



André Tosel, Pierre-François Moreau et Jean Salem (dir.)

Spinoza au XIX^e siècle
Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars,
23 et 30 novembre 1997)

Éditions de la Sorbonne

Spinoza et Durkheim

Christian Lazzeri

DOI : 10.4000/books.pSORbonne.208
Éditeur : Éditions de la Sorbonne
Lieu d'édition : Éditions de la Sorbonne
Année d'édition : 2008
Date de mise en ligne : 18 décembre 2014
Collection : Philosophie
ISBN électronique : 9782859448073



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

LAZZERI, Christian. *Spinoza et Durkheim* In : *Spinoza au XIX^e siècle : Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2008 (généré le 09 mai 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/psorbonne/208>>. ISBN : 9782859448073. DOI : 10.4000/books.pSORbonne.208.

Ce document a été généré automatiquement le 9 mai 2019. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

Spinoza et Durkheim

Christian Lazzeri

- 1 Il peut paraître paradoxal de vouloir examiner les rapports de la sociologie de Durkheim et de la philosophie de Spinoza, et cela pour au moins deux raisons conjuguées qui pourraient *a priori* opposer un obstacle insurmontable à une telle tentative. La première est que Durkheim, philosophe qui s'est tourné vers la sociologie, se réfère quelquefois à des philosophes dont il commente les thèses. Les plus fréquemment cités sont Kant, Rousseau, mais aussi Montesquieu et Aristote, et dans une moindre mesure Descartes, Pascal ou Nietzsche¹. Spinoza, pour sa part, est très rarement cité par Durkheim au point qu'il est difficile de savoir dans quelle mesure il connaît vraiment les textes de l'auteur de *l'Éthique*. Et, dans ces conditions, à quoi bon vouloir comparer deux auteurs dont, sciemment ou non, le second semble largement ignorer le premier ou ne manifester qu'un faible intérêt pour ses écrits² ?
- 2 La seconde raison est que Durkheim s'est tourné vers la sociologie en rupture avec la philosophie et plus précisément avec la philosophie pratique. On sait qu'il cherche, à la suite de Comte, Spencer ou Schaeffle, à fonder la sociologie comme science positive des rapports sociaux. De ce point de vue, la science sociale de Durkheim est explicitement dirigée contre le caractère purement prescriptif de la philosophie pratique dont il conteste les postulats de départ. La science étudie ce qui est, la philosophie pratique, comme « art politique » se borne principalement à combiner les moyens en vue de définir ce qui doit être, si les sociétés sont ce que nous les faisons être, il n'y a pas besoin de les connaître puisqu'il suffit de connaître principalement ce que l'on désire qu'elles soient. Il suffit de déterminer la fin qu'elles doivent remplir et d'en déduire les meilleurs moyens de l'atteindre. Or, la leçon d'ouverture du *Cours de science sociale de 1888*, à l'opposé d'une telle problématique, fait observer, en rapport avec la thèse de Comte, que parce que le social est une forme particulièrement complexe de l'organisation du vivant, les sociétés sont des êtres naturels et, en conséquence, elles doivent elles aussi relever des lois nécessaires de la causalité. S'il en est ainsi, il est peu probable qu'on puisse prescrire à la société quelque fin que ce soit sans même savoir si les lois sociales rendent possible une telle prescription. De fait : « Avant de chercher ce que doivent être la famille, la propriété et la société, il faut savoir ce qu'elles sont, à quels besoins elles correspondent, à quelles

conditions elles doivent se conformer pour vivre³. » Cette rupture avec la philosophie pratique sur un point méthodologique essentiel n'enveloppe-t-elle pas aussi la philosophie de Spinoza ?

