancières, l'individualisme, en tant que catégorie de la pensée rationnelle et innovante, joue un rôle de contrepoids face à un familialisme encore considéré comme le cadre naturel de réflexion. De là la manifestation de certaines résistances face à tout ce qui donne forme aux aspirations de cet individu auquel est dorénavant accordé, selon l'idée de l'ubiquité de la volonté, une dignité à la fois entière et reconnue à chacun par tous : droit de l'individu-femme, droit de l'individu-migrant, droit de l'individu-démuni ; droit de celui qui ne peut plus être divisé et catégorisé autrement que comme individu entier. Le vocable *individu* impose autant le respect en ce qui a trait à l'individu extérieur – la multitude, l'individu ici abstrait ou *in genere* – qu'en ce qui a



trait à l'individu intérieur – alors concret et unique, parce que placé dans une position qui lui est propre et sans précédent.

Le recul des frontières nationales en direction des périphéries du globe terrestre, en direction de ce qui serait le territoire d'une grande famille humaine, est la conséquence de sociétés dorénavant intégrées sur le plan politique et qui ne cessent de se densifier sur tous les fronts : c'est ce recul qui offre un espace d'épanouissement à la conscience humaine. Jusqu'où conduira cette augmentation de la conscience soutenue par la saisie de la totalité et sa mise en pratique dans le quotidien de chacun ? L'accroissement de la valeur réelle des données relatives à l'activité humaine donne à penser que, malgré des apparences parfois trompeuses, se poursuit cette progression de la densité morale favorable aux expansions de la conscience collective et des consciences individuelles.

Nous suggérons que la sociologie – et plus précisément la sociologie des religions ou encore la science de la morale –, en se saisissant de certains des concepts mis en valeur par notre analyse, pourra retrouver des sentiers d'exploration semble-t-il laissés en plan dans l'après-Durkheim. Pour l'instant, nous proposons de décliner ces concepts à partir de la modélisation de nos thèmes de recherche. Ces deux grands mouvements religieux offrirait alors autant d'objets à soumettre à l'étude qu'il y a de notions mises en évidence par leur représentation graphique.

Peut-être sera-t-il d'abord nécessaire d'effectuer un travail préliminaire de vérification de ce cadre théorique permettant de démontrer que celui-ci s'adapte encore à la réalité, et qu'il en est ainsi sur un continuum qui tend à l'extension. Cela permettrait de répondre à la question suivante : *au cours des deux derniers siècles, la densité des sociétés a-t-elle vraiment augmenté, entraînant à sa suite le développement de l'individualisme et la transformation, sinon l'affaiblissement, du familialisme primitif?* Conséquemment, et pour la même période, la justice contractuelle a-t-elle évolué dans

le sens d'une reconnaissance accrue des droits de l'individu ? Cette vérification faite, il sera éventuellement possible d'introduire d'autres variables à soumettre à l'expérimentation, c'est-à-dire d'autres faits sociaux observables qui se retrouvent dans les grappes de mots-clés du MODÈLE DE COHÉSION. C'est à partir de ces notions qu'il est maintenant proposé d'esquisser quatre réflexions qui n'ont comme prétention que d'ouvrir des voies de recherche.

Si, comme Durkheim invite à le faire, on reconnaît *l'axiome de la dignité humaine* et si l'on accepte que cette dignité participe d'une volonté dont l'ubiquité légitimerait la redistribution du patrimoine thésaurisé, s'ouvre tout un pan de recherche. Nous proposons de poser clairement la problématique de la tradition du patrimoine foncier et financier. En ce sens, peut-être faudra-t-il, ne serait-ce que sommairement au début, vérifier l'existence de ce patrimoine, en produire la cartographie et le comptabiliser, pour ensuite modéliser les différents scénarii de sa transmission. On parviendrait ainsi à établir ce à quoi correspond une part individuelle de la richesse transmissible. Pourrait alors être introduite l'idée d'un *capital financier individuel* issu, moralement, de la propriété collective. La dignité concrète de chacun pourrait ainsi être confirmée dès la naissance par la tradition d'une richesse jusqu'à présent conservée à l'intérieur d'un nombre limité de lignées familiales. Considérant ce partage premier, il serait possible de décrire *dans quelles situations morales, financières et économiques se retrouveraient ces héritiers nouveau genre après le passage d'une, deux, ou de trois générations*. La justice contractuelle se verrait-elle améliorée? Comment ajuster, à l'aide d'un vocabulaire approprié, les représentations que l'on se fait des notions d'héritage et de droit successoral confrontées à la nouvelle donne familiale qui ne serait plus celle des liens du sang seuls, mais plutôt celle du lien ubiquitaire qui unit les volontés individuelles.

Une deuxième esquisse pourrait avantageusement avoir pour sujet l'*injustice structurelle*. Cette injustice systémique, qui donne lieu à diverses formes d'exercice de la violence, permet que perdurent des inégalités, à la source financières, que Durkheim invite à qualifier d'extérieures par rapport aux inégalités intérieures qui, pour leur part, relèvent de l'unicité de chacun et de ses « différences ». Les inégalités extérieures seraient le résultat de la structure législative que se donne une société, que se donnent toutes les sociétés, selon le niveau de rapport à l'indivision atteint. Cette *violence institutionnalisée*, on en retrouve les traces dans l'intimidation vécue de l'école primaire à l'université, dans la violence faite aux femmes en général et, dans une forme presque parfaite pour en faire l'étude, dans la violence faite aux femmes autochtones (ou aux femmes des castes et des classes inférieures partout dans le monde) qui sont les plus pauvres et celles qui, à l'évidence, semblent les moins bien considérées en tant qu'individus. La situation de ces femmes pourrait être comparée à celle des femmes héritières et ainsi vérifier le lien de cause à effet qui semble s'établir entre le niveau des ressources financières disponibles et le niveau des violences subies, l'assassinat n'étant ici que le résultat d'une négation extrême de l'individualité.

Une troisième esquisse de projet de recherche aurait un sujet particulièrement original à soumettre à la réflexion : *l'individu n'étant pas ultimus finis naturae*, et donc tributaire du contexte qui lui est imparti et dans lequel il se développe, peut-on, à l'aide d'une modélisation, vérifier *l'influence sur les mœurs sexuelles d'une dignité qui serait reconnue aux yeux de tous par un partage individualistique de la richesse thésaurisée*. Chacun devient alors potentiellement porteur du sentiment d'avoir reçu une part individuelle de considération sociale et assurément porteur de la valeur concrète du respect inhérent à cette dignité. Dans le cadre de cette famille en expansion qui redistribue, non seulement une partie des produits de la richesse à une fraction de la population, mais la richesse elle-même à chacun des individus, *qu'advient-il des*

*pratiques sexuelles qui exigent, encore aujourd'hui, que leur soit offert un contexte exogamique?*

De façon générale, et dans chacune des cultures de façon spécifique, les relations exogamiques ont été nettement distinguées des relations endogamiques, qui sont, à tout le moins d'un point de vue légal, vouées asexuelles. Il y aurait donc, pour faire contrepoids à la consécration du sang familial, ségrégation d'un sang considéré comme profane et sujet à l'irrespect. Dans un contexte démographique où la parentèle immédiate s'amenuise, et tend même à disparaître sur fond de toile sociale, *qui est à l'extérieur de la famille et sujet à la profanation, si tous et toutes sont reconnus.es comme étant bien nés.es?* Il n'est ici pas question d'étudier de possibles relations incestueuses qui sont sur le point de manquer de protagonistes, mais plutôt de questionner les fondements culturels qui légitiment le rapprochement sexuel sur la base d'une relation qui a l'obligation d'être profane et donc méprisable. La même démarche pourrait être avantageusement utilisée pour modéliser cette autre institution qu'est la prostitution.