- 3 On peut montrer que ces objections préliminaires ne sont pas très convaincantes et n'entraînent *a priori* aucun effet dissuasif quant à la possibilité d'un examen comparatif des deux œuvres. On répondra à la première objection qu'il n'est pas très important que Spinoza ne soit que rarement cité par Durkheim : seule importe en effet la comparaison objective des deux systèmes de pensée, de leur méthode, de leur problématique et de leurs thèses respectives. On sait que Spinoza a été exclu de la synagogue parce qu'il rejetait l'ensemble des prescriptions liées au statut de la loi divine révélée du judaïsme et qu'il allait tenter de dégager au travers des exigences d'une telle loi, ainsi que de celle du christianisme, le « noyau » de croyances et de conduites qui forment les conditions les plus générales de l'existence sociale. Mais, au-delà de la religion, ces conditions appartiennent à tout rapport social en général et elles naissent de l'ensemble des interactions de la multitude qui la conduisent à s'organiser en une société politique. Elles s'imposent de façon transcendante pour le croyant, et de façon immanente en général pour tous les hommes, mais le philosophe et tous ceux qui ont accédé à la connaissance du troisième genre peuvent les déduire rationnellement, les désirer consciemment et tenter de les faire comprendre pour enrayer les conflits politiques et religieux. De son côté, Durkheim s'est lui-même exclu de la synagogue et il était convaincu que l'une des tâches essentielles de la science sociale naissante devait consister à dégager rationnellement le noyau moral de la religion que les différents systèmes religieux n'avaient que confusément conçu et qu'ils avaient extériorisé de la logique sociale elle-même sous la forme de prescriptions divines. Mais la sociologie devait aussi s'intéresser aux conditions générales de tout rapport social en essayant de rendre compte des mécanismes d'intégration des conduites individuelles capables de déterminer l'allégeance aux groupes sociaux et aux institutions politiques. Il devenait alors possible de faire connaître ces conditions à la conscience collective des sociétés hautement différenciées afin qu'elles puissent éviter les crises (les pathologies) de « désadaptation » entre l'état de la société et celui de la conscience collective. Telle est la première similitude, au moins partielle, des perspectives et des problématiques des deux œuvres qui consent un premier rapprochement.
- 4 Quant à la seconde objection, on peut répondre que la rupture de la science sociale durkheimienne à l'égard de la philosophie pratique sur la base d'une réintégration de la logique du monde social dans celle du monde naturel dont les lois sont nécessaires ne peut nullement concerner une pensée comme celle de Spinoza. Elle ne peut le faire car le naturalisme et le déterminisme intégral de la pensée de Spinoza constituaient déjà une rupture avec les principes fondamentaux d'à peu près toutes les grandes philosophies pratiques prescriptives en étant critiqués pour cela par à peu près toutes celles qui allaient suivre. Aussi, cette double rupture, de Durkheim à l'égard de la philosophie pratique et de la philosophie de Spinoza à l'égard de toutes les philosophies pratiques, constitue, par-delà les différences, un point d'accord ou, du moins, une base de départ commune pour un travail de comparaison entre les deux œuvres.

- 5 Reste évidemment la question essentielle qui consiste à savoir sur quoi pourrait exactement porter une telle comparaison. Sur la méthode de la sociologie durkheimienne et la « méthode » philosophique selon Spinoza ? Sur la possibilité de retrouver les linéaments durkheimiens d'une « morphologie » et d'une « physiologie » sociale chez Spinoza ? Sur la différence entre connaissance commune et connaissance scientifique ? À moins qu'il ne s'agisse de comparer la conception spinoziste de la religion dans le *Traité théologico-politique* avec la théorie des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim ? Cela ne serait nullement impossible, mais une telle comparaison serait à la fois trop spéciale et trop partielle. Peut-être est-il alors possible de procéder plus directement en prenant le risque d'aller à l'essentiel : on sait que l'un des titres dont Durkheim baptise sa sociologie est celui de « physique des mœurs et du droit » et on sait que l'un des enjeux centraux de la science sociale qu'il préconise consiste à tenter de dégager les propriétés les plus générales du rapport de l'individu à la communauté. C'est précisément sur le terrain de la morale sociale que cette question se pose en tout premier lieu et cela parce que cette morale comme système de croyances collectives manifeste au plus haut point une fonction d'intégration sociale des conduites individuelles et constitue donc le principe même de l'ordre social inhérent à toute communauté. C'est peut-être en empruntant cette voie centrale qu'il sera possible de dégager quelques éléments de comparaison entre les deux systèmes de pensée, même si, dans les limites imparties, cela demeure très abstrait. Cette comparaison vise moins à établir une « inspiration » spinoziste directe de la sociologie de Durkheim qu'elle ne permet de concevoir une sorte de convergence dans leur manière de concevoir les rapports de l'individu et de la société.
- 6 Par où commencer dans cette tâche ? Sans toujours éviter la schématisation, on peut partir des conditions de formation de la conscience collective telles que la « morphologie sociale » durkheimienne en restitue les conditions externes. Dans son article « Représentations individuelles et représentations collectives⁴ », Durkheim soutient que la société est formée d'une masse de population d'une certaine densité et dont les communications entre individus qui la composent sont plus ou moins denses à proportion de leur possibilité d'entrer en contact. On peut dire, pour aller vite, que ce contact consiste en un processus d'action et de réaction entre les consciences élémentaires qui échangent tout à la fois des idées et des sentiments. Or, les idées et les sentiments privés ne deviennent sociaux qu'en se combinant et cette socialisation se traduit par le fait que tous les caractères individuels étant divergents se neutralisent et s'effacent mutuellement. Il en résulte que seules demeurent dans ce processus de synthèse les propriétés les plus générales de la nature humaine que chacun perçoit comme étant présentes chez tous⁵.
- 7 Une telle thèse n'est pas sans évoquer le résultat de la formation des « notions communes propres » qui expriment la connaissance de certaines propriétés de la nature de l'homme chez Spinoza. On sait que les notions communes, pour Spinoza, ne font connaître ni l'essence d'une chose singulière, ni l'essence singulière d'une chose, alors qu'elles ne retiennent rien non plus de sa particularité sensible. Elles saisissent seulement de façon adéquate, au moyen d'une synthèse de l'entendement sur la base d'une expérience d'objets très variés, les propriétés communes à la partie et au tout d'une chose et à la partie que forme cette chose avec celles qui possèdent la même propriété qu'elle. C'est ainsi, par exemple, que l'on peut dégager les propriétés de l'attribut étendue qui enveloppe tous les corps, quelle que soit leur diversité. Mais l'esprit peut aussi se former des notions communes plus restreintes renvoyant à des propriétés communes de

certaines choses seulement, qu'il s'agisse, par exemple, du corps ou de l'esprit humain. Ces idées de notions communes découlent d'une synthèse effectuée à partir d'une interaction entre les hommes par laquelle, au-delà de leurs différences, ils en viennent à reconnaître leur similitude. La caractéristique de ces notions communes, c'est qu'elles sont toujours vraies, quelle que soit leur extension, comme le montre Spinoza dans les propositions 38 et 39 de la partie II de l'*Éthique* : chaque homme possède nécessairement une idée vraie des propriétés communes de son corps et de tous les autres corps, et des propriétés communes de son esprit et des autres esprits⁶.

- 8 Pour Durkheim, toutes les consciences individuelles, par l'effet de l'interaction sociale qu'il décrit, possèdent l'idée de ce par quoi elles sont semblables et cette idée partagée forme ce qu'il appelle une conscience collective. On peut dire alors qu'une telle conscience, plutôt que cette entité *per se* qui existerait au-dessus des consciences individuelles, comme le soutiennent les interprétations les plus plates et les plus vulgaires de la pensée de Durkheim, n'est autre que la partie de chaque conscience élémentaire et particulière par laquelle celle-ci saisit en elle sa propriété de ressemblance avec ce qui est universel et impersonnel dans les autres consciences particulières. Bref, cette conscience collective n'est pas indépendante de chaque conscience singulière puisqu'elle n'existe que par elle, même s'il est vrai qu'elle ne s'y réduit pas puisque aucune conscience singulière ne peut la produire : c'est l'interaction seule, en tant que processus social, qui en est la cause : « Puisque cette synthèse est l'œuvre du tout, c'est le tout qu'elle a pour théâtre. La résultante qui s'en dégage déborde donc chaque esprit individuel comme le tout déborde la partie⁷. »
- 9 Quelles conséquences aussi bien Durkheim que Spinoza tirent-ils de cette perception de la similitude des hommes convenue à la constitution des rapports sociaux ? Tout dépend en fait de la connaissance que les hommes en possèdent et, en fonction de ce type de connaissance, ils conçoivent de manière bien différente les rapports qu'ils entretiennent avec l'ensemble du tout social. On peut donc déduire de cette différence de perception différents comportements sociaux.