Quatrième esquisse d'un scénario herméneutique construit sur la base des composantes de nos thèmes de recherche, ici *la présence pérenne de sociétés dites segmentaires*, il est proposé d'aborder ce qui a été nommé la crise climatique – qui se présente davantage comme le constat de la destruction généralisée et accélérée de la biosphère, territoire de la famille humaine – comme étant, non pas la cause d'une problématique à traiter, mais plutôt la conséquence d'une crise des mœurs qui exige la nécessaire adaptation des règles morales à des contextes de survie qui se déploient dorénavant sur un plan international plutôt que régional, local ou familial. Bien que certains aspects de cette crise pourront toujours être traités sur un plan strictement environnemental et technique – telles la réduction du gaspillage et l'innovation de modes de production mieux adaptés –, nous croyons nécessaire d'insister sur *l'intérêt d'une analyse morale*

*qui conduirait aux causes premières de cette crise.* La présence tenace du type segmentaire à l'intérieur de ces sociétés secondaires que sont devenues les nations dans un contexte de mondialisation donnent l'impression que ces dernières ne sont pas toujours en mesure de légiférer et d'intervenir en tenant compte d'un territoire plus étendu que le leur, sans la présence et l'action d'institutions fédératives.

Une telle réflexion pourrait conduire aux tracés des lignes de structure de ces sociétés de type familial isolées les unes des autres, de même qu'elle pourrait mettre en évidence à quel point leur développement moral, encore de type segmentaire, semble être en retard par rapport à la nécessité des enjeux qui devraient les fédérer. *Serions-nous à un point de bascule de même nature que celui par lequel sont passées les nations nouvellement arrivées à maturité à la veille des guerres du XX<sup>e</sup> siècle, guerres qui eurent lieu sur le sol même de leur future coopération?* La réflexion proposée ici est-elle seulement possible tant que les représentations des dieux anciens, ces dieux nationaux, tribaux et familiaux, n'auront pas été décalés au second plan ?

Il y a bien une dernière esquisse. Celle-ci s'est complétée chemin faisant, il ne resterait plus qu'à lui donner une forme finale. Il s'agit des quelques centaines de citations qui ont été colligées tout au long de l'exercice d'interprétation. Réunies, et allégées du texte qui les accompagne, elles donneraient accès à quelque chose comme un bréviaire thématique de l'œuvre durkheimienne.

En définitive, nous sommes convaincu qu'il demeurera encore longtemps stimulant d'utiliser l'œuvre du philosophe et sociologue Émile Durkheim comme outil pour rationaliser les faits sociaux à partir du thème de cette religion première, observable, universelle et toujours actuelle qu'est la religion de la famille, de même qu'à partir de cet autre thème, tout aussi utile et observable qu'est cette religion de l'individu, aujourd'hui encore grandissante et en passe de devenir, elle aussi, universelle.

## RÉFÉRENCES

AU CORPUS DURKHEIMIEN.

(1883). Discours aux lycéens de Sens. *Cahiers internationaux de sociologie*. Vol. 43, juillet-décembre 1967, pp.25-32. PUF : Paris. <http://classiques.uqac.ca>

[1893]1930. *De la division du travail social*. PUF : Paris.

[1895]1947. *Les règles de la méthode sociologique*. PUF : Paris.

[1897]2009. *Le suicide*. PUF : Paris.

[1912]1960. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF : Paris.

[1924]1967. *Sociologie et philosophie*. PUF : Paris.

[1898b] Représentation Individuelle et représentation collective. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.VI, mai 1898.

[1925]2012. *L'éducation morale*. PUF : Paris

[1950]1969. *Leçons de sociologie*. PUF : Paris.

(1969). *Journal sociologique*. PUF : Paris.

[1896-1897]. Volume I. *La prohibition de l'inceste et ses origines*.

[1899-1900]. Volume II. *De la définition des phénomènes religieux*.

[1899-1900]. Volume III. *Deux lois de l'évolution pénale*.

[1900-1901]. Volume V. *Sur le totémisme*.

[1901-1902]. Volume VI. *Sur quelques formes primitives de classification*.

[1903-1904]. Volume VIII. *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes.*

[1909-1912]. Volume XII. *Notes critiques.*

(1970). *La science sociale et l'action.* PUF : Paris.

[1885]. Alfred Fouillée, La propriété sociale et la démocratie, *Revue philosophique*, XIX, p. 446-453.