- 10 La connaissance de propriétés communes des choses par notions communes est, selon Spinoza, parfaite en son genre. Mais elle est par ailleurs imparfaite en raison de son abstraction. Au moyen des notions communes, les hommes réussissent à se former une certaine idée de l'homme et celle-ci renvoie aux propriétés communes de leur nature qui consistent dans la raison et les affects, et la possibilité que possède la raison de définir les conduites qui contribuent à l'accroissement de leur puissance de penser et d'agir. Une telle idée est donc en même temps l'idée d'une sorte de modèle de la nature humaine qui décrit un homme capable de vivre sous les injonctions de la raison, aspirant ainsi à vivre en général mieux qu'il ne vit parce qu'il comprend la nature de ce qui lui est réellement utile individuellement et collectivement ainsi que la manière la plus rationnelle de l'atteindre⁸. Mais les notions communes ne prémunissent nullement les hommes contre l'existence d'idées inadéquates relatives à ce qui les détermine à penser et à agir. La « Préface » de la partie IV de *Y Éthique* montre que lorsqu'ils agissent selon certains projets ou modèles d'action qu'ils se représentent au moyen d'idées universelles (idée de la maison à fabriquer, etc.), en continuité sur ce point avec l'Appendice de la partie I, ceux-ci pensent agir sous la détermination de « causes finales ». À partir de là, ils

appellent spontanément « parfaite » la réalisation de l'objet pleinement conforme à son modèle et « imparfaite » sa non-conformité. Or, parce qu'ils préfèrent certains de ces modèles à d'autres, ils ont subrepticement transféré l'idée de perfection à la conformité de l'objet non avec son propre modèle, mais avec le modèle qu'ils préféreraient (un palais est plus parfait qu'une maison parce qu'il est conforme au modèle du palais que l'on préfère). Cependant, si les objets naturels eux-mêmes peuvent être pensés au moyen d'idées universelles (idée d'homme, d'animal...), toutes les idées universelles d'objets naturels ne constituent pas des modèles d'action de la nature. Mais, parce que les hommes croient agir selon des causes finales, et parce qu'ils se forment des idées universelles des objets naturels, ils en viennent à opérer un transfert imaginaire de leurs modèles d'action sur les productions naturelles. Ils croient donc que la nature agit elle-même selon des causes finales ; que certains modèles naturels sont plus parfaits que d'autres (l'homme, par exemple, est plus parfait que l'animal) et que les êtres, à l'intérieur de chaque modèle, sont plus ou moins parfaits selon qu'ils réalisent plus ou moins bien ce modèle naturel. Ils en viennent alors à concevoir qu'ils sont eux-mêmes les produits d'une « fin naturelle ».

- 11 Il résulte de cette naturalisation des modèles d'action humaine ou de cette modélisation des productions naturelles que, lorsque leurs désirs sont contraires à ce modèle de la nature humaine « réifiée », selon l'interprétation finaliste qu'ils en donnent, la raison leur apparaît comme un commandement qui s'impose à eux de l'extérieur à la manière d'un devoir auquel ils doivent se soumettre. Et cette sorte de devoir, on peut en mesurer les effets lorsque Spinoza montre, dans le *Traité théologico-politique*, que les hommes en conflit dans l'état de nature ne vivent pas selon la raison, bien qu'ils aspirent à vivre selon un tel modèle. Mais, si presque tous les hommes dans l'état de nature partagent cette croyance, le fait qu'elle s'impose à eux comme de l'extérieur lui donne la dimension d'une sorte d'opinion collective. Ainsi, quiconque refuserait de s'engager à l'égard des autres à vivre sous l'injonction de la raison en renonçant à porter atteinte à leur droit ne se conformerait pas au commandement d'agir selon ce qui définit un homme : il n'en serait pas un aux yeux des autres. Telle est peut-être l'explication de la formule contractuelle assez étrange utilisée par Spinoza au chapitre XVI du *Traité théologico-politique* : lorsque les hommes, dit-il, ont rationnellement décidé de transférer leurs droits et sont convenus de ce transfert, nul n'a osé « y contredire ouvertement de peur de passer pour fou » (*cui nemo aperte repugnare audeat, ne mente carere videatur*). Il y aurait là une interprétation confuse des prescriptions d'une raison comme « extériorisée » dans la conscience collective que chacun perçoit sous la forme d'une pression extérieure capable de garantir son engagement à l'égard de tous. Or, une telle pression extériorisée peut revêtir une forme transcendante. Lorsque, en effet, les hommes ne possèdent de la nature de Dieu, de leur propre nature et de ce qui convient ou non avec elle que des idées inadéquates, parce que trop abstraites, il en résulte que les rapports de convenance ou de disconvenance entre leur nature et les choses extérieures seront confusément conçus comme des commandements promulgués par un maître ou un législateur. De façon imaginaire, ils conçoivent que les actions qui disconviennent avec leur nature leur sont interdites par la volonté d'un législateur, non en raison du dommage immanent qui en résulte pour eux, mais en raison de ce que le législateur a décidé de ce que devait être leur conduite⁹ et il en va de même pour celles qui conviennent avec leur nature. Ainsi, la satisfaction de leur utilité est-elle « détournée » de sa voie rationnelle immanente pour emprunter une voie transcendante débouchant sur une conduite d'obéissance déterminée par l'espoir de la

récompense et la crainte du châtement¹⁰, autrement dit une conduite de pure soumission à l'égard de cette puissance transcendante. Tel est précisément le fondement de la conduite d'Adam¹¹, de Moïse¹², des prophètes¹³, du peuple juif de l'Ancien Testament¹⁴ et de tous ceux qui se représentent Dieu comme un législateur auquel l'obéissance est due en raison des sanctions conditionnelle liées à l'application de la loi.

- 12 Si l'on en revient maintenant à la pression collective dont on vient de parler, celle-ci sera doublée, dans les analyses du *Traité politique*, par une expérience de l'exercice de la puissance collective lorsque Spinoza montrera que chacun, dans l'état de nature, se trouve dans un rapport de dépendance à l'égard des autres tantôt en les craignant collectivement comme une éventuelle puissance hostile, tantôt en espérant de l'aide de cette même puissance. De là émergera un consentement commun pour dégager et imposer des normes communes de comportement au moyen de la puissance de la multitude. Ainsi, alors que chacun éprouvait de la crainte et de l'espoir de manière diffuse, ces affects auront désormais pour objet une puissance unique : celle de la multitude, dont la genèse repose sur ces deux passions. Il apparaît ainsi que la multitude, par le seul jeu de ses affects passifs, produit intentionnellement l'unification de sa propre puissance. Mais, par le même processus d'auto-organisation, elle la reproduit aussi car, si ses membres pris séparément se soumettent à la puissance collective, celle-ci se renforce à proportion de leur soumission et, si elle se renforce, elle reconduit une telle soumission en un processus circulaire qui pourrait indéfiniment se prolonger si elle parvient à se stabiliser dans des institutions bien agencées. Ainsi la multitude n'a pas besoin de posséder préalablement l'idée rationnelle de l'utilité d'une telle puissance collective pour réprimer la multitude qui ne la possède pas. Pour Spinoza, le rapport social considéré en lui-même débouchera nécessairement sur l'organisation d'une communauté politique et comportera des effets éthiques puisque, sous sa version transcendante ou immanente, elle rend les hommes coopératifs. Si maintenant on considère le philosophe spinoziste, on peut dire qu'il connaît l'explication d'une telle conduite des hommes parce qu'il connaît rationnellement la nature de leurs interactions. Mais, conformément aux propositions IV, 18 scolie, et IV, 35-37, il désire aussi rationnellement la construction d'un tel ordre social dont il comprend tout à la fois la nécessité et l'utilité, en particulier pour le développement de la connaissance qui est son objectif le plus élevé. Il existe donc un contenu partiellement commun aux conduites rationnelles et irrationnelles, et le philosophe ne fait que l'exprimer à sa manière : la morale qu'il tire de la connaissance coïncide en partie avec le résultat qu'il tire de la connaissance de la morale commune. Mais, parce qu'il se situe sur le versant rationnel, il cesse simplement de considérer l'institutionnalisation de la puissance de la multitude comme une contrainte, ce qu'elle continue d'être socialement, et contribue librement à sa reproduction¹⁵.