[1886]. Les études de sciences sociales. *Revue philosophique*, XXII, p. 61-80

[1888]. Cours de science sociale. Leçon d'ouverture. *Revue internationale de l'enseignement*, XV, p. 23-48.

[1890]. Les principes de 1789 et la sociologie. *Revue internationale de l'enseignement*, XIX, p. 450-456

[1900]. La sociologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle, *Revue bleue*. 4<sup>e</sup> série, n<sup>o</sup> 20, p. 600-613 et 21, p. 647-652.

[1898a]. L'individualisme et les intellectuels. *Revue bleue*, 4<sup>e</sup> série, t. X, p. 7-13.

[1908c]. Pacifisme et patriotisme. *Bulletin de la Société française de philosophie*, VIII, p. 44-67 (extraits).

[1909]. Sociologie et sciences sociales, in *De la méthode en sciences*, Alcan, p. 259-285.

[1914]. *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, troisième entretien : la conception sociale de la religion, Vrin, p. 97-105.

(1975). *Textes.* Les Éditions de Minuit : Paris.

Tome1

[1917]. Notice biographique sur André Durkheim. Extrait de l'Annuaire de l'Association amicale des anciens élèves de l'École Normale Supérieure.

Tome2

[1909]. Leçon sur la morale.

[1917][1920]. Introduction à la Morale, *Revue philosophique*, 89.

Tome3

[1888]. Introduction à la sociologie de la famille. Texte extrait des *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 10.

[1892][1921]. La famille conjugale, Texte extrait de la *Revue philosophique*, no.90.

#### AUTRES RÉFÉRENCES.

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

Aristote. (1962). *La politique*. J. Vrin : Paris.

Burgièr, André. (1982). *L'Histoire de la famille*. Vol. 1 et 2. Armand Colin : Paris.

Corcuff, Philippe, Jacques Ion et François de Singly. (2005). *Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*. PUF : Rennes.

Corcuff, Philippe, Christain Le Bart et François de Singly. (2010). *L'individu aujourd'hui*. PUF : Rennes.

Cuin, Charles-Henry et al.. (1997). *Durkheim d'un siècle à l'autre*. PUF : Rennes.

Élias, Norbert. (1991). *La société des individus*. Fayard : Paris.

Engels, Frederick. ([1884]1972). *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. Pathfinder Press : New York.

Foucault, Michel. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard : Paris.

Freud, Sigmund. ([1904]1985). *Introduction à la psychanalyse*. Petite bibliothèque Payot : Paris.



- Fournier, Marcel. (2007). *Émile Durkheim (1858-1917)*. Librairie Athème Fayard : Paris.
- Isambert, François-André. (1992). Une religion de l'Homme? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim. *Revue française de sociologie*, XXXIII, 443-462.
- LaCapra, Dominick. (1972). *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Cornell University Press: Ithaca and London.
- Lamanna, Mary Ann. (2002). *Emile Durkheim on the family*. Sage Publications: Thousand Oaks (California).
- Lenoir, Remi. (2003). *Généalogie de la morale familiale*. Seuil : Paris.
- Le Roy, Édouard. (1907). *Dogme et critique*. Bloud & Cie : Paris.
- Lukes, Stephen. (1973). *Individualism*. Basil Blackwell: Oxford (G.-B.).
- Lukes, Stephen. (1985). *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. University Press: Stanford (Californie).
- Martucelli, Danilo et Vincent Caradec. (2004). *Matériaux pour une sociologie de l'individu*. Presses Universitaires du Septentrion : France.
- Martucelli, Danilo et François de Singly. (2009-2010). *Les sociologies de l'individu*. Armand Colin : Saint-Jean de Braye.
- Mestrovic, Stjepan G. ([1983]1993). *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Rowman & Littlefield: Lanha (Maryland).
- Miller, William Watts. (1996). *Durkheim, Morals and Modernity*. McGill-Queen's University Press: Montréal.
- Miller, William Watts. (2012). *A Durkheimian Quest. Solidarity and the Sacred*. Berhahn Books: New York-Oxford.
- Miller, Watts William. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion*.
- Morgan, Lewis H. ([1877]1971). *La société archaïque*. Éditions Anthropos : Paris.
- Nietzsche, Friedrich. ([1887]2009). *Généalogie de la morale* in Friedrich Nietzsche : Oeuvres. *Collection Bouquins*. Robert Laffont : Lonrai (Orne).