- 13 De son côté, Durkheim, sur la base de sa conception de la constitution de la conscience collective, montrera qu'il existe un effet distributif en retour de cette conscience collective sur chacune des consciences individuelles, que l'on peut se représenter de deux manières. Ou bien nous n'en possédons qu'une connaissance confuse, comme il le fait observer dans la huitième leçon de *L'éducation morale*, et, dans ce cas, nous ne connaissons pas le processus d'interaction qui constitue une telle conscience, ni même le processus distributif par lequel elle agit sur les consciences élémentaires. Nous ne percevons que les effets de ces interactions. Notre conscience, dit Durkheim, n'en est pas l'« expression adéquate », à la manière dont Spinoza dirait que nous n'en avons qu'une idée confuse et mutilée. Ou bien nous la connaissons scientifiquement, toujours selon la huitième leçon,

c'est-à-dire que nous en avons une connaissance causale parce que nous pouvons rattacher les effets que la conscience individuelle perçoit au processus d'interaction qui les produit.

- 14 Comment percevra-t-on cette conscience collective selon qu'on se situe de part et d'autre de cette distinction qui recoupe, à peu de chose près, la distinction spinoziste du sage et de l'ignorant, et que Durkheim dit être celle qui sépare le savant de l'homme ordinaire ?
- 15 Commençons par la connaissance confuse. Comment se représente-t-elle la conscience collective ? Pour aller à l'essentiel, la réponse est que, parce que la conscience collective est infiniment plus puissante que la conscience individuelle, elle lui apparaît comme une sorte d'autorité extérieure que Durkheim définit ainsi dans la sixième leçon de *L'éducation morale* : « [L'autorité] est un caractère dont un être réel ou idéal se trouve investi par rapport à des individus déterminés et par cela seul qu'il est considéré par ces derniers comme doué de pouvoirs supérieurs à ceux qu'ils s'attribuent à eux-mêmes. Peu importe d'ailleurs que son pouvoir soit réel ou imaginaire : il suffit qu'il soit, dans les esprits, représenté comme réel¹⁶. »
- 16 Quelle sera la conséquence de la présence et de l'exercice de cette autorité ? En tant qu'elle apparaît extérieure à l'individu, elle se présente à lui sous deux versants dont la caractéristique est que leur unité forme la conscience morale.
- 17 Sous le premier versant, cette conscience collective, parce qu'elle est extérieure à l'individu et parce qu'elle est à la source des lois pénales codifiées et applicables, comme le montre *De la division du travail social*¹⁷, représente ainsi une opinion collective : la forme de cette opinion apparaît alors liée à un ensemble de prescriptions coercitives exprimées dans des commandements. Telle est, pour Durkheim, la forme d'obligation sociale qu'exprime le devoir moral. On pourrait, sans forcer la comparaison, soutenir que, sur ce point, la position de Durkheim est assez voisine de celle de Spinoza lorsque celui-ci analyse dans les chapitres V et XVI du *TTP* ainsi qu'au chapitre III du *TP*- on l'a vu - le mode sur lequel chacun, par crainte, se conforme aux injonctions de la puissance collective de la multitude qui l'emporte sur la sienne propre.
- 18 Sous le second versant, Durkheim remarque que l'obligation morale, qu'il vient de définir, manifeste des effets certainement dissuasifs à l'égard de certaines catégories d'actions, mais qu'elle s'avère peu incitative pour faire agir. Il est donc exigé, comme complément, une certaine désirabilité du bien. Or, la conscience individuelle qui connaît inadéquatement les mécanismes sociaux d'une part, aperçoit, même confusément, que la société est la condition de la paix et de la sécurité, ce qui apparaît comme un équivalent de l'affect d'espoir analysé par Spinoza dans les textes déjà cités. Mais, d'autre part, elle perçoit que ce qui est impersonnel et universel en elle, tels le langage, le développement de la connaissance et la culture, elle le doit à la société : ainsi, dès lors que l'on désire cette partie de soi-même, on désire l'effet de la conscience collective qu'on porte en soi et, du même coup, ce qu'on veut pour soi, on le veut en même temps pour tous ceux qui paraissent posséder cette même propriété par laquelle on leur ressemble¹⁸ : on peut même dire d'ailleurs que, dans les sociétés étatiques caractérisées par un haut degré de solidarité organique fondée sur une forte différenciation sociale issue d'une division poussée du travail, chacun perçoit plus nettement l'homme dans le citoyen et désire ainsi beaucoup plus facilement pour les autres ce qu'il désire pour lui-même¹⁹. De ce point de vue, il est tout à fait intéressant de constater dans une perspective spinoziste que Durkheim semble concevoir, sous certaines conditions sociales, une transition du premier au second genre de connaissance ; que ce que Durkheim ramène à un processus social