- Perdue, Leo G. et coll. (1997). *Families in Ancient Israel*. Westminster John Knox Press : Louisville.
- Pickering, W.S.F. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion : Themes and Theories*. Routledge & Kegan Paul : London-Boston .
- Pickering, W. S. F. ([1975]1994). *Durkheim on Religion*. Routledge & Kegan Paul : London-Boston.
- Pie IX (1931). *Quadragesimo anno*. Doctrine sociale de l'Église catholique. Céras.
- Piketty,Thomas. (2013). *Le capital au XXI<sup>e</sup> siècle*. Le Seuil : Paris.
- Poulat, Émile. ([1962]1979). *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Casterman : Paris.
- Prades, José. (1990). *Durkheim*. Collection que sais-je ? PUF : Paris.
- Rosanvallon, Pierre. (1992). *Le sacre du citoyen : Histoire du suffrage universel en France*. Gallimard : Paris.
- Todd, Emmanuel. (2011). *L'origine des systèmes familiaux*. Tome I. *L'Eurasie*. Gallimard : Paris.
- Turner, Bryan S. ([1957]1992). *Professional Ethics and Civic moral*. Rootledge : New York.
- Weber, Eugène. (2005). *La France de nos aïeux*. Fayard : Paris.

## BIBLIOGRAPHIE

Émile Durkheim

- . Discours aux lycéens de Sens [1883]. *Cahiers internationaux de sociologie*. Vol. 43, juillet-décembre 1967, pp.25-32. Paris : PUF. <http://classiques.uqac.ca>
- . *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne. [1895-1896]*. Introduction de Marcel Mauss. Paris : PUF, 1971, 267 p.
- . *Montesquieu et Rousseau, précurseur de la sociologie*. Paris : Librairie Marcel Rivière, 1966, 198 p.
- . *De la division du travail social*. 5e édition Quadrige. Paris : PUF, [1893]1998, 406 p.
- . *Les règles de la méthode sociologique*. Seizième édition. Paris : PUF, [1895]1967, 144 p.
- . *Pragmatisme et sociologie*. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué d'après des notes d'étudiants par Armand Cuvillier. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1955, 205 p.
- . *Le suicide*. Nouvelle édition, Paris : Éditions Payot & Rivages, [1897] 2009, 470 p.
- . *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris : PUF, réimpression de la 5e édition « Quadrige », [1912]2005, 638 p.
- . *Sociologie et philosophie*. Paris : PUF, [1924]1967, 109 p.
- . *L'éducation morale*. Paris : PUF, [1925]2012, 254 p.

- . *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Turquie : Faculté de droit d'Istanbul (Paris : PUF), 1950, 259 p.
- . *Leçons de sociologie*. Paris : PUF, 1969, 244 p.
- . *Journal sociologique*. Paris : PUF, 1969, 720 p.
- . *La science sociale et l'action*. Paris : PUF, 2010, 333 p.
- . *Textes t.1 : éléments d'une théorie sociale*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975, 483 p.
- . *Textes t.2 : religion, morale, anomie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975, 487 p.
- . *Textes t.3 : fonctions sociales et institutions*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975, 486 p.

#### Bibliographie sélective

- 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.
- Aristote. *La politique*. T. II. Paris : J.Vrin, 1962, 587 p.
- . *Éthique à Nicomaque*. Librairie philosophique J. Vrin, 1994, 539 p.
- Badareu, Dan.. *L'individuel chez Aristote*. Paris : Boivin, 1936, 156 p.
- Baruch, A. Levine et James B. Pritchard. *Les Israélites*. Pays-Bas : Time-Life, 1975, 151 p.

- Basquiat, Paul. *La troisième République 1870-1940*. Paris : L'Harmattan, 2002, 208 p.
- Benasayag, Miguel. *Le mythe de l'individu*. Paris : La Découverte, 1998, 176 p.
- Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : PUF, [1932] 2003, 340 p.
- Biard, Michel et Pascal Dupuy. *La Révolution française. Dynamiques, influences, débats 1787-1804*. Paris : Armand Colin, 2004, 330 p.
- Boespflug, François et Françoise Dunand. *Le comparatisme en histoire des religions*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1997, 455 p.
- Bourdieu, Pierre. Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, vol. 1 no 5, (nov. 1975), p. 183-190.
- Bourgin, Georges. *La Troisième République, 1870-1914*. Paris : Colin, 1967, 312 p.
- Boutaleb, Pr. Abdelhadi, *Pour mieux comprendre l'Islam*. Casablanca : Afrique Orient, 2002, 304 p.
- Burgière, André (dir). *L'Histoire de la famille. Vol. 1 et 2*. Préfaces de Claude Lévi-Strauss et Georges Duby. Paris : Armand Colin, 1982, 601 et 534 p.
- Butler, Judith. *Défaire le genre*. Paris : Éditions Amsterdam, [2006]2012, 331 p.
- Campehoudt, Luc Van et Raymond Quivy. *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris : Dunod, 2011, 262 p.
- Cassin, Barbara. *Aristote et le logos*. Paris : PUF, 1997, 170 p.
- Citton, Yves. *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires?* Paris : Éditions Amsterdam, 2007, 363 p.
- Corcuff, Philippe, Jacques Ion et François de Singly. *L'individu aujourd'hui : Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, 393 p.
- Corcuff, Philippe, Jacques Ion et François de Singly. *Politiques de l'individualisme*. Paris : Textuel, 2005, 183 p.

- Couturier, Guy. *En commençant par Moïse et les prophètes*. Québec : Fides, 2008, 659 p.
- Cuin, Charles-Henry (dir.). *Durkheim d'un siècle à l'autre : lectures actuelles des règles de la méthodes sociologique*. Paris : PUF, 1997, 294 p.
- Davy, Georges. *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : Alcan, 1931, 253 p.
- De Vaux, Roland. *Les institutions de l'Ancien Testament*. Volume I. Paris : Les Éditions du Cerf, 1958, 349 p.
- De Singly, François. *L'individualisme est un humanisme*. Paris : Éditions de l'Aube, 2011, 146 p.
- Douglas, Mary. *L'anthropologue et la bible : Lecture du Lévitique*. Paris : Bayard, 2004, 281 p.
- Dumont, Fernand. *Raisons communes*. Boréal, 1997, 260 p.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil, 1983, 267 p.
- Élias, Norbert. *La société des individus*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1991, 301 p.
- . *Norbert Élias par lui-même*. Paris : Fayard, 1991, 183 p.
- Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York : Pathfinder Press, [1902]1972, 182 p.
- Favre, Pierre. *Naissances de la science politique en France (1870-1914)*. Paris : Fayard, 1989, 331 p.
- Ferry, Luc. *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*. Paris : Bernard Grasset, 1996, 247 p.
- Foucault, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris : PUF, [1963]2015, 287 p.
- . *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, [1966]1990, 400 p.
- . *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 2008, 288 p.
- . *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971, 82 p.

- . *Histoire de la sexualité : vol I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, 211 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 : cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris : Seuil/Gallimard, 2009, 351 p.
- . *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1984. 317 p.
- . *Dits et écrits 1954-1988 : Vol. I 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994, 854 p.
- . *L'herméneutique du sujet*. Paris : Seuil/Gallimard, 2001, 540 p.
- Fournier, Marcel. *Émile Durkheim (1858-1917)*. Paris : Librairie Fayard, 2007, 940 p.
- Fournière, Eugène. *Essai sur l'individualisme*. Paris : Le Bord de l'eau [1901]2009, 302 p.
- Freud, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Petite bibliothèque Payot, [1904]1985, 443 p.
- . *Totem et tabou*. Paris : Gallimard, [1912-1913]1993, 351 p.
- . *L'avenir d'une illusion*. Paris : Flammarion, [1927] 2009, 190 p.
- Garrigou, Alain. *Histoire sociale du suffrage universel en France, 1848-2000*. Paris : Seuil, 2002, 366 p.
- Garrigues, Jean (éd.). *Les grands discours parlementaires de la Troisième République. De Victor Hugo à Clemenceau 1870-1914*. Vol. 2. Paris : Collin, 2004, p. JN 2562G73
- Gauchet, Marcel. *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*. Paris : Gallimard, 1998, 127 p.
- Gauléjac , Vincent de et Shirley Roy. *Sociologies cliniques*. Paris : Desclée de Brouwer, 1993, 325 p.
- Gauthier, René-Antonin. *La morale d'Aristote*. Paris : PUF, 1973, 142p.