construit présente tendanciellement des résultats assez voisins de ce que déduit Spinoza dans la partie IV de l'*Éthique* relativement aux exigences de la raison des hommes fondée sur leur similitude de nature.

- 19 Franchissons maintenant un pas supplémentaire : dans la mesure où on ne connaît que confusément les exigences de la conscience collective, on peut en venir à les transfigurer imaginairement et à se représenter leur autorité sous la forme d'une force de nature religieuse qui détient le pouvoir de sanctionner les conduites, mais aussi d'attirer à elle les volontés. Mais, puisqu'il s'agit précisément d'une transfiguration de la conscience collective – c'est la différence ici avec la thèse de Spinoza qui n'évoque pas ce mécanisme sans cependant l'exclure –, la sociologie des religions peut donc tenter de retrouver la morale sociale des différentes formes de conscience collective en extrayant rationnellement le « noyau » de croyance de chacune d'elles, ainsi d'ailleurs que celui qui est commun à toutes les religions, ce qu'entreprendra de faire le travail de Durkheim sur les formes élémentaires de la vie religieuse. Dans ces conditions, est-il exagéré de conclure que la sociologie religieuse de Durkheim pourrait s'apparenter, bien qu'une partie de ses objectifs soit différente, à une sorte de *Traité théologico-politique* de facture spinoziste ? La question reste ouverte.
- 20 Si on réunit maintenant les deux versants des effets de la conscience collective, il apparaît alors :
1. que les différentes doctrines philosophiques ne créent aucun de ces deux aspects de l'action morale, mais ne font qu'exprimer l'un ou l'autre de façon généralement unilatérale en les opposant à la morale sociale émanée de la conscience collective qui, elle, les unit ;
 2. que leur unité fait apparaître la fonction intégratrice des conduites que remplit la morale sociale en attachant les individus aux différents groupes sociaux et à leur système politique qui se perpétuent ainsi eux-mêmes à travers les individus. D'une telle thèse Durkheim déduira alors tous les phénomènes de pathologie sociale que représentent les conflits et l'anomie sociale.
- 21 Venons-en maintenant au rôle de la connaissance rationnelle des systèmes sociaux au regard de la morale. Sur ce point, les thèses de Durkheim semblent de nouveau présenter une analogie avec certaines thèses de l'*Éthique*. Supposons que la science sociale en voie de constitution soit entièrement développée et que, par un « système d'idées claires et distinctes », pour reprendre l'expression de Durkheim, nous connaissions vraiment tous les rapports constitutifs de l'ordre social. Dans ce cas, dit-il, notre hétéronomie sociale prendrait nécessairement fin. Pourquoi ? Parce que « nous [serions] en état de nous assurer dans quelle mesure [le monde moral] est fondé dans la nature des choses, c'est-à-dire de la société ; c'est-à-dire dans quelle mesure il est ce qu'il doit être. Et dans la mesure où nous le reconnaissons tel, nous pouvons y consentir librement. Car, vouloir qu'il soit autre que ne l'implique la constitution naturelle de la réalité qu'il exprime, ce serait déraisonnable sous prétexte de vouloir librement²⁰ ». Si donc on est en état de se conformer aux préceptes moraux de la conscience collective parce qu'on sait qu'il s'agit nécessairement là de ses conditions de reproduction, le consentement éclairé fait disparaître le principe de toute contrainte subjective et donc de toute forme d'obligation en instituant l'« autonomie de la volonté ». Pour le dire autrement, nous sommes, selon Durkheim, socialement déterminés à utiliser un déterminisme social pour connaître ce même déterminisme social et c'est seulement par cette connaissance que nous pouvons être libres. Plus encore, explique Durkheim qui semble reprendre presque littéralement la démonstration de la proposition 1, IV de l'*Éthique* : du moment que nous connaissons la

cause des règles morales, ne pouvons-nous pas dire qu'elles perdent leur caractère d'impératif ? Il n'en est rien : « Une chose ne cesse pas d'être elle-même parce que nous en savons le pourquoi [...]. De ce que nous savons qu'il y a utilité à ce que nous soyons commandés, il résulte que nous obéissons volontairement, non que nous n'obéissons pas²¹. » Ce qui signifie que l'obligation morale et la désirabilité du bien ne disparaissent pas parce que nous les connaissons : simplement, nous nous y rapportons autrement. On peut donc conclure que, pour Durkheim, la connaissance de la morale permet en même temps de tirer une morale de la connaissance. Or, dit Durkheim, ce type de morale, parce qu'il découle de la science sociale, caractérise précisément la modernité morale. Convenons alors que, dans cette voie, il y avait un philosophe très moderne qui avait, en partie, précédé le sociologue.

NOTES

1. Les discussions par Durkheim des thèses de Kant sont assez fréquentes mais l'interprétation qu'il donne de l'impératif catégorique kantien en ruine radicalement le fondement. Cf. *Sociologie et philosophie*, Presses universitaires de France, 1963, p. 62, *sqq.* ; sur Rousseau et Montesquieu, cf. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Marcel Rivière, 1966.
2. Cf. le chapitre II de *De la division du travail social*, PUF, 1978, p. 48 : « La psychologie contemporaine revient de plus en plus à l'idée de Spinoza, d'après laquelle les choses sont bonnes parce que nous les aimons, bien loin que nous les aimions parce qu'elles sont bonnes. Ce qui est primitif, c'est la tendance, l'inclination ; le plaisir et la douleur ne sont que des faits dérivés. Il en est de même dans la vie sociale. » On retrouve cette thèse discutée dans *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, - 115, *sqq.*
3. Cf. *La science sociale et l'action*, PUF, 1970, p. 106.
4. Publié dans *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*
5. Cf. *ibid.*- 34, *sqq.*
6. Cf. Ch. Lazzeri « Peut-on se former des notions communes de l'esprit ? », dans *Philosophiques*, 1998, p. 37-53.
7. Cf. *Sociologie et philosophie*, *op. cit.*, - 36.
8. Cf. *Éthique* IV, préface, et *Traité de la réforme de l'entendement*, Vrin, 1969, §§ 12-13.
9. Cf. *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion, 1964, IV, p. 91 ; V, p. 102-103.
10. Cf. *ibid.*, II, - 61; IV, p. 94.
11. Cf. *ibid.*, II, p. 58; IV, p. 91.
12. Cf. *ibid.*, II, p. 61; IV, p. 92.
13. Cf. *ibid.*, II, p. 58; IV, p. 92.
14. Cf. *ibid.*, II, p. 61; IV, p. 91.
15. Cf. Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, 1998, p. 148 *sqq.*
16. Cf. *L'éducation morale*, PUF, 1974, p. 74.
17. Cf. *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 52, *sqq.* Ces pages consacrées à la naissance du système pénal sont très voisines de la théorie spinoziste de l'indignation constitutive de l'ordre social. Elles mériteraient, à elles seules, un commentaire fouillé.
18. Il faut probablement voir aussi ici une résurgence de la thèse de Rousseau sur les rapports de la volonté générale et de la volonté particulière.

19. Cf. « L'individualisme et les intellectuels », dans *La science sociale et l'action*, *op. cit.* ; - 270 sqq.
20. Cf. *L'éducation morale*, p. 99.
21. Cf. *ibid.*