- Giddens, Anthony. *La constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*. Paris : PUF, 1987, 474 p.
- Hackham, H. *Aristotle politics*. London : Harvard University Press, [1932]1959, 675 p.
- Honneth, Axel. *La réification : Petit traité de Théorie critique*. Paris : Gallimard, 2007, 141 p.
- Isambert, François-André. Une religion de l'Homme? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim. *Revue française de sociologie*, XXXIII, p. 443-462, 1992.
- Jaspers, Karl. *Origine et sens de l'histoire*. Paris : Plon, 1954, 348 p.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 481 p.
- Kaufmann, Jean-Claude. *Ego. Pour une sociologie de l'individu*. Paris : Nathan, 2001, 276 p.
- LaCapra, Dominick. *Emile Durkheim : Sociologist and Philosopher*. Ithaca and London : Cornell University Press, 1972, 315p.
- Lamanna, Mary Ann. *Emile Durkheim on the family*. Thousand Oaks (Californie) : Sage Publications, 2002, 228 p.
- Laval, Christian. *L'ambition sociologique*. Paris : La Découverte, 2002, 483 p.
- Le Bras, Hervé et Emmanuel Todd. *L'invention de la France*. Paris : Librairie générale française, 1981, 483 p.
- Lenoir, Remi. *Généalogie de la morale familiale*. Paris : Seuil, 2003, 587 p.
- Le Roy, Édouard. *Dogme et critique*. Paris : Bloud et Cie, 1907, 387 p.
- Lévi-Strauss, Claude. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris : PUF, [1962]2002, 159 p.
- . *Nature, culture et société. Les structures élémentaires de la parenté, chapitre I et II*. Paris : Flammarion, 2008, 128 p.
- Lobstein, Dominique. *Les Salons au XIXe siècle : Paris, capitale des arts*. Paris : Éditions de La Martinière, 2006, 303 p.



- Loeffel, Laurence. *Question du fondement de la morale laïque (1870-1914)*. Paris : PUF, 2000, 262 p.
- Lowie, Robert Harry. *Primitive Society*. New York : Liveright, [1920]1947, 463 p.
- . *The History of Ethnological Theory*. New York : Holt, Rinehart and Winston, 1937, 260 p.
- Lukes, Steven. *Emile Durkheim, His Life and Work : A Historical and Critical Study*. Stanford (Californie) : Stanford University Press, [1972]1985, 676 p.
- Lukes, Steven. *Individualism*. Oxford (G.-B.) : Basil Blackwell, 1973, 157 p.
- Marcuse, Herbert. *Eros et civilisation*. Paris : Minuit, [1955]1963, 239 p.
- . *Pour une théorie critique de la société*. Paris : Denoël/Gonthier, 1971, 219 p.
- Martuccelli, Danilo et François de Singly. *Les sociologies de l'individu*. Paris : Armand Colin, 2010, 125 p.
- Martuccelli, Danilo et Vincent Caradec. *Matériaux pour une sociologie de l'individu*. France : Presses Universitaires du Septentrion, 2004, 272 p.
- Mestrovic, Stjepan G. *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Lanha (Maryland) : Rowman & Littlefield, [1983]1993, 156p.
- Miller, William Watts. *Durkheim, Morals and Modernity*. Montréal, London : McGill-Queens University Press, 1996, 288 p.
- . *A Durkheimian Quest. Solidarity and the sacred*. New York-Oxford : Berghahn Books, 2012, 257 p.
- Morgan, Lewis H. *La société archaïque*. Présentation et introduction de Raoul Makarius. Paris : Anthropos, 1971, 781 p.
- Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche. Oeuvres*. Lonrai (Orne) : Robert Laffont, 2009, 1750 p.
- . *Généalogie de la morale*. Paris : Gallimard, [1880]1964, 250 p.
- . *La naissance de la tragédie*. Genève : Éditions Gonthier, 1964, 195 p.

- Perdue, Leo G. et al. *Families in Ancient Israel*. Louisville : Westminster John Knox Press, 1997, 254 p.
- Pickering, W. S. F. *Durkheim on Religion*. Atlanta (Georgie) : Scholars Press, [1975]1994, 376 p.
- . *Durkheim's Sociology of Religion : Themes and Theories*. London : Routledge & Kegan Paul, 1984, 577 p.
- Pie IX. *Quadragesimo anno : Doctrine sociale de l'Église catholique*. Céras, 1931.
- Piketty, Thomas. *Le capital au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris : Seuil, 2013, 969 p.
- Poulat, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. 2e éd. rev.. Tournai : Casterman, [1962]1979, 696 p.
- . *Critique et mystique*. Paris : Le Centurion, 1984, 336 p.
- Prades, José. *Persistance et métamorphose du sacré : Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris : PUF, 1987, 336 p.
- . *Durkheim*. Paris : PUF, 1990, 122 p.
- Rawls, John. *La justice comme équité : Une reformulation de Théorie de la justice*. Montréal : Boréal, 2004, 286 p.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, [1986]1998, 452 p.
- . *Finitude et culpabilité, vol.I. : L'homme faillible*. Paris : Aubier, 1960, 162 p.
- . *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990, 424 p.
- Rosanvallon, Pierre. *Le sacre du citoyen : Histoire du suffrage universel en France*. Paris : Gallimard, 1992, 490 p.
- . *La nouvelle question sociale : repenser l'État-providence*. Paris: Seuil, 1995, 222 p.
- Simmel, Georg. *Philosophie de la modernité*. Paris : Payot, 1989, 325p.

- Schopenhauer, Arthur. *Critique de la philosophie kantienne*. Paris : L'Harmattan, 2004, 187 p.
- Steiner, Philippe. *La sociologie de Durkheim*. Paris : La Découverte, 2005, 122 p.
- Taylor, Charles. *L'âge séculier*. Montréal : Boréal, 2007, 1339 p.
- Tocqueville, Alexis de. *L'ancien régime et la révolution*. Paris : Gallimard, 1952, 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, 1990, 329 et 335 p.
- Todd, Emmanuel. *L'origine des systèmes familiaux. Tome I. L'Eurasie*. Paris : Gallimard, 2011, 597 p.
- Trigano, Shmuel. *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*. Paris : Flammarion, 2001, 331 p.
- Tulard Jean, Yves Bruley et Annick Fenet. *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.
- Weber, Eugène. *La France de nos aïeux*. Paris : Fayard, 2005, 857 p.
- Weber, Max. *Études de sociologie de la religion. Tome troisième : Le judaïsme antique*. Paris : Plon, [1920]1970, 552 p.
- . *Sociologie de la religion, II<sup>e</sup> partie, chapitre IV*. Tiré d'Économie et société. Paris : Flammarion, [1921-1922]2006, 512 p.
- . *Sociologie des religions*. Textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein. Paris : Gallimard, 2006, 545 p.
- Werner, Michael et Bénédicte Zimmerman. *De la comparaison à l'histoire croisée*. Paris : Seuil, 2004, 239 p.

Dictionnaires

*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale.* Paris : PUF, 1996 .

*Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. II. Les notions philosophiques, Tome 1.  
Paris : PUF, 1990.

Botterweck, G. Johannes et Helmer Ringgren, (dir.). *The Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids (Mich.) : W. B. Eerdmans, 1977.

Freedman, David Noel (dir.). *The Anchor Bible Dictionary.* New York-Toronto : Doubleday, [1922]1992.